

ALAIN
BADIOU

WITTGENSTEIN'İN
ANTI-FELSEFESİ

100

: Melis Aktas

KE
TE
BE

ISBN: 978-625-8094-27-5

© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 668

Teori



Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Murat Erşen

Yayıma Hazırlayan
Hande Yıldırım Önsöz

Düzeltili
Fatma Nur İşleyen

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Nisan 2022
İstanbul

Ketebe Yayınları

Sertifika No: 49619
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212 612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt

Matsis Matbaa Hizmetleri
San. ve Tic. Ltd. Şti
Sertifika No: 40421
Tevfik Bey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
No: 51 Sefaköy Küçükçekmece /
İstanbul Tel: 212 624 21 11

© Özgün adı *L'Antiphilosophie de Wittgenstein* olan bu kitabın Türkiye hakkı, Éditions Nous aracılığıyla Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ye aittir. İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

ALAIN
BADIOU

WITTGENSTEIN'İN
ANTI-FELSEFESİ

AGW

Türkçesi: *Melis Aktaş*



Alain Badiou

1937'de Fas'ta doğdu. Sorbonne'da ders aldığı 1956 ile 1961 yılları arasında Ecole Normale Supérieure'de (ENS) okudu. Çok genç yaşlarda siyasi konularda aktif oldu. Aynı zamanda matematiğe dair sürekli bir ilgisi vardı. Louis Althusser'den dersler aldı ve Jacques Lacan'ın seminerlerini takip etti. Fransız Genç Komünistler Birliği'nin (MJCF) önde gelen üyelerinden biri oldu ve birlik dağılıncaya kadar da L'Organisation Politique adlı örgüt içinde siyasi mücadelesini sürdürdü. ENS'de hocalık yaptı ve Paris'teki Uluslararası Felsefe Okulu'nda dersler verdi. 2008 küresel ekonomik krizinden sonra dünya çapında tanınırlığa erişti. Felsefenin; felsefi hakikatleri üretmesi açısından "hakiki prosedürler" olarak tanımladığı sanat, aşk, politika ve bilim için de yapıldığını düşünen Badiou'nun amaçlarından biri, hakikatin kategorilerinin her türlü felsefe eleştirisi için kullanışlı olduğunu göstermek oldu.

Badiou'nun Türkçeye çevrilmiş bazı eserleri şunlardır: *Tarihin Uyanışı* (Monokl Yayınları, 2012); *Model Kavramı* (İthaki Yayınları, 2015); *Platon'un Devleti* (Metis Kitap, 2015); *Fransız Felsefesinin Macerası* (Metis Kitap, 2019); *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (Metis Kitap, 2019); *Nietzsche: Anti-Felsefe Seminerleri* (Sel Yayıncılık, 2019); *Petrograd'dan Şanghay'a: 20. Yüzyılın İki Devrimi* (Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020); *Lacan: Anti-Felsefe Seminerleri* (Sel Yayıncılık, 2021).

Melis Aktaş

1985'te İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı lisansının ve Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe yüksek lisansının ardından Strasbourg Üniversitesi'nde Schopenhauer üzerine yazdığı teziyle felsefe doktorasını tamamladı. Ayrıca Michel Henry'nin *Yaşam ve Felsefe: Söyleşiler* (Monokl Yayınları, 2016) ve Jacob Rogozinski'nin *Ben ve Ten: Ego-Analize Giriş* (Pinhan Yayıncılık, 2018) ile *Cihatçılık* (Pinhan Yayıncılık, 2021) adlı eserlerini Türkçeye çevirdi.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
I. Wittgenstein'in Anti-Felsefesi	11
II. Wittgenstein'in Dilleri	83
I. Bölümün Notları	99

ÖNSÖZ

En ilginç filozoflar arasında, Lacan'ın ardından, anti-filozoflar olarak adlandırdıklarım yer almaktadır. İlerleyen sayfalarda onlar için önerdiğim tanımı göreceğiz. Burada önemli olan husus ise şudur: Benim için anti-filozoflar, diğer filozofları iki şeyi unutmaları diye ikaz eden kişilerdir:

1. Felsefenin koşulları ya da şahit olduğu hakikatler her zaman *çağdaştır*. Bir filozof, yeni kavramları kendi zamanının kargaşasında inşa eder. Dikkati gevşediği, hâlihazırda kiyle yetinip yerleşik düzenin muhafazasına katkıda bulunduğu an, akademik bilgilerce emilip sindirilmek gibi, disiplinin geleceğine yönelik en büyük tehditle karşı karşıya kalacaktır. Anti-felsefe; bize bir filozofun, iktidarlar ve onlara hizmet edenler tarafından genellikle nefret edilen politik bir militan, en inanılmaz eserleri ortaya koyan bir estet, hayatını bir adam veya kadın uğruna altüst eden bir sevgili, bilimin en paradoksal açılımlarıyla haşır neşir bir bilgin olduğunu hatırlatır. İşte filozof; bu feveran, bu rahatsız tavır (*in-disposition*), bu isyan içerisinde idelerden katedrallerini yaratır.

2. Filozof, Efendi'nin sesiyle konuşur. O, ekip çalışmalarının alçakgönüllü katılımcısı değildir, olamaz da. Ne donuk ve örtülü bir tarihin gayretli anlatıcısı ne de müzakere demokratıdır. Sözü otoriterdir; şiddetli olduğu kadar baştan çıkarıcıdır. Takip ettirir, rahatsız eder ve dönüştürür. Filozof, dile getirdiği şeyde, olduğu gibi mevcuttur. Bu, aynı zamanda ibret verici bir teslimiyetin yansıması olsa da filozof, akılcı ödevden kaçmaz.

Anti-filozoflar, bu iki hususa kendi meşreplerince benzersiz bir nizam verirler. Onlar, sadece kendi dönemlerinde süregiden hakikatlerin çağdaşları olma iddiasında değildirler. Aynı zamanda yaşamlarını kendi fikirlerinin sahnesi ve bedenlerini de Mutlak'ın mekânı kırlarlar. Bu durum, Pascal'dan¹ Nietzsche'ye², Rousseau'dan³ Lacan'a⁴, Kierkegaard'dan⁵, ileride ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, Wittgenstein'a kadar geçerlidir. Anti-filozof için kişisel yaşamın ızdırapları ve coşkuları; kavramın, bedenın sancılarında bile zamansal şimdiye musallat oluşuna tanıklık eder. Anti-filozof, bir düşkün, tekrara düşen bir eğitmen, bir gramer ustası ya da geleneğin, kurumların ve tapınakların sadık bir muhafızı olmamak için şiddetle kendi denklemlerini, yani filozofları hedef alır. Pascal, Descartes'a karşı; Rousseau, Ansiklopedistlere; Kierkegaard, Hegel'e; Nietzsche, Platon'a; Lacan, Althusser'e karşı... Her anti-filozof, kanonik boş konuşma örnekleri olarak addettiği filozofları seçer.

Tüm bu sebeplerden ötürü birkaç yıldan beri seminerlerimi büyük, çağdaş anti-filozoflara hasrettim: Önce Nietzsche,

1 "Sevinç, sevinç gözyaşları..."

2 "İki mileniyum arasında duran kati ve ölümcül bir şeyim."

3 "Hiç örneği olmayan ve gelecekte de icrasını kimsenin taklit edemeyeceği bir teşebbüsü meydana getiriyorum."

4 "Böylelikle kendi kendime, her zaman olduğum gibi, yalnız (...) buldum."

5 "Yaşamım her şeyimdir ve ne zaman bir zorluk çıksa onu tehlikeye atmakta tereddüt etmem."

sonra Wittgenstein ve Lacan. Ardından geriye doğru büyük bir sıçramayla anti-felsefi duruşun mucidi -tabii Diyojen'i, hatta Heraklitos'u saymazsak- Aziz Pavlus ile son noktayı koydum.

Dolayısıyla okuyacağınız bu küçük kitabın esas itibarıyla *Tractatus* gibi eşsiz bir şahesere ayrılan ilk bölümü, söz konusu seminer serisinin ikincisinden meydana gelmektedir. Öncesinde *Barca!* dergisinde yayımlanan⁶ bu bölüm, enine boyuna gözden geçirilip 2007'de Heinz Jatho'nun Almancaya çevirisiyle Diaphanes Yayınları'ndan *Wittgensteins Antiphilosophie* başlığı altında küçük bir cilt olarak çıkmıştır.

Wittgenstein'in dilini veya daha ziyade dillerini ya da üsluplarını ele alan ikinci bölüm, esasında, Barbara Cassin'ın, Collège International de Philosophie'de kendisini her zaman heyecanlandıran, geleneksel adıyla "felsefe"nin dilde kurulduğu yer meselesine ayırdığı seminerde bir konuşma konusu olmuştur. Sonrasında yazıya dökülmüş, söz konusu üniversitenin *Rue Descartes* adlı dergisinde yayımlanmıştır.⁷

Bu metinler uzun zamandır rafa kaldırılmış durumdaydı çünkü bunlardan bir triptik⁸ oluşturmayı hayal ediyordum: Wittgenstein'in üslupları üzerine olan metin, bu acıların anti-filozofunun en önemli iki "kitabı"nı ele alan analizler arasında bir durak ve bir aracı vazifesi görecekti. Bu iki kitaptan biri *Tractatus*, diğeri ise en azından Wittgenstein hayattayken kitaplaştırılmış *Felsefi Soruşturmalar*'dır, ki Wittgenstein hayattayken kitaplaştırılmamıştır. Ara ara tekrarlanan ümit vâdetmeyen, heves kırıcı bazı teşebbüsler, *Felsefi Soruşturmalar* ile ilgili herhangi bir şey ortaya koyamamıştır. Doğrusu,

6 Sayı: 3 (1994), Toulouse.

7 Sayı: 26 (1999).

8 Birbiriyle ilişkili üç resmin yan yana koyulmasıyla oluşturulan pano şeklindeki hareketli tablo gruplarına ya da birbirine eklenmiş üç parçadan oluşan Roma tabletlerine verilen ad. (Editörün Notu)

okuyucuların da göreceği gibi bu kitabı, bilhassa da bu kitabın dönüştüğü şeyi sevmediğimi söylemeliyim: Yani kurumsal gücüyle etkileyici olduğu kadar mistik, estetik, manen Stalinci Wittgenstein'in arzulanabileceği her şeye ters olan, 20. yüzyıl skolastiği Anglo-Amerikan gramerci felsefesinin istem dışı ve hak edilmemiş güvencesini.

Nihayetinde Wittgenstein'in, işlediği günahlarla cezalandırıldığını ileri sürebilir miyiz? Fazlasıyla kibirli bir şüphecilik, fazlasıyla tehlikeli bir güç gösterisi, geleceği olmayan aşırı bir yapısöküm, Formlar pahasına söz dizimine gereğinden fazla gösterilen özen. En vahimi ise anti-filozofların, başta bundan bihaber Nietzsche'nin seve seve fakat Pascal ve Wittgenstein gibi bunda deha olanların daha sinsice şeytana uymalarıdır: Başka bir deyişle matematiği küçümseyebilmeleri, onu ahlaki bakımdan ciddi olanın, varoluşsal yoğunluğun karşısında bir çocuk oyununa indirgeyebilmeleridir. Hiçbir felsefe, kendini matematiği küçümsemekten alıkoyamaz. İşte bu nedenle Wittgenstein okumalarım, söz konusu küçümsemenin hayranlıkla karışık olduğu *Tractatus*'tan öteye gitmiyor.

"Benim Aziz Pavlus'um"u daha önce ortaya koymuştum. Burada ise daha kısa bir şekilde ele alacağım "benim Wittgenstein'im"ı göreceksiniz. Zaman bulduğumda bu portreleri Nietzsche ve Lacan ile tamamlayacağım, tabii bir gün aynısını Pascal, Rousseau ve Kierkegaard gibi büyük ve klasik, ki bu Hristiyan demek oluyor, anti-filozoflar için de yapmaktan tamamen vazgeçmeden.

Alain Badiou
Temmuz 2008

1

**WITTGENSTEIN'IN
ANTI-FELSEFESI**

Wittgenstein'in zamanımızın bir kahramanı olduğunu söylemek absürt olmaz. Fakat onun *hangi sebeple* kahraman olduğunu, kendisinin bu sebebi nasıl ayakta tuttuğunu ve sözünü verdiği benzeri görülmemiş eylemin bir çeşit spekülâtif küstahlıkla kötü bir biçimde maskelenmiş imkânsızlığı içinde kendini nasıl kaybettiğini dikkatlice incelemek gerekir.

1

1914 Kasımında Wittgenstein savaştadır. Ateş hattını çoktan görmüştür. Onun askerliği, tuhaf bir şekilde kendi prensibiy-le uyum içindedir: Önemli olan, “önergelerin aydınlatılması” olduğundan felsefi önermeler üretmek boştur.¹ Askerî dille ifade etmek gerekirse önemli olan; ateş etmek değil, atışı netleştirmektir. Mermi yolunu ayarlamak için daha sonraları bir “gözcü” olacak olan Wittgenstein, o esnada bir nehir gambotunda bir projektörün bakımıyla meşguldür. Askerî üssü ise Krakow’dur. Orada 1888 yılından, Nietzsche’nin son dönemine ait önemli eserlerine, özellikle de *Deccal*’e denk gelir ve seyir defterine, “[Nietzsche’nin] Hristiyanlığa karşı düşmanlığından fazlasıyla etkilendim. Ne de olsa onun kitaplarında bir hakikat payı var.” diye not düşer.

Burada soracağımız ilk soru, “Wittgenstein’in, Dionysos’un İsa Mesih’e okuduğu lanetlerde fark ettiği bu ‘hakikat payı’ nedir?” olacaktır. İkinci soru ise şudur: Bu “pay” a rağmen, Torino’da deliye dönen düşünürün rahip karşıtı tavrından ciddi biçimde incinmiş hisseden Wittgenstein’in “Hristiyanlık” la kastettiği ne olabilir? Nietzsche ve Wittgenstein’in sırayla yirminci yüzyıl felsefesinin belirli bir felsefi küçümseme formunu belirlediklerini düşünürsek bu sorular, kritik sorulardır.

1 *Tractatus*, 4.112.

2

Nietzsche ve Wittgenstein'in ortak noktalarına, bu yüzyılda felsefenin üçüncü büyük, göz kamaştırıcı yergicisi olan Jacques Lacan'ın ortaya attığı bir kelimeyle işaret edeceğiz: Anti-felsefe. Söz ağızdan çıkmıştır bir kez. Fakat kelime tek başına havada durmaz zira bütün bu metnin meselesi bu kelimenin aydınlatılmasıysa, ki bunun için öğretmenimiz Wittgenstein olacaktır, kavramın taşıdığı gücü geçici olarak tespit etmeden olmaz.

En başından beri (yani Pascal'ın Descartes'in anti-filozofu olduğu kadar Parmenides'in anti-filozofu olan Heraklitos'tan beri) anti-felsefe birbirine bağlı üç faaliyetle teşhis edilir:

1. Felsefi ifadelerin dil, mantık ve soykütük üzerinden eleştirisi. Hakikat kategorisinin yerinden edilmesi. Felsefenin kendini teori olarak kurduğu yönündeki iddialarını boşa çıkarma. Bunun için anti-filozof, sofistlerin de istifade ettiği kaynaklardan yararlanır. Nietzsche'de bu faaliyetin adı "tüm değerlerin ters yüz edilmesi"dir, Platon hastalığına, savaşçı gösterge ve tür gramerine karşı mücadeledir.
2. Felsefenin, son kertede, söylemsel görünüşüne, önermelerine, yanıltıcı teorik dış kabuğuna indirgenemeyeceğinin kabulü. Felsefe, "hakikat"e dair uydurma hikâyeleri; kılıf, propaganda ve yalan olan eylemdir. Nietzsche'de mesele, bu süslerin ardında, etkin tepkisel güçlerin aktif örgütleyicisi olan nihilizm rantçısı ve hınç düşkünü önder, güçlü rahip figürünü fark etmektir.

3. Felsefi eyleme karşı radikal bir yeniliğe sahip bir başka eylem için çağrı ki bunun ya muğlak, bir o kadar felsefi olduğu (böylece “küçük filozof”, üzerini kaplayan tükürüklere razı gelir) ya da daha dürüstçe felsefe üstü, hatta “felsefe dışı” olduğu söylenecektir. Bu eşi benzeri görülmemiş eylem, zararlarını açıklığa kavuşturmak suretiyle felsefi eylemi yok eder ve onun olumlu anlamda üstesinden gelir. Nietzsche’de bu eylem, doğası gereği ilk-politiktir (*archi-politique*) ve sloganı, “Dünya tarihini ikiye böl.”dür.

Peki, bu üç faaliyet, Wittgenstein’in eserinde teşhis edilebilir mi? Burada “Wittgenstein’in eseri”nden kastedilen, halka açılmaya layık gördüğü tek metni *Tractatus*’tur. Geriye kalana, geriye kalanların hiçbirine, (içerisinde giderek un ufak olan her şey göz önüne alındığında iyi ki de) içkin bir yorum, kişisel bir Talmud statüsünden daha fazlasını tanımamak uygun olur. Yanıt elbette olumludur.

1. Felsefenin her tür teorik iddiayla ilişkisi kesilir; bu da onun bir yaklaşıklıklar ve hatalar ağı olmasından değil, ki bu ona çok şey atfetmek olur, daha ziyade niyetinin kendisinin bozuk olmasından dolayıdır: “Felsefede formüle edilen önermelerin ve soruların çoğunluğu yanlış olmamakla beraber saçmadır.”² Amacının asla felsefi tezleri (bu isme layık filozofun kendinden öncekileri ya da çağdaşlarını çürütmek suretiyle yaptığı gibi) *tartışmak* olmaması, anti-felsefenin ayırt edici özelliğidir zira bunun için onun normlarını (örneğin doğru ve yanlış) paylaşması gerekir. Anti-filozofun yapmak istediği şey ise felsefi arzuyu tümüyle zararlı olanın kütüğüne kaydetmektir. Böyle bir tasarıda hastalık metaforu hiç eksik olmaz. Wittgenstein’in “saçma”sında gündeme gelen de bu metafordur. “Saçma”, “anlamdan yoksun” demekse felsefe de bir düşünce bile değildir. Düşüncenin tanımı aslında açıktır: “Düşünce, anlamlı bir önermedir.”³

2 T. 4.003.

3 T. 4.

Dolayısıyla felsefe, bir düşünce-olmayandır. Öte yandan –güç fark edilen fakat can alıcı olan bir nokta– dile gelmeyen bir gerçeği (*un indicible reel*) yakalamak adına anlamlı önermenin sınırlarını aşan *olumlayıcı* bir düşünce-olmayan değildir. Felsefe, gerileyen ve hasta bir düşünce-olmayandır *çünkü kendi saçmalığını önerme ve teori kaydında sunduğunu iddia eder*. Felsefi hastalık, anlam-olmayan kendini anlam olarak sergilediğinde, düşünce-olmayan kendisinin bir düşünce olduğunu hayal ettiğinde baş gösterir. Dolayısıyla felsefe, yanlış bir düşünceymiş gibi çürütülmemelidir. Yalnızca düşünceye ayrılmış protokollere (önergeler ve teorilere) saçma bir şekilde kendini dâhil etmek, düşünce-olmayanın bir hatası, en büyük hatası olarak yargılanıp kınanmalıdır. Felsefe, olumlayıcı düşünce-olmayanın (anlam sınırını aşan eylemin) nihai yüksek itibarı karşısında *suçludur*.

2. Wittgenstein, *T. 4.112*'de felsefenin özünün, teoriler ve önermeler şeklindeki hasta ve yanıltıcı görüntüsünde yatmadığını, en başta eylem kabîlinde olduğunu söyler ve bu suretle miras alınmış ve saçma olan felsefe ile bizatihi kendi anti-felsefesi arasında bir belirsizliğin meydana çıkmasına yol açar: “Felsefe, bir teori değil, bir etkinliktir.”

