

FELSEFE ÇALIŞMALARI

Editör: Doç.Dr. Mustafa KAYA

FELSEFE ÇALIŞMALARI

Editör

Doç.Dr. Mustafa KAYA

yaz
yayınları

2024

FELSEFE ÇALIŞMALARI

Editör: Doç.Dr. Mustafa KAYA

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-6104-03-7

Temmuz 2024 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3

İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Platon'un Lysis Diyalogunda Philia ve Eros İlişkisi	1
<i>Esra ÇAĞRI MUTLU</i>	
Wittgenstein'da İradenin Özgürlüğü Sahte Sorunu	18
<i>Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN</i>	
Charles Sanders Peirce'ün Pragmatik Felsefesinde Akıl Yürütme ve Bilgi	35
<i>Utku ATAŞ</i>	
Tractatus Üzerine: L. Wittgenstein'ı Anlamak.....	56
<i>Sibel GÖKÇE</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

PLATON'UN *LYSİS* DİYALOGUNDA *PHİLİA* VE *EROS* İLİŞKİSİ

Esra ÇAĞRI MUTLU¹

1. GİRİŞ

Tarihsel olarak pratik yaşamımızın belki de en önemli parçalarından biri, dostlara ihtiyaç duymamız olmuştur. Ortak bir yaşam biçimi olarak aile, sosyal ve politik yaşam gibi birliktelikler içerisinde, dostluğun var olduğunu söyleyebiliriz. Bu birlikteliklerin parçası olarak dostluk, en temel ihtiyaçlarımızdan en derin ihtiyaçlarımıza, ilgilerimize karşılık gelecek biçimde karmaşık bir doğada karşımıza çıkabilmektedir. Örneğin aşk ilişkilerimiz, kimi savunmasızlıklarımız ve kırılganlıklarımız karşısında dayanışma, beğeni ve ilgilerimize dair paylaşımlarımız belli türden bir dostluk ilişkisini de barındırır. Hatta insanın başkasıyla olduğu kadar bilgiyle de dostluk kurması, ona yönelik bir sevgi duyabilmesi mümkün olabilmiştir.

Grekçe *philo* (dostu olan/seven) ve *sophosun* (bilgelik) birlikte kullanımından doğan felsefe, tam da bilgiyle olan dostluğa işaret eder. Filozoflar bilgelik sevgisiyle, bilgelikle koşulsuz bir dostluk kurabilmeleri nedeniyle filozof olabilmişlerdir. Böylesi bir dostluğu, ilk kez felsefi bir tartışma konusu yapan Platon için bu dostluk; en değerli, en eşsiz, en kendine yeter, en mutluluk veren, Tanrısal ilişkidir ki böylesi bir dostluk her şeyden önce bilgiye dayanan bir dostluktur. Öte yandan şu da açıktır ki bu dostluk ilişkisi içinde olan filozofun

¹ Doç. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ecagriutlu@mehmetakif.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3295-7531.

başka türden ihtiyaçları da vardır. O da herkes gibi yemek içmek gibi doğal ihtiyaçlara sahiptir, yalnız kalmamak için arkadaşları vardır, sevme sevilme isteği duyar, sevdiği bir insanı kaybettiği için yas tutmuş, acı çekmiştir. Tüm bunları kabul ettiğimizde dostluğun yaşamlarımızda farklı derinlik düzeylerine sahip olduğunu görebiliriz. Bizler kaçınılmaz olarak dostluk ilişkileri içerisindeyiz ve bu ilişkiler kim olduğumuza göre ve değer verdiğimiz şeyler bakımından farklılık gösterebilmektedirler. Hatta dostluklarımız çıkara, faydaya, zorunluluğa dayanan türde olabilecekleri gibi, fedakarlıklar gerektiren bir koşulsuzlukta içerebilirler.

Tüm bu açıklamalarımız bağlamında dostluğun yaşamı kuşatan, belirleyen, mutluluğumuzu etkileyen bir gücünün, karmaşık bir doğasının olduğuna şüphe yoktur. Zaten bu durum nedeniyle, dostluğun mutluluğumuzu etkilemesiyle, mutluluk yani *eudaimonia* peşinde koşan Antik filozoflar, özellikle Platon ve Aristoteles *philiayı* bir tartışma konusu yapmış görünmektedir. Onlar için felsefe, *philia* olmadan yapılamaz. Bu bağlamda çalışma, söz konusu klasik filozoflardan Platon'un *Lysis* diyalogunda dostluğu nasıl ele aldığını görmeyi ve onun dostluk anlayışına, dostluğun sevgi yani *erosla* ilişkisine dair bir şeyler söylemeyi amaçlamaktadır.

2. LYSIS'TE PHILIA

Her ne kadar *philia* Platon'un başka diyaloglarında da tartışma konusu yapılmışsa da bu diyaloglardan en temel olan *Lysis*'tir. Diyalogda, geri kalan diğer diyaloglarda hiç karşımıza çıkmayan *Lysis* hem bir konuşmacının adıdır hem de kavram olarak anlamı *philia* ile kökensel bir bağa sahiptir. Grekçe *lysis*, *lyein* kökünden türetilir ve genel anlamıyla “gevşetme”, “çözmek”, “serbest bırakmak” demektir. Bu anlamda diyalogda *Lysis*'in de kendini kimi zorunluluklardan, bağlardan

kurtardığını, sorumluluklarını, inançlarını, ailesine karşı ödevlerini gevşettiğini görürüz; kendine dair engellerinden serbest kalmıştır (Mooney, 2009, s. 17). Diyalogun hemen başında Sokrates, Hermes şenlikleri sırasında Mikkos'un öğretmen olarak yönettiği Atina'da yeni kurulan bir güreş okulunda diğer konuşmacılarla buluşmuştur. Bu yeni açılan, gençlerin müzik, jimnastik gibi alanlarda belli bir program dahilinde eğitim aldıkları alıştırma yaptıkları bir *palaistra*dır. Diyalogun bu şekilde başlaması hem bilgiyle olan dostluğun eğitimle ilişkisini açığa çıkarmak adına hem de bedensel anlamda karşılıklı yapılan bir güreş antrenmanını, diyalektik bir biçimde yapılan zihinsel bir alıştırma ile karşı karşıya koymak adınadır (Friedlander, 1964, s. 93).

Zaten belirtilmelidir ki Platonik diyaloglarda çoğunlukla konuşmacıların isimleri, diyalogun geçtiği mekan ve bu mekanda meydana gelen her türlü eylem, Sokrates'in konuşmasını yaparken kullandığı motifler, onun diyalogda karşılıklı tartıştığı kişilerin kişilikleri ve aslında tüm genel dramatik unsurlar ve yapı, eserin anlamına ve felsefi amacına bir katkıda bulunur. Dolayısıyla hiçbir şeyin tesadüf eseri olmadığını söylemek mümkündür. Her bir diyalog bir kavram etrafından döner ve bu kavramın farklı kabuller üzerinden anlamı, içeriği diyalektik bir biçimde tartışılır. Bu bağlamda *Lysis*'in temel kavramı da *philia* yani dostluktur. Diyalogda bu kavrama dair öne sürülen argümanlara geçmeden önce *philia* teriminin etimolojik kökeni ve anlamı üzerinde durarak işe başlamak en uygunudur.

Grekçe *philia*, yakın politik bağlılıkları, iş arkadaşlığını (*partnership*), canlı olmayan şeylere yönelik sevgiyi, olgun ve erdemli bireylerin dostluğunu (Pangle, 2003, s. 2), “yakın aile ilişkileri”ni, “anne ve çocuk sevgisi”ni, “karı ve koca ilişkisi”ni, tutkulu cinsel ilişkiyi içeren bir terimdir (Nussbaum, 2001, s. 354). Bu durumdan ötürü Nussbaum gibi filozoflar *philia*nın “sevgi/aşk” (*love*) olarak çevrilmesini daha uygun bulur. Öte

yandan Nussbaum, İngilizce “sevgi/aşk” çevirisinde de dilbilgisel olarak seven ve sevilen ayrımına sahip olduğumuzu belirtir. Aristoteles’te ise göreceğimiz gibi *philia* (dostluk), *philos* (sıfat ve isim olarak dost) bu aktif ve pasif ayrımına izin vermeyecek bir “karşılıklılık”a (*mutuality*) dayanır. Bu bakımdan da *philianın* dostluk, *philosun* dost olarak çevrilmesinin daha uygun olacağını da ekler (Nussbaum, 2001, s. 354). *Philianın* bu kapsayıcı anlamından ötürü kimi yorumcular isim olarak *philiayı* dostluk, sevgi; sıfat ve isim olarak kullanılan *philosu* (eril)/*philon* (nötr “sevgili”) (*dear*), “sevmek” (*loving*) (kişi ya da bir şey de olabilir); fiil olarak *phileini* “sevmek”, “hoşlanmak” (*like*) olarak kullanırlar (Konstan, 2012, s. 175; Cooper, 1999, s. 313, Belfiore, 2012, s. 68, 2. dipnot, 72, 74-77).

Bu yorumcular arasından Konstan, Klasik dönemde *philosun* modern “dost” anlamına çok benzer bir şeyi ifade ettiğini, *philianın* ise nesnel yükümlülüklerden ziyade, farklı çeşitliliğe sahip ilişkilerin karakteristik özelliği olan sevgi dolu duygulara atıfta bulunduğunu vurgular (Konstan, 1996, s. 71). Ona göre *philos*, “gönüllü bir sevgi ve iyi niyet bağının tarafını belirtir ve normalde hem yakın akrabaları hem de komşu ya da yurttaş olsun daha uzak tanıdıkları dışlar.” (Konstan, 1997, s. 53). Platon öncesi metinlerde de *philosun* çoğulu olan *philoı*, akraba ile yaşanan şehir/ülke arasında bir ara bölgede yer alır görünür:

Bu anlamda *philoı* arasındaki ilişki, bir aileye ya da topluluğa, ortak üyelik gibi bir statüye dayanan atfedilmiş bir bağın aksine gönüllüdür ya da elde edilir. Kişi bir ailede ve bir şehirde doğar ama sonrasında arkadaşlar edinir: bununla ilgili Grekçe fiil *poieisthaidir* (orta=“kendisi için yapmak” “kendisine yönelmek”) ve “evlat edinmek” anlamında da kullanılır (Konstan, 1997, s. 55).

Bu bağlamda Konstan, *philosun* tarihsel ve farklı dilbilgisel kullanımlarına bakıldığında kapsamının hem akrabaları hem de hemşerileri kapsayacak biçimde “dost”tan çok daha geniş olduğunu belirtir. Bunun temel nedeniyse *philosun*

farklı çekimlerde farklı anlamlar almasıdır: “dost” anlamına gelen somut *philos* isim haliyken, içeriği çeşitli sevgi ve şefkat türlerini ifade eden *philein* fiili halidir. Ek olarak *philos* sıfatı datif (yönelme) haliyle aile üyelerine, cansız nesnelere kadar uzayabilen biçimde “sevgili” anlamına da gelirken genitif (iyelik) hali “dost” anlamına daha uygundur (Konstan, 1997, ss. 55-56).

Philos ve *philianın* tüm bu farklı anlamlarını özellikle de sevgi/aşk anlamını düşündüğümüzde *philia* terimiyle “eros”, “agape” arasında anlamca bir yakınlık kurmamız söz konusu olabilecektir. Fakat bu yakınlık bir özdeşlik anlamına gelmez. Çünkü *agapenin* Hristiyan gelenekte Tanrı sevgisi, *erosun* ise “varlığa, nesneye yönelik tutkulu bir arzu, doğasında belli bir cinsellik” olan arzu (Bennett, 2017), “cinsel bağ” anlamlarına da geldiği olur (Cooper, 1999, s. 313, 5. Dipnot). Fakat nihai olarak bu üç terim, belli bir tür sevgiyle ilişkilidir. *Philia* da belli türden bir sevgiyle ilgili bir terim olduğundan *philosophia* söz konusu olduğunda, “bilgiye dost olma” aslında onu tutkuyla sevmeye anlamına gelebilir.

Platon’a baktığımızda ise onun *Lysis*’te *eran*, *philein*, *agapan*, *epithumein* ve *peri pollou poieisthai* terimlerini bazen birbirlerinin yerine ve *philia* ile yakından ilişki içinde kullandığını görürüz. Örneğin 215a-d’de *agapan*, *philein* ve *peri pollou poieisthai* terimleri oldukça açık bir şekilde birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Ve daha da önemlisi, *philia* grubu terimler tartışma boyunca çoğunlukla *eros* grubu kelimeler ile yan yana, bazen iç içe kullanılmaktadır (204a-206a). Bu anlamda Platon’un *philia* ve *eros/erotik sevgi (erotic love)* arasında var olan ayrıma bağlı kalmadığı söylenebilir (Murr, 2014, s. 3). David Konstan’a göre de Platon doğrudan dostluk üzerine olan *Lysis* diyalogunda bile dostluğun doğasını değil, dostluk ilişkisindeki isteğin, bağlanmanın doğasını anlamak istemiş; özellikle değişen görünüşler dünyasından idealar dünyasına geçişte önemli rol oynayacak olan “cinsel istek” üzerinde

durmuştur (Konstan, 2012, s. 175). Dolayısıyla diyalog *philiayı* değil *erosu* ele alır; “*philia* ilinekseldir” (Konstan, 2012: 176):

...Platon’un *Lysis*’i dostlukla ilgili değildir ve Sokrates’in “X nedir?” türünden soruları araştırdığı erken dönem Platonik “tanımlama diyalogları”na uymaz. *Lysis*’te Sokrates daha ziyade bir kişinin birinden ya da bir şeyden hoşlanmasının ya da arzu duymasının nedenlerini (*dia ti, heneka tou*) sorgular. ... Diyalog aporetik olsa da, kendinde arzu edilir (ya da değerli) olana dair çeşitli adayları sırayla reddeden eleştirel argümanlar dizisi, arzunun temelinin insan ruhunun metafiziksel bir eksikliğinden kaynaklandığı ihtimaline zemin hazırlar. Bu bakımdan, *Lysis*’te başlayan soruşturma *Symposium*’da *erosun* soruşturulmasıyla tamamlanır (Konstan, 1997, s. 73).

Şimdi alıntıdan görüleceği üzere, Platon için *sophia* aslında *philia* ile değil *eros* ile ilgilidir ve felsefe de ister istemez bir “*erossophia*”dır, delice bir bilme tutkusuna dayanır. Ancak bu erotik tutku, Belfiore’nin dikkatimizi çektiği gibi, aslında bilgelige dayanan bir *philiayı* da doğurur görünür. O halde diyalog, dostluğun ne olduğuna dair bir araştırmaya girişmekle birlikte, bu dostluğun başarılı bir şekilde nasıl hayat bulacağını da gündeme getirir (Belfiore, 2012, s. 71). Diğer bir deyişle, *Lysis* diyalogunda *erosun* konusu, iyi bir dost elde etmekle ilgilidir (Belfiore, 2012, s. 73). Aynı zamanda bu dostluk bilgiye, ideaların bilgisine özellikle de en üstte duran “İyi/Güzel” İdeasının bilgisine dair bir dostluktur.

Fakat bu noktada hala daha devam eden kimi tartışmalar vardır. Öncelikle Vlastos gibi kimi yorumcular *Lysis* diyalogunun *idea* kavramına veya İdealar teorisine hiç değinmediğini düşünmektedir. Bu yüzden de burada ele alınan *philanın* bilgelikle ilgili bir *philia* olmadığını aksine bu *philianın* daha egoist, bencil bir şeye gönderme yaptığını vurgular (Vlastos, 1999, s. 140). Aslında *idea* kavramı bağlamında *Lysis*’in hangi döneme denk düşen bir diyalog olduğu hakkında tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bazı düşünürler “gelişimsel teori” adı

altında diyalogda, ilksel bir idea teorisi olduğunu ve zamanla diğer diyaloglarda bu teorinin genişletildiğini, geliştirildiğini söyler. Bazı düşünürlerse Platon'un en başından sistematik bir düşünür olduğunu ve ele aldığı kavramları farklı diyaloglarda farklı biçimlerde ve farklı kavramlarla ilişki içinde kullanarak en sonunda sistemli bir bütün oluşturduğunu düşünürler. Mooney'e göre bu karmaşanın en temel nedeni, *Lysis*'in Platon'un diyaloglarında tam olarak hangi döneme denk düştüğü üzerinde bir fikir birliği olmamasıdır. Kimi yorumcular onun *Symposium*, *Phaidon*, *Devlet* ve *Phaidros* diyalog dizisinden hemen önce geldiğini kabul ederken kimileri ise *Lysis*'in daha geç bir döneme ait diyalog olduğunu iddia eder (Mooney, 2009, s. 19).

Tüm bu açıklamalar bağlamında *Lysis* diyalogunu ele aldığımızda, Sokrates'in *Lysis*, Meneksenos, Hippothales ile “dost nedir?” sorusu etrafında bir konuşmaya giriştiğini görürüz. Bu konuşmada üç şey ön plandadır. Öncelikle diyalog içerisindeki bu kişiler, “dost nedir?”in cevabını bilemezler. İkinci olarak bu kişiler bu bilgisizliğin farkına vararak bu bilgisizliği bilgelik arayışı ile aşmak isterler. Üçüncü olarak ise diyalog, Belfiore ile vurguladığımız gibi, bu bilgelik arayışı devam edecek bir şekilde *aporia* ile biter yani Sokrates diyalogun sonunda dostun ne olduğunun yanıtını bize tam olarak vermez; çünkü temel mesele tam bir bilgiye ulaşmak değil aksine sürekli onun peşinden gitmeyi sağlayacak olan bilgelik sevgisidir. Sokrates'in erotik sevgisi tam da bu sevgiyi başlatmayı amaçlar. Bu sevgi de vurguladığımız gibi iyi bir dostluğun koşuludur.

Diyalogun hikayesel örgüsü bahsettiğimiz bu temel üç konuda çözümlenebilir. Diyalogda ilk olarak Sokrates, Hippothales adında bir gençle karşılaşır; genç *Lysis*'e aşıktır ve Sokrates'e onun tarafından sevilebilmek için ne yapacağını sorar (Belfiore, 2012, s. 71). Bunu Sokrates'e sorma nedeniyse Sokrates'in kendisini “aşk/sevgi (*eros*) konularında bir uzman olarak kabul ettiğini söylemesidir:

... Hieronymos'un oğlu Hippothales, artık birini sevip sevmediğini söylemene hiç gerek kalmadı. Çünkü anladım ki sen sadece sevmiyorsun, aynı zamanda o kişiye sırlıaşık olmuştun. Başka pek çok konuda işe yaramaz ve zavallı olabilirim, fakat seveni ve sevileni bir bakışta anlamak doğrusu benim için tanrı vergisi gibi bir şeydir (Platon, 2006, 204c).