Bununla birlikte felsefi arzu, bilimsel faaliyetle ilişkilendirildiğinde bu savın genel değeri açıklığa kavuşur. Herkes kabul edecektir ki felsefe, son ereklele, yüce (*éminent*) olanla ve insan yaşamı için önemli olanla ilgilenir. Öte yandan önermeler formunu alan (anlamlı ya da daha da iyisi doğru önermeler, yani bilim:⁴ “Doğru önermelerin hepsi bir bütün olarak doğa bilimini meydana getirir.”) gerçek anlamıyla teorik faaliyetin kendisi ise bunlarla ilgilenmez. Bu belki üzücüdür (özellikle de Wittgenstein’ı bir pozitivist, hatta analitik ve rasyonalist bir filozof olarak görenler için) fakat “Önergeler yüce (*éminent*) bir şey ifade edemez”.⁵ Bu nokta tartışılmazdır. Daha

4 T. 4.II.

5 T. 6.42.

da iyisi: “Bütün mümkün bilimsel sorular yanıtlandığında bile bunun yaşamımızdaki problemlere hiç dokunmadığını hissederiz.”⁶ “Yaşamımızın problemleri”ne adanan felsefe, var oluşunun müsebbibi olan genel arzusu itibarıyla özünde her türlü bilimsel veya teorik figürden ayırır. Önermelerin ve anlamın yetki alanından çıkarılır ve aynı anda eylem formunu almaya yazgılanır. Basitçe söylemek gerekirse eylemin iki çeşidi olacaktır: Düşünce-olmayanı zorla teorik önermeye uydurmaya çalıştığından bilimsel olanın aşağısında kalan (*infra-scientifique*) ve saçma olan ilki, tam anlamıyla felsefi hastalıktır. Bilim-üstü (*supra-scientifique*) olan diğeri ise düşünce-olmayanı sessizce gerçeğe “dokunma” olarak kabul eder. Bu da anti-felsefenin zaferi olan sahici “felsefe”dir.

3. Dolayısıyla yeni bir tür eylemin ortaya konması gerekmektedir: Aynı anda hem saçma bir şekilde “yaşam problemleri”ne teorik önermelerde vücut kazandırmaya çalışırken başvurulana geriye doğru muhakeme etme eylemini feshetmek suretiyle felsefi hastalığın üstesinde gelen hem de bu defa bilimin ötesinde, gerçeğin haklarını ileri süren bir eylemin. Wittgenstein, bu eylemi, felsefi eylemin zoraki ve manik tarafından daha iyi ayırt edebilmek için, daha ziyade *içinde* sahici düşünce-olmayanın devindiği bir unsur olarak tarif eder. Gelgelelim Nietzsche de, Büyük Öğle vaktinin, “kutsal olumlama”nın güçlerini bize aktarmak için öncesinde aynı yolu tutuyordu: Programa ve ahlaka dayalı dar anlamıyla irade koridorundan geçilemezdi; insan, ışıltılı metaforlarla “kendinden geçebilirdi” (*transporté*). Wittgenstein da metafora mahkûmdur zira eylem, etkin bir düşünce-olmayanı, her türlü anlamlı önermenin ötesinde, her türlü düşüncenin ötesinde, başka bir deyişle her türlü bilimin ötesinde tesis etmelidir. Onun seçtiği metafor sanatsal (görünürlük, gösterme) ve dinî (mistisizm/gizemcilik) bir

6 T. 6.52.

kökeni ifade etmektedir: “Her halükârda dillendirilemeyen vardır; kendini gösterir; mistik olan da budur.”⁷

Anti-felsefi eylem, “var olan” (*ce qu’il y a*) tam da hiçbir önerme tarafından dillendirilemeyeceği için [onun hiçbir önerme tarafından dillendirilememesi ölçüsünde] var olanın kendisini göstermesine izin vermekten ibarettir. Bu “olmaya-bırakma”; saf göstermenin, açıklığın (*clarté*) önermesel-olmayan formunda olduğundan ve böyle bir açıklık, dile getirilemez olanda ancak bir sanat eserinin düşüncesiz formunda ortaya çıktığından (Wittgenstein için böyle bir verişin paradigması kesinlikle müziktir) Wittgenstein’in anti-felsefi eylemi, meşru bir şekilde ilk-estetik (*archi-esthétique*) ilan edilebilir. İlk-estetik diyorum çünkü mesele, sanatın yerine felsefeyi koymak da değildir. Mesele, (mistik) unsuru bu etkinliğin ötesinde olan ve gerçek paradigması sanat olan bir açıklık ilkesini, bilimsel veya önermesel etkinliğin içine taşımaktır. Dolayısıyla dile getirilemez (nihayetinde yalnızca sanat formunda verilen düşünülemez), dile getirilebilirin kendisinin “üst sınır”ı olarak konumlandırılabilmesi için dile getirilebilirin (düşünülebilirin) yasalarını tesis etmek söz konusudur: “Felsefe (dolayısıyla anti-felsefe), düşünülebilir olanın ve bu suretle düşünülemez olanın sınırlarını çizmelidir.”⁸ ve “Dile getirilebilir olanı açıkça ortaya koyarak dile getirilemez olana işaret edecektir.”⁹ Burada anti-felsefi eylemin, Althusser’in de Lenin’in izinde söyleyeceği gibi, bir sınır çekme anlamına geldiği fark edilir. “Materyalist felsefe” adı altında Althusser’in projesinin yirminci yüzyıl anti-felsefesine yaklaştığı söylenebilir. Aralarındaki fark şudur: Bu ayırıcı eylemin müsebbibi olan, “açıklık”ı sessizce eğiten şey Althusser için “taraf tutma” adı altında devrimci politikayken Wittgenstein için “mistik unsur” adı altında bir İncil ve klasik müzik karışımıdır.

7 T. 6.522.

8 T. 4.114.

9 T. 4.115.

Ne olursa olsun, anti-felsefeyi bütünüyle meydana getiren üç faaliyetin Wittgenstein’da tespit edilebiliyor olduğundan hiç şüphe yoktur ki bu da kendisinin bu konudaki en büyük selefi olan Nietzsche’nin eserinde bir “hakikat payı”nı keşfetmesini tam olarak yansıtmaktadır.

Böylece hakikat payı, apaçık farklarla beraber diyalektikleşir:

— Nietzsche’deki felsefi ifadelerin soykütüksel yıkımına, onları destekleyen güç çeşitlerinin ortaya serilmesine ve dolayısıyla yaşamsal atılım figürü olarak bir yalan analitiğine, Wittgenstein’da bir saçmalığın (*absurdité*) ortaya serilmesi –ki bu da anlamın dilsel alanının anlam-olmayan (*non-sens*) tarafından zorlanmasıdır– tekabül etmektedir. Nietzsche’ye göre metafizik, hiçlik istencidir; Wittgenstein içinse anlam olarak sergilenen, anlam hiçliğidir. Nietzsche için bu hastalığın adı nihilizmken Wittgenstein için, belki daha da kötüsü, gevezeliktir.

— Nietzsche’ye göre gizli felsefi eylem, rahibin tipolojik gücünün icrasıdır. Wittgenstein’a göre ise dile getirilebilir ile dile getirilemez arasında ve düşünülebilir ile düşünülemez arasındaki ayrım çizgisinin silinmesi ve sınırlar konusunda açık olmama istencidir. Dolayısıyla bu ayrıca, Nietzsche’nin de kabul edeceği gibi, hiçbir kural tarafından kesintiye uğratılmama, hiçbir farkla sınırlanmama rüyasına kapılmış bir dilin *dizginsiz*, kör hareketidir.

— Nietzsche için duyurulan eylem ilk-politiktir (*archi-politique*) çünkü saf olumlama, aynı zamanda rahibin dünyevi gücünün yıkımıdır. Wittgenstein içinse söz konusu eylem ilk-estetiktir çünkü dile getirilebilirin sınırlarının –kendisi dile getirilemez olan– açıklık ilkesi, saf göstermenin sanatsal paradigmalarına ve dolayısıyla içsel güzellik olarak kutsal yaşama erişimden ileri gelmektedir: “Ahlak ve estetik birdir.”¹⁰ Ya da daha da iyisi, geç kalmış, neredeyse vasiyet niteliğinde olan şu açıklamadır (birçok vazgeçiş ve avareliğin ardından özsel olan geri döner): “Felsefe, bir şiir gibi yazılmalı, derken felsefeye yönelik tavrımı özetlediğimi düşünüyorum.”

10 T. 6.421.

3

Nietzsche ve Wittgenstein'in paylaştıkları nokta ise şudur: Wittgenstein, Nietzsche'nin Hristiyanlığa düşmanlığından "ciddi şekilde etkilenmiştir"

Hristiyanlık ile modern anti-felsefe arasındaki bağı uzun bir tarihi vardır. Kalibresi yüksek anti-filozofların kolayca listesini çıkarabiliriz: Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Lacan. Bu isimlerden dördünün Hristiyanlıkla önemli bir bağı koruduğu göze çarpar: Pascal, Rousseau, Kierkegaard ve Wittgenstein. Öte yandan Nietzsche'nin çileden çıkmış nefreti, en azından aşk kadar kuvvetli bir bağıdır: "Delilik Mektupları"nın Nietzsche'sinin "Dionysos" olarak da Çarmıha Gerilmiş (*Le Crucifié*) olarak da imza atabilmesi yalnızca bu şekilde açıklanır. Modern anti-felsefe döngüsünü tamamlayan ve grubun içindeki tek hakiki rasyonalist olan Lacan ise Hristiyanlığın yine de bilimin öznesinin kuruluşu için belirleyici olduğunu ve dinî temayla –ki bu yapısaldır–bağımızı koparmayı boş yere umut ettiğimizi savunur.

Sorulması gereken asıl soru, Wittgenstein'in anti-felsefi dispozitifini içerisinde "Hristiyanlık"ın neyin adı olduğudur. Hristiyanlık, burada kesinlikle yerleşik ya da kurumsallaşmış bir dinin adı değildir. Üstelik bu, Cizvitlere karşı nefreti dinde *gerçeklik* biçimini alan her şeyi hedefleyen Pascal için bile

böyle değildir; anti-filozofların “dini”, eylemlerinin tekilliğini andandırmak için felsefeden uzakta tuttıkları bir malzemedir.

Wittgenstein’in Hristiyanlığa atıfları öncelikle edebî ve Rus’tur: Tolstoy, Dostoyevski. İncil’in kendisi; kutsal yaşama, başka bir deyişle güzel yaşama dair bir açıklık ilkesinin mümkün örneği olan bir eser olarak kavranır.

Aslında “Hristiyanlık”, yaşamın anlamına –ki bu, aynı zamanda dünyanın anlamıdır– açıklık getirmenin adıdır (çünkü “Ben dünyamım”¹¹). Dolayısıyla Hristiyanlık ikiye ayrılır:

— **Nesnel olarak:** Bildiğimiz gibi dünyanın anlamı, önerme veya teori formunda yalnızca bilimsel olan dile getirilebire (*dicible*) ait değildir. Böylece söylenebilirin eriminin dışında yer alan dünyanın anlamı, aşkın (dünyanın dışında) olarak temsil edilebilir. Sonuç itibarıyla ona uygun olan ad Tanrı’dır. Wittgenstein, 1916’ya ait bir defterine, “Yaşamın anlamına, yani dünyanın anlamına Tanrı denebilir.” diye yazar. Aynı tavır *Tractatus*’ta da karşımıza çıkar. Mesela T. 6.432: “Tanrı, kendini dünyada açığa vurmaz” Bunu T. 6.45 ile tamamlamak gerekir: “Dünyayı sınırlı bir bütün olarak hissetmek, işte mistik olan budur.” Hristiyanlık; “Tanrı” adı altında, dünyanın sınırlarını hissetmekle uyuşanı göstermenin en eksiksiz estetik formu olacaktır.

— **Öznel olarak:** Hristiyanlık, dile getirilemez anlamına göre düzenlenmiş yaşama, kutsal yaşamla aynı şey demek olan “güzel” yaşama işaret etmektedir. Mutlulukla eş anlamlıdır. Wittgenstein, Nietzsche’den bahsederken günlüğüne bunu kaydediyordu. Şöyle devam ediyordu: “Doğrusunu söylemek gerekirse Hristiyanlık, kesin olarak mutluluğa götüren biricik yoldur.” Burada “mutluluk” kelimesi, anlamlı yaşamı (anlamına göre tecrübe edilen dünyayı –ki bu anlam, Pascal için olduğu gibi, dünyanın kendisinde bulunmaz–) belirtmektedir.

11 T. 5.63.

İşin bütün zorluğu (sonradan göreceğimiz gibi, meta-dilin olmamasına bağlı olan zorluk) şuradadır: *Anlamın anlamı olmadığından, bizi anlamın ya da mutluluğun yolunu izlemeye mecbur kılan, Hristiyanlığa bağlayan hiçbir şey yoktur.* Wittgenstein, günlüğünde şöyle devam eder: “Peki, mutluluk önemsenmiyorsa ne olur? Dış dünyaya karşı umutsuz savaşta mutsuzca can vermek daha iyi olmaz mı? Böyle bir yaşam, elbette anlamsızdır. Peki ama neden anlamsız bir yaşam sürülmesin? Bu alçakça mı olur?”

“Hristiyanlık” adı altında kutsallık (mutluluk) ve bayağılık (anlam-olmayan, alçaklık, intihar) arasında normsuz bir savaş verildiği açıktır. Bilimin (dünya içindeki anlamı bertaraf eden bilimin) tamamen faydasız kaldığı bu savaşta, tek desteğimiz estetik duygusu (Tanrısız yaşamın görülen çirkinliği) ve dile getirilebilire getirilen sonsuz açıklıktır/açıklamadır, ki bunun dünyanın sınırlarının sessiz bir tecrübesini beslemesini ve bizi mutluluğa ulaştırmasını ümit edebiliriz.

Wittgenstein, ilk istikamette bilinç araştırmalarını çoğaltır; Pascal’ın insanlık durumunun sefaleti için yapmış olduğu gibi, ruhunun açıkça estetik olmayan yanını düşünür. Kendisinin bu hususta çok sayıda metni vardır. 1914 yılında Russell’a yazdığı bir mektuba bakalım: “Yaşamım, hayal edilebilecek en iğrenç ve en sefil düşüncelerle ve eylemlerle dolu. Şimdiye kadarki yaşamım o kadar berbattı ki.” Üç erkek kardeşi de intihar etmiş olan Wittgenstein, dokuz yaşından beri sürekli intiharı düşündüğünü söylerken intiharı günahın neredeyse atomik temel formu olarak tanımlar (ve Hristiyan kutsiyeti mutluluksa mutsuzluğun meşru sonucu olan intihar da mantıken Kötü’nün en mükemmel örneğidir). 1917 yılına ait bir defterinde Dostoyevski’den bahsetmektedir: “İntihara izin varsa her şeye izin vardır. Her şeye izin yoksa o halde intihara izin yoktur. Bu, etiğin doğasına ışık tutmaktadır. Zira intihar, tabiri caizse, temel günahtır”. Burada sürekli bir *günah çıkarmanın* Wittgenstein’i ile karşı karşıyayızdır.

Bu Wittgenstein'in, eyleminin timsali olarak aynı ölçüde kendinden alıntı yapması gereken Nietzsche ile kati karşıtlığı söz konusu değildir. *Ecce Homo*'nun *metodik* işlevini görmesi yeterlidir.

Öte yandan anti-felsefe, anti-filozofun sürekli varoluşsal tekillik olarak teşhir edilmesine gerek duyar. İstisna yoktur. Pascal'ın *Mémorial*'ından Lacan'ın seminerlerinin merkezine dâhil olan kişisel ve kurumsal kaderine; Rousseau'nun *İtiraflar*'ından Nietzsche'nin "Niçin Bir Kaderim"ine¹²; Kierkegaard ile Regine'nin yaşadıkları dertlerden Wittgenstein'in cinselliğe ve intihara karşı verdiği mücadelelere, düşüncesini sergilemek üzere halk sahnesine çıkan, anti-filozofun bizzat kendisidir. Neden? Çünkü bilimin düzene koyulmuş anonimliğinden farklı ve felsefede evrensel adına konuştuğunu iddia eden her şeye karşı, benzersiz ve güvencesiz anti-felsefi eylemin sahip olduğu tek şey, kendisi ve değerinin ispatı niteliğindeki etkileridir.

Dolayısıyla anti-felsefe, zorunlu olarak *kendi adına* konuşur ve bu, "kendi"yi (*propre*) söylemesinin gerçek ispatı olarak göstermelidir. Nitekim onun için eyleminin, bu eylemin kendisine içkin olan [şey] dışında ne doğrulaması ne de mükâfatı vardır. Zira anti-filozof, eyleminin teori düzeyinde haklı gösterilebileceğini kabul etmez. Wittgenstein, *her türlü* hakiki eylemi bu şekilde kavramaktadır: "Bir çeşit ahlaki mükâfat ve ahlaki ceza olmalıdır fakat bunlar, eylemin kendisinde yatmalıdır."¹³ Yaşam öyküsünü yazma dürtüsü, günah çıkarmaktan tat alma ve nihayetinde de anti-filozofların "yazar" üslubuna (hâkim listeye bakın, dil ustası olmayan kimse yoktur) dair oldukça ayırt edilebilir delicesine bir aşk; en derin anti-felsefi kesinliğin, binlerce yıllık felsefe geleneğine karşı bizzat kendi namına etkin kurtarıcı bir kopuş ilan edip gerçekleştirmeden

12 *Warum ich ein Schicksal bin* (e.n.)

13 T. 6.422.

ibaret kesinliğin zorunlu sonuçlarıdır. Çabucak öfkelenen filozof, isterse bunu “hepsi deli” diye çevirebilir ki bu, temelsiz değildir fakat Lacan’ın bekleme salonunun duvarına yazdığı söylenen cümlesiyle karşı karşıya gelir: “Her isteyen delirmez.”¹⁴ Her halükârda bu öznel teşhirlerle, hâlâ, Wittgenstein ile Nietzsche’nin paylaştıkları “hakikat payı”nın içindeyizdir.

Gelgelelim gerçek hareket epey farklıdır, hatta zıttır. Bu da neden birinin “Hristiyanlığı”nın, diğerinin çekiç darbeleriyle ezilmesi gereken, rahiple ilişkili her şeyin bir parçası olarak, konumlandığı bir eylemi adlandırabildiğini açıklar. Dolayısıyla ezilmesi gereken, 1918’de bir esaret altındayken arkadaşına şu sözlerle açılan Wittgenstein’dır: “Rahip olmayı tercih ederdim ama öğretmen olduğumda çocuklarla beraber İncil okuyabileceğim.”

Bu yüzden Nietzsche, kendi ilk-politik eyleminin değerinin İyi’nin ve Kötü’nün ötesinde yer aldığını savunabileceğine inanırken Wittgenstein’in işaret ettiği ilk-estetik eylem, her ne kadar dile getirilemez de olsa, normunu hâlâ bu değerlerin eşleşmesinden almaktadır. Şüphesiz burada söz konusu olan, İyi’yi ve Kötü’yü söylemek (ya da Hristiyanlığı veyahut Güzel’i söylemek) değildir: “Ahlakın dile getirilemeyeceği açıktır.”¹⁵ Azizlik/kutsiyet (*sainteté*) ve bayağılık (*abjection*) arasında, ruhumuzu, güzel yaşam ve intihar arasında etkin bir denge- nin reel ya da kavramı olmayan yeri, sonu gelmez tiyatrosu haline getiren şey, tam da İyi’nin ve Kötü’nün, kendini yalnızca sessizlikte idame ettirene ortak aidiyetidir. Kabul edilebilir bir önerisi olmaksızın yalnızca eylemin yanıt verdiği soru şudur: Neden intiharı değil de Hristiyanlığı seçelim? Neden yaşamın veya anlamın sonuyla aynı şey demek olan dünyanın sonunu değil de adı Tanrı olan dünyanın anlamını seçelim? Bunun Nietzsche’yle karşıtlığını anlamak için belirleyici olan

14 Bkz. *Écrits*, s. 176.

15 T. 6.421.

nokta; ölümün, aynı Tanrı gibi dünyanın dışında olmasıdır: “Öldüğümüzde dünya değişmez, sona erer.”¹⁶ Daha iyi bir ifadeyle: “Ölüm, bir yaşam olayı değildir.”¹⁷ İlk-estetik eylem, ölüme karşı Tanrı’da karar kılan eylemdir.