Sokrates'in bu sözleri üzerine Hippotales'ten, Lysis'e olan aşkı hakkında konuşmasını ister. Bu istekle aslında varmak istediği nokta, dost elde etmede tutkulu (*erotic*) olduğunu ve dostla sahip olmayı da her şeye tercih edeceğidir. Ardından kendisi tanrı vergisi hüneri ile seveni de sevileni de fark edebileceğini söyler (Belfiore, 2012, s. 72): "İşte bundan dolayı sana düşüncelerimi açıklıyorum Sokrates. Çünkü sen bir sevgilinin bir sevgiliye ne söyleyeceğine ve ona nasıl davranacağına ilişkin çok değerli fikirlere sahipsin" (Platon, 2006, 206c). Bu hünere sahip Sokrates ilk olarak "Kişi, sevilen bir dostla karşı nasıl davranmalı?" sorusunu sorarak işe başlar. Aslında bu sorunun cevabı için alınacak kriter başından bellidir: tikel bir eyleme ya da düşünceye dair değil de dostluk ilişkisinin değerini belirleyen bir düşünme durumu (*diainoia*) (Friedlander, 1964, s. 93).

Buna göre Sokrates için dostluğun ne olduğunu, dostun kim olduğunu bilmemiz adına birçok ilişki türünü ele almamız mümkündür. Bilgisizlik durumundayken etrafımızdaki insanlar bize engeller çıkarabilir, anne babanın çocuğunu yönlendirmesi gibi insanlar bize güvenmeyip kendi halimize bırakmayabilirler. Bundan farklı olarak bildiğimiz şeylerde ise kimse işimize karışmaz, bu şeylerden fayda da görürüz. Bilgili olduğumuz durumda, faydalı ve iyi bir insan olacağımız için herkes bizim dostumuz ve yakınımız olmak ister (Platon, 2006, 210a-d). Dolayısıyla Sokrates'e göre Lysis en başından şunu kabul etmelidir: Onu seven ve onun mutlu olmasını isteyen çoğu kişi ister ailesi ister arkadaşları isterse içinde yaşadığı site ona engel olacağını düşündükleri şeyleri yasaklamakta bir sakınca

görmeyecektir. Bu yasakları da genç olduğu için değil bilgisiz olduğu için koyacaklardır (Friedlander, 1964, s. 94). Üstelik bu yasakları onun için koyuyor gözükseler de aslında kendileri için istemektedirler sanki onu sevmelerinin koşulu buymuş gibi.

İşte tam da bu nokta, Vlastos'un yukarıda değindiğimiz çıkarımı yapmasına neden olur. Ona göre böylesi bir sevgi karşılıklığa dayanan, bencil bir sevgidir ve temele “kullanışlılığı” (*usefulness*) ve “fayda getirmeyi” (*profitable*) koyar. O halde asıl soru “... kimin için?” sorusudur (Vlastos, 1999, s. 140). Anne babası Lysis'in bilge olmasını isterken bunu, onun için mi kendilerinin toplumdaki yeri için mi istemektedirler? Vlastos'a göre Sokrates'in diyalogda verdiği hasta-doktor, zengin-fakir analogilerine baktığımızda bunu kendileri için istedikleri kolayca açığa çıkar. Hatta ilk dost/sevilen/dostluğun ilk ilkesine (*proton philon*) ulaşana kadar kendinde istenen bir şey yani kendinde bir amaç olan, araç olmayan bir şeyin bulunması zordur ki bu dost ya da sevilen tikel bir iyiden ziyade kendinde iyidir o da Platon için İyi İdeasından başka bir şey değildir (Vlastos, 1999, ss. 142-143). Tikel bir varlığın aşkımızın, dostluğumuzun nesnesi olması mümkün değildir. Bunun yerine bir bütün olarak kişiye değil de onun soyut bir versiyonuna aşık oluruz. Onun için böylesi bir dostluk, sevgi, gündelik hayatta kurduğumuz aşk, dostluk ilişkilerindeki sempatiden, affedicilikten, nezaketten yoksundur Birini kendinde bir amaç olarak sevmek mümkün değildir (Vlastos, 1999, s. 161). O, iyi ideasına ulaşmanın önündeki aşılması gereken bir engel, daha büyük bir amaç için araçtır. Zaten Vlastos'a göre bu tikel-tümel, araç-amaç, bilgi-sanı ikiliği Platon'un bütün felsefesine tezahür etmiş durumdadır:

Bu alanların her birinde analitik örüntünün faktörleri aynıdır: bir uçta aşkın Form, diğer uçta zamansal birey ve bunların arasında bireylerin içkin karakterleri, oluşun titreşen ekranında sonsuzluğun izdüşümleri. Ve Platon her yerde forma üstünlük verir. Epistemolojide bilginin nesnesi odur; duyulur tikeller ancak o aşağı düzeyden bilişsel başarı olan sanının nesneleri

olabilirler. Kozmolojide sadece Formlar tamamen anlaşılır/açık bir düzeni temsil eder; kaba zorunlulukla iç içe geçmiş fiziksel bireyler sadece yarı-düzenlidir, tıpkı sadece yarı-anlaşılır oldukları gibi. Ontolojide gerçeklik dereceleri vardır ve sadece Formlar en yüksek dereceye sahiptir. Sevgi teorisinde de Form ve zamansal bireylerin karşılıklı rolleri sürdürülür: birey, İdea olarak seviemez ve yalnızca o, kendi iyiliği için seviilebilir; birey yalnızca onda ve onun tarafından ideal mükemmelliğin akışta geçici bir biçimde kopyalandığı ölçüde seviilebilir (Vlastos, 1999, ss. 162-163).

Ama böylesi bir sonuç Vlastos'u zora da sokar çünkü hem *Lysis*'te idealara dair bir teori olmadığını söylemekte hem de ilk sevilenin İyi İdeası olduğunu ifade etmektedir.

Mooney'e de bu sonuçtan hareketle Vlastos'un teorisini eleştirir. Ona göre temele "kullanışlılığı" (*usefulness*) ve "fayda getirmeyi" (*profitable*) koyan "... kimin için?" sorusu üzerinden Platon'un *Lysis*'te bahsettiği dostluğu eleştiren Vlastos, sorunun tam olarak neyi sorduğu konusunda yanılmıştır. Çünkü kullanışlılık için kullanılan Grekçe terim *khrestos*, yalnızca bir çıkar-fayda anlamına sahip değildir; aksine "iyiyi meydana getirme" anlamı da bulunur (Mooney, 2009, s. 17). Bu anlamda dostluk veya sevgi ilişkisi, karşıdaki kişiyi kendinde bir amaç olarak görerek onda onun için olan bir iyiyi meydana getirebilir. Bu açıklama aslında *Symposium* diyalogunda "arada" (*metaksu*) bir varlık kabul edilen *Eros* açıklamasına oldukça uygundur. Bu bağlamda *philia* hem ilişkisel hem de niyete dayalı görülebilir:

Philia, öyle görünüyor ki, sadece ilişkisel değil, aynı zamanda kasıtlıdır. Bilinçli olarak bir şeye yöneliktir ve dostluk edenin dostluk ettiği bu şey uğrunadır (*hou heneka*). Sokrates çeşitli dilsel zorlukları bir araya getirerek sorar: "Dostluk edenin [etkin anlam] uğruna dostluk ettiği [etkin anlam] şey, dost olunan [edilgen anlam] mıdır yoksa ne dost olunan [edilgen anlam] ne de düşman olunan [edilgen anlam] mıdır" (218d) (Mooney, 1999, s. 27).

Bu soruya yanıt olarak dostluğun ilk ilkesinin ne olduğunun yeniden tanımlanması gerektiği cevabı verilebilir. Mooney'e göre bu ilke kapsamında Sokrates bize; "... O halde gerçekten dost olunan şey, başka bir dost olunan uğruna dost olunan nesne değildir" (220b) diyerek bu *proton philonun* egoist güdülerden dolayı sevilmediğini, aksine kendi içinde kendisi uğruna sadece basitçe sevinebilir olduğunu söyler. *Proton philon*, doğal olarak, İyi'dir ve bu İdealar teorisine ait bir açıklamadır çünkü bu İyi tüm tikel iyileri aşar ve yine de her iyiye katılır (Mooney, 1999, s. 28). Sokrates, bu temel yaklaşımla diyalogun konusu olan *philiayı* bilmemiz gerektiğini düşünür. *Philia* üzerine sırasıyla reddedeceği bilginlere ve ozanlara da dayanan şu farklı açıklamaları gündeme getirir:

- 1- Benzer benzerin dostudur, benzer her zaman benzeriyle dosttur (Platon, 2006, 214a-b). Ancak bu dostluk kötüler arasında değil yalnızca iyiler arasında olabilir bunun nedeniyse kötülerin hep haksızlık ettikleri, hep değiştikleri, günleri günlerine uymadıkları için onların ne iyilerle ne de kendilerine benzer kötülerle dost olabilmeleridir (Platon, 2006, 214b). "... zarar veren ile zarar verilenin birbirlerine dost olmaları imkansızdır." (Platon, 2006, 214c). Sokrates bu açıklamaları diyalogun ileriki kısımlarında reddeder. Çünkü bu kişiler arasında dostluk benzerliğe değil faydaya göre olmalıdır. Bu fayda olmadığı takdirde kişiler birbirini aramayacağı için dostluk olmaz. İyi olan, kendine yeter olduğu için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz (Platon, 2006, 215a-b). Sonuçta Sokrates bu akıl yürütmesiyle, benzerin benzer ile dost olacağı kabulünü benimsemez.
- 2- Dostlukla ilgili diğer bir kabul ise şair Hesiodos'un söylediği şekilde, karşıt olanların birbiriyle dost olduğudur. Çünkü benzerliğin olduğu yerde kıskançlık, haset, kavga, birbirini çekememezlik çok olur. Ayrıca

benzerlerin birbirlerine faydası da olmaz. Karşıtlıklarda ise tersi söz konusudur; fakir zenginin, hasta hekimin, bilmeyen bilen, güçsüz güçlünün dostu olur (Platon, 2006, 215c-216a). Sokrates bu kabule de itiraz eder. Çünkü bu anlayış içerisinde, karşıt olan dost ve düşmanı yan yana düşünebiliriz, oysa seven nefret edenin, nefret eden sevenin, adil adil olmayanın, ılımlı/ölçülü olan böyle olmayanın dostu olamaz (Platon, 2006, 216b). Böylece Sokrates için karşıtlar arasında dostluk anlayışı da reddedilmiş olur.

- 3- Sokrates bir üçüncü alternatif olarak, dostluğun ne iyi ne kötüyle değil güzelle ilgili olacağını belirtir (Platon, 2006, 216c): Üç tür varlık vardır, “bir iyi, bir kötü bir de ne iyi ne kötü” (Platon, 2006, 216d). Dostluk yukarıdaki iki seçenekte yani benzerler ve karşıtlar arasında olamazdı kaldı ki kötü ile zaten dost olunamazdı. Bu durumda Sokrates geriye iyi ve kötü olmayanın, güzelin yani iyyinin dostu olacağını söyler (Platon, 2006, 216e-217a). Burada Sokrates’in kastettiği bilgiyi sevenlerin (Platon, 2001, 218b) yani bu kişilerin iyiyi isteyerek, iyiyle dost olabilme potansiyelleridir. Bu da kişinin dostu olmayan kötünün etkisiyle kötüleşmeyip iyi olmayı sağlayacak bilgi sevgisiyle, bilgi dostluğu ile mümkündür. Daha da önemlisi Sokrates’in, neden “felsefe yolda olmaktır” tabirini kullandığımızı ve onun “tek bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir” sözünü anlayabileceğimiz bir şekilde, bu sürecin yani bilgiyle dostluğun hep devam edeceğini düşünmesidir.

Sonuçta diyebiliriz ki, bilge olan kişiler ister tanrı olsunlar ister insan, artık bilgiyi sevmezler; kötü denen bilgisizler de bilgiyi hiç sevmez. Çünkü kötü ve cahil insanlardan hiçbiri bilgiyi sevmemiştir. Ama kötü bir şeye, yani bilgisizliğe sahip olan diğer insanlar artık bilgisiz ya da cahil değildirler. Aksine bilmedikleri

şeyleri bilmediklerinin farkındadırlar. Bu yüzden ne iyi olanlar ne de kötü olanlar bilgiyi severler. Salt kötüler ya da salt iyiler de bilgiyi hiç sevmeyiz; çünkü daha önceki konuşmamızda ne karşıt karşıta dost olur ne de benzer benzerine demiştik, hatırladınız mı? (Platon, 2006, 218a-b).

Pasajdan da görüleceği üzere, Sokrates için bilgisizlik gibi kötülüklerden uzak durmak kişinin bilmediği şeylerin olabileceğini kabul etmesiyle mümkündür. Kişi, bedensel ve ruhsal olarak kötü olmayıp, kendisine düşman olan kötülüklerden uzak duracak bir iyi olma arzusuyla dost olur (Platon, 2006, 218b). Bu dostlukta kişi, "...O halde ne iyi ne de kötü olan, kötü ve düşman olan bir şey yüzünden, sırf iyi ve dost olana ulaşmak için iyyinin dostu olur (Platon, 2006, 219b). Sokrates'e göre bizler bu tür dostluklarımız, sevgilerimiz içerisinde ya bir şeyden diğerine geçer durur ya da asıl sevgiye ulaşmak için çabalar ve diğer sevgileri de asıl sevginin gölgeleri olarak görürüz. Sokrates gerçek dostun, asıl sevgi ilkesinin kendisi olduğunu belirtir (Platon, 2006, 219c-d), bu da asıl sevdiğimiz olan "iyyinin kendisidir" (Platon, 2006, 220b). Dolayısıyla Sokrates dostluğun asıl sebebinin kötülük değil belki de sevmenin ve sevilmenin sebebi olan bir arzu olduğunu, kişinin arzu ettiği şeyin dostu olduğunu ve bu arzunun da bir eksiklik, ihtiyaç ile doğduğunu belirtir (Platon, 2006, 221d-e). Bu sonuçla Sokrates, Belfiore'nin sözünü ettiği *aporia* ile bizi baş başa bırakacak bir şekilde şunları söyler:

Öyleyse çocuklar, ilkin reddettiğimiz dostluk hakkındaki düşünceye yeniden geri dönmüş olduk, dedim. Çünkü şimdi adaletsiz adaletsiz, kötü kötüye ya da iyi iyiye dost olacak. - Öyle görünüyor, dedi. - Nasıl? İyi olan ile uygun olanın aynı olduğunu söylersek, o zaman iyyinin sadece iyiye dost olduğunu kabul etmiş olmaz mıyız? - Kesinlikle. - Ama bu savı çürüttüğümüzü sanıyorduk, hatırlamıyor musunuz? - Hatırlıyoruz.

- Daha fazla tartışmamıza gerek var mı artık? Açıkçası yok. O halde mahkemelerdeki usta hatipler gibi artık söylediklerimizi toparlamamızı isteyebilirim sizden. Ne sevilenler dosttur ne de sevenler, ne benzer olanlar ne de benzer olmayanlar, ne iyi olanlar ne uygun olanlar ne de sözünü ettiğimiz diğer bütün şeyler - o kadar çok ki bunlar, şu an hepsi aklıma gelmiyor. Bunların hiçbirisi dost değilse, artık benim söyleyecek sözüm yok. (Platon, 2006, 222d-223a).

İmdi Sokrates'in diyalog boyunca tüm bu söylediklerini düşündüğümüzde ve diyaloga dair tüm bilgiler çerçevesinde, söz konusu diyalogun bir *aporia* ile son bulması Belfiore'nin *Lysis* okumasını destekler görünmektedir. Belfiore'nin dikkat çektiği gibi, "*philon* ile ilgili bilgelik arayışına sevk eden bu *aporia*, doğal olarak arzu duyduğumuz nesneye sahip olup olmadığımız ya da bu nesneye sahip olmayı sürdürüp sürdürmediğimiz konusunda kuşklarımızı artırır. Sonrasında bu kuşku *philos*u sevmemizi ve arzulamamızı, ne olduğuna ve onu nasıl elde edeceğimize yönelik bilgelik sevgimizi artırır. Dahası genel olarak *philosophein*, *philein* dahil diğer nesneleri arzulamamıza, bilgelik arayışımıza yol açar" (Belfiore, 2012, s. 83). Belfiore'e göre *philein* (dost/sevgili) ve *philosophein* (bilgelik sevgisi) karşılıklı dostlukları büyütecektir yani *phileine* yönelik bir soruşturmanın yol açtığı "*philosophein*" de *phileine* yol açacaktır." (2012, s. 84). Bu bağlamda Belfiore diyalogun bu ilişkiyi sahnelediğini düşünür.

Örneğin, *Lysis* yoksun olduğu dostluk bilgisini elde etmek için bir öğretmen olarak Sokrates'e ihtiyaç duymuştur (Belfiore, 2012, s. 86). Sokrates'in iyi dostlar edinmeye yönelik dostane biri olması (Belfiore, 2012, s. 85), *Lysis*'in dostlar edinmesine yardım edecek bir şekilde bilgelik isteği duyması, Sokrates'i bir öğretmen olarak kabul etmesi "iyiye yönelik karşılıklı bir isteği", "*philein* ve *philosophein* arasındaki karşılıklı ilişkiyi" dramatize

etmektedir (Belfiore, 2012, s. 86). Dramatize edilen, iyiyi amaçlayan bu ilişkinin derinliği de İyi bir yaşamdaki İyiyi fark etmeye yardım edecektir (Belfiore, 2012, s. 87). Sokrates'in rekabetçi olmayan konuşması ve eylemi, yoksun olduğu "iyi bir dost elde etme isteği", bilgelik arayışında diğerleriyle karşılıklı, dostane bir ilişkiyi de kurmasına yol açacaktır (Belfiore, 2012: 91).

Gelgelelim Belfiore'nin bu okumasına yönelik şunu sorabiliriz: Sokrates'in bilgelik sevgisinin etrafındaki bu dostlukta, tam bir karşılıklılık var mıdır? Bu ilişkide kişinin kendinde bireysel bir değeri var mıdır? Yoksa iyi yaşam etrafında bireyin, diğer bireyin yerini doldurması çok mu kolaydır? Bu soruları sormamızın nedeni, diyalogun sonlarına doğru Sokrates'in sözünü ettiği dostlar arasında "ilk dost" yani kendinde sevdiğimiz tek şey ise, Belfiore'nin ismini zikrettiği Penner ve Rowe'a göre bilgelik, mutluluk, İyi İdeasıdır (2012, s. 87). Bu iyi ideası, Platon'un *erosu* ele aldığı *Symposium* ve *Phaidros* diyaloglarında, *eros* ve iyi yaşam ideası ilişkisi içerisinde daha ayrıntılı karşımıza çıkar. Platon bu iki diyalogda, bu ilk dostluğu yani hiçbir araçsallığa gelmeyen aşkı, tümele yönelik bilmeye ele alacaktır ki bu bambaşka bir metnin konusudur.