Nietzsche içinse *Tanrı, ölümün tarafındadır*. İlk-politik eylem, Tanrı’ya karşı yaşamda karar kılmalıdır. Bu yer değiştirme, tamamıyla Wittgenstein’in ontolojisinin, dünyanın (veya öznel bir bütünlüğün; ikisi de aynı şey) dünya dışı olan bir anlamını kabul ediyor olmasıyla ilişkilidir. Oysa Nietzsche’ye göre yaşamın Her Şeyinin (*le Tout de la vie*) dışında hiçbir şey olmadığı gibi bütünün ya da yaşamın anlamı da *yoktur*. Bunun temel sebebi şudur: “Yaşamın değerine değer biçilemez.”

Anti-felsefi eylemlerinin dengi bir varoluş hedefiyle Nietzsche ve Wittgenstein’in her ikisi de mutlak surette yalnızlığa adanmışlardır ve bu yalnızlığı *göstermek* isterler. Fakat birbirinin aksi istikametlere yol alırlar. İlki paha biçilmez bir olumlanmanın kutsiyetini sergiler; ikincisiyse “mistik unsur”dan yana ölümün dile gelmez iğrenç hükmünü reddedenin kutsiyetini.

Diğer estetik “Hristiyanlık” temeline, yani dile gelebilir olanı amansızca aydınlatmaya düşünce-olmayanın yüce güçlerinin “düşünce tarafı” üzerine çalışmaya gelince bilindiği üzere Wittgenstein’in, yaşamının önemli bir kısmını, hiç durmadan çok özel bir matematik ve mantık materyalini yeniden ele almak suretiyle buna adadığını görürüz. Zira bu söylemeye erişimi olandır. Wittgenstein da muhteşem bir “söyleyici” (*diseur*), konuşkan, alaycı ve sert bir öğretmendi. Bu konuya girmeden önce iki noktaya dikkat çekelim:

Wittgenstein için bu iş, en önemli şey değildir. Zira bu, eylemin kendisinden daha çok, mistik unsurun berisinde, eylemin “izlediği”nin (*tracé*) bize açtığı şeyin berisinde yer

16 T. 6.431.

17 T. 6.4311.

alanın her daim eksik olan tarifidir. Wittgenstein'in 1919'da Ficker'a bir mektubunda *Tractatus*'la ilgili yazdığı şeyi asla unutmayalım: "Kitabımda şeyleri onlardan bahsetmeden açıkça ait oldukları yere geri koymayı başardım."

2. Dünya teorisi ve dolayısıyla önerme teorisi –çünkü bir önermenin, yalnızca dünya-içi (*intra-mondain*) bir "mevcut hali" ("*état de choses*") kaydetmek suretiyle bir anlamı vardır ve sonuç olarak "Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını ifade eder."¹⁸– Wittgenstein'in kitabında önemli bir yer tutmaktadır. Gelgelelim bunlar, kendilerini kapsayan etkin soru atlanırsa zor hale gelir: "Bizi dünyanın tanrısal anlamıyla uyum içinde kılmak için dünya ne olmalıdır?" Wittgenstein'in ontolojisine bölünmez bir varlık ve bir söyleme/dile getirme (*dire*) düşüncesi olarak açıklık getiren tek bu sorudur. Onun teşebbüsünü "idealizm" ile "materyalizm" arasına koyan da aynı sorudur. Nitekim dünyanın oluşumunu ve dünyanın oluşumunu dile getiren önermelerin oluşumunu eş zamanlı tutmak, varlığa dair söylenenle söylenemeyen arasındaki sınır çizgisini çizmekten ibarettir. Wittgenstein'in T. 5.64'teki iddiasında hiçbir tutarsızlık yoktur: "Tek-bencilik sonuna kadar götürüldüğünde saf gerçekçilik ile çakışır."

18 T. 5.6.

4

Dört bir yandan akademisyenler, eserinin “ikinci” bölümünde (aslında esersiz kalan bölümde) Wittgenstein’in, *Tractatus*’un ontolojik inşasını terk edişinden memnundurlar. Yine de Wittgenstein’in mistik unsurun üstünlüğünü *mümkün kılmak* için gösterdiği radikal çaba orada konumlandırılmalıdır. Dolayısıyla çok sayıda analitik ve gramere dayalı varsayımla, “dilsel dönemeç” ve diğer akademik yorumlarla (hele ki Wittgenstein’in ıstırabı, öğretmenliği son derece küçümsemesi ve bunun keyfini çıkarmaktan duyduğu utanç düşünüldüğünde! Hugo’nun *Les Châtiments*’ında yerine III. Napolyon’un geçceğini duyduğunda Büyük İmparator’un hissettiği gibi o da kendisini cezalandırılmış hissediyor olmalıdır) en nihayetinde karşımızda aksiyomatik olarak bir töz ve dünya öğretisinin temellerini atmaya yönelik ender çağdaş teşebbüslerden birinin olduğunu gözden kaçırdığımız ölçüde onunla daha da fazla meşgul olmamız gerekmektedir.

Wittgenstein’in ontolojik inşasının, “olan” (*ce qui est*) ile “söylenen” (*ce qui est dit*) arasında sıkı bir ileri geri biçiminde işlemesi, kendisinin koyduğu hedef için uygundur: Bilimsel önermelerin sınırlı alanına karşı kendini gösteren fakat dile gelmeyen mistik unsurun değerinin desteklenmesi (*valorisation*). Şüphesiz varlığa dair tezlerle önermeye dair tezler

arasında yansıtmaya dayalı bir bağlantı vardır. Bu bağlantı, aksiyomatik olarak sunulan tasarım (*tableau*) mefhumunun bünyesinde bulunur: “Olguların tasarımlarını kurarız.”¹⁹ Bu tasarımlar dile aittir. Öte yandan “üstün” (*éminent*) olan, sahici değeri olan şey; son kertede tasarımda *olmayandır*. Varlığın en “hakiki” noktası, dünya ve dil ontolojisinin kurulduğu yansıtmaya dayalı ilişkinin esiri değildir. Ona, sadece bir şey (*une chose*) olmayan “(herhangi) bir şey”in (*quelque chose*) bu ilişkiden arta kaldığı yerde ulaşılır.

Anti-felsefenin başından sonuna, “arta kalan” fikri karşımıza çıkar. Nitekim anti-felsefenin oldukça ince ilişkiler ağı inşaa etmekteki amacı, kendi eksikliklerinin izini sürüp eylem yoluyla ele geçirmek üzere onlardan arta kalanı meydana çıkarmaktır. Anti-felsefenin felsefeyi tahtından ettiği yer de tam olarak burasıdır: Anti-felsefe, bunu teorik iddiasında neyin eksik olduğunu *göstererek* yapar. Nihayetinde eksik olan, reel olandır. Böylece Nietzsche’ye göre yaşam, her türlü değer biçme protokolünden arta kalandır. Tıpkı Pascal için, insanlığa duyulan sevginin (*la Charité*) sebepler düzeninden; Rousseau için vicdanın sesinin, Aydınlanma’nın vaazından; Kierkegaard için varoluşun Hegelci sentezden tamamıyla ayrılması gibi... Lacan’a gelince, bildiğimiz gibi filozof, hazzı ve hazzın eklendiği Şey’e dair bir şey bilememekte, bilmeyi istememektedir. Anti-filozofun gerçeğe dair bize bir afallamışlıktan, bir bilinç kaybından başka bir şey verip vermediği, eyleminin, Claudel için kadının olduğu gibi, tutulamayan bir söz olup olmadığı ise hâlâ belirsizdir. Tabii tüm bu hikâyede kadın, özellikle de hakkında felsefenin konuşmaya hiç niyetinin olmadığı fakat –adının geçtiği kavram zincirlerinde (inanç, kaygı, yaşam, sessizlik, haz...), Lacan haricinde, anti-filozofun onu teşhis etmeden iğnelediği– şimdikiye kadar ortadan kaybolmaktan daha iyisini yapıp yapmadığından emin olamadığımız kadın söz konusu değilse... Anti-filozof,

19 T. 2.1.

bu noktada, bilim tarafından eğitilen filozofun önünde, filozofun buna sadık bir şekilde düşünce manevralarından menettiği kadının hayaletini sallayacaktır. Bu da anti-filozofların epey çarpıcı kadın düşmanlıklarını biraz açıklayabilir: Bilinçsiz kadın, onlar için filozofun kalın boynuna *banderillalar*²⁰ batırmaktan başka bir işe yaramaz. Bu da sonuçta “erkekler arasında” (“*entre hommes*”) bir açıklamadır. Kadınlar üzerine açık açık söyledikleri şeylerde, Pascal’dan (kız kardeşinden başka bir kadını fark etmiş midir?), Rousseau’dan (*Émile*’in Sophie’si), Kierkegaard’dan (evlilik nevrozu), Nietzsche’den (hiç bahsetmeyelim bile) ya da Wittgenstein’dan (bu noktada yarı eşcinsellik konusunda yarı açık yüreklilikle) daha nefret uyandıranı görülmüş müdür? Felsefi teorilerin reel arta kalanının arzu açısından, kadın açısından aranması gerektiğini varsayarsak birisinin adı Platon, Descartes veya Hegel olduğunda bu arta kalana ayrılan kader de elbette daha gıpta edilecek cinstendir. Öyle ki kadınlarla ilişki ayırt edici bir ölçüt biçimini alabilir: Kadın düşmanlığı ne kadar barizse anti-felsefeye o kadar yaklaşılr. Bu, Kant’ın durumuna canlı bir ışık tutacaktır. Nitekim onun kadınlar üzerine söyledikleri tüyle-rimizi diken diken eder. Onun dolambaçlı yollarla hedeflediği şey, şu şekilde kolayca özetlenebilir: Anti-felsefenin kendisine felsefi bir form vermek; felsefenin iddiasının felsefi olarak havanda su dövmekten başka bir şey olmadığını göstermek; bilginin fenomenal sefaleti karşısında, felsefe dışı olduğu şüphe götürmeyen ahlaki eylemi yüceltmek. Bundan da şunu çıkarabiliriz: Kant’ta arta kalanın adı *numen* olduğundan Kantçı arzu, her daim numenal bir nesneye hitap eder. Burada kadının “gizem”ine ilişkin kadim kesinlik kuvvetli bir şekilde kavramsallaştırılır. Wittgensteincü dille “kadın”, hakkında konuşulamayandır ve dolayısıyla burada susmak gerekir.

20 İspanyol boğa güreşlerinde matador tarafından boğanın boynuna saplanan mızraklara verilen ad. (Çevirmenin Notu)

5

Spinoza için olduğu gibi Wittgenstein için de “var”ın (*il ya*) ilk adı tözdür. Benzerlik burada sona erer çünkü Wittgenstein, tözü “atomlarına ayıracaktır” Töz, aslında nesnelere oluşturmaktadır ve nesnenin temel özelliklerinden biri²¹ mutlak surette *basit* olmasıdır.

Burada hemen iki noktaya işaret etmemiz gerekir:

1. Töz, varlığın adıdır ve dolayısıyla “var”ın adıdır. Dünyanın adı ya da olanın (veya vuku bulanın) adı *değildir*. *Tractatus*'un 2.024 numaralı önermesi, “Töz, vuku bulandan bağımsız, reel olarak var olandır.” der. Bununla birlikte meşhur 1 numaralı önerme, “Dünya, vuku bulan her şeydir.” der. Dolayısıyla adı töz olan “gerçek/reel” varoluşu ya da varlığı, adı dünya olan “durumsal” varoluştan ya da “vuku bulan”dan ayırt etmemiz gerekmektedir. Ayrıca bir dünyanın, *ebedî* bir varlığın olaysal bir gerçekleşmesi olduğu da söylenecektir. (Tanrısal akılda bulunan ve dolayısıyla ebedî olarak var olan) “mümkün” dünyalardan “gerçek” dünyaya geçişe ilişkin Leibnizci probleme epey yakın olan büyük ontolojik mesele, dünya ve töz arasında hangi korelasyonun var olduğunu bilme meselesidir.

21 T. 2.02.

2. Tözü meydana getiren nesnelere ya da atomlar bizi hemen, düşüncenin tökezlediği yer olan, “arta kalan”ın dolaylarına götürürler. Yalıtılmış olduğu varsayılan böyle bir nesne düşünülemezdir. Düşünülebilir olan yalnızca *olgusal hal* (*état de choses*)²² denen, birçok nesne arasındaki bağlantıdır. Dolayısıyla nesne bir bağlantının/ilişkinin ya da halin (*état*) mümkün olabilmesi için var saymamız gereken bir şeydir yalnızca. Böylece: “Hiçbir nesneyi diğer nesnelere olan ilişkisi dışında düşünemeyiz. Nesneyi bağlamsal ilişki içinde düşünebiliyorsam, onu bu ilişkinin olanağı dışında düşünemem.”²³ Nesnenin kendisi düşünülemeyen büyük ontolojik mesele bu defa nesnelere çokluğunu neyin düşüncenin *önüne serdiğini* belirleme meselesidir. Ya da: “Eğer nesnelere bireyselliklerine hiçbir erişimimiz yoksa bir olgusal halin (bir ilişki), bağlantılarını sağladığı nesnelere çokluğuna işaret ettiğini nasıl biliriz?”

Bu ikinci problemin ciddiyeti Wittgenstein’i, kendisini derhal Leibniz’den ayırmak suretiyle nesnelere, yani her türlü olgusal halin dayandığı basit atomların ayırt edilemez olduklarını öne sürmeye sevk eder: “Aynı mantıksal forma sahip iki nesnenin dış özellikleri haricinde, aralarındaki tek ayırım farklı olmalarıdır.”²⁴ Leibniz’in “ayırt edilemezlik ilkesini” böylece en radikal biçimde ihlal etmektedir ki bu kadarını Lucretius atomculuğu bile yapmaz. Zira Lucretius’ta “var”ı yapılandı-

22 Kelimesi kelimesine çevirisi, “şeylerin hali”.

Örneğin Husserl’in bu kavramı karşıladığı kelime *Sachverhalt*’tır ve *Sachverhalt*’ta şeyler, ilişki halindedir. Ricœur, Husserl çevirisinde *Sachverhalt*’ı *état de choses* olarak karşılar. Bkz. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, çev. Paul Ricœur (Paris: Éditions Gallimard, 1950), s. 28.

“Önerme olgunun imgesidir çünkü öğeleri, olguda, nesnelere arasında var olan ilişkiye benzer bir ilişki içindedirler.” Bkz. Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2009), s. 50. (e.n.)

23 T. 2.0121.

24 T. 2.0233.

ran temel niteliksel farkın (boşluk ile atomlar arasındaki fark) yanı sıra atomların kendi aralarında da forma bağlı “tip” farkları mevcuttur. Varlığın ebedî formu olarak Wittgenstein’in tözü ise benzer şekilde düşünülemeyen nesnelere olumsal bir yan yana konuştundan ibarettir yalnızca.

İki ontolojik problem (tözel varlık ve dünyanın olaysallığı arasındaki ilişki; çokluya erişim –bu çoklunun unsurları düşünülemiyor ve ayırt edilemiyorsa) dilsel yansımanın “taraf”ına, var olana dair meydana getirdiğimiz tasarımın tarafına geçmeden çözülemez.

Kilit nokta şudur: Ne düşünülebilene ne de betimlenebilen nesnelere tasarımda veya –aynı kapıya çıkacak şekilde– önermede *temsil* edilirler. “Temsil edilme” şu anlama gelir: Bir ilişkiye ya da bir hale angaje olduğu şekilde bir nesneye *bir ad* karşılık gelir. 2.13 numaralı önerme: “Tasarımda nesnelere tasarımın unsurları karşılık gelir.” 3.22 numaralı önerme ise tasarımın dilsel doğasını belirtir: “Ad nesnenin önerme içerisindeki temsilcisidir.”

Dolayısıyla düşünülemeyen nesnelere erişimimiz adlandırma ile sağlanmaktadır. Adlandırmanın bir önerme, bir betimleme ve sonuç itibarıyla bir düşünce olmamasına dikkat edeceğiz. Adlandırmanın tek yaptığı, tasarımda nesneye karşılık gelen bir “unsur”u sabitlemektir. Böylece nesnenin düşüncesinden ziyade nesnelere arasındaki ilişkinin düşüncesi bir önerme içerisinde mümkün kılınmaktadır: “Nesneleri yalnızca adlandırabilirim. İmlerle temsil edilirler. Yalnızca onlar üzerine konuşabilirim, onları dile getiremem. Bir önerme, bir şeyin ancak nasıl olduğunu söyleyebilir, ne olduğunu değil.”²⁵

Nesnelere bağlantısı veya olgusal hal *aksine* tasarımda betimlenebilir (birkaç adı bağlayan bir önerme aracılığıyla)

25 T. 3.221.

ancak adlandırılmaz: “Olgusal haller betimlenebilir, adlandırılmaz.”²⁶

Adlandırma (nesnelerin bir imle düşüncesiz temsili) ve *betimleme* (bir önermenin nesnelere ilişkin ilişkilerini imleyen tasarım) arasındaki bu karşıtlık hepten ayrıdır: Adlandırılabilen (tözsel atomik nesne) betimlenemez ve betimlenebilen (nesnelerin ilişkileri ya da olgusal haller) adlandırılmaz. Bu bizi mistik unsura açan ve göstermeyi (*le montrer ou “faire voir”*) söylemenin karşısına koyan başka bir ayrırlığın ontolojik-dilsel altyapısıdır: “Gösterilebilir olan söylenemez.”²⁷

Peki, bir olgusal hal tam olarak nedir? Bu metafor klasik atomcu *asilma* (*accrochage*) temasıyla dil bilimine ait *zincir* temasını bir araya getirmektedir: “Olgusal halde nesnelere, birbirine bir zincirin halkaları gibi asılır.”²⁸ Bir olgusal halin illaki dünyada (vuku bulan her şeyin olaysal bütünü olarak dünya) elde edilmediğini görmemiz gerekir. Bir olgusal hal; tözün bir *imkânıdır*, ebedî surette “olan” (*est*) bir çoklu ilişkidir (*liaison-multiple*). Bu imkânlardan *bazıları* bir dünyada var olacaktır. Bu imkânları meydana getiren nesnelere bir kere adlarla temsil edildiklerinde nesnelere birbirleriyle bağlantısı veya olgusal hal, bir önerme ile temsil edilir. Nesnelere bir bağlantısını (tözün *içerisinde* olan, fakat illaki dünyada var olmayan [vuku bulmayan] bir bağlantıyı) kaydeden önermenin atomik bir önerme olduğu söylenecektir. Atomik önerme, varlık ve tasarım ve nihayetinde töz ve dünya arasındaki bağlantıya ilişkin tüm problemleri bir noktaya toplar. Böylece anlam ve hakikat söz konusu olacaktır.

26 T. 3.144.

27 T. 4.1212.

28 T. 2.03.

6

Öncelikle mümkün bir olgusal hali betimleyen bir önermenin neden “atomik” önerme olduğu söylenir? Çünkü olgusal haller; birbirinden kati surette bağımsızdır; kendilerine kapanmış, bağlantısız çokluklardır. Şu, belki de en önemli ontolojik önermedir: “Haller (*les états*) birbirinden bağımsızdır.”²⁹ “Basit” (*simples*) olan nesnelerin birincil bir atomculuğu (*un atomisme primitif*) vardır. Karmaşık olmalarına rağmen aralarında hiç bağlantı olmayan hallerinse (*états*) ikincil bir atomculuğu (*un second atomisme*) vardır. Dolayısıyla bir halin tasarımı meydana getiren önermenin atomik bir önerme (*une proposition atomique*) olarak düşünülmesi meşrudur.

Mümkün bir olgusal halin tarifi, tasarımı olarak atomik önerme *doğrudan* kavranabilirdir: Bir *anlamı* vardır –tabii (ve bu en net nokta değildir) onda yer verilen nesnelerin adlarını belirlememiz koşuluyla. *Anlamın dünya deneyiminin bir kategorisi olmadığını* anlamak hassas bir meseledir. Nitekim mümkün bir olgusal hali (ve dolayısıyla töze içkin [*intra-substantielle*] bir bağlantıyı) betimleyen bir önermenin anlamlı olmak için bu olgusal halin *var olmasına* (*vuku bulmasına*) ihtiyacı yoktur. Anlam, bir (ebedî) varlık kategorisidir. Böylece bir tek bir önermeyi gerçekten anlıyor oluşumuzdan bu

29 T. 2.061.

önermenin “olan” (*est*), yani mümkün olanın tözel değerinde ebediyen tutulan ya da vuku bulabilen (*qui peut arriver*) bir olgusal halin tasarımını gerçekleştirdiği sonucu çıkarılır. Kitapta 2.202 numaralı önerme bunun altını çok erkenden çizmektedir: “Tasarım bize sunduğu durumun imkânını içerir.” O halde düşüncenin anlamlı önermeden başka bir şey olmadığını anımsadığımızda aynı şekilde “düşüncenin düşündüğü durumun imkânını içerdiğini” de anlarız. “Düşünülebilir olan ayrıca mümkün olandır.”³⁰ Önermenin betimlediği (tasarımın sunduğu anlamında) bir olgusal hal biçimindeki bu mümkün olan, anlamın varlık zeminini meydana getirir: “Tasarımın bize sunduğu şey anlamıdır.”³¹

Nihayetinde mümkün olanın belirli bir hali gerçekliktir: Bir olgusal hal, “vuku buluyorsa” (*s’il arrive*) ve dolayısıyla dünyaya iştirak ediyorsa muhakkak mümkündür. Dünyanın gerçekliğinden pay alan bir olgusal hali betimleyen bir atomik önermeye *doğru* denecektir. Ona hiçbir şeyi değil –ki o durumda anlamı olmazdı– daha ziyade vuku bulmaksızın (“dünya” hali olarak var olmaksızın) olan (töz olarak olan) bir hali betimlediğinde yanlış denecektir.

Atomik önerme öğretisine odaklı Wittgenstein ontolojisi, görünümsel (virtüel) bir ontolojidir. Basit ve ayırt edilemez nesnelere müteşekkil töz olarak “var”ın (*il y a*) varlığının dünya olarak, yani, sonradan da göreceğimiz gibi, özne olarak var olması (*ek-sister*) gerekli değildir. Varlığının dünyasal yokluğuna (*inexistence mondaine*) çekili bir hal (*état*) (bağlaşık nesnelere çokluğu) bir tasarımda daha az temsil edilebilir değildir; sonuç olarak anlamlı bir önerme formunda düşünülebilir. Bu önermenin doğru veya “ispat edilmiş” hale gelmesi sadece betimlediği durumun “vuku bulduğuna” işaret eder. Fakat sonuçta -tam olarak ontolojik bir açıdan- bu ha-

30 T. 3.02.

31 T. 2.221.

kikatin hemen hemen hiç önemi yoktur; zira bir halin “vuku bulması” *kati surette olumsuzdur*. Var olan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu Leibniz tezinin aksine Wittgenstein için bir dünya (ya da bir özne, aynı şey) tözel zeminiyle yalnızca bir rastlantı ilişkisi sürdürmektedir. Varlık, kendinden dünya olarak vuku bulana kayıtsızdır: “Vuku bulan her şey, şöyle ya da böyle olan her şey tesadüfidir.”³² Wittgenstein ayırt edilemezlik ilkesine olduğu kadar yeter sebep ilkesine de karşıdır. Leibniz’de bu ilkenin söylediği şudur (Clarke’a beşinci mektubu): “Şeylerin doğasında, her olayın önceden koşullara, gerekliliklere, uygun yatkınlıklara sahip olması vardır: Her olayın var oluşu bunları yeter sebep ilkesi kılar.” Wittgenstein içinse hiçbir olayın (ve dünya olaylardan başka bir şey değildir) tercihen tözel mümkün-varlığıyla bağlantılandırılmak için en ufak bir yeter sebebi yoktur.

Wittgenstein anlama ve hakikate atfedilen klasik değerleri en iyi anti-felsefi tarzda ters yüz etmektedir. Anlamın tecrübe ve uzlaşım (*convention*) meselesi olduğuna kolayca inanılabilir; oysa varlık olarak varlığa bağlı hakikat yalnızca dünyasal verilisin ötesinde keşfedilir. İşte bu nedenle felsefe “ebedî hakikatler”den bahseder. Gelgelelim Wittgenstein bu noktada ebediyeti anlama atfetmekte (tözel hallerin önerme şeklinde tasarımı gibi) ve hakikate dair kati surette ampirist ve olumsal bir öğretiyi geliştirmektedir.

Aslında bir önerme, yalnızca “vuku bulan” bir hali, bir “dünya” halini betimlediği kadarıyla doğru olduğundan ve olaylar toplamı olarak dünya olumsuzluğa teslim olduğundan atomik bir önermeyi doğrulamanın, onu gerçeklikle ve gözlemlenebilir “oldu” (*c’est arrivé*) ile karşılaştırmaktan başka yolu yoktur: “Tasarımın doğru mu yanlış mı olduğunu söyleyebilmemiz için onu gerçeklik ile karşılaştırmamız gerekir.”³³ Hakikat

32 T. 6.41.

33 T. 2.223.

sade ampirik gözlem meselesidir. Çoklu-mümkünlerin, nesne bağlantılarının tözel ebediyetine kök salmış anlamsa tam da önerme yapısında, onu her türlü dışsal doğrulamadan bağımsız olarak kavradığımız dolaysızlıkta okunabilir. Açıktır ki Wittgenstein, Nietzsche'nin ardından, farklı yollarla ve aksi bir stratejiyle de olsa, anlam uğruna hakikati tahtından eden güçlü eğilime iştirak eder. Bu eğilimi canlandıran eylemin anti-felsefe olarak ifade edildiğini iyi görmemiz gerekmektedir.

7

Bu inşanın anti-felsefeye sunduğu hizmeti sentezlemenin ve aynı zamanda felsefi direniş ruhuyla farklarımızı ya da en azından Wittgenstein'in bizi maruz bıraktığı tehlikeleri iş-retlemenin, şüphesiz, vakti gelmiştir.

Elbette her şey düşünce ve düşünce-olmayan arasındaki sınırdaki cereyan etmektedir; zira Wittgenstein'in stratejik hedefi gerçeği/reeli (üstün olanı, mistik unsuru), yaşamımızın kutsal ve güzel olmasının bağlı olduğu eyleme emanet etmek üzere, düşünceyi çıkarmaktır:

Wittgenstein'in hedeflerine ulaşması için düşünceye özellikle dar bir tanım getirmesi gerekir. Bu daha en başından çarpıcı olan bir noktadır. Aslında düşünce, anlamlı önermedir ve anlamlı önerme, bir olgusal halin tasarımı veya betimlemesidir. Böylece düşünce-olmayanın önemli ölçüde genişlemesi –filozof için kabul edilmez bir genişleme– söz konusu olur.

Düşünce-olmayanda en başta basit nesnelere adlandırma işle-mi vardır. Bu noktada Wittgenstein'in anti-felsefi hedefi çok açıktır: Nesnelere adları bir düşünceyi kuşatsaydı tözün içsel oluşumuyla aynı anda hem *dilsel* hem de *düşünsel* bir ilişki-miz olurdu. Bu da sessiz eylem zorunluluğunu bir o kadar zayıflatırdı.

En azından *Kratylos* diyalogundan beri felsefede hararetli tartışmalara yol açmış olan adlandırma meselesine Wittgenstein bir açıklık getirmemektedir. Anlaşılacağı üzere önerme içerisindeki adlar, bu adların içerisinde belirlediği önermenin betimlediği olgusal halde birbirine bağlı nesnelere temsil eder. Gelgelelim anlamadığımız nokta, *nesnelere düşünülemez farkının adların ispatlanmış farkı tarafından nasıl temsil edildiğidir*. Burada birbirine karşıt nesne çokluğu (töz tarafı) ile ad çokluğu (önerme ya da tasarım tarafı) arasında açılan bir çatlak speküler inşaya dâhil oluverir. Eğer nesnelere Leibnizci ayırt edilemezlik ilkesini ihlal ediyorsa nasıl olur da yalnızca nesnelere imleri olarak orada bulunan adlar bu ilkeye uyar? Zira eş anlamlılıkların kapsamı ne olursa olsun, ayırt edilemeyen iki adın *aynı* olduğu kesindir. Adlar, nesnelere aksine, yalnızca dış ilişkileriyle belirlenmez, yoğun bir içkin özdeşliğe sahiptir.

Böylece olduğu gibi adlandırmanın bir düşünce-olmayan olma ihtimalinden şüphe duymaya başlarız. Aslında *tamamıyla düşünce olarak adlandırmaya adanmış* bir dil pratiğinin var olduğunu savunabiliriz ve savunmamız da gerekir. Bu da şiirdir. Şiirsel edim gerçekte ne betimleyicidir (her ne kadar betimleme yapsa da) ne de mistik unsura uygun olarak “gösterici”dir (“*monstratif*”) (her ne kadar telkinde bulunsun da). Sözlü bir bütünü (bir şiir tek başına *bir* önermeyi meydana getirir) düzene sokmayı hedefler, öyle ki bir olmanın-mevcudiyeti (*une présence-d'être*), onu gündelik dilden hiçbir şey adlandıramazken, bu bütün tarafından adlandırılır. Şiir sanatı önceden bilinmeyen bir varlığın-Adının (*un Nom de l'être*) yaratıcısıdır. Şiirin biricik aksiyonu şudur: “Basit ya da sınırsızca çoklu olsun, varlığa iştirak eden her şeyin bir adı vardır. Zor olan onu icat etmektir”. Şiir sanatının, bu duyulmamış buluş adına, miras alınan dilin adları arasında *farkın*, ses de dâhil olmak üzere, azami miktardaki kaynağını kullanması boşuna değildir.

Ya felsefenin de dile getirdiği gibi şiir bir düşüncedir. Bu durumda adlandırmanın düşünceye yeniden dâhil edilmesi gerekir. Ya da adlandırma, Wittgenstein'in arzu ettiği gibi, bir düşünce değildir. Böylece şiir her türlü düşünme işlevinden mahrum bırakılır ve artık sessizliğin sözlü bir örneğinden başka bir şey olmaz –bu da bence aşırı uç ve kabul edilemez.

Düşünce-olmayanda ayrıca imkânsız olan belirir. Nitekim her anlamlı önerme, dolayısıyla her düşünce, doğrudan, betimlediği halin imkânının ispatıdır. Böyle bir yasaktaki anti-felsefi çıkarı yine görürüz: Eğer imkânsız olan düşünülebilirse düşünilemeyen bir imkânının olduğunun garantisi yoktur. Yine de düşünülebilir ile düşünülemez arasında kabul edilen sınırı benzeri olmayan bir eylemle aşmaya niyet eden anti-filozof için bu imkân bir gerekliliktir. Şunu da ekleyelim: Anti-filozof için filozofun tahammül edilemez teorik küstahlığını meydana getiren ve sözde eylemini sahtekârlıktan ibaret kılan, “her şey” düşünülebilir fikridir.

Gelgelelim bu imkânsıza ve imkânsızın mümkün düşüncesine dair kadim meselede her şey açık değildir. Anlamın mümkün olana atfedildiğini pekâlâ anlıyoruz. Anlamakta zorlandığımız nokta ise düşünce-olmayan sınıftan da olsa imkânsızdan ne anlamamız gerektiğidir. Wittgenstein ona dair düşünceyi yasaklamaktan ziyade *imkânsızın bütün varlığını yasaklar* gibidir. Zira bir olgusal hal, sadece tözel olarak olduğu için (bu aynı zamanda atomik bir önermeyle betimlenebildiğine tekabül eder) vuku bulabiliyorsa (yani anlamlı olduğu sürece önerme doğru olabilir) imkânsız olanın olgusal hali olarak temsil edilebilir olmadığı açıktır. Başka bir deyişle hiçliktir çünkü olan –töz– olgusal hallerde birbirine bağlı nesnelere (“kendileri için mümkün” veya “imkânsız” kelimelerinin anlamsız olduğu nesnelere) meydana gelir. Ya da: Herhangi bir virtüel ontolojide olduğu gibi (Deleuze'ünki bir istisna değil) imkânsız olmak, sade ve sadece olmamaktır (ve yalnızca düşünülebilir olmamak değildir).

En azından imkânsız olana köken itibarıyla uygunluk gösteren iki düşünce vardır: Matematik ve politika. İlki, çünkü matematiğin reeli her düşüncenin belirleme alanından arta kalan olarak (bizatihi imkânsız olarak), bıraktığı şeyi aslına uygun olarak alır (*littéraliser*) –özellikle ilk serimlenme aşamasında matematiğin kendisi dâhil her düşüncenin. Ölçülemez (Eudoksos), bir dizi segmente indirgenebilir eğriyi (Arşimet), kaybolan nicelikleri (Leibniz ve Newton), ayırt edilmezleri (Galois), sonsuz büyükleri (Cantor), sonsuz küçükleri (Robinson)... Politikaya gelirsek, onun değeri; yalnızca bir duruma, o duruma içkin normun tam da imkânsız –kaldı ki bu, durumun tutarlı olabilmesi için aslında gerekli bir imkânsızlıktır– olarak meydana getirdiği bir “imkân”ı tayin etmesine bağlıdır. Kralın (Kant’ın da açıkça düşünülemez addettiği) 1793’teki idamını, 1917’den “bütün iktidar Sovyetlere” sloganını ya da Mao’nun daha zayıfın daha güçlüyü yenebileceğine ilişkin özünde imkânsız, hatta saçma sözünü düşündüğümüzde bu aşikârdır.

İlk-estetik eylemin “sahnelenme” gereksinimi imkânsızın aynı zamanda düşünülemeyen olduğunu ve hatta imkânsızın hiçlik olduğunu ima ediyorsa ne matematiğin ne de politika-nın düşünce olduğu sonucuna varmamız gerekecektir. Zira düşündüklerini savunmak imkânsıza asgari ölçüde varlık atfetmeyi gerektirir. Bu da ne yazık ki ereğin araçlara hükmettiğini düşünen Wittgenstein’in, biri ya da diğerini yanlış anlama pahasına, söyleyiverdiği şeydir: Matematik için açıkça (ve *Tractatus* sonrası daha iyi bir davaya layık bir azimle): “Matematik önermesi hiçbir düşünce ifade etmez.”³⁴; politika için, sonradan göreceğimiz gibi, daha dağınık ama aynı derecede net şekilde.

Kabul gören düşünme koşulları, şiirin yanında hiç şüphesiz matematiği ve politikayı da kapsayan felsefe, Wittgenste-

34 T. 6.21.

in'daki düşünce-olmayanın ilk açılımında “mistik unsur”un hamlesinin –mümkünse– meydana çıkması için ödenen fahiş bedelin farkına varacaktır.

Nihayetinde adlandırma ve imkânsızdan sonra üçüncü düşünce-olmayan figürü anlam-sızdır (*le non-sens*).

Bu kategori, anti-felsefenin merkezindedir zira daha önce gördüğümüz gibi, felsefeyi (ya da illaki olacaksa metafiziği) damgalamaya yarayan odur (yani saçmadır). Yine de dikkatli bir şekilde ele alınması gereken bir kategoridir; çünkü Wittgenstein için iki anlam rejimi vardır. 6.41 numaralı önermeyi inceleyelim:

“Dünyanın anlamı bir tek dünyanın dışında olabilir. Onda her şey olduğu gibidir ve her şey olduğu gibi olur (*arrive*, vuku bulur). Dünyada değer yoktur –olsaydı da bu değer değersiz olurdu.

Değeri olan bir değer varsa, bu vuku bulan her şeyin, şöyle ya da böyle olan her şeyin dışında olmalıdır. Çünkü vuku bulan her şey, şöyle ya da böyle olan her şey rastlantısaldır.

Onu rastlantısal-olmayan kılan neyse o dünyada olamaz yoksa kendisi rastlantısal olurdu.

Dünyanın dışında olmalıdır.”

“Dünyanın anlamı” derken (ve bu anlamın adının Tanrı olduğunu biliriz) hangi anlam söz konusudur? Anamlı bir önerme fikrinde kastedilen anlamın aynısı değil şüphesiz. Zira bir önerme, bir olgusal hali betimlediği andan itibaren anlamlıdır. Bununla birlikte vuku bulabilmek, dolayısıyla bir dünyada var olabilmek bir olgusal hale özgüdür. Sonuç itibarıyla bir önermenin anlamı her zaman için dünya-içi (*intramondaine*) bir gerçeklikle, dolayısıyla da “olduğu gibi olan” rastlantısal bir gerçeklikle ilişkilenebilir. Bu noktada, bize Wittgenstein’in söylediği, böyle bir anlamın *değersiz* olduğudur. Kısacası: Bir önermenin sahip olduğu anlamın hiç değeri yoktur.

Bu zaten 6.4 numaralı önermenin de ortaya koyduğu sonuçtur: “Bütün önermeler eş değerdedir.” Ne de olsa hepsinin eş değerli olması, hiçbirinin taşıyıcısı olduğu anlamı değerli kılacak “özel” bir değeri olmaması demektir.

Öte yandan “dünyanın anlamı”nın üstün bir değeri vardır. Yaşamın anlamıyla denklığı dolayısıyla ona yüce (*suprême*) bir değer atfetmek suretiyle onu Tanrı olarak adlandırabiliriz bile. Fakat bir değeri olan bu anlam elbette ne dünyadadır ne de bir önermeyle dile getirilebilirdir. Ayrıca Wittgenstein için değer fikri dünyanın olaysallığına işaret eden olumsuzluktan açıkça ayrıdır. Dünyada olan rastlantısaldır ve anlamı değersizdir, ama bir değeri olan dünyanın anlamı “rastlantısal-olmayan” olmalıdır – bu da dünyanın dışında olmasını gerektirir.

Dolayısıyla “anlam” kelimesinin kabul edilen iki anlamını birbirinden net bir şekilde ayırt etmek gerekir: Değerden yoksun (ve bir hakikati, yani “vuku bulan”ı dile getiren bir önermeyi destekleyebildiğinden özellikle değerden yoksun) dünya-ıçi anlam ve nihai adı Tanrı olan, (vuku bulanla bir ilgisi olmadığından) hakikatten tamamıyla ayrı değer-anlam.

Hal böyle olunca iki problem ortaya çıkar:

Eğer değer-anlam, dünyanın anlamıysa ve dünyada da ayrıca (her ne kadar değersiz de olsa) anlam varsa gerçekte anlamın bir anlamı olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? Hatta daha doğrusu, dünya-ıçi anlamı tanımlayan doğru bir önerme içerisinde alınabilmek olduğundan (doğru; vuku bulan, rastlantısal olan) hakikatlerin bir anlamı yok mudur? Hakikatlerin bu anlamı bizatihi kendi (rastlantısal olmayan) zorunluluğuyla hakikatlerin olumsuzluğunu ihtiva etmez mi? Filozof olarak şahsım için görünüşte olumsal hakikatlerin zorunlu bir anlamla kuşatıldıkları fikri *dini inancın birebir teorik tanımıdır* –özellikle de bu fikir, Wittgenstein’da olduğu gibi, bir tartışmanın meselesi değilse, hiçbir önermeli disipline uymuyorsa ve saf ve sessiz eyleme tabiyse. Dolayısıyla “Hristiyan-

lığın”, hakikat-anlama (*sens-vérité*) aynı anda hem tepeden bakan hem değer veren hem de yerinden eden değer-anlamı (*sens-valeur*) adlandırması hiç de tesadüf eseri olmayacaktır. Anti-felsefi eylemin sıra dışı yeniliği de nihayetinde felsefenin bizi içinden çekip çıkarmak için çabaladığı bu eski inanca geri dönüşten başka bir şey olmayacaktır.

“Anlam” kelimesinin kabul edilen iki anlamı varsa saçmanın da (anlam-sızın) aynı şekilde iki anlamı olmalıdır. Öyleyse anti-filozof Wittgenstein’a sorarız: Felsefi (metafizik) soruların ve önermelerin anlam-sız (*non-sens*) olduğunu ifade ederken “anlam-sız”ı hangi anlamda ele almaktadır?