KAYNAKÇA

- Belfiore, E. S. (2012). *Socrates daimonic art: love for wisdom in four platonic art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helm, Bennett (2017). *Friendship*. 15.06.2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/friendship>.
- Cooper, J. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedlander, P. (1964). *Plato II. the dialogues first period*. (H. Meyerhoff, Çev.). NY. Pantheon Books.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the classical world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Konstan, D. (2012), *Friendship*, Ed. G. Press. *A companion to Plato*. (ss. 175-177). London: Continuum Books.
- Mooney, T. B. 2009. Platonic friendship. *Ethics Education* 14 (2). 16-32.
- Murr, D. (2014), *Philia in Plato*. G. M. Gurtler& S. Stern-Giller. (Eds.). *Ancient and medieval concepts of friendship*, (ss. 3-35). New York: Suny Press.
- Nussbaum M. C. (2001). *The fragility of goodness: luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pangle, L. S. (2003). *Aristotle and the philosophy of friendship*. New York: Cambridge University Press.
- Platon (2006). *Lysis*. (N. P. Boyacı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Vlastos, G. (1999). The individual as an object of love in Plato.
G. Fine (Ed.). *Plato 2: Ethics politics, religion, and the soul*. (ss. 137-163). Oxford: OUP.

WITGENSTEIN'DA İRADENİN ÖZGÜRLÜĞÜ SAHTE SORUNU

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN¹

1. GİRİŞ

Wittgenstein'in felsefe ve dile ilişkin yaklaşımından yalıtılarak ele alınması olanaklı olmayan özgür irade sorunu, felsefe tarihinde geniş yer kaplamış olan bir sorundur. Birçok geleneksel felsefe sorununa farklı bir yolla yaklaşan Wittgenstein, özgür irade sorununu da kendine özgü bir şekilde soruşturmuştur. Düşünürün dilsel bir soruşturma olarak değerlendirilebilecek olan yaklaşımı doğrultusunda, diğer felsefe sorunlarına olduğu gibi iradenin özgürlüğü sorununa da felsefi bir karışıklık olarak baktığı söylenebilir. Ayrıca Wittgenstein'in yapıtı doğrudan sistematik bir yapı sergilemediğinden ve birçok yorumcu tarafından farklı biçimlerde anlaşıldığından, düşünürün özgür iradeye ilişkin belirli bir teoriyi savunduğu ya da ortaya koyduğunu söylemek de çok güçtür. Sorunu Wittgenstein'in kendi felsefe yapma tarzının dışında betimlemek ve değerlendirmek, yanlış anlama ve değerlendirmelere de açık olacaktır. Eğer Wittgenstein'in bu konuya ilişkin düşüncelerini olabilecek en uygun şekilde anlamak istiyorsak, öncelikle bu sorunun üzerinde durduğu en önemli metinlerden olan *İradenin Özgürlüğü Üzerine Dersler* metnine odaklanmak gerekmektedir. Cambridge'de 1945-46 veya 1946-47 yıllarında verilmiş olan derslerde tutulmuş olan notlar yıllar sonra bu isim altında yayımlanmıştır. Ders notlarının aktarılmış olduğu bu metinde,

¹ Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, acgultekin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0748-9334.

sorunun Wittgenstein'in kendi özgün tartışma yöntemi yoluyla ana hatlarıyla ele alındığını görmek mümkündür. Ancak bu metin Wittgenstein'in düşünce stili ve çizgisi doğrultusunda yapıtının daha genel bir bağlamı içine yerleştirilerek anlaşılmalı çalışılmalıdır. Öncelikle Wittgenstein'in üzerinde çok fazla durulmamış olan bu ders notları odağa alınarak, felsefi soruşturma yaklaşımını irade sorununa nasıl uyguladığını ortaya koymak hedeflenecektir. Bu yolla felsefe tarihinde içinden çıkılmaz ve çözümsüz bir soruna dönüşen irade özgürlüğü ifadesi daha açık bir şekilde anlaşılır kılınmış olacaktır.

2. İRADE VE YASA

Wittgenstein ilk planda insanın özgürce verdiği kararlar ile doğa yasaları arasındaki ilişkinin nasıl anlaşıldığını sorgular. Eğer kararlarımız doğa yasaları tarafından belirleniyorsa özgür olduğumuzun söylenemeyeceği ne anlama gelmektedir? Bu ancak doğa yasalarının, şeylerin üzerinde belirli bir istikamet doğrultusunda yol almak zorunda oldukları raylar olarak düşünüldüğünü göstermektedir (1989: 85). Ancak yasaları şekli ve yönü değişmeyen sabitlenmiş raylar olarak düşünmek aşırı genelleştirici ve basitleştirici bir yaklaşım gibi görünmektedir. Felsefi bir sorunun ele alınmasında bilimin yönteminin etkisi altında kalma olarak düşünülebilecek olan bu genelleştirme tavrı, olguları olanaklı en az sayıda yasa ile açıklama çabasının bir sonucudur. Halbuki Wittgenstein'a göre felsefe sadece betimleyici olmalıdır; basit ve genel açıklamalar peşinde değil, olguları farklı olanaklı açıklamalara da izin verebilecek şekilde betimleyerek anlamaya çalışmalıdır. Felsefenin görevi açıklama vermek olmadığı gibi, bilimin yaptığı gibi olguları herhangi bir şeye indirgemek de değildir (Wittgenstein, 1965: 18). Dolayısıyla daha komplike olanaklar üzerinde düşünülmeli, her şeyi basitleştirerek ortaya çıkartılan karışıklıkların üstesinden

gelmeye çalışılmaktadır. Örneğin eğer üzerinde bir şey yol alırken şekli değişen bir ray bir söz konusu edilirse, trenin nereye gideceği hakkında da bir ön deyide bulunmak mümkün olmayacaktır. Bir bakıma doğa yasalarının şeyleri belirlenmiş bir yolda zorladığını söylemek saçma olmaktadır. Yani şeylerin belirli doğal yasalar tarafından belirlendiği söylendiğinde, bunun hangi yasa olduğunu belirlemek mümkün değildir. Wittgenstein bir bakıma ray analojisi yoluyla doğa yasalarının değişmez olduğu şeklindeki düşünme eğilimini zayıflatmaktadır.

Eğer Newtoncu bir çekim yasası geçerli denilirse, bu cisimlerin bu yasaya göre hareket ettiği anlamına gelir. Bu noktada Wittgenstein soruşturmayı derinleştirir. Söz konusu olan yasanın Newtoncu çekim yasası değil de başka bir yasa olduğunu varsayarsak, bu defa bu doğa yasası cisimleri belirli bir yolda zorluyor demektir. O zaman şeyler hareket ettiği şekilde hareket eder demekten daha fazla ne söylemiş oluruz? (1989: 86). Şeylerin hareketinde belirli bir yasadaki herhangi bir sapma gördüğümüzde, yapmaya eğilimli olduğumuz yasadaki değişiklik, söz konusu yasanın geçerli olmadığı ve hareketin açıklanmasında geçerli olan yasayı bilmediğimiz anlamına gelir. Bir başka betimlemeye ihtiyacın ortaya çıktığı bu durumda, artık bildiğimiz herhangi bir yasanın söz konusu olmadığı ortaya çıkmış olur.

Bu aşamada Wittgenstein artık insan eylemlerini yönlendiren kararların belirlenmesi fikrine geçecek ve etkisinden kurtulamadığımız düşünsel alışkanlıkların ve önyargıların yol açtığı karışıklıkları ayrıştırmayı hedefleyecektir. Sıklıkla kendimizi içinde bulduğumuz düşünce çizgisini şöyle ifade eder: “Kararlarımız eğitimimiz ve anatomimizin durumları tarafından belirlenmektedir. Bunların ne şekilde belirlendiğini bilmeyiz. Çok nadir durumlar ve kabaca olmak dışında bunları tahmin edemeyebiliriz. Yine de bunların doğal yasaları takip ettiğini ve belirlendiğini düşünmek makuldür” (1989: 86). İşte burada

zorlayıcılık ve belirlenme fikri, *yasa* sözcüğünde içerilmektedir ve karışıklığın kaynağı burada yatmaktadır. Yasanın zorlayıcılığı ve belirleyiciliği düşüncesi ile yasanın takip edilmesi ve yasaya uygun hareket edilmiş olması arasındaki ayrımlar gözden kaçırıldığında özgür iradeye ilişkin sorunlar çözümsüz hale gelmektedir. Bu konudaki felsefi karışıkların düğümlendiği nokta tam da burasıdır. *Yasa* sözcüğünün gözlenmiş düzenliliklerden daha fazlası anlamına geldiğine ilişkin kullanımın baskın hale gelmiş olması ve diğer tüm söylem alanlarına da aktarılma eğilimi, özgür irade konusundaki yanlış anlamaları tetiklemektedir. Wittgenstein'a göre bu yanlış anlamalar doğrultusunda şöyle şeyler söyleme eğiliminde oluruz: Kararlarımız da doğa yasalarına bir şekilde bağlıdır ve onları takip etmek durumundadır, dolayısıyla bu işleyişin mekanizmasını henüz tam olarak bilmiyor da olsak, ilkece insanların eylemlerini tahmin edebiliriz. Bu iddia tam olarak geleneksel bir felsefe sorununun örneği olarak görülebilir. Ancak kararlar doğal yasaları takip ediyor olsa bile, bu onların belirli bir şekilde zorlayıcılık altında olduğu ya da belirli bir kural altında belirlenmiş bir sonuca itildiği anlamına gelmemektedir.

Doğal yasanın bir şeyi hareket ettiği şekilde hareket etmesine zorladığı şeklindeki fikirdeki tuhaflığı (1989: 86) artık göremez hale gelmiş olmak, ancak geleneksel felsefenin sürekli kendini tekrar eden sözde başarısı olabilir. Söz konusu olan durum, eylemlerin yasalar tarafından belirlenmesi değil, eylem veya karar bir yasayı izlediğinde onunla uyumlu olmasıdır. Eylemlerimiz doğa yasalarıyla bağlantılı bile olsa, bu durumda söylenmesi gereken Wittgenstein'a göre şudur: “doğa yasası doğrudur, hepsi bu.” Aslında Wittgenstein bir karışıklık olarak gördüğü özgür irade sorununu gündeme getirerek kendi anladığı biçimiyle felsefe yapmaktadır. Felsefi etkinliğinin bir uygulamasını, özgür irade sorununa uygulamaktadır. “Eğer felsefede savlar ortaya atılmak istense, bunlar asla tartışma

konusu olmazdı, çünkü bunları herkes kabul ederdi” (2007: §128). Buradan anlaşılacağı üzere, özgür iradeyle ilgili savunulan herhangi bir kuram ya da açıklama, bir bilimsel sav biçimini taklit etmekte, fakat sorun olgusal bir araştırma yoluyla çözülemeyeceği için de tartışmayı sonlandıracak bir şekilde kabul görmenin yanına bile yaklaşamamaktadır. Wittgenstein’a göre bu türden sorunlar ancak betimlenerek ayrıştırılabilir; çünkü bunlar gramatik sorunlardır. Bir bakıma dilsel ifadelerin kullanım biçimlerindeki karışıklıkların sonucu olarak sorun gibi görünen sözde savlardan başka bir şey değildir. Bu yaklaşım doğrultusunda Wittgenstein da iradeye ilişkin sözde sav ve konum almaları örneklendirerek farklı şekillerde kendini ortaya koyan eğilimleri ve şaşkınlıkları göz önüne çıkartmaya devam etmektedir.

Bu noktada Wittgenstein doğa yasası fikrinin, gelecekte olacakların da neler olduğunu içerecek şekilde bir genişletilmesi eğiliminden söz eder. Tüm yasaların bilindiği bir durumda her şeyin belirlenmiş olduğu fikrine saplanırız. İrademiz de bu yasaların belirleyiciliği altında olacaktır. Fakat bu yasalar nedir? Doğa yasalarının bu şekilde anlamlandırılması Tanrısal bir buyruk gibi işliyor olduğuna ilişkin bir çarpıtmayla da ilişkilendirilebilir. Tüm bu belirlenme ve iradenin kaçınılmaz bir şekilde bir yasalılık altında bağlanmış olabileceği fikri nereden gelmektedir? Olaylara ve insana belirli bir bakma yolu olarak bu türden bir düşünme biçimi kaynağını nereden almaktadır? Neden olayların belirli bir hat üzerinde bir nevi zorunlu bir zincirleme akış içinde gerçekleşmesini yasalar belirliyor olsun? Wittgenstein doğal olayların böylesi bir zorunlulukla gerçekleştiği garip fikrine yol açan şeyi, bizi kendisine tutsak eden bir metaforla ilişkilendirir. Yasaların önceden döşenmiş bir ray hattı gibi uzanan kurallar olarak düşünülmesi. Bu türden bir düşünce kaçınılmazcasına her bir olaydan sonra gerçekleşecek diğer bir olayı belirleyen bir hat şebekesinin önceden yazıldığını veya

kurulduğunu ortaya koymaktadır. Peki bu resim bizi kendisine nasıl tutsak etti? “Bir resim bizi hapsetmişti. Ve dışarı çıkamıyorduk, çünkü bu resim dilimize yerleşti ve dilimiz de bu resmi bize insafsızca tekrarlıyor gibiydi” (2007: §115). Doğa yasasına ilişkin resim Wittgenstein’a göre bilimsel bir açıklama biçimi olarak felsefeye yerleşmiş inatçı bir sahte sorun olarak kendisini bir zorunluluk olarak dayatmaktadır. Bu etkiden kurtulmanın yolu sanki belirli bir uygulamaya zorlayan bu resmin mantıksal değil, psikolojik bir zorlama (§140) olduğunu kendimize hatırlatmaktır. Dolayısıyla söz konusu tutucu eğilimler yoluyla güçlenen bu resmin üzerimizdeki etkisinin nasıl ortaya çıktığını bulgulamak, sözde felsefe sorununu ortadan kaldırmak için faydalı olacaktır.

Bilimin birtakım aşikâr gibi görünen düzenlilikler karşısında kendisini olduğundan daha başarılı göstermesi sonunda ortaya çıkan doğal yasalılık fikri, zaten halihazırda zihnimize kazınmış bulunan bir başka resmin yerine hemen ikame edilmiştir. Teolojik fatalizmin yerini alan bilimsel bir determinizm olası zengin bir dil kullanımı çeşitliliğini teşvik etmek yerine, sadece teolojik sözcük dağarcığını bilimsel bir sözcük dağarcığıyla takas etmemizle sonuçlandı. Yani değişen tek şey sözcükler oldu. Sözcüklerin farklı kullanımlarının pratik edilmesiyle kazanılabilecek olan farklı düşünme biçimleri yerine, farklıymış gibi görünen aynı söylem alanı içinde belirlenimci düşünme alışkanlığı muhafaza edildi. Bu noktada dinsel ve bilimsel söylem alanları arasında temelde olayları görme biçimi açısından önemli bir değişiklik olmamış oldu. İnsan iradesi kutsal bir gücün önceden belirlediği yasalardan, bilimin bulmaya çalıştığını düşündüğümüz önceden belirlenmiş doğal yasalara bağlandı. Wittgenstein bu bağlamda düzenliliğin sergilendiğinin kolaylıkla iddia edilebileceği bir alan olarak gezegen hareketlerinin gözlemlenmesini örnek olarak verir. Galileo’nun araştırma alanı olarak balistiği seçmesi de düzenlilik arayışıyla

ilişkilidir. “Eğer bilime sahip olmasaydık, ‘eğer yasaları bilseydik, ...’ şeklindeki bir ifadeyi söylemezdik ve bilim açık gibi görünen düzenliliklerden başlayıp daha az açık olan düzenliliklere doğru gider” (1989: 87). Dolayısıyla bilimin kazandırdığı bir cesaretle düzenliliklerden yola çıkarak doğal yasalara sahip olduğumuzu düşünmeye başlarız.

Ancak Wittgenstein doğal yasalara ilişkin hiçbir fikrimizin söz konusu olmadığı çok geniş bir alan bulunmasına rağmen, nasıl oluyor da yasaları bildiğimiz takdirde tüm olayları öngörebileceğimiz şeklinde bir düşünme eğilimine girdiğimizi sorgulamaktadır. Çünkü irade özgürlüğüne ilişkin düşünce karışıklıklarının kökeni buradadır. Astronomik olaylardaki sözde düzenlilikler sıkı bir belirlenmişlik fikrine ve belirlenmişlik fikri de her türden olayı bağlayıcı bir zorlayıcılık fikrine yol açmaktadır. İşte Wittgenstein’a göre bilimsel söylemin ortaya koyduğu yasalılık fikri, insani olan her alana yayılarak kendi şeylere bakma biçimini dayatmaktadır. Oysa onun zayıflatmaya çalıştığı ve geleneksel felsefenin dolaylı olarak bilimsel söylem alanında yinelediği düşünsel karışıklıklara yol açan yanlış anlamalardır. “İnsanın verdiği kararlarda düzenlilik olsa bile, özgür olmadığım konusunda herhangi bir neden yoktur. Düzenliliğin herhangi bir şeyin özgür olması ya da olmamasıyla bir ilişkisi yoktur. Zorlayıcılık fikri, düzenlilik raylar tarafından üretilen bir zorlayıcılık olarak düşünülürse vardır sadece. Yani ‘raylar bu şekilde uzandığından, şeyler de bu şekilde hareket etmelidir’ fikri öne sürülürse vardır” (1989: 87). Kaldı ki düzenlilik birçok alanda görülen bir durum değildir; bu bizim şeylere bakma ve bu doğrultuda hareket etme biçimimizdir. Kolaylıkla düzensizlik gibi görünen istisnaların da kural olarak düşünülmesi de mümkündür.