Bu nokta son derece çetrefillidir. Daha önce de söylediğimiz gibi Wittgenstein için felsefi eylemin saçmalığı dilin kapasitesini zorlamaktan ileri gelir. Felsefe önerme formuna giremeyen şeylerin aynı formda kavradığını iddia eder. Peki, ama söz konusu olan nedir? Şüphesiz dünyanın anlamına dair hipotezlerdir. Dolayısıyla felsefenin saçmalığının, dile getirilemez anlamı (mesela Tanrı) önermesel anlam formunda dile gelmeye zorlayabildiğine inanmasının sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Ya da daha da önemlisi: Felsefe, dünyanın dışında olan “üstün” anlamı sanki bir önermenin betimleyebildiği bir olgusal halmiş ve dolayısıyla hakikate uygunmuş gibi sunandır. Nihayetinde *felsefi saçmalık, (bilimsel) hakikatlerin yalnızca mümkün bir (tanrısal) anlamı varken (dünyasal) anlamın mümkün bir hakikatinin olduğuna inanmaktır.*

Bu bakış açısı itibarıyla “anlam-sız”, aslında, “anlam” kelimesinin kabul edilen iki anlamı arasındaki imkânsız bir ilişki olarak kurulmaktadır. Bu da bizi, açıkça, belirleyici noktaya geri getirir: Anti-filozof (dile getirilemez) anlamın dile getirilebilir anlama, dolayısıyla mümkün hakikatlere olan üstünlüğünü beyan eder; felsefi eylemi de gerçekte hakikatin kurallarına anlam katarken onlarla uzlaşmayan şeyi bu kurallara tabi kılarak söz konusu hiyerarşiyi tersine çevirmekle itham eder.

Dolayısıyla bütün mesele hiç şüphesiz hem filozofa hem de anti-filozofa çile çektiren anlam ve hakikat ilişkisi etrafında dönüp durmaktadır. Bu noktada her ikisi de sofistten (geç dönem Wittgenstein'in sıkça geldiği hal) ayrılır. Nitekim sofist için:

1. İki anlam düzeni (dünyanın anlamı ve iç-dünyasal anlam) yoktur, daha ziyade çok anlamlılığın hüküm sürdüğü dünya-içi tek bir mekân vardır.
2. Hakikat yoktur.

Filozof *bütünüyle* anti-felsefeye özgü olan “değerlerin ters yüz edilişi”ne (anlamın hakikatlere üstünlüğünü onaylama) iki itiraz getirir.

İlk olarak felsefenin anlamı hakikate “tâbi kıldığı” doğru değildir. Hakikatlerin aşkın-ideal normu olarak İyi ideasına dayalı Platoncu öğretilerden beri ortada olan felsefenin temel tezi *hakikatlerin hiçbir anlamının olmadığı*, anlam içerisinde “delik” açtıklarıdır. Anti-filozof ise her hakikatte ön koşul olarak anlamı gerekli bulur (bir olgusal hali betimleyen bir önermenin doğru olabilmesi için öncelikle anlamlı olması, dolayısıyla mümkün bir olgusal hali betimlemesi ve *bunun arkasından* bu olgusal halin “vuku bulduğunun” doğrulanması gerekir). Felsefe böyle bir şarta uymaz. Böylece Wittgenstein'in inandığının aksine felsefi form (*tez*) önerme formu değildir. Daha ziyade en açık şekilde anlamdan kopuk hakikat süreçlerinden ödünç alınmış kaynakları bir araya getirir (“anlam” bir olgusal halin tasviri demekse): Matematik (anlamsız hakikatler paradigması) ve şiir (adsız olanın düşünen adlandırılması).

Anti-felsefe bir tek son derece kısıtlayıcı ve kullanışsız bir hakikat öğretisi meydana getirerek felsefi eylemin itibarını sarsabilir. Dolayısıyla onda bütünüyle mümkün düşüncenin (veya düşünce-olmayanın) kaynağını görmek saçmadır. Bu yöntem daha önce, Pascal tarafından geliştirilmiştir. Pascal

Descartes'ın, hakikatleri, söz konusu matematik hakikatler olduğunda bile, deşifre edilemeyen tanrısal bir özgürlüğe dayandırmak suretiyle radikal anlam yokluğuna teslim ettiğinden habersiz görünür. Yine aynı yöntem Nietzsche'de de etkindir. Nitekim Nietzsche tepkisel ve ahlaki "değer"lerini daha iyi alaya alabilmek için hakikatlerin adsız ve kayıtsız boyutunu kaldırır. Gelgelelim hakikatlerin "değer"i üzerine spekülasyonlarda bulunan anti-filozoftur. Filozof için ise *hakikatlerin olmasına* katlanmak yeterlidir. Evet, felsefi eylem, anlam-sıza dokunur, ancak bu, hakikatlerin anlam-sızlığıdır. Anti-felsefi eylem ise anlama tabi olduğundan *haki-katsizdir*.

İkinci olarak, Wittgenstein'la felsefenin anlamdan yoksun önermeler ürettiği konusunda hemfikir olsak bile böyle önermelerin nasıl var olabildiğine ilişkin bize açıklama yapmasını isteyeceğiz. Bir önermenin *vuku bulduğu*, dünyada olduğu kesindir. Wittgenstein'ın söylediği gibi "Önerme imi, bir olgudur."³⁵ Peki, anlamdan yoksun (felsefi) önerme nasıl olgu olarak karakterize edilir? Bu noktada Wittgenstein, filozofların hassas bir mesele olan sofistçe söylemenin varoluşunu ele alırken gösterdikleri kuşkulara (ve buna her zaman mecburdurlar) sahip olmaktan uzaktır. Bu mesele tek başına, Platon'u *Sofist*'te korkunç bir karmaşayı yaratıcı bir şekilde geliştirmeye sevk etmektedir. Anti-filozofun, saçma önermelerin varoluşunu, filozofun (sofistçe) saf retorik önermelerin varoluşuna açıklama getirirken ortaya koyduğu aynı canlılıkla, aynı yaratıcılıkla ele almasını arzu ederiz. Peki, Wittgenstein bizi neye havale eder? Gündelik dilin "karmaşası"na, eş adlılıklara, işlevlerin birbirine karışmasına, koşaç (*copula*) olarak, kimlik işareti ve varoluşun ifadesi olarak beliren (ezelden beri filozofların üzerine çalıştığı) "-dir" (*est*) ek fiili örneğine³⁶. Sonra rahatça şu sonuca varır: "En temel karışıklıklar (felsefe

35 T. 3.14.

36 T. 3.323.

bunlarla dolup taşar) bunun için kolayca ortaya çıkar.”³⁷ Dolayısıyla anlamdan yoksun önermeler meselesi “kolay” mıdır?

“Kolaylık” meselesine ufak bir giriş yapalım. Bir önermenin anlamdan yoksun olduğunu söylediğimde bir önerme meydana getiririm. Bu önerme bir olgusal hali betimler, yani burada saf olgu olarak ele alınan anlamdan yoksun (felsefi) önermeyi. Buna göre anlamdan yoksunluk;

– bu olgusal hale atfedilebilir, doğrudan anlaşılabilir bir özelliktir (felsefi önerme). Başka bir deyişle anlama sahip olmamanın bir anlamı vardır, “anlam-sız” (*le non-sens*) bir önerme formu altında düşünülebilen her şey gibi anlam kategorisine aittir.

– dilsel tasarımı “Bu önerme anlamsızdır.” önermesi olan nesnelere ilişkinliğinin tözsel bir imkânıdır. Yani bir anlam-sız, ayırt edilemez nesnelere tekil kombinasyonu uyarınca nesnelere ebedî varlığına dayanmalıdır.

Platon –sofistlerin mimetik söylemesinin ontolojik statüsüne bağlı– bu tür soruları örnek alınacak bir ciddiyetle ele alır. Böylece yokluğun (*non-être*) “varlık dayanağı”na (*support d'être*) yer açmak üzere varlık öğretisinin yeniden temellen-dirmesi gerekmiştir. Öte yandan Wittgenstein’in felsefi önermelere karşı benzer bir çaba gösterdiği söylenemez. Başvurduğu dilsel “kolaylıklar”, uzaktan gündelik dil felsefesinin yetersizliklerinden sorumlu olmalarının dışında bizatihi kendi ontolojisiyle uyumlu değildir bile.

Hem anlam-sızın anlamına hem de bunun nesnelere ebedî varlığındaki desteğine dair sıkı bir incelemeye girişmek istemiyorsak geriye kalan tek yol, felsefi önermelerin “mutlak” anlam-sızlık formları, devamı olmayan kelimeler, dilsel olarak anlaşılmasız maddi diziler olduklarını söylemek olacaktır. Dolayısıyla felsefenin “saçma” değil, daha ziyade, tam olarak hiçbir

37 T. 3.324.

önerme meydana getirmediği anlamında, hiçlik olduğunu söylemek olacaktır. Fakat bu durumda anti-filozof bütün eleştirel malzemedен yoksun kalacaktır; felsefi eylem karşısında eylemini kopuş (*rupture*) ve yedek (*relais*) olarak sunamayacaktır. Ayrıca tüm asırların felsefi önermeleri nasıl anlamış (*entendu*) olduğunu anlamak (*comprendre*) güçleşecektir.

Nihayetinde düşünce-olmayanın üçlü örneği (adlandırma, imkânsız, anlam-sız), şiir, matematik (*mathème*) ve felsefenin kendisinin üçlü varoluşuna çarpar.

Yine de Wittgenstein'in kaynaklarını hiç de tüketmiş değildir. Zira anlam ve hakikat meselesinde felsefe ve anti-felsefe arasındaki kesişmenin (*chiasme*) altında yatan "dünyanın anlamı" ve "dünya-içi anlam" arasındaki karşıtlık, ontolojik olarak "zorunlu olan" ve rastlantısal olan arasındaki farka işaret etmektedir. Öte yandan eğer bir olgusal hal, dünyada tamamıyla olumsal bir tarzda "vuku buluyor" olsa da bir zorunluluk figürü olarak *olduğu gibi "dünya" formu* mevcuttur ve bu zorunluluk hakikate sade ampirik statüsünden bir başka statü atfetmektedir.

Bu mantığa ve mantığın ontolojik temeline ilişkin bir problemdir: Atomik önermenin ardından karmaşık önermeyi incelememizi gerektirir. *Tractatus*'un üçte ikisini işgal eden bu basitten çokluya doğru hareket anti-felsefi stratejiye şu şekilde yazılır: Önerme formunu alabilen rastlantısal ve ampirik olmayan "ebedî hakikatler" oldukça (ve nihayetinde bunlardan vardır, mantığın önermeleridir) bunların *hiçbir şekilde reelde karşılıkları yoktur*. Sonuç itibarıyla reel, önermeyi değil, eylemi ilgilendirir. Mantık önermelerine yazılı *ebediyetin oyulması* vasıtasıyla kendini mistik unsura hazırlama söz konusudur. Bu hazırlık şu iki önermeyle sonuçlanır:

6.I: "Mantığın önermeleri totolojilerdir."

6.II: "Dolayısıyla mantığın önermelerinin söyledikleri hiçbir şeydir."

8

Karmaşık bir önerme nedir?

Atomik önermeler nesnelere birbirleriyle bağlantılarını (olgusal hallerini) betimledikleri için karmaşık önermelerin de hallerin bağlantılarını (*liaisons d'états*) betimlediğini düşünebiliriz. Böylece nesnelere basit birliğine, adların basit birliği; bir nesnelere arası bağlantıya (bir hal) atomik bir önerme ve bir haller arası bağlantıya aralarında birçok atomik önermeyi ifade eden karmaşık bir önerme karşılık gelecektir.

İçerisinde, karmaşık önermeler için atomik önermelerin, atomik önermeler için adlar neyse öyle olduğu düzendeki (*dispositif*) temel ontolojik zorluk, nesnelere bağlantılı olduğunda (dışsal ilişkileri olduğunda) *hallerin öyle olmaması*dır. Daha önce bir olgusal halin tamamen bağımsız olduğunu görmüştük. 2.062 numaralı önerme, “vuku bulma” (dünyadan olma), yani var olma söz konusu olduğunda bile hallerin aralarında hiçbir bağlantıya sahip olmadıklarına açıkça işaret etmektedir: “Bir halin varoluşundan ya da reel yokluğundan (*inexistence réelle*), bir başka halin varoluşunu ya da reel yokluğunu çıkaramayız.” Olgusal haller, tözsel varlık düzeninde bağımsızdır ve dünyasal varoluş düzeninde hiçbir bağlantıları yoktur.

Dolayısıyla karmaşık bir önerme, olgusal haller arasında, asla, ontolojik ya da olaysal olsun, içsel (*intrensèque*) bir bağlantı tasarımı meydana getirmeye yönelik değildir. Karmaşık önermelerin bir zorunluluğu (rastlantısal olmayan bir şeyi) sağlama alabildiğini varsayalım: Nesne çokluları arasında tözsel ya da dünyasal, etkin bağları belirten “reel” bir zorunluluk hiçbir suretle söz konusu olmayacaktır.

O halde karmaşık önermelerin anlamı ne olabilir?

Karmaşık bir önerme, başlangıçta, her biri bir olgusal hali betimleyen atomik önermelerin yan yana konmasından başka bir şey değildir. Bu düzeyde her türlü yan yana koymanın anlamı vardır –atomik betimlemeler “toplamı”ndan başka bir şey olmayan anlamı. Dolayısıyla karmaşık önerme, nesnelere ve bağlantılarının ebedi varlığıyla ilişkilendirilmekle ilgilenmez. Basit bir hal dökümünden ibarettir.

Karmaşık önerme, hallerin gerçeklikte (dünyada) *varoluşu* incelendiğinde, başka bir deyişle önermelerin doğru veya yanlış olma kapasiteleri dikkate alındığında önem arz eder.

Mesela belirli bir olgusal hali betimleyen bir p atomik önermesi olsun. Ayrıca başka bir hali betimleyen q atomik önermesi olsun. p ve q önermeleri yan yana bulunduğu zaman bunların doğru olduğu söylenebilecektir. p'nin betimlediği olgusal hal ve q'nun betimlediği olgusal halin her ikisi de “vuku bulmuştur”, dünyada gözlemlenebilir. Dolayısıyla atomik önermelerin hakikat değerine göre karmaşık önermeye bir hakikat değeri atfetme tarzından bir “tür” karmaşık önerme ayırt edilebilir. Şu çok önemli bir ifadedir: “Atomik önermeler, önermenin hakikat argümanlarıdır.”³⁸

Bu örnekte “ve” (p ve q önermelerinde) reel hiçbir şeye atıfta bulunmamaktadır; dolayısıyla kendi başına hiçbir anlamı yoktur. Elimizdeki, p ve q'nun ebediyen “oldukları” ve dünyada “var oldukları (ya da olmadıkları)” şekilde

38 T. 5.01.

betimledikleri hallerdir. Mantık imleri (ve, ya da, içirme vs.) belirli bir atomik önermeler dizisinin (*juxtaposition*), *bu önermelerin betimledikleri hallerin var oluşu ya da var olmayışı bakımından* belirli bir hakikat değerine sahip olduğunu kaydetmeye yarayan araçlardır yalnızca. Ya da yine Wittgenstein'in söylediği gibi: "Frege ve Russell'in söyledikleri gibi 'mantıksal sabitler' yoktur."³⁹ Bu da mantık bağlayıcılarına dair hiçbir ontolojinin olmadığı anlamına gelir: Tek yaptıkları, dünya açısından, dolayısıyla doğru (veya yanlış) açısından yakalandığında dizinin değerini (*la valeur de la juxtaposition*) noktalamaktır: "Mantıksal işlem imleri noktalamalardır."

Diğer bir örnek: Atomik p önermesinin belirli bir olgusal hali betimlemektedir. "p-değil" önermesi için ne diyebiliriz? P'nin betimlediğiyle aynı olgusal hale işaret etmektedir. Ya da Wittgenstein'in söylediği gibi p ve p-değil önermelerine aynı gerçeklik karşılık gelmektedir.⁴⁰ Yalnız şu vardır ki p bu göndergenin (*référent*) dünyadaki varoluşunu olumlarken p-değil var olmayışını/yokluğunu olumlamaktadır. Dünyanın bakış açısından p'nin betimlediği halin "vuku bulması" ve aynı zamanda vuku bulmaması kuşkusuz mümkün değildir. Dolayısıyla "p ve p-değil" karmaşık önermesi yanlıştır.

Genellikle karmaşık bir önerme bir atomik önerme grubudur; şöyle ki atomik önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı bilindiğinde (ampirik gözlemlerle), bundan karmaşık önermenin değerine göre, dolayısıyla atomik önermeler "grubu"nun dünyanın kısmi bir tarifi olup olmadığını bilme durumuna göre bir sonuç çıkarılır. Bu sonuç Wittgenstein tarafından bir hakikat/doğruluk işlemi olarak adlandırılır ve böylece, "Her önerme atomik önermeler üzerinde gerçekleştirilen doğruluk işlemlerinin sonucudur."⁴¹ denebilir.

39 T. 5.4.

40 T. 4.0621.

41 T. 5.3.

Eğer karmaşık bir önerme doğruysa bir dizi atomik önermeyi doğruluklarına veya yanlışlıklarına göre dünyanın kısmi tarifi olarak kaydeder. Bu nedenle doğru bir karmaşık önerme bilimseldir ve “Doğru önermeler toplamı, bütünüyle doğa bilimini meydana getirir”⁴². Sırası gelmişken “karmaşık” hakikatin tipik olarak “doğa bilimi” kategorisine hapsedildiğini kaydedeceğiz. Bu da açıkça bir yandan (doğru olanı doğa biliminden *başka yerde* ele aldığını iddia eden) felsefeyi itibarsızlaştırmak diğer yandan eylem aracılığıyla anlamın anlamı olan ve asla hakikat olmayan mistik unsuru yüceltmek içindir.

İşte burada hassas bir dönüm noktasına yaklaşırız. Hareket noktası ise şöyledir: doğru ya da dünyaya ilişkin (karmaşık) bir önerme *yanlış olabilme imkânıyla ayırt edilir*. Nitekim dünya “vuku bulan her şeydir” (ya da “vaka olan her şeydir”) ve bildiğimiz gibi vuku bulan şey saf olumsuzdur. Dolayısıyla karmaşık bir önerme, içerisindeki p atomik önermesi doğru olduğundan ayrıca doğruysa bunun anlamı şudur: Doğrudur, çünkü p’nin betimlediği halin dünyada olması (gözlemlenebilir) bir vakadır. Fakat orada olmasının hiçbir (tözel, ontolojik) zorunluluğu yoktur. Orada olmaması ve sonuç itibarıyla ilk karmaşık önermenin yanlış olması söz konusu olabilir.

Dünyanın kısmi bir tarifi olan *bilimsel* bir önerme, doğruluğunu yalnızca temel önermeler aracılığıyla işaret ettiği hallerin varoluşunun ya da var olmayışının (olumsal, ampirik) gözleminden alır. Wittgenstein’dan başka kimse –ve bu da açık anti-felsefi sebeplerden dolayı (bilimsel hakikatler önemsizdir)– meşhur doğa yasalarının olumsuzluğu temasını daha öteye taşımamıştır: Bilimsel önermeler tesadüfen doğrudur. Tözel ve ebedî varlık açısından özel hiçbir değerleri yoktur, olduklarından başka da olabilirlerdir.

Mesela “p ve q-değil” dersem “p’nin vaka olduğunu” ve “q’nun vaka olmadığını” gözlemleyebildiğim sürece bu önerme

42 T. 4.11.

doğrudur (bilimseldir). Bir önerme, ilgili hallerin varoluşunu ya da var olmayışını gözlemlemeye bağlı olarak doğa biliminin parçasıdır. Ancak önermenin *kendisinden* hiçbir şey bana onun doğru ve dolayısıyla bilimsel olduğunu göstermez. Dünyanın tesadüflerinin dolambaçlı yolundan gitmeye mecburumdur.

Peki, ya, eğer varlarsa, *dünyanın gerçekliğinden bağımsız*, vuku bulandan bağımsız olarak doğru olan karmaşık önermelere ne demelidir?

Mesela “p ya da p-değil” karmaşık önermesini ele alalım. Reel imleyensiz “ya da” yalnızca şuna işaret eder: p’nin betimlediği hali dikkate alırım veya onun vuku bulduğunu (dünyada var olduğunu) ya da vuku bulmadığını söylerim. *Her ne ise* ve tam da olaysal olduğu için dünyanın biri ya da diğeri olmasını gerektirdiği açıktır (bu masanın sarı olmasının birbirleriyle ilişkileri olmasa da sarı olmama imkânıyla birlikte mümkün [*objets compossibles*] nesnelere bir kombinasyonu olduğu ebedî tözün aksine). Fakat birinin “vuku bulması” diğerrinin vuku bulmaması demektir. Sonuç itibarıyla “p ya da p-değil” önermesi, p’nin betimlediği halin var olup olmadığı sorusundan –dolayısıyla dünyanın ne olduğundan– tamamıyla bağımsız olarak doğrudur.