Bu bağlamda belirlenimci eğilimi sarsmak için Wittgenstein muz çalan bir hırsızın, bir taşın yere düşmesi gibi kaçınılmazcasına hareket ettiğini düşünmemizi ister. Belirli bir

rotada hareket eden bir mermi gibi. Gözlemlerin düzenliliği, kaçınılmazlık fikrini doğurmaktadır. Hırsızın durumunda da işleyen doğal yasaların olduğu fikrine götüren, taşın yere düşmekten başka türlü hareket edemeyeceği şeklindeki sıkı düzenliliğin insan söz konusu olduğunda da geçerli olduğudur. Sadece daha komplike bir mekanizma olduğu ve henüz bunu bilmiyor oluşumuz, belirlenmişlik fikrinden vazgeçmeyi gerektirmez. Peki neden? Hırsızla taş arasındaki benzerlikte ısrar etmenin arkasında yatan düşünme biçimini soruşturmak gerekmektedir.

Wittgenstein yine aynı izlek doğrultusunda çarpıcı bir örnek daha verir Direksiyonunun ve vitesinin sabitlenip içinde kimsenin olmadığı bir arabanın düz bir hatta gideceği bir senaryodan söz eden Wittgenstein, arabanın bir şekilde tuhaf bir rota izlediğini düşünmemizi ister. Bunun nedeni arabanın mekanizmasındaki bir arıza olabileceği gibi, zemindeki bir sorun da olabilir. Ancak her durumda bir neden ararız. Arabanın tekerlerinin hareketini direksiyonun hareketleri belirlemektedir. Peki direksiyonda kimse olmadığına göre direksiyon herhangi bir şey tarafından belirlenmeksizin hareket etmektedir diyebilir miyiz? (1989: 89). Herhangi bir neden ya da yasa bulamadığımızda direksiyon ne istiyorsa ona göre hareket ediyor ya da motorda özgür bir parça var demek ne anlama gelir? Söz konusu rastgele rotayı bir gün anladığımızı ve o zaman arabanın hareketinin düzenliliğini çözdüğümüzü varsayalım. Yine de araba özgürce hareket ediyor denilebilir mi? Bu hareketi mekanik olarak belirlenen bir saatin durumuyla karşılaştırabiliriz. İnsanın hareket ve eylemlerini de böyle görmek hangi durumlarda mümkündür? İrade özgürlüğü söz konusu olduğunda esas soru buradadır.

Dolayısıyla irade özgürlüğü, insanın kararlarının ilkece belirleyebileceğimiz belirli yasalarla yönlendirildiği, fakat yine de insanı eylemlerinden sorumlu tutabileceğimiz bir durumun

olanaklı olup olmayacağı sorunu olarak görülebilir. Ancak Wittgenstein bu sorunu psikolojik bir olgu olarak konumlandırır. “Öyle görünüyor ki; eğer insanın eylemleri için sorumluluğa sahip olduğu yönünde çok güçlü bir etki altında iseniz, bu eylem ve seçimlerin doğal yasaları takip edemeyeceğini söylemek eğiliminde olursunuz. Aksine bunların doğal yasaları takip ettiğini söylemek yönünde çok güçlü bir eğilim içindeyseniz, bu durumda seçimlerim için sorumlu tutulamam. Söylemeliyim ki, bu durum psikolojinin bir olgusudur” (1989: 90). Sürekli olarak bu şekilde formüle edilmiş geleneksel bir felsefe sorunu olan iradenin özgürlüğü problemi, Wittgenstein için ne türden eğilimler ve etkiler altında olduğumuza göre keyfi olarak pozisyon alınan psikolojik bir görüş bildirme ve bu doğrultuda bir öğreti oluşturma hareketinden başka bir şey değildir. Bu değişken eğilimler, iradeye ilişkin üretilen ana öğretileri şekillendirmektedir. Bu türden öğretiler ise geleneksel sorunların bir düşünce karışıklığı olarak sürekli birbiriyle çatışmasına ve insanın felsefe yaparken kendini kurtaramadığı bir dizi yanlış anlamaya dönüşür.

3. SAHTE BİR SORUN

Wittgenstein insanın kendisini doğal yasalar altında tamamen belirlenmiş olarak tasarlamasını ve bu denli sıkı bir determinizm düşüncesini veya hiçbir şeye bağlı olmaksızın eylemlerimizin gerçekleştiği düşüncesini tuhaf bulur. Bu düşüncelerin ne türden yanlış anlamalardan kaynaklandığını ve nasıl güçlü öğretilere dönüştüğünü soruşturmak için en belirgin düşünme eğilimlerimizi açığa çıkarmaya çalışır. En temelde de geleneksel felsefenin ürettiği bu iddia ve öğretileri olanca açıklığıyla sergileyerek, hangi anlam ve kullanımla neyin kastedildiğini yeniden öne çıkarmaya çalışır. İnsanın rüzgârda uçuşan bir kâğıt parçasına benzetilmesi de bu yanlış anlamaları

tetikleyen ayartılmaların bir örneği olarak verilir. Kâğıdın nasıl hareket edeceğine ilişkin karar verebiliyor olduğunu düşünsek bile, her seferinde onun rüzgâr tarafından savrulduğunu da düşünmekten kendimizi alamayız. Bu doğrultuda da kâğıdın istediği gibi hareket ettiğini düşünmekle yanlış yönlendirildiğimizi hissederiz. İşte Wittgenstein’a göre ancak felsefe yaparken insan hakkında böyle konuşuruz. Rüzgârda savrulan bir kâğıt parçası gibi. “Bir insanın karar verdiğini düşündüğünü, fakat aslında karar vermediğini gerçekten söylediğimiz bir durum var mıdır?” (1989: 90). Wittgenstein bu soruyu ilk planda ciddiye alarak böyle bir durumun olabileceği bir senaryo tasarlar. Böylece fark edilmeyen yaygın yanlış anlamaların filizlendiği dil kullanımlarının ve düşünme biçimlerinin sergilenmesi amacını hedeflemektedir. İrade özgürlüğüne ilişkin felsefenin bu geleneksel sorunu başka türlü ortadan kaldırılamaz.

Kendisini bir odada istediği gibi hareket ediyor olarak düşünen Wittgenstein, bir başka odadan onun her hareketini belirli bir mekanizmayla yöneten bir kişinin iddiasını düşünmemizi ister. Bu kişi çevresindekilere Wittgenstein’ı istediği gibi hareket ettirdiğini söylemektedir. Wittgenstein’ın bulunduğu oda izlendiğinde Wittgenstein’ın, elinde bu mekanizmayı bulunduran kişinin istediği hareketleri yaptığını düşünelim. Wittgenstein ise kendisine hareketlerinde bir şeye zorlanıp zorlanmadığı sorulduğunda, elbette ki özgür olduğunu söyleyeceğini belirtir. Düşünür bu duruma oldukça yaklaşan durumları sıralamaya başlar. Bir başkasına seçilmesini istediği kartı seçtiren birinin durumu buna örnek olarak verilir. Bu durumda kartı seçenin özgür bir şekilde seçtiğini düşündüğümüz gibi, kartı sunanın da istediği kartı seçtirdiğini düşünebiliriz. Buna benzer şekilde Wittgenstein’ın özgürce hareket ettiğini düşünürken, aslında diğer odadakilerin istediği şeyleri yaptığını söylemek de mümkündür. Aynı zamanda durum şöyle de ifade

edilebilir: Wittgenstein sadece onu yönlendiren kişilerin istediklerini yapmayı seçmektedir ve özgürce hareket etmektedir. Yine de bir kişinin özgürce hareket ettiğini düşünüp de gerçekte tüm hareketlerinin düzenlendiğini söyleyebileceğimiz bir durum betimlenebilir. İşte bu durumda söz konusu kişinin bir suç işlediğinde sorumlu tutulup tutulmayacağı geleneksel sorusunu gündeme getirir. Aslında yanıt çok açıktır. Wittgenstein da yanıt olarak kendi fikrini değil, bu durumu yargılayacak olan kurumların vereceği yanıtı vermekle yetinir; çünkü soru zaten yanlıştır ve sadece felsefi bir karışıklık yaratmak için formüle edilmektedir. Elbette ki mahkeme söz konusu kişiyi sorumlu tutmayacaktır (1989: 91). Bu yanıtla yetinememek bu noktadan sonra psikolojik bir sorun olarak görülmelidir. Wittgenstein özgür eylemler ile doğa yasalarının çatışmasını, yani eylemlerin doğal yasaları takip ettiği fikrini, yönlendirilme veya kontrol edilme gibi daha esnek bir düşünme biçimiyle gevşetmektedir.

Her gün belirli bir eylemi düzenli olarak yapan birisi söz konusu olduğunda, makul her insan bu eylemin tekrarlanmasını bekler. Peki bu durumda bu kişi başkalarının beklentilerini mi karşılamak üzere eylemektedir? Olağan hareketleri başkalarının beklentilerini karşılamak üzere mi belirlenmiştir? Nasıl ki böyle bir şey iradenin doğal olarak belirlendiği şeklinde yorumlanamaz ise, kişinin hareketlerinin belirlenmiş olduğunun düşünülebileceği özel durumlar da iradenin belirlenmiş olduğunu göstermemektedir. Ancak özel durumlarda özgür olmadığımız ya da belirli bir biçimde yönlendirildiğimiz veya bir şeye zorlandığımız imgesi altında olayları değerlendirebiliriz. Wittgenstein'a göre bu yaklaşım biçimi olayları değerlendirme biçimlerinden birisidir ve zorunlu bir bakış açısı değildir. Kendisinin dayatan bu düşünme eğilimi, olacak her şeyin de belirlenmiş olduğu fikrini doğurmaktadır. Fatalizmi doğuran bu cezbedici düşünme eğilimi olacak her şeyin bir yerlerde yazılmış olduğunu savunur. Fakat yazılmış olan şeyler, her durumda farklı

bir biçimde yorumlanabilir. Wittgenstein bunu aynı kitabın farklı şifreleme anahtarlarıyla farklı şekillerde okunmasına benzetir (1989: 92). Yazılanlar aynı kalmakta, fakat şifre anahtarı değiştiği için yorumlar değişmektedir. Eylemlerim değişmediği halde, bir bakış açısından belirlendiğim, diğerinden ise özgürce eylediğimin söylenebildiği gibi. Eylemlerimin doğa yasalarını takip edip de bu yasaların beni sorumlu tutulmaktan kurtarması makul gibi görünebiliyorsa; gelecekte yapacağım her şeyin yazılmış olduğu iddiası da eylemlerimi korku duymaksızın gerçekleştirmeye dönük bir cesaretin ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Her şey belirlenmiş ise veya her şey doğa yasaları bilgisi dahilinde öngörülebiliyorsa, iradenin işlevi ve anlamı ortadan kalkmak zorunda mıdır? Bu çerçevede bile indeterminist bir görüşe yönelmek neden mümkün olmasın? Wittgenstein tam da bu noktada sürekli verilen örneklerin ve düşünme eğilimlerinin kendisini içine çektiği tartışma konumunu reddetmekte ve düşünce karışıklıklarının kaçınılmaz olduğu noktada, söz konusu sözde sorunların çevrelediği tüm bir söylem alanının dışında kalmayı seçmektedir. “Tüm bu argümanlar iradenin özgürlüğü lehine ya da aleyhine bir tartışma yürütmek istemişim gibi görünebilir. Fakat böyle bir şey istemiyorum” (1989: 93). Dolayısıyla Wittgenstein sorumlu olmanın ve sorumlu olmamanın, belirli bir şekilde davranmaya zorlanmanın ve farklı şekilde davranabilmenin ifade edildiği durumları betimleyerek, bu durumların birbirinden nasıl ayrıldığına ilişkin bir soruşturma yapma yoluna gitmektedir.

Sıradan bir eylemin özgür bir seçimle yapıldığına ilişkin düşünce ve hisler, söz konusu eylemi gerçekleştirmenin çok zor olduğu durumlarda aksi bir hissi doğurmaktadır. Bu durumda eylemi gerçekleştiremiyor olmak, özgür olmamaya bağlanarak, suçlu görülmemeye ve sorumlu tutulmamaya ilişkin bir özürün ortaya konulmasına ilişkin bir motivasyonun ifadesi gibi görünmektedir. Bu durum bir eylemi gerçekleştirmekten kendimi

alıkoyamadığım veya bir eylemden kaçınmayı olanca çabama rağmen beceremediğim durumlara genişletilebilir. Burada eylemleri yönlendiren bilimsel bir yasaya ilişkin bir belirleme değil, insan zihnine ilişkin birtakım ifadeler söz konusudur. Wittgenstein eylem, irade, özgürlük, öngörme, seçim ve sorumluluğa ilişkin çeşitli ifade biçimlerinin farklı bağlamlarda nasıl anlamlandırıldığını betimlemeyi hedeflemektedir. Bu ifade biçimlerine ilişkin anlamlandırma zenginliği, ifadelerin içinde geçtiği koşullara ve ifadeleri ortaya koyanların kasıtlarına göre çeşitlenmektedir. Bu türden ifade ve iddiaların anlamlarının betimlenmesi, iradenin özgür olup olmadığına ilişkin sözde ve sahte sorundan uzak durmanın bir yolu olarak seçilmiştir. Kaldı ki Wittgenstein’a göre zaten özgür olunduğuna ilişkin hissin ya da özgür olunduğuna ikna olmanın belirli bir temeli de yoktur (1989: 95). Böylece sorunu geleneksel yoldan herhangi bir açıklamaya da bağlamaz.

Bir bakıma Wittgenstein geleneksel bir felsefe sorununu, sözcükleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına getirerek (2007, §116), ifadelerin anlam ve kasıtlarının bağlamlarını betimleyerek sosyal ve kişisel koşulların içinde eritmekte ve ortadan kaldırmaktadır. Bu türden ifadelerin kullanılma biçimleri ve söylenirken takınılan tutumlar anlamlarını belirlemektedir. Bu türden bir soruşturma, ifade ve iddiaları gündelik kullanımlara döndürür. Wittgenstein metafiziksel bir şekilde deterministik ya da indeterministik bir yolda anlaşılabilir birtakım ifadelerin canlı bir listesini örnekler: ‘Yaptıklarımın tamamen ben sorumluyum’ şeklindeki bir ifade belki de bu sözü çocukluğunda duymuş birinin şimdi yeniden tekrar etmesinden ibaret olabilir. Düşmana karşı cephe almış ilerken coşkulu bir şekilde ‘savaşmak zorundayız’ dedikten hemen sonra kaçan birisi ne kastetmiştir? (1989: 95). ‘Bir makine gibiyim’ veya ‘düşen bir taş beni yiyor’ ifadelerini kullanan birisi determinizmi mi savunmaktadır? Yaptığı bir şeyden

duyduğu rahatsızlığı gidermek için kendi durumunu betimliyor olabilir. Peki determinizmi savunan birisi bu ifadeleri kullandığında gerçekten kendisini düşen bir taş mı benzetmektedir? Eğer kendisini düşen bir taş benzetiyorsa neden düşen bir taş gibi davranmamaktadır? Wittgenstein tüm bu örneklerle söz konusu metafizik sorunun ağırlığını hafifletip, bu sahte sorunların yarattığı düşünsel şaşkınlığı ve karışıklığı gözler önüne sermeye çalışmaktadır.

Bu örnekler filozofların yakasını bırakmayan bu sorundan kurtulmak için çok önemlidir. Düşünür örnekleri çoğaltır: Yoğun bir baskı altında olan birisi isyan edip ‘şimdi istediğimi yapmakta özgürüm’ derken kendisine özgür olduğu bilgisini mi hatırlatmaktadır? Çok önemli bir kararın eşiğindeki birisi ‘kendi seçtiğim şeyi yapacağım’ derken (1989: 96), indeterminizmi mi savunmaktadır? Kastettiği şeyi anlamak için içinde bulunduğu koşullara ve durumun öncesine bakmak gerekir. Peki indeterminizmi savunan birisi bu ifadeleri kullandığında, herhangi bir şey yaparak (seçtiğini söylediği bir şey yaparak) fikrini kanıtlamayı başarmış olduğunu mu düşünmektedir? Yine benzer şekilde ‘seçme özgürlüğüne sahibim’ demek ne anlama gelmektedir? ‘İstedğim şeyi seçebilirim’ demekten ne farkı vardır? (1989: 98). Seçmenin, seçtiğim şeyin öngörülebileceği durumlarda gerçekten seçim olamayacağı olası itirazlarına karşı ortaya konmuş bir vurgu farkı olarak görülemez mi? Ve yapacağım şeyin tahmin edilebilir olması, gerçekleştirdiğim eylemi seçmediğim anlamına gelmez. Bu bağlamda tahmin edilebilir olan eylemim değil, seçimim olarak düşünülebilir. Aksi halde ne yapacağımı hesap edip düşündüğümde ve yapmam gereken şeye karar verdiğimde, gerçekleştirmeye karar verdiğim eylemi seçmediğim söylenecektir. Düşüncemin beni belirli bir eyleme yönlendirmesi, başka bir şekilde eyleme alternatifimin olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla ‘seçme’ye ilişkin ifadelerin de pratik ve bağlamsal kullanımları, felsefî karışıkların

önüne geçebilir. Eğer her hamlenin tam olarak öngörülebildiği bir oyun söz konusuysa (1989: 100), ya artık hamlelerimin kendi seçimim olmadığı duygusuyla oyunu bırakırım ya da oyundaki hamlelerimin anlamı ve önemine ilişkin yorumumu değiştiririm. Böyle bir durumda bile eylemlerimi kendi seçimlerim olarak görmemek gibi bir açıklama bağlayıcı olmak zorunda değildir. Yine aksine her şeyin belirsiz ve öngörülemez olduğu bir durumda da her eylemimin bir şekilde belirlendiği ve yaptıklarımın aslında kendi seçimim olmadığını düşündüğüm bir açıklama modeline göre de hareket edebilirim.

4. SONUÇ

Sonuç olarak bu örnekler yoluyla gösterildiği gibi, her durumda iradeyle bağlantılı olan sözcük ve ifadeler, belirli bir davranış örüntüsünü ya da eylem akışını farklı yollardan açıklama girişimlerinin parçasıdır. Teorik bir şekilde ifade edilerek bir felsefi sorun görünümüne yapay olarak dönüştürülen iradeyle bağlantılı iddialar, somut ve pratik koşulların içinde anlamlandırılarak herhangi bir metafizik pozisyonun gereksiz olduğu hissettirilmeye çalışılmaktadır.

Bu çerçevede Wittgenstein bu türden açıklamaların bilimsel açıklamalar olarak anlaşılmaması gerektiğini, soruna ilişkin her türden yanıt girişiminin deneyim yoluyla çözüme kavuşturulabileceğini düşünmenin bir yanlış anlama olduğunu ortaya koyar. Açıklama biçimleri olayların değerlendirilmesinde dikkatin nereye odaklandığına göre değişmektedir, dolayısıyla belirli bir kavrama ya da yaklaşıma odaklanıldığında, tüm açıklamaların bu yolla yapılabileceğini ve yapılması gerektiğini düşünme eğilimi doğal karşılanmalıdır (1989: 97). Ancak herhangi bir düşünme eğilimi sorunun gerçek çözümü olarak kendisini ortaya koyduğunda, elbette ki bunu ciddiye almak zorunda değiliz. Sorumluluk etkisi altında olmak ile doğa

yasalarının etkisi altında olmak iki farklı açıklama biçimi doğurmaktadır; aradaki fark metafiziksel bir açıklama ilkesi olmaktan çok, psikolojik bir dikkat ve odak farkıdır. Determinizm ile indeterminizm arasındaki fark, bu yaklaşımların her birinin tek başına her şeyi açıkladıkları iddiasının tatmin edici olmadığını göstermeye yeter. Wittgenstein'ın buna benzer şekilde çeşitlendirilebilecek öğretiler arasında bir pozisyon almak istememesinin nedeni de her birinin yanlış yönlendirici bir model olma riskidir. Eğer belirli bir açıklama modeline bağlı kalırsak, bu yolla her şeyin açıklandığı gibi bir yanılsama içinde olmak kaçınılmaz olacaktır. Halbuki başka bir bakış açısından hiçbir şey açıklanmış olmayabilir.

KAYNAKÇA

Wittgenstein, Ludwig. (1965). *The blue and brown books*.
England: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. (1989). A lecture on freedom of the will.
Philosophical Investigations, 12(2), 85-100.

Wittgenstein, Ludwig. (2007). *Felsefî soruşturmalar*. Çev. Haluk
Barışcan, İstanbul: Metis.

CHARLES SANDERS PEIRCE'ÜN PRAGMATİK FELSEFESİNDE AKIL YÜRÜTME VE BİLGİ

Utku ATAŞ¹

1. GİRİŞ

Amerikalı filozof ve mantıkçı Charles Sanders Peirce (1839-1914) sıklıkla pragmatizmin kurucusu olarak anılır. Peirce'ün pragmatizmi, kavramların ve inançların anlam ve doğruluklarındaki anahtar bileşenler olarak pratik sonuçlarını ve etkilerini vurgulayan felsefi bir yaklaşımdır. Peirce, yalnızca soyut ilkelere veya teorik iddialara odaklanmak yerine, bir fikrin anlamının onun gözlemlenebilir etkilerine dayandığını savundu. Bu perspektif, bilgi edinmede tecrübe ve deneye dayalı doğrulamanın önemini vurgulayarak felsefi araştırmayı düşünce ve eylem arasındaki dinamik etkileşime doğru yeniden yönlendirmeyi amaçlamıştır.

Peirce'ün pragmatizmi, genellikle soyut metafizik spekülasyonları veya sabit ilkelere dogmatik bağlılığı teşvik eden zamanının hakim felsefi eğilimlerine bir yanıt olarak ortaya çıktı. Peirce'ün düşüncesinin merkezinde, herhangi bir fikrin veya inancın anlamının, onun mutlak bir ölçüt veya metafizik gerçekliğe uygunluğunda değil, daha ziyade onun etkilerinde ve insan deneyimindeki sonuçlarında yattığı fikri vardı. Peirce, bir kavramın doğruluğunun en iyi şekilde gerçek dünyada uygulandığında pratik etkileriyle anlaşılabilceğini savundu. Kendi deyimiyle bu pragmatik düstur, bir fikrin anlamının,

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, utkuuatas@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7020-4533.

kişinin o fikir üzerine hareket etmesi durumunda ortaya çıkacak pratik sonuçların incelenmesiyle anlaşılabilceğini ileri sürer. Gerçeğı değerdendirmenin bir kriteri olarak pratik sonuçlara yapılan bu vurgu, daha önceki felsefi geleneklerden önemli bir ayrılığa işaret etti ve pragmatizmi teori ile pratik arasında köprü kuran metodolojik bir yaklaşım olarak konumlandırdı.

Onun pragmatizmi, araştırma ve bilimsel yöntem hakkındaki görüşleriyle derinden iç içe geçmiştir. Peirce'e göre bilimsel araştırmalar, hipotezlerin ve teorilerin yalnızca tutarlılık veya zarafetlerine göre değil aynı zamanda deneyime karşı test edildiğinde verimli sonuçlar verme yeteneklerine göre değerdendirildiğı pragmatik yaklaşım tarafından yönlendirilmelidir. Bu yaklaşım, Peirce'ün yaşamı boyunca bilimsel çevrelerde önem kazanan ampirik yöntemlerde yankı bulmuş ve böylece pragmatizmi 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarındaki progresif bilimsel ruhla uyumlu hale getirmiştir. Peirce'ün fikirler ve bunların sonuçları arasındaki dinamik ilişkiyi vurgulaması, felsefe ve psikolojiden eğitim ve sosyal teoriye kadar çeşitli alanları etkilemeye devam eden pragmatik bir geleneğın ve William James ve John Dewey gibi daha sonraki düşünürleri derinden etkileyen, belirgin bir Amerikan felsefi geleneğının temelini atmıştır. Bu çalışmada Peirce'ün akıl yürütme ve bilgi kavramlarına ilişkin görüşlerine yer verilecektir.

2. C.S. PEIRCE VE PRAGMATİZM

Gerek pragmatizmi çeşitli yönlerden ele alan isimlerin felsefe tarihindeki önem ve yerleri gerekse de pragmatizmin özünde yeni bir felsefe yapma biçimini ifade etmesi, pragmatizmin yalın bir şekilde etimolojik kökeninden hareket edilerek açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü pragmatizm her şeyden önce, tek merkezli olarak anlaşılamayacak kadar

kompleks bir kuramdır. Olguların çözümde yeterli olmadığı konularda, teorisyenlerin uzlaşması için birbirlerinin dilinden konuşabilmesinin bir zorunluluk olduğu ortadadır. Bu da kavramların radikal anlam mobilitelerinden kaçınmak maksatlı olarak bir anlam netliğine kavuşturulması, yani bir çeşit açık seçikleştirme eylemine girişilmesini gerektirmektedir. Peirce'e göre pragmatizmden tam da bu -anlam bazında açık seçikliği yakalayarak tartışmaları sonlandırması- beklenmelidir.

Fakat açıklık ve seçiklik kavramlarının hangi bağlamda anlaşılması gerekir? Bu sorunun yanıtlanması gerekliliği Peirce'e göre, özellikle Descartes öncülüğündeki kartezyen felsefenin açık ve seçik olmanın deyim yerindeyse sadece etrafında dolaşması, silik ve soyut tanımlamalarla yetinerek onun neliğinden çok az bahsetmesinde yatar. Birey eğer bir kavramla karşılaştığı anda onu net olarak duyuları aracılığıyla algılayabiliyorsa ve diğer hiçbir benzer ögeyle karıştırmıyorsa, ilgili kavram Peirce'e göre açık bir kavramdır. Seçiklik ise o kavramın içeriğine dair etmenleri referans alınarak bir mantıkçı titizliğiyle tanım yapabilmekten geçmektedir.

Peirce'ün anlam netliği yakalama sürecinde referans aldığı temel nosyon *kavranılabilir (hissedilebilir)* etki dir. Buna göre bir kavramın anlamına ulaşmak istendiğinde bütün çabamız, o kavramın günlük hayattaki pratik belirtilerini gözlemlene yönünde olmalıdır; dolayısıyla pragmatizmin aslen bir anlam kuramı olarak ortaya çıktığını ifade etmek yanlış olmaz. Peirce bu etki vurgusunu örneklemek amacıyla güç kavramını kullanır. Döneminin bilim insanlarından Kirchhoff'un *gücün etkilerini anlayabiliriz ancak onun kendisini anlayamayız* cümlesiyle özetlenebilecek yaklaşımına karşı Peirce, güç kelimesinin zihinlerimizde çağrıştırdığı düşüncenin, hareketlerimizi etkilemekten başka bir işlevi olmadığını ve bu kavramın etkilerden başka bir anlamı olmadığını savunur (Doğan, 2003: 84). Bununla birlikte o, tek kavram ile yetinmeyip bu etki

gözlemi odaklı yöntemi ağırlık, özgür irade, sertlik gibi kavramlarda da örneklemiştir.

Dikkat edilirse bir kavramın anlamını onun etkileri kaynaklı açıklamak, yani düşünce ve kavramı semerelerinden tanımak özünde deneysel bir yöntemi anlatır (Doğan, 2003: 84). Bu da, bir kavramın anlamı tanımlamak istendiğinde, o kavrama dair deneysel görüngülere sahip olunmasının gerekliliğinin ifadesidir. Dolayısıyla tarihsel felsefi pozisyonlar göz önüne alındığında, pragmatizmin, empirizmin epistemolojik konumundan kalkış yaptığı ileri sürülebilir. Bununla birlikte pragmatizm, empirizmden farklı olarak, bu görüngücü perspektifle yetinmeyerek rasyonel anlamı yakalamak da ister (Doğan, 2003: 84). Öte yandan pragmatizmin bir anlam kuramı olduğu ifadesi, pragmatizmin bize değişmez bir anlam tanımı sağladığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü Peirce'ün da sık sık işaret ettiği üzere, pragmatizm bir metafizik teori olmaktan ziyade daha çok bir yöntem felsefesini imler. Buna bağlı olarak, pragmatizm bir araştırma yöntemi olarak da okunabilir.

Peirce, anlam netliğinin yakalanması amacıyla bir araştırma yöntemi edinme sürecinde, kendi önerisini sunmadan önce üç tür alışlagelmiş yöntemden bahseder. Birinci yöntem, insanın içgüdüsel yönü nedeniyle fikirlerine tutunması yani bireyin oluşturduğu alışkanlık zincirleri aracılığıyla kendisini içinde bulduğu statikliğın ifadesi olan kararlılık (İng. *tenacity*) yöntemidir. Fakat bu yöntemin toplumdaki hızlı dönüşümlere ayak uydurabilmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü Peirce'e göre kararlılık ancak bireyin çevresinden izole ve atomize halde bulunduğu durumlar dahilinde etkisini gösterebilir; fakat bu betimleme somut gerçeklikle örtüşmemektedir. İkinci yöntem, fikir ve inançların oluşturulmasında karar verici mekanizmanın birey değil, bir kurum olduğu otorite (İng. *authority*) yöntemidir. İlgili yönteme göre bireyin kendi düşün dünyasını şekillendirirken aktif rol alması söz konusu olmayacak, ona lazım

olan tüm yöntem ve veriler, üst bir otorite tarafından kendisine verili halde olacaktır. Ancak bu yöntem de kararlılık yöntemine benzer sebeplerden ötürü başarı elde edemeyecektir. Çünkü Peirce'e göre hiçbir kurum bu derece bir kontrol mekanizmasını işletebilecek kadar kudrete sahip değildir. Üçüncü ve son eski yöntem ise a priori yöntemidir. Bireyin özellikle felsefe tarihinde genel geçer olarak kabul görmüş ilkelere dayalı olarak hareket etmesini ima eden bu yöntem, insan doğasına atıf yapılarak oluşturulmuş, deney ve gözleme açık olmayan, ne kadar sorgulandığı da şüpheli genel yargıları içerir. İşte bu bağlamda Peirce, Descartes'in felsefeye getirdiği yeniliğin, bu araştırma yöntemlerinin ikincisinden üçüncüsüne (otoriteden a priori yönetime) geçişi sağlamasından ibaret olduğunu düşünmektedir. Ona göre şüpheyi felsefesinin temeline koyan Descartes, otoritenin istediği gibi düşünüp eylemeyi reddetmişti. Ve sonrasında vardığı sonuçta, aklını kullanarak değişmez birtakım ilkelere ulaştığını iddia etmişti. Ancak bu iddialı yargı, Peirce ve genel pragmatik çizgi tarafından, iç dünya ve zihne duyulan aşırı güvenden ötürü deneyime gerektiği önemi vermediği gerekçesiyle kabul görmemiştir.

Sonrasında Peirce, kendi benimsediği yöntem olan bilimsel yöntemi tanımlamaya girişir. Bu yöntem aslında, felsefeyi spekülatif ve metafizik unsurlardan temizleyerek bilim-felsefe makasını olabildiğince daraltma çabası olarak yorumlanabilir. Hipotez oluşturma, tümdengelim ve tümevarım yöntemlerinin ilgili yöntemin aşamaları olduğu düşünüldüğünde (Doğan, 2003: 88) Peirce'ün bu çabasında en büyük dayanak noktasının mantık olduğu gözden kaçmayacaktır. Ancak bu yöntem izlenerek düşüncelerin gerçeğe uyumu test edilebilir. Bu ise bizi bir önermenin doğruluğu ile gerçekliği arasındaki ilişkiye ulaştıracaktır. Bunun için öncelikle Peirce'ün doğruluk tanımına göz atmak gerekmektedir. Eğer doğruluk kavramının tanımı üzerinde genel bir konsensus sağlanmış ise söz konusu tanım

Peirce için doğru bir tanımdır; çünkü eylem kaynaklıdır. Doğru nesneleştiği anda da gerçek kavramını elde etmiş olmaktadır. Bu bağlamda pragmatizm, bir anlam ve araştırma yöntemi kuramı olmasının yanı sıra, aynı zamanda bir gerçek kuramıdır.

Dikkat çekilmesi gereken başka bir nokta ise, Peirce'ün kendini William James, Ferdinand Schiller gibi pragmatizm kelimesini kendi felsefi teori ve metinlerinde kullanan isimlerden ayırma çabasıdır. Çünkü daha önce belirtildiği gibi pragmatizmin temelini kavranılabilir etki olarak gören Peirce'tan farklı olarak James, pragmatizmi pratik uygulamada bir fark yaratması yönünden değerlendirirken, Schiller pragmatizmi hümanizm ile harmanlama yoluna gitmiştir. Peirce bunu takiben yaşlılık döneminde, pragmatizm ifadesinin uğradığı bu anlam genişlemesinden -o dönemki edebi dünyada pragmatizm ifadesinin popülaritesinin artmasının etkisiyle- duyduğu rahatsızlıkla beraber pragmatizm yerine pragmatizm kavramını tercih etmiştir.

3. C.S. PEIRCE'TE AKIL YÜRÜTME VE BİLGİ

Peirce 1903 tarihli *Bir Akıl Yürütmeyi Sağlam Yapan Nedir?* başlıklı makalesinde üniversitelerde fikirlerin yayılma biçimlerinden duyduğu endişeyi dile getirerek, bilimde bir hastalığın türediğinden bahseder ve bilimdeki bu hastalığın kaynağını aslında akıl yürütmeye hakkında ortaya atılan isabetsiz iddialar olduğunu belirtir (Peirce, 2020 :216). Ona göre şu ana dek mantık kuralları neredeyse doğa kanunları ile aynı kesinlik derecesine konulmuş ve sorgulanamaz kabul edilmiştir. Bu anlayış ondokuzuncu yüzyıl Alman filozoflarının felsefi konulara moda temelli yaklaşımları kaynaklıdır. Peirce'ün kendi ifadeleriyle aktaracak olunursa “... ondokuzuncu yüzyılda Alman dilinde yazılan mantık hakkındaki kitapların çok azında mantık hatalarından bahsedilir..... bu yazarların çoğu bu fikrin diğer

fikirlerin takip edeceği bir moda haline gelmesi gerektiğini düşünmektedirler...’’ (Peirce, 2020 :216). Peirce bunun felsefenin bütün disiplinlerinde karşılık bulabilecek akıl yürütmeye dair bir argümantasyon hatasına sebep olduğunu belirtir. Bu hata mantıklı- mantık dışı ayrımının ortadan kaldırılmasıdır. Bu hatalı argümanın iki öncülü *mantıklılık hissinin eşlik etmediği hiçbir akıl yürütme geçerli değildir* ve *tüm akıl yürütmelere bu his eşlik ediyorsa, iyi ya da kötü akıl yürütme arasında bir fark bulunmamaktadır* şeklindedir (Peirce, 2020 : 218). Problemlili bulduğu bu iki öncülü çürütmek amacıyla Peirce, ilgili argümanı etik alana uyarlamayı tercih etmiştir.

Peirce öncelikle sorunu etik alana taşıyarak yeniden biçimlendirdiğinde hatalı olduğunu düşündüğü argümanın iki temel öncülünü şu şekilde bürünür: Bunlar, herhangi bir eylemin tek bir muhtemel motivasyon kaynaklı olması ve motivasyon tekliği yüzünden iyi ve kötü eylem ayrımının ortadan kalıyor oluşudur (Peirce, 2020 :218). O bu öncülleri saymakla yetinmeyerek, kendi etik düşüncelerine dair genel perspektifine değinerek devam eder. Ona göre deterministlerin kontrolsüz olarak zorunluluklara dayalı şekilde eylemde bulunduğumuz tezi çoğu zaman doğrudur. Çünkü biz geçmiş eylemlerimizi kontrol edemeyiz. Şimdiki çabalarımız ancak geleceğimizi şekillendirmede rol oynayabilir.

Bu noktada, Peirce, önem verdiği bir diğer kavram olan öz kontrol kavramını betimlemeye girişir. O, insanın estetik ve tutarsızlıktan hoşlanmayan yapısal özellikleri bulunduğunu kabullenmekle beraber, deneyime atfettiği genel önemle tutarlı bir biçimde, aslen ahlakın insan için ve insan hayatında temellendiğini savunur. Buna göre, insanın idealleri, kendi doğasına bağlı olmakla birlikte, bunun yanı sıra içinde bulunduğu toplumun fikirleri de bu süreçte oldukça etkilidir. İdeallerin belirlenimini tekil bir eylemi değil, süreçsel bir gelişimi ifade eder. Sürecin sonucunda insan belirli tip davranış kuralları

oluşturur. Sürecin test edilmesi -yani kişinin kendi kurallarını somut olaylar içerisinde kendince sağlamlaştırması- sonucunda birey bir çeşit kararlılık durumuna -etkin faile- dönüşür. Dolayısıyla Peirce'e göre mevzubahis belirlenim süreci olmaksızın kişinin kendinden menkul, peşinen sahip olduğu bir kararı yoktur. Bununla bağlantılı olarak davranışlarımızı belirleyen, eylemden önce ve sonra yaşadığımız süreçlerdir. Eylem esnasında bu tip belirleyici bir unsur ile yüz yüze gelmeyiz. Örneğin bir akşam yemeğinden alınacak haz yemek yerken değil, yemek sonrasında yaşanır. Buradan çıkarılabilecek temel bir sonuç, özgür irade sorunsalında Peirce'ün kendini tanımladığı pozisyonudur. Eğer kişi, Peirce'ün açıkladığı türden bir belirlenim sürecinden geçerek kendi davranma şekil ve ideallerini etkileyebiliyorsa, onun insan eylemlerinde tam bir özgürlüğe sahip çıkarımını kolayca yapabiliriz.