Nihayetinde bir zorunluluğu keşfederiz: Belirli karmaşık önermelerin doğruluğunun zorunluluğu. Dünya ne olursa olsun ve dolayısıyla orada beliren atomik önermelerin değeri ne olursa olsun (rastlantısal, olumsal) zorunlu olarak doğru olan bir önermeye bir *totoloji* denecektir. Bu önermeler bilimsel önermelerin (doğa bilimi anlamında) doğruluklarının radikal olumsuzluğundan sıyrılan bir zorunluluk düzenini tesis ederler. Bu düzen mantıksaldır: “Mantık önermeleri totolojilerdir.”⁴³

Peki, bu zorunluluk *neyin* zorunluluğudur? Elbette dünyanın zorunluluğu ya da dünyadaki bir zorunluluk söz konusu

43 T. 6.1.

değildir. Totolojiler, dünyaya dair *hiçbir şey* söylemez ve iyi de yapar. Dünyaya dair bir şey söylemek her zaman bu ya da şu halin “vuku buluyor” olduğunu olumlamaktır. Öte yandan içerisinde bir p atomik önermesinin yer aldığı bir totolojinin doğruluğu bu noktayla ilgilenmez çünkü halin p olduğu da varsayılsa aksi de varsayılsa (bu doğruluk) her zaman muhafaza edilmelidir. İşte bu nedenle: “Mantık önermeleri hiçbir şey söylemez.”⁴⁴

Aslında dünyaya ilişkin ya da dünya içerisinde zorunluluk yoktur. Bu, Wittgenstein’da sürekli karşımıza çıkan bir temadır: “Bir şey oldu diye başka bir şeyin de olması gerektiği yolunda bir mecburiyet yoktur.”⁴⁵ (Gelgelelim zorunluluk, *dünya için* vardır; vuku bulduğundan ya da vuku bulmadığından hareketle hallerde dayatılan (boş) yasalar vardır. Mesela p’nin betimlediği hal, dünyada vuku buluyorsa bunun vuku bulmamasının imkânsız olması bir zorunluluktur. “p ya da p-değil” totolojisi de buradan ileri gelmektedir (“ya da” kati ve özeldir). Şu da bir zorunluluktur: p’nin tarif ettiği hal vuku buluyorsa ve ayrıca q’nun tarif ettiği hal de vuku buluyorsa o zaman q vakasının p vakasını engellemesi imkânsızdır. Bundan da şu totoloji çıkar: “p ve q, değil’i içerir (q, p-değil’i içerir).” Tüm bunlar bu hallerin dünyada vuku bulup bulmadığına ilgisizdir.

Wittgenstein’inkiler her zaman istikrarlı olmadığından, terimlerimizi netleştirelim. Bir halin varlığını (“*être*”), onun tözü (nesnelerin ilişkisi) olarak adlandıralım. Atomik önermenin, bu varlığı betimlemek suretiyle bir anlamı vardır. Bir halin varoluşuna, “onun vuku bulması, dünyada olması” diyelim. Önerme, varoluşu haklı olarak olumlamak suretiyle doğrudur (yanlış olarak olumlamak suretiyle yanlıştır). Bir varoluş, *hiçbir zaman* zorunlu değildir; bunun gözlemlenmesi

44 T. 6.11.

45 T. 6.37.

gerekir. Varoluş gözlemlerine bağlı doğru önermeler bilim-seldir. Zorunlu olan totolojiler, hiçbir varoluş gözlemine bağlı değildir. Bununla birlikte bunlar, varlığın yasaları da değildir (zira varlıkta ya da tözde p hali ve p ile varoluşsal olarak uyumsuz bir hal mükemmel bir şekilde beraber olabilir). Totolojiler, *var olanın değil; varoluşun yasalarıdır*. Bundan şunu anlayalım: “p ve q, değil’i içerir (q, p-değil’i içerir).” gibi önermeler genel olarak mümkün her dünya için, dünyevilik (veya varoluş) için gerekmektedir.

Wittgenstein’in dünyanın “omurgası” (*armature*) olarak adlandırdığı (ve orada var olandan başka bir şey olan) şeyleri gösteren bu zorunlu önermeler anlam ve hakikat arasındaki ayrılığı en son noktasına taşırlar. Zira zorunluluklarının bedeli hiçbir anlamlarının olmamasıdır: “Totoloji anlamsızdır.”⁴⁶ Bu kadarı kesindir zira totolojiler belirli hiçbir dünyayı betimlemez.

Sonuç olarak dünya bir taraftan varoluşunun tekiliği içerisinde tamamıyla rastlantısal ve yasadır. Diğer taraftan da tek var olma olgusunun beraberinde mantıksal zorunluluklar (*contraintes logiques*) getirmesi anlamında mantıksal olarak tanımlanır. Buna zorunlulukların anlamdan yoksun olduğunu, anlamınsa dünyanın rastlantılarında hüküm sürdüğünü ekleyelim. Söz konusu ayırım şu şekilde ifade edilir: “Mantığın dışında yalnızca rastlantı vardır.”⁴⁷

Böylece totolojilerin dünyayla tanımlanabilir bir bağı vardır: Dünyaya genellikle boş varoluş (vuku bulma) yasası aracılığıyla kendi dünya “formu”nu tayin etmek. Bu tayin bir dile getirme (*un dire*) değil, her söylemenin tabi kılındığı yasaların bir gösterimidir; zira her söyleme bir dünya betimler ve totolojiler “her” dünya için doğrudur. Üzerine uzunca düşünülmesi gereken 6.124 numaralı önerme varlık ve varoluş aç-

46 T. 4.461.

47 T. 6.3.

sından mantığın işlevini özetlemektedir. Burada varlığa adlar aracılığıyla, varoluşa ise dünya aracılığıyla başvurulmaktadır:

“Mantık önermeleri dünyanın omurgasını (*armature*) betimlerler, ya da daha ziyade onu bize sunarlar (*présentent*). Hiçbir şeyi ele almazlar. Adların bir şeyi gösterdiklerini (*signifiant*) ve atomik önermelerin bir anlamları olduğunu varsayarlar: İşte dünyayla olan bağları buradadır. Açıktır ki özü gereği belirli bir karaktere sahip sembollerin bazı bağlantılarının totolojiler olması sadece dünyayı ilgilendiren bir şeye işaret etmelidir.”

Bu “bir şey” anlam yokluğunda bir önerme içerisine bir hakikatin alındığı, var olana kayıtsız varoluş yasalarının olmasıdır.

9

O zaman Şu denilecektir: Siz, sayın filozof neden Őikâyet ediyorsunuz? Wittgenstein'in anlamdan yoksun hakikatlerin, anlamsız hakikatlerin varoluşunu nasıl kabul ettiğine bakın. Ama siz bunun felsefi eylemin ana noktası olduğunu iddia ediyorsunuz. AnlaŐmazlık nerededir? Anti-felsefe nerededir?

Felsefi üslup Őikâyeti göz ardı eder. Dünyanın kendilerine yazdığı kaderden durmadan hayıflananlar anti-filozoflardır. Rousseau'nun terk edilmiŐliĐine, Nietzsche'nin sövüp saymalarına bakın! Bir Şeyden Őikâyet ettiğim yok –yalnızca– böyle totolojik hakikatlere Őüpheyle yaklaŐıyorum. Bunun da üç sebebi var:

1. Öncelikle mantığın önermelerinin anlamdan yoksun olmaları ve buna rağmen doğru ve zorunlu olmaları tam olarak hiçbir Şey söylememeleriyle, aslında saf bir Şekilde mantıksal, başka bir deyişle boş olmalarıyla ilişkilidir. Felsefe anlamdan yoksun, doğru ve zorunlu önermelerin var olduklarını ve bir gerçeği (reeli) *dile getirdiklerini* düşünür. Bu önermelerin paradigması varlığı varlık olarak dile getiren matematikte bulunmaktadır. Dolayısıyla ilk sorum Şudur: Wittgenstein matematik önermelerini nasıl konumlandırmaktadır? Özellikle de mantık önermesi ile matematik önermesi arasındaki ilişki nedir? Bu nokta bir

yandan felsefe, diğ er yandan anti-felsefe ile sofistlik olanı her daim birbirinden ayıran çizgidir.

2. Wittgenstein tarafından mantığın genellikle varoluş bilimi (dünya formunun dünyasal olmayan bilimi) olarak inşası etkileyicidir. Fakat bu inş a sonuna kadar gitmez; “teorik olmayan” bir eylem arzusu onu kesintiye uğ ratır.

Verileri yeniden ele alalım:

- a. Varlık düşünülemezdir, çünkü nesnelere dair hiçbir düşüncemiz yoktur. Onları yalnızca adlandırabiliriz.
- b. Varoluşun düşünülebilir yasaları vardır; bunlar da mantık önermeleridir. Ancak bu yasaların hiçbir anlamı yoktur.

- c. Var olan (*ce qui existe*) (dünya) tamamıyla olumsuzdur.

Bana göre ş u soruyu sormak gerekir: *Varlık ve varoluşun yasaları arasında nasıl bir ilişki vardır?* Zira dünyayı meydana getiren olayların radikal olumsuzluğu onu (dünyayı) kendi tözel varlığından tamamen ayırıyor olsa da zorunlu varoluş yasalarının olmasının varlık ve varoluş arasında bir korelasyona, dünya üzerine değil, dünyanın dünyasallığı üzerine ontolojik bir reçeteye işaret ettiği hemen hemen kesindir. Wittgenstein’in rastlantı (bilimsel önermeler) ve zorunluluk (mantık önermeleri) olarak ortaya koyduğu ayırım eksiktir. Ayrıca düşünülmesi gereken şey dünyanın varlığına ilişkin dünyanın rastlantısallığının habercisi olarak mantıksal zorunluluktur. Kısacası Wittgenstein mantığının ontolojik koşullarını karanlıkta bırakmaktadır. Dolayısıyla bu eksik bırakmanın saikinin fazlasıyla açık olduğu anlaşıldığından söz konusu koşulların ne oldukları sorulacaktır: Eğer mantık varlığın koşulu altındaysa artık anlamdan yoksun olduğu *katiyetle* savunulamaz. Sonuç olarak anlam ve hakikat arasındaki yarı k yalnız mantık boşluğundan geçmez ve belki de bu yarığın teorik bir formu vardır

(halbuki Wittgenstein için açıkça “mantık bir teori değildir” (T.6.13)).

3. Wittgenstein’in genel tertibi (*le dispositif général*) üç indirgenemez “akli” (“*intellective*”) boyuta işaret eder (“akli” diyorum, zira Wittgenstein için “düşünce” yalnızca bir durumdur ve en iyisi de değildir):
 - a. Varoluşun yasalarının idraki (*intellection*): Mantık.
 - b. Dünyanın (ya da var olanın) idraki: Doğa bilimi.
 - c. Dünyanın ya da var olanın ya da değer anlamının idraki: Saf eyleme adanmış sessiz mistik unsur.

Görürüz ki söyleme/dile getirme (*le dire*) (anamlı önermeler) iki söyleme-olmayan arasında kuruludur: Anlamdan yoksun olan ve yine de önermelere (totolojilere) yazılı olan mantık ve her türlü önermeli kayda radikal olarak karşı gelen estetik (etik).

Bu durumda tözel varlık açısından göstermenin iki figürü veya söyleme-olmayanın figürleri arasında – yarı-önermeli olan figür, yani mantık ile sessiz olan ve anti-felsefi eylemin verildiği figür arasında – hangi ortak özelliğin olduğu sorulacaktır. Kısacası Lacan’ın öğretisi doğrultusunda bir *eylem mantığının* olup olmadığı sorulacaktır.

Bu üç soru bütünüyle tartışmamızın son bölümünü şekillendirecektir.

10

“Matematik bir düşünce midir?” gibi basit bir soru alttan alta felsefe ve anti-felsefe arasındaki tartışmayı düzenlemektedir. Neden? Çünkü eğer matematik önermeleri düşünen önermelerse bu, nesne tecrübesi olmadan bir söylemenin/dile getirmenin, düşünülür olana (*l’intelligible*) göre ayarlanmış, öznel olmayan (*a-subjektif*) bir erişimin var olduğu anlamına gelir. Varlığın her önermeden illaki menedilmediği, eylemin kendisinin belki de teorik bir doğadan ibaret olduğu anlamına gelir. Anti-filozof ise tüm bunları kati surette reddeder. Bu noktada anti-felsefelerin genel çizgisi şudur: Matematik bir düşünce değildir, bir *hesaptır*. Hesaplama boyutuyla ya da imler üzerindeki saf işlemle şu değişmez ilke tesis edilir: “Matematik, bir mantık değişkenidir.”

Wittgenstein’in alışılmış vahşiliğiyle beyan ettiği de budur: “Matematik, bir mantık yöntemidir.”⁴⁸

Wittgenstein, “kariyer”inin devamında tekil bir düşünme formu olarak matematik fikrine karşı olağanüstü şiddetli bir tepki gösterecektir. Bunun için –meseleyi gayet iyi bilen kendisi– en derin ve en dahiyane teorilerin (tek tek Cantor veya Gödel’in), öylesine hatalı ve zayıf versiyonlarını ortaya koyarak en

48 T. 6.2.

provoke edici yüzeysellik araçlarını kullanacaktır. Bu nedenle en ateşli destekçilerinin bile zaman zaman canları sıkılır ve cilt cilt kitaplarla onu haklı çıkarmak durumunda kalırlar.

Wittgenstein'in bu ateşli tavrı; onun, Platon'dan beri matematiğin, en büyük sahtekârlığın, yani metafizik sahtekârlığının belirleyici dayanağı olmasına –haklı olarak– ikna olmuş olmasındandır. Matematiği ortak kadere mahkûm etmek, matematikte en rezilleri de dâhil olmak üzere her yolu deneyerek herhangi bir “dil oyunu”nda -tercihen de en faydasız olanında- bulunamayan hiçbir şeyin olmadığını göstermek nankör ve sonu gelmez bir iştir. Fakat zahmete değerdir: Böylelikle felsefi eyleme has, feci hakikat kavrayışının yerine “sıradan dil felsefesi”nin hakları korunacaktır.

Wittgenstein'in geç döneminde sofist olma yolunda katettiği temel aşamalar; matematiği görecelileştirmekten, askıya almaktan, insanileştirmekten, son kertede de ondan dilsel alışkanlıklarımıza dayanan geleneksel bir oyun yapmaktan ibarettir. (Bilhassa ironik) “Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar” başlığı altında yayımlanmış notlardan bir pasaj, bu yöntemi izah edecektir. Orada *Tractatus*'un devamlı olumsuzlayıcı üslubunu, devamlı sorgulayıcı bir üslubun izlediğini görürüz –böylece duyulmamış eyleminin boş yere sessizce beklemesinden bitap düşmüş bir anti-felsefenin sofistlerden ödünç alınan askıdaki bir gevezeliğin içerisinde kaybolduğu an yarı-fiziksel olarak markaja alınmaktadır. Ayrıca bu elekten geçirmenin sonunda bizi sağlam eleştirel bir erdemden ziyade anlaşılmaz bir baş dönmesinin ele geçirdiğini görürüz.

“Kümeler teorisinin hicivci biri tarafından bir çeşit matematik parodisi olarak tasarlandığını hayal edelim. Sonrasında onda akla uygun bir anlam bulunur ve söz konusu teori matematiğe dâhil edilir. (Zira biri onu matematikçilerin cenneti olarak görebiliyorsa bir başkası da onun bir şaka olduğunu neden düşünmesin?)

Soru şudur: Bu teori şaka olarak bile bariz bir şekilde matematik de değil midir?

Peki, neden bariz bir şekilde matematiktir? Kuralları izleyen bir im oyunu olmasından mı?

Uygulanışları konusunda net olunmasa bile burada açıkça kavramlar inşa edilmez mi?

Peki, uygulamada ne olacağı açık olmayan bir kavrama nasıl sahip olabiliriz?”

Tractatus'ta izlenen çizgi aynı anda hem daha radikal hem de daha tutarlıdır: Matematiği mantığın boşluğuyla özdeşleştirmek suretiyle tekilliğini bozar (*dé-singulariser*). Argümanın tamamıyla dayandığı nokta, Wittgenstein'a göre matematik önermesinin her zaman bir eşitlik olmasıdır: “Dünyanın, mantığın totolojilerde gösterdiği mantığını, matematik eşitliklerde gösterir.”⁴⁹ Bununla birlikte bir eşitlik iki ögesine dair hiçbir şey söylemez; öyle olup olmadığını bilmekle ilgilenmez. Böylece bir eşitlik tesis etmek için dünyaya bakmamıza gerek yoktur. Bu da matematiksel önermelerin hiçbir anlamı olmadığını ortaya koyar:

“Matematik önermelerin ispat edilebilir olması, doğruluklarının (*leur exactitude*), dile getirdiklerinin doğruluğunu (*l'exactitude*) olgularla karşılaştırmaya gerek olmaksızın idrak edilebilir olmasından başka bir şey değildir.”⁵⁰

Wittgenstein için matematik “kör” bir hesaptır; şöyle ki hiçbir şey düşünme zorunluluğu olmadan basit yer değiştirme hilesiyle eşitlikten eşitliğe ilerler. 6.24 numaralı önerme, matematik dizisinin (*la progression mathématique*) bu dilsel (“[Matematikte] görüyü dil temin eder.”⁵¹), işlemsel ve düşüncesiz bakışını özetlemektedir:

49 T. 6.22.

50 T. 6.2321.

51 T. 6.233.

“Matematiğin eşitliklerini kurmasına olanak veren yöntem yer değiştirme/yerine koyma (*substitution*) yöntemidir. Zira eşitlikler bir ifadenin diğerinin yerine geçebileceğini ifade ederler; biz de ifadelerin yerine eşitliklere uygun diğerlerini koymak suretiyle belirli bir sayıda eşitlikten yenilerine doğru ilerleriz.”

Kümeler teorisi sonsuza ilişkin ortaya koyduğu şaşırtıcı varoluş önermeleriyle özellikle bu bakışa karşı çıkmaktadır. Sonsuzda varoluşun “olan duruma” (*ce qui est le cas*), olgu olarak gözlemlenebilene indirgenebileceği şüphelidir. Sonuç itibarıyla Wittgenstein, tüm yaşamı boyunca Cantor’un teorisinin daima uyanık bir nefretle peşinden gidecektir ve bu da *Tractatus*’tan başlayarak: “Sınıflar kuramı matematikte tamamıyla gereksizdir.”⁵²

Böyle önermelerin cüretinin bizim için pek önemi yoktur. Öte yandan Wittgenstein’in taslağını çizdiği matematik anlayışının hafif ve savunulamaz kaldığının altını çizme vakti geldi.

Her şeyden önce bir matematik önermesinin özü eşitlik değildir. Büyük teoremlerinin en azından dört çeşidi vardır:

- 1. Her türlü mantıksal indirgemedен özellikle uzak olan varoluş teoremleri.** Bunlar, “dünyasal olmayan” veya rastlantısal olmayan varoluş problemini ortaya koymaktadır. Ontoloji emniyette kalsın diye bu teoremlerin ortadan kaybolması değil; ontolojinin böyle teoremlere ayak uydurması gerekmektedir.
- 2. Kuvvet teoremleri.** (Yunanlardan bu yana sonsuz sayıda asal sayının varlığını tesis eden teorem gibi.) Felsefenin, matematiğe karşı çıkmak yerine ona entegre etmesi gereken sonsuz varlık problemini ortaya koyar.
- 3. Bir yapının, daha basit yapıların ürünü olarak düşünülmesini sağlayan ayrışım teoremleri (*théorèmes de***

52 T. 6.031.

décomposition). (Cebirde pek çoktur.) Çoklu varlığın çözümlenme problemini, kesişen çoklukların bağımsız olmama problemini (“olgusal haller”in atomik yapılarının aksine) ortaya koyar.

4. Tipik tekillik gibi bir kavramı temsil eden varlık türü problemini ortaya koyan sunum teoremleri. (Boole cebirinin bütünüyle kümeler cebiri gibi sunulabildiğini gösteren teorem gibi.)

Bu noktada matematik üzerine düşünce araştırmasının kalbindeyizdir: Var olanların varlıklarına iliştilmesi, sonsuz, çokluklar bileşimi, simgeleme/tipikleştirme (*typification*) meseleleriyle karşı karşıyayızdır. Elbette hesaplama ve eşitlikler çok önemlidir fakat bunlar, yalnızca geri plandaki çizimler, deneysel protokollerdir; idelerin hareketini serimleyebilmenin garantileridir.