İlgili açıklamalardan sonra sırada, söz konusu öncüllerin çürütülmesi vardır. Birinci öncüle göz atacak olursak, bu hatalı öncülün savunucuları insanın etkin failliği yani belirttiğimiz süreçlerden kararlılık haline geçmiş hali ile eylemin gerçekleşmesinde sonra yapılacak bir uygunluk değerlendirmesini birbirinden ayırmada zorluk çeker. Bu argüman, eylem esnasında yaşanan hissi referans alması yönüyle Peirce'ün eleştirilerine uğramıştır. İkinci öncüle göz atalım. Peirce'e göre eğer insanın özeleştirici yapma yeteneği olmasaydı iyi ve kötünün ayırt edilemezliğinden bahsedebilirdik (Peirce, 2020 :223). Yani özeleştirici olgusunun varlığı tek başına bu öncülü çürütmeye yeterlidir. Çünkü özeleştirici olarak adlandırılan olgu aslında kişinin davranışlarını standardize etme eylemidir. Kişi bu standarda uygun davranmadığında vicdan azabı kaçınılmaz olacaktır. Etik düzlemde ifade edilen bu özellik ve kavramlar, akıl yürütme için de aynen geçerlidir. Başka bir deyişle ahlaki davranışın unsurları olarak tespit edilen genel zihin standardı, etkin fail, yapılan eylemin uygunluğunun eylem sonrasında

değerlendirilmesi vb. hususlar akıl yürütme süreçlerimizde de etkinliğini sürdürür.

Bu noktada artık akıl yürütmeye dair birtakım görüşlerini dile getirecek olursak, öncelikle ona göre, akıl yürütme rasyonel tahminden farklıdır. Kişinin akıl süzgecinden geçirip rasyonel bir sonuca ulaştığını farz ederek ortaya attığı fikirler ile mantıksal bağlamda denetim ve kontrolü yapılmış öncüllerin kategorik olarak farklı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Peirce yine burada, insanın estetik yönü ve tutarsızlıktan hoşlanmayan yapısal özelliklerinin akıl yürütmede de kendini belirginleştireceğini ifade eder. Bununla birlikte, Peirce'ün işaret ettiği akıl yürütme süreçleri ve etik alandaki kavramsal benzerlikler konusunda küçük bir nüans bulunmaktadır. Peirce'e göre etik normlarımız bizim karar verme mekanizmamız üzerinde, akıl yürütme eylemimize oranla çok daha etkili bir rol üstlenir. Bunun sebebi de aslında özeleştirici gibi bir fren mekanizmasının akıl yürütmede daha etkili olmasıdır çünkü akıl yürütmede bu mekanizma problemlili bir alan sezdiğinde, duruma derhal müdahale ederken, araştırma alanımız etik düzleme yani davranış biçimlerimize kaydıka, özeleştirisinin etkinliği oldukça azalmaktadır.

Peirce sonrasinda, etik düzlemde ifade ettiğı argümanları, tekrar asıl tartışma konusuna yani akıl yürütme düzlemine çekerek ve iki alanın argüman yanlışlama tekniklerini benzeştirir. Ona göre akıl yürütmeye dair ilk öncül hatalıdır; mantıkilik hissi, akıl yürütmede bir referans olarak kullanılamaz, çünkü bu his adı üzerinde bir histir ve sağlam değildir (Peirce, 2020 :224). Yani öncüllerle ifade edilemez, denetimi ve sorgulaması yapılmamıştır. Burada mantıkilik hissinde eksik olan unsur kararlılıktır. Bu argümanın savunucuları tıpkı etikte olduğu gibi kararlılık ve eylem hissiyatı konusunda bir kavram kargaşası içerisinde. İkinci öncül hatalıdır çünkü bu mantıkilik hissi referans alınsa dahi biz akıl yürütmenin değerlendirilmesinde içinde düşüncelerimizin bulunduğu normlarımızı bir kenara

bırakamayız, bu durum bizi her halükarda bir iyi-kötü akıl yürütme ayrımı yapmaya itecektir.

Peirce tümdengelimsel ve tümevarımsal akıl yürütmeye alternatif olarak abdüktif akıl yürütme (İng. *abductive reasoning*) biçimini önerir. Öncüllere dayalı sonuçları garanti eden tümdengelim veya gözlemlerden genelleme yapan tümevarımdan farklı olarak abdüksiyon, beklenmedik durum karşısında açıklayıcı hipotezler üretmeye odaklanır. Peirce'ün önerdiği bu yöntem, yerleşik akıl yürütme yöntemlerinin sınırlamalarını vurgulamaktadır. Ona göre tümdengelim güçlüdür ancak kesin önermeler gerektirir; tümevarım ise potansiyel olarak kusurlu genellemelere yol açabilir. Ancak abdüksiyon bu sınırlamaları aşar çünkü araştırmacıların anormal gözlemler için yeni açıklamalar önermesine olanak tanıyarak yerleşik bilginin sınırlarını zorlar.

Açıklanamayan bir olguyu -örneğin gezegenin yörüngesindeki bir sapmayı- araştıran bilim insanını hayal edin. İlgili sapmanın bilinen bir nedenine ulaşılmasından tümdengelim işe yaramayacaktır. Tümevarım ise benzer sapmaların bir modelini önerebilir ancak bu mevcut duruma ilişkin kesin bir açıklama sunamaz. Burada abdüksiyon devreye girer. Örneğin bilim insanı gök mekaniği hakkındaki mevcut bilgiden yararlanarak, kütleçekimsel etki uygulayan, görünmeyen bir gök cismin varlığı hipotezini öne sürebilir. Bu hipotezin doğruluğu garanti edilmese de daha fazla araştırılabilecek makul bir açıklama sunmaktadır.

Peirce, abdüktif akıl yürütmeyi üç aşamalı bir süreç olarak tasavvur etmiştir. Öncelikle bir anomalinin gözlemlenmesi gerekir; süreç mevcut paradigmalara meydan okuyan beklenmedik bir gözlemle başlar (Chiasson, 2001). Bu anomalinin daha ileri araştırmalara ivme kazandırması beklenir. Sonrasında bilim insanı anormallik için potansiyel bir açıklama

olan bir hipotez önermek için kendi bilgi veritabanından yararlanır. Bu yaratıcı sıçrama, abdükatif akıl yürütmenin özüdür. Fakat ilgili sıçramadan sonra önerilen açıklama hemen basitçe kabul edilmez. Bilim insanı, hipoteze dayalı olarak daha sonraki gözlemleri tahmin etmek için tümdengelim yöntemi kullanılır. Daha sonra hipotezi doğrulamak veya çürütmek için deneyler yapılır veya daha fazla veri toplanır. Bu aşama, önerilen açıklamanın geçerliliğini sağlamak için sıkı testleri içerir.

Peirce'ün abdükatif akıl yürütmesinin önemi, bilimsel keşif için katalizör rolünde yatmaktadır. Araştırmacıların mevcut bilginin sınırlarının ötesine geçmesine ve olguları açıklamak için yenilikçi hipotezler üretilmesine olanak tanır. Öte yandan abdüksiyon tekil ve kesin bir cevabı garanti etmez. Aynı gözlemden birden fazla açıklama ortaya çıkabilir. Burada Peirce en iyi açıklamanın abdüksiyonu nun önemini vurgular. Araştırmacılar en sade olan, yerleşik bilgiyle en iyi uyum sağlayan ve kanıtlarla en kolay desteklenen hipotezi tercih etmelidir. Abdükatif akıl yürütme ve titiz testlerin birleşimi sayesinde, araştırmacılar ilk hipotezlerini geliştirebilir ve araştırılan fenomen için en sağlam açıklamaya ulaşabilirler.

Artık Peirce'ün daha geniş epistemolojik çerçevesine dönebiliriz. Peirce'ün bilgiye dair görüşleri kendisinden önce kıta felsefesinde süregelen Kartezyen geleneğe bir karşı çıkış şeklinde yorumlanabilir. Amerikan felsefesinin genel tavrıyla tutarlı olarak temelci anlayışa karşı olan Peirce'e göre zihnimiz, genel yaşantımızdan soyut olarak veri elde edemez. Onun pragmatizminin iki önemli iddiası bulunmaktadır; birincisi *Fixation of Belief* başlıklı makalesinde teorize ettiği bilimsel yöntem dir. İkincisi ise bu yöntemin toplumsal bir sürece işaret etmesidir (Türer, 2004: 26). Peirce'e göre pragmatizm, bir çeşit bilgi kavramını tanımlamaya çalışmaktan ziyade bu ayrımın yapılabilmesi için yöntem önerilerinde bulunmuştur çünkü Peirce felsefi problemleri çözmenin doğru metodolojinin kullanımından

geçtiği kanısındadır. Peirce'ün önerdiği bilimsel metot deney aracılığıyla birtakım verilere ulaşılması ve sonrasında bu verilerin genelleştirilmek suretiyle olgu haline getirilmesi aşamalarından ibarettir. Ancak geleneksel metafiziğe dayalı felsefe ona göre bu şekilde çalışmamakta, içinden çıkılmaz kapalı sistemlere bağlı kalmaktadır.

Peirce epistemolojisi özelinde değinilmesi gereken bir başka önemli husus, onun kuşku ve inanç arasındaki yaptığı ayırmadır. Biz günlük hayatta kuşku duyarak, mantıksal çerçevede düşünerek kavram öbeklerini elde ederiz; ancak öte yandan, bu çeşit bir eyleme girişmeden daha yüzeysel olarak edindiğimiz sıradan fikirlerimiz de bulunmaktadır. Peirce bu iki kategorinin arasındaki ayrımın titizlikle yapılmasını oldukça önemser ve önceler. Peirce'ün perspektifine göre kuşku ve inancın, psikolojimiz ve davranma biçimlerimiz bazında ciddi etkisel farkları bulunmaktadır. Bu bağlamda kuşku, rahatsız ve huzursuz edici bir etkiyle kişiyi araştırmaya iterken, inancın daha çok eylemsiz ve stabil kalmayı teşvik edici etkisi vardır (Peirce, 2008:45). Ancak Peirce'ün bilime, gözleme ve ortaya koyduğu bilimsel metotta ısrar etmesi onun etik ve dinden vazgeçtiği anlamına gelmemektedir (Türer, 2004: 27).

Peirce'e göre alt yaşam formları düşünme becerisine sahip değildir; çünkü onların basit sinir sistemleri, çevresindeki olaylara tepkisi içgüdülerden ibarettir. Düşünme eylemi, otomatize edilmiş, önceden programlı dürtüsel tepkilerin bir kenara bırakılarak yukarıda bahsettiğim nispeten zahmetli araştırma süreçlerine dahil olmak demektir. Ancak burada şunu nokta gözden kaçırılmamalıdır; Peirce söz konusu süreçler sonucunda ulaşılan sabitlenmiş inanç noktasını aslında bir alışkanlığın tesisi olarak yorumlamaktadır. Eğer özünde deney ve gözlem olan bilimsel metot kaynaklı düşünsel süreçlerimiz bizi, inançlarımızın sabitlenmesi suretiyle alışkanlıklarımızın tesisine götürüyorsa düşünme eylemimiz, aslında çevremizi anlama ve

dönüştürmede başat aktördür. Dilin kullanımı özelinde ise Peirce insanların gerçek inançlarını örtbas edici, manipülatif biçimde kullanabilme olasılıklarından ötürü, dili bireylerin inançlarını yansıtmaya özelinde her zaman referans alınabilecek bir kavram olarak görmez; önemli olan dilin kullanım tarzıdır. Peirce'e göre dil zorunlu olarak bizim inançlarımızı ifade ederken yararlandığımız yegane araç olmak durumundaysa onu nasıl kontrollü kullanacağımızı öğrenmemiz gerekmektedir.

Peirce, düşünce tarihindeki nominalist-realist tartışmasının en önemli felsefî mesele olduğunu söyler ve bu konudaki düşüncelerini aktararak devam eder. Peirce tümeller problemine dair düşüncelerini, *Some Consequences of Four Incapacities* isimli makalesinde ortaya koymuştur. Ona göre *nitelikleri, onlar hakkındaki fikirlerimizden bağımsız (olan) gerçek şeyler vardır; bu gerçeklikler, duyularımızın objeler ile ilişkisinden farklı olsalar bile, onlar düzenli kanunlara göre duyularımızı etkiler*'' (Peirce, 1992: 120; Türer, 2004: 32). Burada Peirce'ün insan dilinden bağımsız olarak bir varoluşu imleyen realist perspektifine rastlanır. Öte yandan Peirce'ün felsefesinin deneyime dayalı olması, onu pozitivist olarak adlandırmaya yetmez. Pozitivist düşünce Peirce'ün bahsettiği otorite yöntemi ile bağdaştırılırsa, bu yöntem bir doğruluk tanımı yapması sebebiyle için yanılgıya düşebileceğini öngörmez; bilimsel metotta ise doğruluk ya da yanlışlık konusunda bir açık kapı bırakılmıştır. Çünkü Peirce'e göre bilimsel metodun başarısının koşulu, bilimsel araştırmacılar topluluğunun bağımsız ve uzun vadede çalışmasıdır. Dar perspektifli otorite yönteminin öngördüğü topluluğun işleyişi, bireyin düşüncelerini göz ardı eder. Oysa bilimsel araştırma topluluğu, bir tür yorumlayıcı topluluktur (Türer, 2004:33). Tümeller problemine dair bu realist yaklaşımı, Peirce'ün, nesnellik ve genelgeçer bir kesinlik arayışından vazgeçmemiş olması itibarıyla, William James'in pragmatizme yüklediği nispeten daha öznellik eksenli anlamdan

farkını yansıtmaktadır. Buna göre, araştırmacılar topluluğu, her ne kadar farklı eksenlerden kalkış yaparak araştırma yapmaya başlasalar da elde edecekleri nihai sonuç hep aynı olacaktır. O bu noktada sağır ve kör bir adamın cinayete tanıklığını örnek verir. *“Sağır bir adam ile kör bir adam, aynı olaya farklı şekilde tanık olabilirler; fakat sonuçta aynı olaya tanık olmuşlardır. Kör bir kimse, bir adamın bir diğerini öldürdüğünü, tabancanın patlaması ve öldürülenin sesi ile duyar. Sağır bir kimse ise, o kimsenin sadece yere yıkıldığını görür. İki şahidin duyumları birbirinden oldukça farklıdır”* (Türer, 2004: 35). Peirce farklı duyu deneylerine sahip olan kimselerin yeterli bilgi alışverişi yapmaları durumunda uzlaşımsal olarak aynı sonucu elde edeceklerini iddia etmektedir; bununla da yetinmeyerek aynı durumun bilimsel araştırma süreçleri için geçerliliğini onaylar.

Peirce kendi epistemolojik ilkelerini ortaya koymak için *Some Consequences of Four Incapacities* makalesinde Descartes’ın epistemolojisini, ona dört koldan itiraz etmek suretiyle kendine bir kalkış noktası, bir manivela olarak kullanma yolunu seçmiştir. Peirce’ün ilk itirazı, Descartes epistemolojisindeki bilgi elde etme düzleminin tekil bireyin zihni ile sınırlılığıdır. Çünkü hatırlanırsa, Descartes *Yöntem Üzerine Konuşmaların* başında yargılama ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücünün belki de dünyada bireyler arasında en iyi pay edilmiş şey olduğunu ve dolayısıyla düşünsel etkinliğin tamamen bir içkinlik eylemi olduğunu iddia etmişti (Descartes, 2020: 5). Peirce’ün araştırmacılar topluluğu konusundaki ısrarı kartezyen gelenekten kesin bir ayrımı temsil eder. Peirce ikinci itirazını ise, Descartes’in metodik şüphesine yönlendirmiştir. Ona göre araştırmaya evrensel şüpheyile başlanamaz. Araştırma sürecinin başında hiçbir şey bilmediğimizi varsaymak sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır; zira hiçbir insanın önyargılarından tamamen arınmış bir biçimde felsefeye başladığını iddia etmesi yerinde değildir. Önyargılarımız çeşitli maksimler kullanılarak elimine

edilebilecek nitelikte unsurlar değildir. Peirce, Descartes'ın radikal şüphe yöntemini, insan bilişinin doğal işleyişinden ve gerçek araştırma uygulamalarından kopuk olması nedeniyle eleştirir. Buna göre gerçek bir şüphe basitçe istenerek var edilemez; aksine şüphe alışılmış inançlarımızı bozan gerçek ve canlı bir sorundan kaynaklanmalıdır. Günlük yaşamda, eylemlerimizi ve kararlarımızı yönlendiren çok sayıda kökleşmiş varsayım ve inanca dayanarak hareket ederiz. Bu inançlar, onlardan şüphe etmek için belirli bir nedenle karşılaşmadığımız sürece genellikle sorguya tabi değildir. Peirce'ün eleştirel sağduyuculuğuna göre araştırma, şüphe duyulmayan inançları içeren bir arka planla başlamak zorundadır; en azından bu tür bir inanç bütünü varsayılmalıdır. Zira araştırma/soruşturma sürecinin başlayabilmesi için önce bu edimin nesnesinden söz edilebilmelidir -yani ikna edici bulduğumuz hipotezlerden dahi şüphe etmemizi salık veren bir metodolojiyi benimsememeliyiz (Misak, 1991: 50). Ayrıca Peirce, evrensel şüphenin başlangıç noktasının doğal olarak nasıl düşündüğümüzü ve öğrendiğimizi yansıtmadığını, aksine gerçek sorgulamayı engellediğini iddia eder.

Üçüncü itiraz, orta çağdaki Tanrı temelli oluşturulan öncüller ile modern felsefedeki genel kabullere dayanan temellendirmelerin, hataya düşme bağlamında benzer nitelikler taşıdığını ifade eder. Peirce'e göre orta çağ felsefesi ve modern felsefe, yeterli sorgulama veya ampirik destek olmaksızın kabul edilen bazı temel öncüllere dayanır. Orta Çağ'da felsefi ve teolojik tartışmalar sıklıkla Tanrı'nın sorgulanamaz varlığına ve doğasına dayanıyordu. Bu argümanlar, daha fazla doğrulama gerektirmeyen apaçık gerçekler olarak kabul edildi. Benzer şekilde, Descartes'ın felsefesi de diğer tüm bilgilerin türetildiği temel, apaçık bir gerçek olarak tanıtılan cogito ile başlar. Descartes, şüpheyi yer bırakmayacak şekilde değerlendirdiği açık fikirlere dayanan bir bilgi sistemi kurmaya çalıştı. Ancak

Peirce ister ilahi varsayımlar ister sözde apaçık gerçekler olsun, bu tür sorgulanmayan öncüllerin sürekli incelemeye ve doğrulamaya tabi olmadıkları için hataya açık olduğu kanısındadır.