Wittgenstein “boş” algoritmik bir vizyon uğruna bütün bunları bir kenara bırakıyorsa bu, şüphesiz, her ne kadar söyleme/dile getirme (*dire*) formunda icra edilebilir olsa da, dünya-aşırı (*trans-mondaine*) bir düşüncenin hayaletini defetmek içindir.

Aslında varlığın kendisine tâbi düşünce olarak temsil edilen matematik, eylemin etik üstünlüğüne giden yolda başlıca bir engeldir. Kısaca ifade edersek: Matematikte düşünce varsa Platonculukta da anlam vardır. Öte yandan iki anti-filozof Nietzsche ve Wittgenstein’in üzerinde anlaştıkları bir nokta varsa o da Platon’un berbat olduğudur.

Bu anlamda (saf mantıksal karikatürü haricinde) matematik, bir düşünce hatasından fazlasıdır. Düşüncenin *günahıdır*. Kaldı ki Wittgenstein’in kırklı yıllarda yazdığı da budur: “Metafizik ifadelerin yanlış kullanımının matematikte olduğu kadar fazla günahattan sorumlu olduğu hiçbir dinî yapı yoktur.”

Matematiği mantıkla özdeşleştirmek her şeyden önce bir varlık düşüncesine inanmak gibi günahkâr bir eğilimi bertaraf etmek adına gerekli tedbirleri almaktır. “Matematiğin bundan güçsüz ve tanınmaz halde çıkmasının “mistik unsur”un kurtarıcı ihtişamı karşısında pek bir önemi yoktur.

11

Şimdi varlık (tözel nesnelere) ve varoluş (dünyanın olumsuzluğu) arasındaki “bağlantı” (*jointure*; “ek yeri”, “bitişme yeri” anlamında) meselesine dönelim. Savunduğumuz nokta mantığın buna dâhil olduğuydu; ne de olsa dünyanın *imkânının*, dünya olarak dünyanın (formel) yasalarını vermek suretiyle dünyaya “omurgası”nı tayin etmektedir.

Öte yandan *Tractatus*'ta bu meseleye en çok yaklaşan şeyi aradığımızda bulduğumuz sadece *Özne*'dir. Neden? Çünkü Wittgenstein dünyanın parçalarından birini değil de sınırını “özne” olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla bir anlamda elbette zor ve dolambaçlı, ama aynı zamanda şüphe götürmez bir şekilde *özne*, *var olanın bütün bir “varlık”*ının adıdır.

Böylece mantık ve *özne* arasındaki sorunlu bağ mesele haline gelmektedir. Bu da bütün niyeti (paradoksal) bir *özne* mantığı kurmak olan Lacan'ın dikkatini çekmekten geri kalmamıştır.

Lacan'ın Wittgenstein'a sempatisi öncelikle bir anti-filozofun diğerine duyduğu sempatidir. Lacan “şu Wittgensteinci faaliyetin felsefi sahtekârlığın tespitinden başka bir şey olmaması”ndan hoşnuttur. İşte bu açıktır! Peki, söz konusu sahtekârlık neden ibarettir? Bir meta-dilin olduğu varsayımından. Zira Parmenides'ten beri felsefenin sürekli yaptığı gibi, bunu varsaymak, her zaman birinin Başkası olmayı istemektir;

kendini (o birinin) arzusunun figürlerinin ele geçirileceği yere koymaktır.

“Sabah oldu.” dediğimde aynı şekilde bunun doğru olduğunu beyan etmekteyimdir (ve Lacan’a göre Wittgenstein bu noktayı mükemmel şekilde yakalamıştır: Bildirici [özneleştirme] olarak doğru [*le vrai comme subjectivation énonciative*]). Eğer meta-dilsel bir zorunluluğun beni bu doğruluk savını “sabah oldu önermesi doğrudur” formu altında incelemeye ittiğini farz edersem o zaman felsefi sahtekârlık vardır. Zira böylece anlamı yok ederim; şöyle ki doğru olarak beyan edilen “Sabah oldu.” savı (*assertion*) onu telaffuz etme arzumuyla yüklü öznel bir taktik olarak düşer. Önermeyi tırnak içine alan felsefi meta-dil, doğrunun bildirimsel boyutunu, ifadenin “nesnelliği”ne atfedebilirmişiz gibi yapar ve o andan itibaren Doğruluk mahkemesinin (*tribunal de la Vérité*) huzuruna çıkar. Arzulayana özne tutulmasını (*l’éclipse désirante du sujet*) güya kendisiyle özdeş bir Ben uğruna, hâkim olan bir Ben (*un Je qui maîtrise*), sahtekâr bir Ben (*un Je-canaille*) uğruna gizler. Felsefe Ben-Krasi⁵³ rejiminde yaşamaktadır.

Öte yandan Wittgenstein her türlü meta-dili kati surette reddetmektedir. Bu oldukça açıktır; ne de olsa kendini gösterebilen dile getirilemezdir ve dile getirilebilen de kendini gösteremezdir. Bu indirgenemezlik bir söylemenin/dile getirmenin (öznelleştirilmiş) başka bir söylemenin/dile getirmenin Başkası olmayı iddia etmesini yasaklar: “Kendini dilde ifade edeni, aynı yolla dile getiremeyiz.”⁵⁴ Böylece Wittgenstein’in düşüncesi kendini, felsefenin sahtekâr Ben-krasi’den çekip çıkarılan bir özne teorisine açar.

Bu özne teorisi *Tractatus*’ta 5.63’ten 5.641 numaralı önermeye kadar gider. 5.632 numaralı önermede varoluşta bir şe-

53 *Kratos*: Eski Yunancada “yönetim”, “otoriteye karşılık gelen kuvvet”, “güç” anlamlarında kullanılan kelime. (ç.n.)

54 T. 4. 121.

kilde kendi varlığı olana işaret edilmektedir: “Özne dünyaya ait değildir, dünyanın bir sınırıdır.” Bu (topolojik) metafor özneyi dünyaya (her ne kadar dünyayı bütünüyle çevreleyen hattı olsa da) olduğu kadar töze de (her ne kadar dünyanın dışında konumlandığı haliyle “var olmayan” varlığına tözde sahip olması gerekse de) indirgenemez olarak göstermeye çalışmaktadır. Bu nedenle Wittgenstein onu, psikolojinin ele aldığı öznenin karşısında, metafizik özne olarak adlandırmakta tereddüt etmez. Metafizik özne biriciktir (kaldı ki çoklu olsaydı diğerlerinden ayırt edilebilir olması ve dolayısıyla dünya *içerisinde* yer alması gerekecekti). Bu da tek-benci bir tezdır: “Tek-benciliğin demek istediği şey oldukça doğrudur.”⁵⁵ Öznenin tekliği dünyanınkiyle aynı ölçüdedir (“Ben dünyamım.”⁵⁶) ve bu tekliğin “var olması”, ifade edilmesi ancak dünyayla mümkündür.

Bu durumda dünya-formunu dikte eden mantık ile dünyanın biricikliğinin adı olan öznenin birbirine düğümlenmesi beklenir: Varlığın varoluşta düşünülebilmesine olanak veren şeyin “sebebi” olarak birbirine düğümlenmesi. Sonuç olarak hiç kuşkusuz felsefi bir arzuyla “dünyanın anlamı”nın en azından bir sınır mantığında dayanak bulması arzu edilir. Böylece öznel tek-bencilik mantık önermeleri yoluyla aydınlatılmış olacaktır.

Fakat Wittgenstein bu yola girmez. Bunun nedeni de öznenin, her ne kadar “dünyanın sınırı” olsa da esas itibarıyla dünyanın dışına düşmesidir. Böylece söylemeden çıkarılmış halde bütünüyle eylemin tarafında yer alacaktır: “Önemli bir anlamda özne yoktur: Zira bu kitapta tek başına ondan söz etmek imkânsızdır.”⁵⁷ Halbuki mantık, aynı şekilde bir söyleme olmasa da önerme formundadır. Şöyle diyelim: Wittgenstein’da öznel önerme yoktur.

55 T. 5.62.

56 T. 5.63.

57 T. 5.631.

Elbette Wittgenstein'in kuvvetli bir şekilde kavradığı nokta dünyanın Bir-bağıntısı (*corrélat-Un*) olarak öznenin, varlığı olarak yok olmaya sahip olmasının, kendini kaçış noktası olarak sunmasının gerektiğidir. Böylece geriye yalnızca (öznenin) dile getirdiği dünya kalır. "Gerçeklik" in aslında bir önermeler dizisi olduğunu hatırlarsak 5.64 numaralı önermenin Lacan'a çok yakın olduğunu görürüz: "Tek-benciliğin Ben'i uzamsız bir nokta haline gelene kadar küçülür: Geriye onunla eşgüdümlü gerçeklik kalır." Öte yandan Lacan'ın aksine, Wittgenstein bu yok oluşun ne bir cebirsel mantığını ne de bir tek varlık tarafında daha az biçimsiz (*déjetée*) olan bir varlık/varoluş sınırı topolojisi yaratmaya girişir. Bu noktada geliştirilmeye olanak vermeyen bir imgeyle yetinmektedir. Aynı şekilde tüm alaycılığına rağmen Lacan'ın en sonunda razı geldiği cebirsel ve topolojik işlemleri destekleyecek asgari düzeyde ontolojiye de bulaşmaz.

Wittgenstein'da "özne" boş evrensellik (mantık) ile varoluşun dayandığı varlık noktasının (*point d'être*) (ontoloji) paradoksal keşişimi olarak adlandırabilirdi. Fakat bunu yapmaz ve mantığı öznel olmadığından (*a-subjective*) tamamıyla belirsiz kalan bir yapıya (*constitution*) ("Mantık aşkındır."⁵⁸) havale eder.

Mantığın özne adı altında bir ontolojisi mevcut olsaydı öznenin kısmen bir düşünce motifi olduğunu kabul etmemiz gerekcekti. Gelgelelim Wittgenstein, onu *tamamıyla* sessiz eyleme ayırmak ve hatta onu teorik olandan esas itibarıyla ayrı bir kategoride –duygulanımın kategorisinde– merkeze koymak niyetindedir: "Dünyanın sınırlarını hissetmek, işte mistik olan budur." Öznenin tam da dünyanın bir sınırı olduğunu hatırladığımızda anlayacağımız şudur: Bana tek-benci özneyi açan yalnızlık hissi, (*sentiment solitaire*) sessiz bir histir.

Varoluştan onun varlığına dokunan neyse düşünceden değil, eylemden olmalıdır.

58 T. 6.13.

12

Anti-felsefi eylemden bahsetmek açıkça çelişkilidir. Üstelik bunu yapmak için biyografik duruş benimseme gerekliliği dolayısıyla bir (felsefi) sıkıntı hissedilir; zira dile gelmeyen aşkın anlamına doğru dünyayı aşan şeye şahsen şahitlik eden yaşayan öznedir. Burada birkaç noktaya değineceğim.

1. Bir değer kendini eylemle gösterir. Dolayısıyla eylem bir *fark* tesis eden şeydir. Zira dünyada fark yoktur (bütün doğru önermeler aynı değerdedir; bu da hiçbir değerleri olmadığı anlamına gelir).

Aynı zamanda dünyanın anlamının bir örneği olan bir değer, mistik olarak nitelendireceğimiz (bilimsel unsurun karşısında) belirli bir unsurda dünyada var olmaktadır (*ek-sis-te*). Eylem kavram olmadan mistik unsuru göstermedir.

2. Etkin bir şekilde gösterilen bir değere Tanrı denebilir. Bu noktayı bir kez daha 1930 tarihli bir defterden bir ifadeyle örneklendirelim: “İyi olan aynı zamanda tanrısaldır; bu da etiğimin özetidir.” “Tanrı” kelimesi eylemle bir anlam kazanır.
3. Eylemin yazıyla ilişkisi söyleneni değil, söylenenin etkisini ilgilendirir. Bu da söylenenin yerinden edilmesini ima eder. *Tractatus*'un sondan bir önceki önermesinin ifade ettiği de budur:

“Önermelerim şu şekilde açıklayıcıdır: Beni anlayan, üzerlerinden tırmanıp ötelere geçtiği zaman en sonunda bunların saçmalığını görür. (Bir anlamda yukarı çıktıktan sonra merdiveni atmak gerekir.)

Dünyayı doğru görmek istiyorsa bu önermeleri aşması gerekir.”⁵⁹

Yazıya göre eylem bir reddediş, bir aşmadır.

4. Yazıda, eylemin imkânını getiren üretme kaynakları, reddediş ya da aşmanın etkisi olduğu gibi söylemeden ziyade, yazı sanatını ilgilendirir. Anlamı anlamak yetmez, zira bu anlama unsurunda anlamın ötesine geçmek, anlamın Anlamına doğru gitmek gerekir. Dolayısıyla eylem, anlamın, söylenenin ötesinde, söylemede ve söylemeyle sessizce yerinden edilişi olarak elbette ilk-estetiktir.

Wittgenstein, Ficker’a yazdığı 1919 tarihli mektubunda *Tractatus* hakkında şunu söyler: “Bu çalışma, kati surette felsefi ve aynı zamanda da edebî. Fakat laf kalabalığı yok.” Laf kalabalığı metafizik anlamında felsefedir. Laf kalabalığına muhalefet aynı anda şunlarla ilgilidir:

(Dünyada) anlama (*sens*) hizmet eden kesin, bilimsel ve mantıksal *madde*;

(Dünyanın, yaşamın, öznenin) anlamına hizmet eden ilk-estetik, edebî *eylem*.

1912’de Russell (hâlâ arkadaşı olan kişi hakkında) şunu söyler: “Yalnızca mükemmel bir eser yaratmak isteyen bir sanatçının bakışına sahip.” Bu bir bakış değil; bir yükümlülüktür (aynı Nietzsche’nin de eşsiz güzellikte bir Almanca yazmayı görev bilmesi gibi). Zira eylem eserin söylediği şeyden değil, eserin mükemmelliğinden ileri gelir.

5. İlk-estetik eylemin etkisi, düşünceyi ya da öğretiyi değil, özneyi ilgilendirmelidir. Yani yaşam sınırından itibaren

59 T. 6.54.

(veya dünya) kavranmalıdır. Bu nedenle eylem Hristiyanlık unsuru içerisinde. Kırklı yıllarda: “Bana göre Hristiyanlığın söylediği şeylerden biri bütün iyi öğretilerin faydasız olduğudur; yaşamınızı değiştirmeniz gerektiğidir.”

6. Yaşamını değiştirme kabiliyeti kişinin etkin bir şekilde kurtulduğuna işaret eder ki bu da her inancı ve dolayısıyla her doktrini öncelemektedir. Zira kurtulmak eylemin ortaya çıkışından başka bir şey değildir. Bir defterden (1937): “Önce kurtarılmalı ve kurtuluşunuza (*rédemption*) asılmalısınız. Sonra bu inanca (Diriliş) tutduğunuzu göreceksiniz. Önce kurtarılmak gerekir. Sonra her şey farklı olacaktır ve şimdi yapamadığınız şeyleri yapabilmemiz hiç de şaşırtıcı olmayacaktır”. *Kurtuluş’un önceliği* eylemin özüdür.
7. Dolayısıyla Kurtuluş’un ilk işareti önceden muhtemel ve hesaplanabilir olmayan, başka bir deyişle “imkânsız” olan bir karardır. Böylece Wittgenstein’in yaşamında Birinci Dünya Savaşı’nda basit bir asker olma; 1919’da mirasını reddedip basit bir öğretmen olma kararıdır; sıradan bir el işçisi olmak üzere Sovyet Rusya’ya gitme kararıdır.

Bu kararların hiçbiri gerçekten “tutmaz”, hiçbiri bir süreyle yapılandırmaz. Zira Wittgenstein en sonunda Cambridge’de profesör olur. Bu düşünce açısından anlamlı, eylem açısından saçma ve hatta tiksindirici olan bir şeydir. Aslında bu kararlar kişinin belki de kurtulabileceğinin işareti olarak işlev görmektedirler. Eylemin arındırdığı öznenin taşıyabileceği şeyi tecrübe etmek söz konusudur. Anlamak ya da bilmek ya da düşünmek değil; taşımak:

“Cesarettten bahsettiğimde demek istediğim bir yükü alıp onu taşımayı denemektir. (...) Şahsen yük taşımakta pek iyi değilim, ama yine de söyleyeceklerimin hepsi bu.”⁶⁰

60 R. Hutt’a İkinci Dünya Savaşı sırasında yazılan mektuptan.

8. Karardan sonra Kurtuluş'un ikinci işareti itiraftır. Wittgenstein, 1929 yılının sonlarına doğru aynı Rousseau gibi bir biyografi yazmayı aklından geçirir. Moritz Schlick'e bir mektubunda görüldüğü gibi, bu teşebbüs bir "açıklık" yaratmak adına olup kendisi eylemin gücünün bir işaretidir: "İçimden bir ses bana biyografimi yazmam gerektiğini söylüyor. Bir gün yaşamımı önüme ve aynı şekilde başkalarının önüne açıkça sermeyi isterim doğrusu. Onu yargılamaktan öte her surette açıklığı ve hakikati ortaya koymak için." Biyografik itiraf ne belgesel ne de adli "inceleme" mahiyetindedir (zira bu dünyasal anlamda "hakikat"e ve önermelere sevk ederdi). Daha ziyade bir ışık üretimidir.

1936 Noel'inde birkaç arkadaşını itirafını dinlemeye davet etmiştir. Görünüşte esas günahı on beş seneden çok önce öğretmenken çocuklara yönelik (gerçekten de çok büyük) acımasızlığıydı. Aslında (kurtuluşun göstergesi ihtimal dışı karara örnek olarak) öğretmenlik yaptığı Avusturya köyüne çocuklardan ve ailelerinden özür dilemek için geri dönmüştür. Kendisini iyi hissetmiştir ("Önce kurtarılmak gerekir."): "Geçen sene kendimi toparlayıp bir itirafta buldum. Böylece duruldum, insanlarla olan ilişkim iyileşti ve daha büyük ciddiyete sahip oldum."

İtiraf eylemden ileri gelir, tersi değil: "Günah bilinci reel bir olaydır."⁶¹

9. Ortak bakış açısı itibarıyla eylemin tözü genel anlamda politik değildir. Wittgenstein iktidar formları meselesine kayıtsızdır. Bir arkadaşı kendisine Stalin Rusya'sında işçiler için bile özgürlüğün olmadığını anımsattığında Wittgenstein omuzlarını silkip "Tiranlık beni öfkelenmiyor" karşılığını vermiştir. Eylem yalnızca bir eşitlik ilk-estetikine hâkimdir. Eşitsizlik dünyanın çirkinliğidir. Wittgenstein, sadece bu anlamda (R. Hutt'a), "Kalben bir komü-

61 Schlick'e mektuptan.

nistim” diyebilmiştir. Başkalarıyla hizmetin anonimliğine karışmak üstün bir şeydir ve bunu herkes için mümkün ya da mecburi kılan toplum, en iyi toplumdur. Esasında bu dogmasız bir rahip figürünü genelleştirme meselesidir.

10. *Tractatus*'u form itibarıyla Mallarmé'nin “Bir Zar Atımı Asla Ortadan Kaldırmayacak Rastlantıyı”sıyla⁶² karşılaştırmamız gerekir. Önergelerin olumlayıcı ve hiyerarşik açılımı, matematiksel olarak ifade edilen bir kesinlikle birlikte metaforik bir gerilim, figürlerin örtük ironisi ve yine de Kitabı aşmaya gönderen mutlak bir kendine yeterlik: Tüm bu özellikler, birbirine karşıt hedefleri olsa da Mantık ve Rastlantı, varlık ve varoluş arasındaki ayrıklığı düzeltmeye çalışan iki projeyi bir araya getirmektedir.

11. İçeriğe gelince bir dil öğretisiyle bir biyografi dürtüsünün, inançlar karşısında Kurtuluş'un önceliğinin, mistik unsurun, dünyevi aşklarla ikircikli bir ilişkinin, dünya-şırı (*trans-mondaine*) bir Cogito teorisinin ve öznel bir saflığın, bir Hristiyanlığı özneleştirme teşebbüsünün ve en nihayetinde soyut bir edebi cüretin yakın ittifakı Wittgenstein'i *İtiraflar*'ın yazarı Aziz Augustinus'la kardeş kılmaktadır.