Son itiraz ise Descartes'ın bazı kavramların açıklanmasının olanaksız olduğu tezinedir Peirce'ün itirazı bütünüyle onun yanılabilirci perspektifinin ürünüdür. Yanılabilircilik (İng. *Fallibilism*) hiçbir inancın veya iddianın yanılma, yeni kanıtlar veya daha iyi akıl yürütme ışığında revize edilme olasılığından muaf olmadığı, başka bir deyişle bilginin her zaman hataya ve gelişmeye açık olduğu görüşüdür. Peirce' göre kesin doğru olduğunu düşündüğümüz analitik önermeler dahi yanılabilir niteliktedir (Almeder, 1980: 48; Türer, 2003: 68-69). Bu bakış açısı, bilgidaki mutlak kesinlik iddialarına meydan okuyarak, bilginin doğası gereği geçici ve sürekli inceleme ve iyileştirmeye tabi olduğunu savunur. Herhangi bir kavrama ilişkin anlayışımız her zaman daha fazla analiz ve inceleme yoluyla derinleştirilebilir. Descartes'ın, bazı kavramların doğası gereği daha fazla açıklamaya gerek kalmaksızın açık ve farklı olduğunu öne süren yaklaşımı insanlığın süregelen bilgi arayışını görmezden gelmektedir. Peirce kartezyenizmi entelektüel gelişimi ve düşüncenin evrimini kısıtlayan bir perspektif yorumlamaktadır. Onun pragmatizmi, kavramların pratik sonuçlarını, anlamlarının anahtarı olarak vurgular. Herhangi bir fikrin önemi, gözlemlenebilir etkilerinde ve eyleme rehberlik etmedeki faydasında yatmaktaysa, bir kavramın pratikte nasıl işlediği ve hangi sonuçları ürettiği araştırılarak ilgili kavramın anlamı anlaşılabilir. Descartes'ın açıklanamaz kavramlar düşüncesi bu pragmatik boyutu açıklamakta başarısız olmaktadır. Bir kavramın gerçekten anlamı varsa, onu pratik uygulamaları ve sonuçları açısından tanımlamanın mümkün olması gerekir. Peirce ayrıca kavramlara dair anlayışımızı genişletmede araştırmacı topluluğunun önemini vurgulamıştır. Bir topluluk içinde ortak

çalışmaya dayalı çabaların ve bakış açılarının paylaşılmasının bilgimizi derinleştirmek için gerekli olduğuna inanıyordu. Peirce'e göre Descartes bazı kavramların apaçık olduğunu ve daha fazla açıklama gerektirmediğini ileri sürdüğünde, bireysel düşünürü etkili bir şekilde daha geniş araştırma topluluğundan yalıtılmaktadır.

Peirce için bir inancın mutlak veya yanlışlanamaz olduğunu söylemek araştırma eylemi için yıkıcı bir etki yapmakla kalmaz, şüphe kavramını da ortadan kaldırarak bireyin içindeki araştırma refleksini öldürür. Descartes'ın evrensel şüphe yönteminin yol açtığı paradoksun sonucu olarak, eğer kişi akıl yürütme araçları ve yöntemleri de dahil olmak üzere her şeyden şüphe duysaydı, o zaman bilgiyi yeniden inşa edecek bir temel olmazdı. Peirce, bu ilkeler geçici olsa ve gelecekte revizyona tabi olsa bile, araştırmanın inanç veya belirli temel ilkelerin kabulüne dayanan bir başlangıç noktası gerektirdiğine inanmaktadır. Descartes'tan farklı olarak Peirce için dayanılacak temel, tüm önceki inançların tamamen reddedilmesini gerektirmez; bunun yerine inançların eleştirel bir incelemesini, yeni kanıt ve akıl yürütmenin ışığında ayarlanmasını gerektirir.

Peirce'ün epistemolojisinde önemli yer tutan bir diğer kavram göstergedir. O göstergelyi düşünce ya da fikir den hareketle sunar. Peirce'e göre düşünce bir yorumun objesi, o objenin yorumcusu ve yine aynı objenin aktüel yorumu olmak durumundadır (Türer, 2004:39). Örneğin, bir kalem düşüncesi, gerçekten bir kalemi imlemeli, bu kalemin bireyin zihninde bir anlamı bulunmalı ve bu kalem bir şey ifade etmelidir. Peirce, düşünceler bazında yaptığı bu üçlü ayrımı göstergeler için de sürdürerek devam eder. Buna göre o üç çeşit gösterge tanımlar; bunlar görüntüsel gösterge, belirti ve simgedir. Görüntüsel göstergeler, imlediği obje somut olarak bulunmasa bile anlamını yitirmezler. Bir kağıda kurşun kalemle çizilen bir üçgen buna mükemmel bir örnek teşkil eder. Görüntüsel göstergeler,

imledikleri obje ile temsil ve benzerlik ilişkisi içerisinde oldukları (Türer, 2004:40). Belirtiler ise, somut olarak var olan dinamik bir obje ile gerçek bir ilişki kurarlar. Bu ilişkinin bir çeşit yakınlık yahut bitişiklik ilişkisi olduğu söylenebilir. Simgelerde ise yine dinamik bir nesnenin varlığı söz konusu olmakla birlikte, işaret etme eylemi özelinde bir yorum devreye girmektedir. Yani aslında simgeler, bireyler arasındaki uzlaşımın ürünleridir. Örneğin, güvercin sembolü, sağlanan bir konsensusun sonucu olarak, genelde özgürlük kavramını imler. Gösterge kavramına ilişkin analizden çıkarılabilecek sonuç, düşünceler hakkında, onların işaret ettikleri objelerden ve işaret etme biçimlerinden bağımsız olarak hiçbir şey söylenemeyeceğidir. Yani herhangi bir şeyin gözlemlenebilir sonuçlarından ayrı olarak onun özü hakkında ileri sürülecek fikirler sağlıklı değildir. Ayrıca bir obje, onu kendi düşünme eyleminin nesnesi haline getiren zihinden bağımsız olarak varolamaz. Peirce'ün realizminde dünyamızdaki nesneler, bağımsız gerçekliği yansıtmazlar; aksine, bağımsız gerçekliği kavrayış türlerimize bağlı olarak ortaya çıkarlar (Türer, 2009: 74). Bu bağlamda onun realizmini bir çeşit idealizm olarak sunduğu söylenebilir. Geline nokta Peirce'ün epistemolojisinin dört temel ilkesi şöyle özetlenebilir: (1) İç dünyamıza ait bilgiler tamamen, dış dünyamızdaki verilerin bilimsel metoda tabi tutulması yoluyla elde edilmiştir. (2) Bilme eylemimizin her nesnesi, daha önceki bilme eylemlerimizin sonucunda ortaya çıkmıştır. (3) Göstergeler olmaksızın düşünme ve dolayısıyla anlam var olamaz. (4) Bilme eylemine bütünüyle kapalı bir öge yoktur (Peirce, 1992: 30).

4. SONUÇ

Özünde Peirce'ün epistemolojisi, otoritenin körü körüne kabulü ile şüphecilik arasında bir orta yol çizer. Onun

yanılabilirci perspektifi, insan bilgisinin sınırlılığını ve mutlak kesinlik arayışının reddini imler. Bunun yerine, sürekli bir araştırma ve sorgulama sürecini teşvik etmeyi ve bilgi birikimini geliştirmeyi önerir. Gözlemlenebilir/kavranılabilir etkiyi vurgulayan pragmatik ilke ilgili çabada bir pusula görevi görerek, fikirleri gerçek dünyadaki pratik sonuçlarına göre değerlendirmemizde bize yol gösterir.

Pratik sonuçlara yapılan bu vurgu, Peirce'ün bilimsel yöntemi bilgi edinimi için altın standart olarak gören görüşüyle tam olarak örtüşmektedir. Deney, gözlem ve revizyona vurgu yapan bilimsel yöntem, tüm disiplinler için sağlam bir model sunar. Deney yoluyla fikirlerimizin geçerliliğini test ederiz; gözlem yoluyla veri toplarız ve revizyon yoluyla edindiğimiz bilgileri yeni kanıtların ışığında uyarlarız. Bu yinelenen süreç statik bir dogmatik anlayışla tezat oluşturmaktadır. Ayrıca Peirce araştırma/soruşturma faaliyetinin bireyselliğinin sınırlarının da farkındaydı. O, bireylerin inançlarını başkalarının incelemesine tabi tutabilme olanağı bulacakları soruşturma toplulukları tasarlamıştır. Topluluklar açık tartışma, eleştiri ve diyalog yoluyla bakış açılarını bulanıklaştırabilecek potansiyel önyargıları veya kör noktaları belirleyebilir. İlgili müzakereci yaklaşım, bilginin coğrafi sınırları aştığı ve farklı toplulukların insan bilgisinin sınırlarına katkıda bulunmak için bir araya gelebildiği günümüzün küresel dünyasında özellikle geçerliliğini korumaktadır.

KAYNAKÇA

- Almeder, R. (1980). *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*, Totawa, NJ: Rowman. & Littlefield.
- Chiasson, P. (2001). Peirce and the Continuum of Means and Ends (ed. M. Bergman & J. Queiroz) *The Commens Encyclopedia: The Digital Encyclopedia of Peirce Studies*. New Edition. Pub. 121229-1303a. (Erişim Tarihi: 25.05.2024) URL: <http://www.commens.org/encyclopedia/article/chiasson-phyllis-peirce-and-continuum-means-and-ends>.
- Descartes, R. (2020). *Yöntem Üzerine Konuşma* (Çev. M. Erşen). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Doğan, N. (2003). Pragmatizmin Felsefi Temelleri, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 20, 83-93
- Misak, C. J. (1991). *Truth and the End of Inquiry*. Oxford: Clarendon Press.
- Peirce, C.S. (1992). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings* (ed. N. Houser & C. Klosel), Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C.S. (2008). *Pragmatizm Pragmatik Bir Felsefe: Seçme Yazılar* (ed. S. Çelik). İstanbul: Doruk Yayınları.
- Peirce, C.S. (2020). Bir Akıl Yürütmeyi Sağlam Yapan Nedir? (Çev. B. Genç). *Temaşa Felsefe Dergisi* 13, 216-229.
- Türer, C. (2003). *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*. İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları.
- Türer, C. (2004). C. S. Peirce'ün Epistemolojisi. *Bilimname* 5, 23-52.

Türer, C. (2009). Charles S. Peirce'ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi. *Kaygı* 13, 71-82.

TRACTATUS ÜZERİNE: L. WITTGENSTEIN’I ANLAMAK

Sibel GÖKÇE¹

1. GİRİŞ

Analitik felsefe, özellikle Anglosakson dünyada şekillendirilen özgül bir felsefi araştırmaları belirtmek için kullanılmıştır. 20. yüzyıl ile başlayan bu dönem anlaşılabilir olmanın da ötesinde hem gramatikal açıdan hem de anlamsal olarak bir dil ilgisinin hâkim olduğu bir dönemdir. İlk ve en temel aracının dil olduğunu öne süren analitikler, böylece felsefelerinde asıl gayenin dil ve dilsel kullanımlara yönelik olduğunu göstermiştir. Ancak bu izahatlar analitik felsefenin karakterini belirlemek için elbette yeterli değildir. Bu anlamda analitiklerin Yeni-Kant’çı izler taşıdığını söylemek mümkündür. Kant’ın kritik girişiminde duyarlılığın ve müdrikenin biçimlerinin rolünü bu kez dil üstlenir. (Rossi: 2001)

Analitik felsefede dil, realitenin kavranmasında bir aracı olarak ele alınır. Bu dil uzun zamanlar boyunca mantıktan müstakil değildir. Mantığın kuruluşu sistematik hale getirilişi Russell ve Frege ile olmuştur. Özellikle Russell mantık ile matematiğin derinlikli, sürekli ve birlikli bir sistem oluşturduğunu kabul etmiştir. Bu düşünce Ludwig Wittgenstein’ı oldukça etkilemiştir. (Maggee: 1979) Wittgenstein bu açıdan analitikler arasında dikkate değer bir üslup ve algı ile 20. yüzyılın mantıksal pozitivist filozoflarından

¹ Arş. Gör. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, drsibelgokce@gmail.com.

biri olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda Wittgenstein, analitik felsefeye katkıları olan etken isimlerden biridir.

2. L. WITTGENSTEIN ve TRACTATUS

Wittgenstein'in felsefesi iki ayrı dönemde incelenir. Bu dönemler “çifte devrim” olarak da adlandırılmaktadır. İlk dönemin temel yapıtı *Tractatus logico-philosophicus* (Mantıksal Felsefi İnceleme), ikinci dönemi temsil eden eseri ise *Felsefi Araştırmalar*'dır.(Cogito: 2002) Bu iki dönemin iki ayrı bakış açısı ve birbirine zıt olduğu fikri yaygındır. Özellikle Russell birinci dönemi dikkate alırken ikinci dönemin felsefe ile ilgili bir bağıntısı olmadığı kanaatindedir. Başka bir bakış açısı ile birinci dönem “ideal dil” anlayışı ile ikinci dönem ise olağan “günlük dil” ile temellenir. Biz çalışmamızın sınırları açısından Wittgenstein'in erken döneminde dil ve dünya bağlantısını irdelemeye gayret edeceğiz.

Wittgenstein'in hayattayken yayımladığı tek kitabı *Tractatus*'tur. Russell'ın büyük kitabı *Principles of Mathematics*'ten etkilenererek bir çeşit aydınlanma etkisi hissedip onun yanında mantık çalışmaları yaparak, özgün çalışmalarını kısa bir süre içinde *Tractatus*'ta toplamıştır. (Maggee: 1979) Pek alçak gönüllü bir üslupla yazılmadığı görülen bu kitap, felsefenin kolaylıkla ve rahatlıkla yapılan bir meslek olmadığı görüşünü desteklemek için kapalı ve şifreli olarak yazılmıştır. Kısa yüklü özdeyiş biçimindeki tümceleriyile Wittgenstein, kitabın bütününde anlaşılır olarak söylenebilir olanın sınırlarını çizmeyi hedeflemektedir. (Maggee: 1979)

Erken dönem olarak da bilinen birinci dönemin temsili olan *Tractatus*'un temele ilgisi dil üzerinedir. Asıl gaye gerçeklik ile düşünce arasındaki bağıntıyı analiz etmektir. (Utku: 2014) Böyle bir bağıntının analizi ise ancak dil ve mantıksal felsefi değerlendirmelerle mümkündür. Dilin ne

olduğunun anlaşılması için evvela onun dünya anlayışını bilmek gerekir. Çünkü o dünya ve dilin bağlantısını açıklarken bu iki bağlantının birbirinden ayrı olarak ele alınmasının mümkün olmadığı kanaatindedir.

Wittgenstein erken döneminde mantık ve matematiği temele alarak, nesnelci bir tavırla dünyayı açıklamaya çalışmaktadır. Pekâlâ, bu dünya nedir ya da Wittgenstein açısından kastedilen anlam neye karşılık gelmektedir? Mantıksal bir zeminde ele alınacak olan dünya ona göre “durum”, “şey-durumu” ya da “olgu” sözlerine karşılık gelmektedir. (Cogito: 2002) Wittgenstein, Tractatus’ta dünyayı olgu kavramından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre dünya olgular yoluyla belirlenir ve olguların toplamıdır. Eş deyişle dünya olduğu gibi olan her şeydir. (Wittgenstein: 2001) Bu izahatlar mantıksal pozitivist olarak değerlendirilmesinin zeminini hazırlamıştır. Çünkü ona göre dünyayı bir bütün olarak ele alıp konuşmak olanaksızdır. Dünya üzerine konuşmanın tek olanaklı yolu tek tek olguları betimlemektir. (Maggee: 1979).

Böylece Wittgenstein hiçbir kanıtlama vermeden direkt olarak dünyanın olgulardan oluştuğunu ifade eder. Ona göre olgular nesne düzenlemeleridir ve haliyle nesnelerin de yalın olması gerekir. Bu ifadeler dogmatik sav gibi görünse de asıl dayanağını dilin belirli bir anlamı olabilmesi için belirgin bir yapıya sahip olması fikrinde bulurlar. Dolayısıyla dünyanın da dilde temsil edilebilmesi için bu yapıya sahip olması gerekir. (Maggee: 1979) Yani en temelde dünyanın bizden ve dilimizden bağımsız olarak birbirleriyle bazı belirli biçimlerde ilişkiye girebilen yalın nesnelerden oluşması gerekir. Bir tümcenin dünyayı yansıtabilmesi için tümcelerdeki adlar ile dünyadaki nesneler arasında bir karşılığın yanında bu tümceye içsel olan ve onları ilişkilendiren yapı ile dünyadaki nesnelerin oluşturmuş olduğu olgu durumuna içsel olan yapı ile de aynı olmalıdır. Zaten dilin dünyaya bitişmesini de sağlayan budur. (Maggee:

1979) Dolayısıyla dünyanın anlamlı olabilmesi için dilin mantıksal yapısına uygun olması gerekmektedir. Böylece dilin mahiyeti gün ışığına çıkarıldığında dünyanın anlamı da ortaya çıkmış olacaktır.

Wittgenstein dünyanın sınırlarını çizirken dilinin sınırlarını esas alır. Ona göre dilin sınırları aynı zamanda dünyanın sınırlarını da belirler. Bu anlamda dil ile dünya ortak mantıksal bir zemini paylaşırken, dünyanın yapısı, dünyanın mantıksal yapısında yansır. Yani aslında *Tractatus*'ta esas olan tümcelerinin durum olan şey tarafından doğru ya da yanlış olarak adlandırılan, mantıksal olarak karşılıklı bağıntılı temsiller olduğu fikri vardır ve bu fikir bir yandan dil diğer yandan dünyanın gerekleri ile temellendirilmeye çalışılır. Ontolojik bir yapı gösteren bu dil teorisinde, temsil aslında bir dil meselesidir; dünya, önermelerde kendi kendimize temsil ettiğimiz dünyadır. (Utku: 2014).

Wittgenstein dünya tanımlamalarından sonra esasen benim dünyam dediği biricik dünyasını oluşturmaya istemektedir. Burada iki türlü benden söz eder. Bu benlerden biri bir vücut taşıyan psikolojik bendir ve vücut taşımaktan başka bir şey değildir. Bu beni diğer canlılardan ayıran herhangi bir tabaka yoktur. Bu nedenle bu benin problematik bir yönü de yoktur. İkinci “Ben” ise Wittgenstein’in büyük baş harfle yazdığı, psikolojik olmayan, felsefi-metafizik Ben’dir. Asıl problematik olan Ben budur. Bu Ben felsefeye “benim dünyam” yani dünyanın benim olması yoluyla girer. Ancak bu “Ben” ya da özne denilen şey dünyada değildir, dünyanın sınırlarından biridir. (Wittgenstein: 2001). Yani özne dünyanın içinde değildir. Ancak dışında da değildir, dünyanın sınırlarındandır. Wittgenstein bu felsefi Ben’i insan olarak ele almaz. Bu Ben ne ruh ne de beden anlamındadır. Ona göre metafiziksel ve doğaüstü olan bir ben anlayışı olmalıdır. İşte tam da bu nedenle “Ben” dünyanın bir sınırı olarak kabul edilmelidir. Dünyaya

dâhil olmayan bu Ben ne nesnedir ne de kendisini dile getirmektedir. Aksine bu Ben kendini gösteren ancak dile getirilemeyen mistik bir şeydir. (Wittgenstein: 2001). Ona göre bu Ben'in dile getirilmesi Tanrı'nın dünya içinde olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki, Wittgenstein Tanrı'yı bu dünyanın sınırları içine sokmaz. (Soykan: 1995).

Bu nedenle “benim dünyam” denildiğinde aslında anlaşılan şey “Ben” den dolayı var olan ve anlaşılan bir dünyanın varlığa geliyor olmasıdır. (Wittgenstein: 2001). Bu açıdan bakıldığında her Ben'in küçük evrenleri olduğu ve ancak bu doğrultuda anlaşılabilir olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle Wittgenstein kendi dünyasının sınırlarını “Ben” ile imlerken aslında dilin dünya ve dolayısıyla düşünme ile ilişkisine de açıklık getirmektedir. Pek doyurucu yanıtlar olmasa da dil bağlamı şöyle ifade edilmiştir:

1. Dil dünyayı resimleyerek onu temsil eder. Wittgenstein'a göre önermeler olguların betimleri, resimleridir.
2. Önermeler düşüncelerin dile gelmeleridir. Bir bakıma düşüncenin araçlarıdır. (Maggee: 1979).

Buradan hareketli görülüyor ki, Wittgenstein kendi dilinin sınırlarını çizerken bu sınırlamalara “genel resim teorisi” adlandırmasıyla yeni bir bakış açısı eklemiştir. Bu teorelin dünyanın yapısal çözümlemesinden sonra dünyanın karşısına konulacak olan düşünce ve dilin incelenmesine başlanmadan önce ortaya koyulması keyfi bir durum değildir. Çünkü resim ve onun resimlediği şey arasındaki bağıntının belirlenmesine yönelik olan bu teori düşünce-gerçeklik bağıntısı çerçevesinde şekillenecek olan “önermenin resim teorisi” için kaynaklık edecektir. (Utku: 2014). Herhangi bir gerçeğin resmi olmasına anlam vermek zor olsa da, Wittgenstein'a göre, gerçeğin ifade edilmesini sağlayan önermeler, resimsel olmadıkça belirgin bir

anlamları da olmaz. (Maggee: 1979). Bu bakış açısı Wittgenstein'in, dil ile dünya arasındaki yapısal bağıntıyı resimleştirerek temellendirdiğini göstermektedir. Buna göre önermelerin bir bakıma resim olduğu fikri ortaya çıkmıştır. (Utku: 2014).

Zaten Tractatus'ta getirilen en temel öğreti önermelerin resimler olduğudur. Bu bir benzetme yoluyla tanımlama, önermelerin dünyayı daha kısa yoldan temsil etmeleri anlamında değildir. Yalnızca sözcük anlamında resimlerin olduğunu vurgulamıştır Wittgenstein. Bu öğreti sonuç olarak başka bir öğretinin doğmasına neden olmuştur. Buna göre resimlerin, resimledikleri görünümün öğelerini karşılayan öğeler de vardır. Bu nedenle önermelerin bileşik yapıda olduğu söylenmelidir. (Maggee: 1979). Buna göre önermelerin yardımı ile anlaşılan dünya ve dünyayı oluşturan olgular, söylevin ya da dilin özünde, anlamsal olarak resimlenmesidir. Bu nedenle "Resim Teorisi" dil ile dünya arasındaki bağıntıyı ve ön kavrayışı sağlayan bir bağıntı olarak değerlendirilmelidir. Bu bir bakıma anlamlı ve anlamsız olanı da birbirinden ayırt etmektedir. (Utku: 2014).

Tractatus'ta kayda değer bir önemi olan resim teorisi Wittgenstein'in ayrık görünen düşünceleri, mantıksal önermelerin birer totolojiden ibaret olmaları, "söyleme" ve "gösterme" arasındaki ayrımı mantıksal resim fikrine girişi önceler. (Utku: 2014). Bu bağıntılardan özellikle söyleme ve gösterme arasındaki ayrım, Wittgenstein'in dil kuramında söylenemeyen üzerine ne söylenebilir problematiğini ortaya çıkarmıştır. Paradoksal bir ifadeyle en temelde dilin dünya ile olan ilişkisi üzerine bir şey söylenemeyeceği görüşü yatmaktadır. Yani başka eş deyişle dil ile dünya arasındaki ilişkinin kendisinin resimlendirilemeyeceği öğretisi savunulmuştur. Wittgenstein'in savı: Dil ile dünyanın belirli bir yapıyı paylaşmaları gerektiğidir. Ancak bu anlamlı yapı üzerine konuşulabilecek bir olgunun olmadığını da kabul etmektedir. Bu

dilde kendisini “gösteren” bir şeydir. Dil bunu anlatmak için kullanılmaz. (Maggee: 1979).

Wittgenstein bu padoksu kabul eder. Tractatus’un sonundaki ifadeleri de bunu kanıtlar niteliktedir:

“Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür –onlarla-onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.”(Wittgenstein: 2001).

Wittgenstein, merdiven benzetmesini kullanarak aslında onu anladığını zanneden insanların anlamsız bir yanılgı içinde olduklarını, bu durumu fark ettiklerinde ise zaten manasız bir çaba içine girdiklerini düşünmektedir. Nitekim Tractatus’un mottosu bu durumu özetlemektedir:

“Böylece kocaman tasarım dünyaları, kişi onlara gerçekten egemense bir ceviz kabuğuna sığar ve kişinin bütün bildiği, gürültü-patırtı içinde kulağına çalınanlar değil, üç sözcükle söylenebilir.”(Wittgenstein: 2001)

Ferdinand Kürnberger

Burada sorgulanması gereken asıl mesele Wittgenstein’in dilin bir yönüyle sınırlandırılarak konuşulması ya da resmedilmesi mümkün olmayanın öğretisidir. O, dile anlamlı olma ve dünyayı betimleme misyonu verirken, dilin neler yapamayacağı şeyleri de beraberinde verir. Zaten Tractatus’ta dil, kendi kendine bildirimde bulunmanın betimlemenin aracı olarak dillendirilmiştir. Quanton’a göre Tractatus adlı kitapta bir karşılıklılığın aracı olması konusunda hiçbir vurguya rastlanılmamıştır. (Maggee: 2001). Bu aslında bir nevi dilin kendi içsel yapısı tarafından belirlenen sınırlara sahip olduğu fikrini destekler. Bu yapı aslında anlamlı ve anlamsız olanı bir

dizi mantıksal çözümleme ile resimsel bağlantı çerçevesinde birbirinde ayırt eder. Bu nedenle Wittgenstein'a göre dil mantıksal olarak olanaklı alan dışında kalan şeyleri betimlemez ve dahi düşünemez de. (Utku: 2014). Buradan hareketle düşünce ve dilin bağlantılı olması gerektiği ve dolayısıyla olgunun mantıksal resminin de yine düşünce olduğu söylenebilir.

Wittgenstein'ın dilin yalnızca ne yapabildiğine değil ne yapamayacağına açıklık getirmesin ilişkin çabası bütün girişimlerin en temeli ve en etki bırakanıdır. Dilin sınırlarının açık seçik belirlenebileceğini vurgulayan Wittgenstein, dilin özünde sözcük anlamıyla, resimsel nitelik taşıdığı düşüncesini bu görüşünü dayandırır. Buna karşılık dilin resimsel gibi görünmeyen –ya da resimsel sayılınca, resimlediğinin ne olduğunu görmek güç olan- başka bir kesimi de, zorunlu doğrular alanı vardır. Wittgenstein bu alanı mantık ile matematiğin alanı olarak adlandırır. Ona göre mantığın ve matematiğin önermeleri totolojik olduğu için dünya hakkında ele avuca gelir bir bilgi vermezler. Mantık ile matematiğin işlevi, söylediğimiz bir şeyi başka bir biçime dönüştürmenin tekniklerini sağlamaktır. Bu nedenle de Wittgenstein'a göre mantık ile matematik dünyayı hiçbir koşulda yansıtamaz. (Maggee: 2001)

Wittgenstein'a göre dile ve dünyaya aşkın olan ve konuşulamayan bir başka alan etik ve estetik yargılardır. Wittgenstein bu konuların aslında bir metafizik olduğunu söyleyerek hiç açıklama girişiminde bile bulunmamıştır. Bunların aslında dilin parçaları olmadığını söylemektedir. Bu değerlerin aşkın olması ise onların olgusal olmaması nedeniyledir. Halbuki dilin gerçek ve asıl işlevi olguları betimlemektir. (Maggee: 2001). Böylece Wittgenstein'ın resim teorisi, ahlaki ve estetik yargılara yer bırakmamıştır; çünkü bunlar dünyadaki olguların resimleri olmadığı için gerçek önerme olamazlar. (Cottingham: 2015). Buradan hareketle

felsefe, üzerine konuşulamayan haline gelmektedir. Wittgenstein kendi kuramına göre hiçbir metafizik önerme vermeyerek felsefenin bu safsatalarla uğraşmaması telkininde de bulunmuştur.

Böylece Wittgenstein'in dünyanın anlamını onun dışında aradığı görülmektedir. Ona göre dünyanın anlamı aşkındır. (Wittgenstein: 2001) Yani başka bir ifadeyle Resim teorisinden hareketle resmi yapılamayan hiçbir şey dünya içinde değildir fikri ortaya çıkmaktadır. Dünyayı insanın kendisini önermelerle temsil ettiği bir yer olarak tanımlayan Wittgenstein, böylece resim teorisini dil ve dünyanın birbirine paralel yapılarda olması gerektiği fikir üzerine inşa ettiğini bir kere daha tanıtlar. (Utku: 2014).

Wittgenstein'in dil ile dünya arasındaki paralellik neticesinde kurduğu bağlantısı dolayısıyla resim teorisi versiyonunu Malcolm şu şekilde özetler:

1. “Düşünceler zihinsel öğelerden meydana gelirler”. Yani zihinsel öğelerin resimlenmesi bir anlamda düşüncelere kaynaklık etmektedir.
2. “Özsel doğasından dolayı bir düşünce, olanaklı bir şey durumunun resmidir ve resimlenen şey-durumu onun anlamıdır.” Dünyanın olgulardan ve dahi olanaklı olan yapılardan oluştuğunu dolayısıyla ancak bu mümkünlerin resmedilebileceği anlamı aşikârdır.
3. “Bir fiziksel tümce özsel olarak bir resim değildir, ancak bir resme dönüştürülebilir. Bunun gerçekleşmesi için bir düşüncenin anlamının fiziksel tümceye verilmesi gerekir.”
4. “Bu bir düşüncenin öğeleri, bir önerme iminin öğeleri ve resimlenen şey-durumunu düzenleyen öğeler arasında bağlaşımlar kurulmasıyla gerçekleşir.” (Utku: 2014). Yani olgular ve düşüncelerin resmedilişleri arasında

mantıksal ve görünüş olarak belli bir tutarlığın olması gerekir.

Wittgenstein olguları resimlerken aynı zamanda mantıksız bir dünyanın varlığından bahsedilemeyeceğini söyler. Ona göre mantık varolan her şeyi kuşatır ve nihai olarak bir düzen sunar ve bu da a priori düzendir. (Utku: 2014). Ona göre mantık dilin ve dünyanın anlaşılabilir olmasının temelinde yatar. Dil ile dünya arasında ortak bir şeyin olması gerektiğini düşünen Wittgenstein’a göre bu ortaklık mantıkla sağlanabilir. Mantık eğer dilin yapısı hakkında bilgi veriyorsa dünyanın yapısı hakkında da bilgi verir. Wittgenstein’ın ifadesiyle “Mantıksız bir dünyanın neye benzediğini söyleyemeyiz.”

Wittgenstein birinci döneminde ideal bir dilin nasıl olması gerektiği fikri etrafında düşüncelerini şekillendirmiştir. Buna göre Tractatus adlı eserinin önsözünde söylenebilen her şeyin açıkça söylendiği ve üzerine konuşulamayan şey üzerine susulması gerektiği savunularak böylece düşünceye daha doğru bir ifade ile dile sınırlamalar getirildiği savunulur. (Wittgenstein: 2001). Bu sınırlandırma elbette dile olmalıdır. Zira düşünceye sınır getirilmesi demek aynı zamanda düşünülemeyen şeyi düşünerek bir sınır çizmek demektir ki bu da namümkün ve saçmadır. Bu nedenle Wittgenstein ancak dile bir sınırlandırma getirilmesi gerektiği fikrini erken döneminde savunmuş ve ideal bir dil yaratma kaygısı gütmiştir.

Wittgenstein’ın geç yani ikinci dönemini kapsayan ve onu sembolize eden Felsefi Soruşturmalar adlı eserinin önsözüne bakıldığında bir itiraf ile karşılaşırız. Wittgenstein on altı yıl önce felsefe ile tekrar uğraşmaya başladığı dönemler ile şimdi yazdığı eserler arasında derin hatalar bulunduğunu ve fark ettiğini söyler. Böylece ideal bir dil anlayışından vazgeçtiği ve anlamın daha önemli olduğu fikri ortaya çıkmıştır. Bu ayrıma göre dilin ve dolayısıyla dünyanın yalnızca olguların toplamı

olduğu fikri ve dilsel olarak ifadelerin resmedilmesi yerine semantik yapının daha önem kazandığı münhaldir.

Ona göre dildeki sözcüklerin belli anlamları ve her sözcüğün belli bir karşılığı vardır ve bu karşılık nesnenin ta kendisidir. (Wittgenstein: 2010). Anlam, kullanılan dilden bağımsız ve en yalın halde olmalıdır. Hangi dilin kullanıldığı önemli değildir. Dilin etkinlikleri ve yaşam içinde kullanım biçimleri esas önemli olandır. İşte Wittgenstein dilin bu iç içe geçmiş etkinliklerinin bütününe dil oyunu adını vermiştir. Buna göre Wittgenstein'in ideal dil anlamları ve resimleri aramak yerine gerçek hayatta anlamların yaşamlara göre şekillendiği ve değiştiği fikrini kabul ettiği görülmektedir. Böylece “benim dünyam” söylemi neticesinde ortaya çıkan her “ben”-in kendi dünyasını kurması ve böylece zorunlu olarak ortak bir yaşam alanı oluşturulması fikri yerini anlamlar ile değişen ve çeşitlenebilen bir yaşam alanına bırakmıştır. (Wittgenstein: 2010).

3. SONUÇ

Dilin kendisinin var olması, niye bir felsefe sorunu olsun?

Bu sorunun yanıtı elbette kolay değildir. Diğer bir açıdan böyle bir sorunun problem olarak değerlendirilmesi esasen kimse için gerekli değil gibi görünebilir. Ancak dil, insanın iç yaşamını oluşturan ve onu diğer türlerinden nispeten ayıran en temel dokudur.

Kimileri belki de böyle bir soruyu sormaya değer bile görmezken Wittgenstein tam olarak bu problemi dolaysız, özgün ve en temelden nitelikli bir şekilde sorunsallaştırmıştır. Özellikle felsefi meselelerin dildeki mantıksal tutarsızlık nedeniyle ortaya çıktığını savunan Wittgenstein, erken döneminde bu yanılgıları

“ideal dil” iddiasıyla düzeltmeye çalışmıştır. Buna göre yalın nesnelerden kurulu olan dünyanın yapısı dilin yapısı ile anlaşılır hale gelmelidir. Bu dünya içerik taşıyan zorunlu doğruluk önermelerden meydana gelmiştir. Buna göre dilin zorunlu olarak var olması onun ödevi olan olgusal dünyanın anlaşılmasını sağlamaktır. Ancak Wittgenstein bir taraftan dünyanın anlaşılabilir olmasını sağlamaya çalışırken diğer taraftan dile ve dolayısıyla da düşünceye bir sınır getirerek aslında bir mistisizm yapmaktadır.

Dilin metafizik, etik ve değerler konusunda hiçbir işlevselliği olmadığını söyleyen Wittgenstein, felsefenin ödevinin bir nevi gizemli olanın gizemini ortaya çıkarmak olduğunu savunmuştur. Bu nedenle dünya üzerinde konuşulabilen şeyler olgular tarafından belirlenmiştir. Bu temellendirmelerden hareketle Wittgenstein Tractatus ile mantığı kurucu unsur olarak ele alır ve bir “ideal dil” arayışına gitmiştir. Ancak “Felsefi Soruşturmalar” adlı eserinde Tractatus’taki hatalarının ve eksikliklerin kendisi de farkına vardığını belirterek içine düştüğü yanılgıdan kurtulmaya gayret etmiştir.

KAYNAKÇA

- Cogito, (2002). “*Wittgenstein: Sessizliğin Grameri*”, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:33, Güz. 41,43.
- Cottingham, J. (2015). *Akılçılık*. Bülent Gözkan Çev. İstanbul: Dergâh. 124,126.
- Maggee, B. (1979). *Yeni Düşün Adamları*. (Mete Tunçay, çev.). İstanbul: Milli Eğitim. 140,147,148,150,153,154,156,
- Rossi, G.J. (2001). *Analitik Felsefe*. (Atakan Altınörs, çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat. 12.
- Soykan, N.Ö. (1995). *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı. 21,22.
- Utku, A. (2014). *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. Ankara: Doğu-Batı. 14,26,27,77,191,122.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Oruç Aruoba, çev.). İstanbul: Yapı Kredi. 133,135,169,171,181,165,171.
- Wittgenstein, L. (2010). *Felsefî Soruşturmalar*. (Haluk Barışcan, çev.). İstanbul: Metis. 23,26.

FELSEFE ÇALIŞMALARI

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com