12. Wittgenstein ne Aziz Augustinus gibi Kilise'yi ne de Mallarmé gibi şiiri dönüştürmüştür. Eyleminin şahidi olarak geriye kendi zavallı –asında herhangi birininkiyle eşit-varoluşundan başka bir tek eyleminin olumsuz hazırlığı kalmıştır.

Belki de var olmayan bu eylemden bir özneyi harekete geçirecek bir şeyin kalmadığı mümkündür, muhtemeldir. Düşünceyi aşması gereken şeyden yalnızca düşünce sağlama alınabilir ve iletilebilir. Anti-filozof Wittgenstein bundan böyle felsefeye *teslim edilir*.

62 *Un Coup de dés jamais n'abolira le Hasard* (1897).

11

**WITTGENSTEIN'İN
DİLLERİ**

Wittgenstein'in dillerini maddi yönden (*matériellement*) tarif edemem. Zira bunun için İngilizcenin Almancaya dayattıklarını kestirmek, Avusturyalı tekilliği ile sürgünle üst belirlenimi arasındaki farkı düşünmek gerekir. Özellikle de bütün anti-felsefeye özgü olup bizi meşgul eden örnekte daha da yoğunluk kazanan sözlü aktarım ve yazı arasındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde değerlendirmek gerekir. Wittgenstein için didaktik bir paradigma, öğretmen olma dileği –ve bu dileğin bir süre için epey gaddarca gerçek olması–, ahlaki fantasma olan ısrarcı ve otoriter bir Sokrates figürü vardır. Cambridge yıllarından itibaren onun yazı diline en ince ayrıntısına kadar bu paradigma damgasını vurmaktadır. Notlar ve dipnotlar söz konusudur. Her şey defterdedir: Kendisinin öğrencisi, öğretmen Wittgenstein.

Dolayısıyla burada daha sınırlı bir noktaya bağlı kalacağım. Wittgenstein'in retorikleri diyelim. Yani içinde farklılıklar gösteren felsefi ya da anti-felsefi üslubu. Söyleminin genel planlarından itibaren incelendiğinde bu üslup, düşüncesinin iki dönemi arasında (çok kabaca biri *Tractatus*, diğeri *Felsefi Soruşturmalar* arasında) klasik karşıtlığa işaret etmektedir.

Bu inceleme, üç olgusal gözlem sebebiyle halihazırda epey karmaşık hale getirilmektedir. Bunların sıradanlığı sorumuza en önemli giriş noktasını oluşturdukları gerçeğini gölgelemelidir.

- a. Wittgenstein yaşarken denetlenerek yayımlanan yalnızca bir tek kitap vardır; o da *Tractatus*'tur. Üstelik bu kitap, önsözünün meşhur önermesindeki kapanış maddesini içermektedir: “Burada yayımladığım düşüncelerin hakikati benim için dokunulmaz ve kesindir. Ayrıca esas olarak, göz önündeki meseleleri tek kalemde hallettiğime inanıyorum.” Diyelim ki Wittgenstein’in tek “kitabı” açıkça diğerlerinin faydasızlığını ifade ediyor. Bu Mallarméci olduğu söylenebilecek bir rüyaya uygun kitaptır.
- b. İkinci başvuru metni *Felsefi Soruşturmalar*'ın ne kendinde ne de yazarının gözünde tam ve tatmin edici olduğu söylemez.
- c. Geriye kalan her şey belge niteliğindedir. Derslere hazırlanan yazılar ya da derslerde veya konferanslarda tutulan notlar ya da anekdotlar, röportajlar ve eski biyografiler tarzında eğitici hikâyelerdir.

Şüphesiz, burada bir tür sınır (son derece kısa ve birkaç cümleye odaklı onaylanmış tek bir metin, sözün kıyısında bir inşaat alanı) söz konusu olsa da ebedî bir tekillîğe temas etmekteyizdir: Felsefi yazının her daim zikzaklı ve belirsiz konumu. Jacques Derrida, bunun üzerine çok önemli şeyler söylemiştir. Bununla birlikte bu söylediklerine Ses'in önceliğine karşı polemikçi bir yaklaşım damgasını vurur –ki ben bu noktada ondan ayrılıyorum. Bir üstatlık stratejisi olarak felsefi stratejinin öğrencisi (*disciples*) olmaya davet ettikleriyle (yani düşünce-de disipline girenlerle [*disciplinés*]) sözlü yüz yüze öncelik verdiği tartışılmazdır. Söyleşi, seminer, okul ya da dersler bu akla dayalı ikna görevinin doğal vektörleridir. Aristoteles'ten başlayıp Hegelci sıradağların büyük bir kısmından geçmek suretiyle Lacan'a kadar gittiğimizde spekülâtif kütüphanemizin en vakur adlarının altında okuduğumuz şeyi kimin yazdığını gerçekten bilemeyiz. Sayfaları çevirdikçe fanatikleşmiş öğrencinin-dizginlerinden boşalan karanlık bağlılığını çok iyi

görürüz. Filozof, asıl yazı yoluyla çalıştığında da karşımızda sonu gelmeyen bir iş, içeride sürüp giden analizden başka bir kaderi olmayan bir kararan sayfalar fenomeni vardır. Tekrar tekrar değerlendirilmeleriyle ya da öznellik labirentine gizli kapaklı kök salmışlıklarıyla okunmaz hale gelmiş sayfalar... Tıpkı Leibniz ya da Husserl külliyatına benzeyen herhangi bir şeyi kavrayamadığımızda olduğu gibi. Filozof çoğunlukla ya sayelerinde okuyucularını etkisi altına aldığı sözleri yazmayı başkalarına bırakır ya da tatminsiz bir düşüncenin ardı arkası gelmez defterlerini tutar.

Felsefenin ana dilinin ders, yani alıştırma ya da olsa olsa (Descartes'ın zevkine uygun olarak) ders kitabı olduğunu söyleyebiliriz. Eser anlamında kitap, her zaman ikinci plandadır.

Kitabın bu ikinciliğinin sonuçları öncelikle söz dizimini (sentaks) ilgilendirmektedir. Felsefi söylem –burada Aristoteles'in, Descartes'ın veya Heidegger'in söz konusu olması bu noktada hiç fark etmez– mümkün olduğunca olası itirazları önceden kestirmek suretiyle de olsun koparılıp alınması gereken bir onaya göre düzenlenir. Sonuç itibarıyla her daim yekpare (*massive*) bir söz dizimi söz konusudur: Sürekli aynı çiviye vurmak gibi ya da daha doğrusu çekiç nasıl tutulursa tutulsun çakılanın hep aynı çivi olduğunu sağlama almak gibi. Bu noktada bir felsefe, ne kadar “açık”, yapısökümcü, hatta septik olduğunu söylüyorsa yeniden değerlendirme konusunda da o kadar titizdir. Söz dizimi bakımından kendini Kader'den azat etme ya da metafizikten kurtarma tavsiyelerinden daha fazla tekdüze bir şey yoktur. Felsefe söylemini öyle bir şekilde düzenler ki (aklın özgürlüğüne dair bas bas bağıracağı beyanları ne olursa olsun) ne heterojenliğin geçeceği bir aralığa ne de hilenin sızacağı bir açıklığa müsaade eder.

Öte yandan semantik sonuçlar da aynı şekilde önemlidir. Kelimeler bazen ne kadar alışlagelmiş olsalar da (sonuçta Tanrı veya ebediyet, ruh veya idealer kesinlikle alışlagelmiş

kelimelerdir) hep ikna edici hedeflerine göre yerlerinden edilip bükülmelere ve bilinmedik yerlere götürülürler; zira zihinlerin evrensel bir aradalığı için bayrak görevi görmelidirler. Felsefede kelimeler buyurgan ve rahatsız edici bir anlam kazanır. Aynı anda hem sistematik bir çabayla aksiyomlaştırılırlar hem de retorik enerjisiyle şiirselleştirilirler. Fazla direnirlerse yenilerinin yapılacağı doğrudur. “Aşkın”, “edimsellik” (*effectivité*), “numen” ya da “küçük nesne a” (*objet petit a*), kelimelerini yalnızca duyarak, akıl almaz bir derinliğin hoş bir şekilde çelişkili vaadiyle karışık mutlak bir kesinlik vaadinin yarattığı paradoksal duyguyu kim tecrübe etmez ki?

Felsefenin didaktik hedefi matematiğin sürekli ayarttığı bir söz dizimi ile hermetik şiirin sürekli ayarttığı bir semantiği bir araya getirir. Aynı hareket içerisinde kristalimsi bir tek anlamlılığa (*l'univocité cristalline*) ve mutlak bir, çok anlamlılığa sahip olmak ister.

Wittgenstein'in durumunda söz dizimsel yekparelik etkisi tek seferde *Tractatus* tarafından tecrübe edilmektedir. Dışı olmayan bir eser meydana getirmek söz konusudur (söylenemediğinden/dile getirilemediğinden eser formu alamayan haricinde).

Tractatus'un söz dizimi, sonsuz yekparelik (*massivité infinie*) olarak iki ilkedden ileri gelir:

1. Tamamlayıcı (*intégrale*) olumlama ilkesi. Tüm metinde pratikte tek bir soru cümlesi yoktur. Bu tüm hayrete, şüpheyeye, aporetik diyaloga ve askıda bıraktıran sorulara dayalı Platoncu retoriğin aksidir. Bu tutarlılığını yalnızca kendisine borçlu olan bir aforizma üslubudur. Burada yazıda tamamıyla farklı alınsa da Wittgenstein'da var olmaya devam edecek, hatta daha da kuvvetlenecek öznel bir özelliği deşifre ederiz: Kibarsak buna Wittgenstein'in öz güveni diyeceğiz. Eğer Lacan gibi, psikanalist kibrine sahipsek psikoza olarak adlandıracağız. Yani Doğru'nun

organı olma kesinliğinin çoğunlukla ahlaki olarak bu işle ve layık olmama bilinciyle kirletildiğini söyleyeceğiz.

- 2. Numaralandırmayla kodlanmış bir montaj ilkesi.** Bu bir argümanları birbirine bağlama ilkesi değildir (burada kademeli olarak çözülecek bir probleme benzeyen hiçbir şey yoktur; üslup, her şeyi ânında halletmektedir). Ayrıca bu bir tâbiyet/alt güdümlülük (*subordination*) ilkesi de değildir zira *Tractatus*'un Wittgenstein'ı için bütün doğru önermeler eş değerdedir. Bu da elbette önerme hesabının biçimsel bir özelliğidir fakat temelde söylenebilir olanda söylenenin önemine dair hiçbir normun olmadığına işaret eder. Aslında montaj ve montajın sayısal aksesuarları genel (*globale*) bir değeri olan şey ile sadece lokal bir örnek arasındaki esnek bir ilişkiyi veya düzlemlerin düzenlenişini göstermektedir. Bu vecize kabîlinden (aforistik) düzlemlerin (*des plans aphoristiques*) serimi, söylenebilirin/dile getirilebilirin mekânı olarak dünya ile söylenemez/dile getirilemez mekânı olarak dünyanın anlamı ya da mistik unsur olarak konumlanmaktadır.

Tractatus'un semantiği iki anlamlı varyasyon kuralından kaçamaz. Paradigması ise (mümkün hakikatinin ebedî zemini olan) önermenin anlamıyla yalnızca ilk-estetik (ya da ilk-etik, aynı şey) eylemin söylenemez tecrübesinde kendini gösteren dünyanın anlamı ya da değeri arasında belirsizce gidip gelen “anlam” (*Sinn*) kelimesinin anlamıdır. Nihayetinde şifreleme türünün dış donanımı ve yepyeni matematiksel mantıktan ödünç alınan görünüşteki içsel kesinliğiyle söz dizimsel montaj ilkesi, felsefede her zaman olduğu gibi ayartmayı ve mutabakatı destekleyen şeyi –ki bu da kaçınılmaz semantik varyasyondur– çerçeveye almaya mahsustur. Wittgenstein'ın biricik kitabında her adlandırma montaj yoluyla (ampirik ya da dünyasal olan) hakikat/doğruluk yüzüyle (dünya-aşırı olan ve adlandırmanın kendisini fesheden) değer yüzü arasında as- kıya alınır.

İşte bu nedenle Wittgenstein'in dili içten içe korkunç bir gerilime tâbidir.

Öncelikle şuna dikkat edelim: Söz dizimsel yekparelik, söylenebilir ve söylenemez arasında konumlanan düzlemlerin son bir sunumu fikri, *aforistik bir tamlık* denilebilecek şeyin saikidir (*motif*) ve bütün bunlar, Wittgenstein'in kendi gözünde nihayetinde önemsizdir. Sunulan şeyin yazarın düşüncesine göre belirleyici önemi olmadığına sunum söz diziminin (*syntaxe présentative*) çok daha eksiksiz ve buyurgan olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz bütün problemler çözümlür ama "problemlerin çözümüne ne kadar az şeyin yaradığını göstermek" için. Esas olan ise dil-aşırıdır (*trans-langagier*); esas olan, eylem kabîlindedir. Zira bir değer, kendini sadece eylem yoluyla gösterir.

Kırkılı yıllarda çoğunlukla olduğu gibi potansiyel bir öğrencisi tarafından kendisinden öğretisinin yönünü tanımlaması istendiğinde Wittgenstein şunu söyler: "Bütün iyi öğretiler faydasızdır. Siz yaşamınızı değiştirmelisiniz."

"Yaşamı değiştirme"nin bu tek taraflı öneminin Wittgenstein'in Rimbaudcu yanı olduğu öne sürülebilir; bununla birlikte montaja, sayfa düzenine, lüzumsuz söz dizimsel yekpareliğe gösterdiği ilgiyse Mallarméci yanıdır. *Tractatus*, biraz "Bir Zar Atımı Asla Ortadan Kaldırmayacak Rastlantıyı" (*Un Coup de dés jamais...*) formunda yazılan *Cehennemde Bir Mevsim* (*Une Saison en Enfer*) gibidir. Bu da okuyucunun hissettiği, metne uygulanan muazzam baskıyı gösterir. Öyle ki bu metni gerçekten okuyup okumadığımızı ve sayfa üzerindeki gerçekten "okunabilir" kabîlinden olup olmadığını asla bilemeyiz.

Söz konusu şaheserin tam anlamıyla dayanılmaz tarafı, benzersizliğinin ve bu yolda ya da bu form altında *devam etme*deki saçmalığın ispatı, bana göre, sonradan yekpare söz diziminden, aforistik tamlıktan vazgeçilmesine ve yerine tam

tersinin getirilmesine ışık tutmaktadır: Kesintisiz ve cevapsız soru, bir iddia ortaya koymayı değil, kızdırmayı hedefleyen soru. Bu arı üslubu diye adlandırabileceğimiz bir şeydir: Eziyet et ve sok. Wittgenstein her zamanki gibi niyetlerini ortaya koyar: “Bir çelişki insanlara eziyet etmek suretiyle endişe verici problemlerin nasıl dilden çıktığını gösterirken ilginçtir yalnızca.” Eziyeti devreye sokmak, ne kadar olanak dışı olsa da tüm içsel huzurun söylemden değil de eylemden ileri geldiğini göstermek içindir.

Dolayısıyla Wittgenstein’in retoriği etkileyici fakat asli olmayan (*inessentielle*) bir yekparelikten sinir bozucu, hayal kırıklığına uğraticı fakat lüzumlu (*essentiel*) tacize geçiş yapmaktadır. Korunan öz güven (psikoz?) en kaçamaklı alıştırmaların gözler önüne serilen işe yararlığına sığınmaktadır. Neredeyse her zaman “Mesela şunu diyebiliriz...” ya da “Şunu tasavvur edebiliriz...” ile başlanacaktır. Bu ikinci retoriğe, bu girdapvari dile bir örnek verelim:

“Onluk sistemde nasıl hesap yapılır?’ – ‘1’den sonra 2 yazarız, 2’den sonra... 13’ten sonra 14... 123’ten sonra 124 vesaire.’ – Bu, şüphesiz bir şeyi göz ardı eden fakat ‘vesaire’yi anlayan birine yönelik bir açıklamadır. Onu anlamak ise onu kısaltmadan başka türlü anlamak demektir. Bu şimdi zihninde benim örneklerimden çok daha uzun bir seriyi gördüğü anlamına gelmez. Onu anladığı şimdi bazı uygulamalarda bulunmasından, bazı durumlarda *şunu* deyip *şöyle* eylemesinden bellidir.

‘Onluk sistemde nasıl hesap yapılır?’ — — Şimdi bu bir cevap değil midir? – ‘Vesaire’yi anlamayan biri için değil. – Peki, açıklamamız bunu anlamasını sağlamaz mı? Bu suretle kuralın fikrini elde etmiş olamaz mı? – ‘Bu fikri şimdi elde etmesinin kistasları nedir?’ diye kendine sor. Dolayısıyla beni mecbur bırakan nedir? – Kuralın ifadesi mi? – Böyle öğrenmişsem evet. Fakat beni ona uymaya mecbur bıraktığını söyleyebilir miyim? Kural, izlediğim

bir çizgiden ziyade bizi büyüleyen sihirli bir formül olarak düşünülürse evet.”

Wittgenstein’in en çok var olmayan “kitapları”nın birinden (1937-1944 dönemine ait notların Wittgenstein’in ölümünden sonra bir araya getirilişiyle meydana getirilen “Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar”¹) olan bu alıntı, yine de “ikinci dönem”in saldırgan, geri çekilebilir (*rétractile*) ve girdapvari üslubunun tipik örneğidir. Daha önceden kimsenin sormayı aklından geçirmedeği sorular, paradoksal ve hemen aksi iddia edilen cevaplar, her cevabın soruya, her sorunun cevaba dönüşümü, özellikle soyut olan “somut” örnekler, ajite belirsizlik retorigi, kısacası varsayılan her okuyucuyu aynı zamanda bir suçlama olan bir baş dönmesine itecek kadar tüm söylemin histerikleştirilmesi: Bütün bunların arasında, en sonunda, metin bir yerleştirmeden (*position*) ziyade bir yersizleştirmeyi (*déposition*), hatta denilebilir ki, lüzumlu tacizin öznel özü olan bir şartlı teslimiyeti (*capitulation*) dayatır. Zira en nihayetinde amaç etkililikleri antropolojik özelliklerden ileri gelen kurallardan başka bir şey olmadığını tesis etmektir. İşte bu nedenle sayılar dizisi mantığı “bizi büyüleyen sihirli bir formül” ile karşılaştırılabilir.

Bir olumlama söz dizimine dayanan lüzumsuz yekparelik, nihai güvencesi bir nesne ontolojisi olan gizli bir aforistik düzenlemeydi. Lüzumlu taciz ise kuralların olumsal çoğulluğu ve bütün ontolojinin ortadan kaldırılması pahasına yekpare delillerin antropolojik anlamda düzensizleştirilmesidir.

Dillerin kendileri ise farklıdır, ama detaya fazla girmek istemiyorum. Wittgenstein’in ilk dili temelde Nietzsche’nin dilidir; imleyen birimi (*unité signifiante*) aforizma olan ve paradigması şiirin titrete umursamazlığı (*impassibilité frémissante*) olan büyük “Öğle Vakti”nin² olumlama dilidir. Aynı anda hem eziyet edilen hem de buyuran (*impérial*) bir Alman’dır.

1 *Remarques sur les Fondements des Mathématiques.*

2 “Hohen Mittag” (e.n.)

Didaktik unsurun ve bitmez tükenmez sorgulamanın damgasını vurduğu ve altta yatan modeli İngilizce olan ikinci dili ise cümlede fazlasıyla katılmış herhangi bir olumlamayı metafizik bir kabalık addeden, kasıtlı olarak önemsiz (*délibérément mineure*) bir dildir.

Peki, değişmezler (*invariants*) var mıdır? Evet, vardır. Hâlâ Wittgenstein mi söz konusudur ve hangi anlamda? Evet, hâlâ anti-filozof Wittgenstein söz konusudur. Başka bir deyişle son tahlilde matematiğe ilişkin iddianın bir aleyhtarı, Platon'un bir düşmanı söz konusudur.

Öncelikle olumsuz olarak: Hiçbir disiplinin antropolojik dağılmadan, her zorlamanın kurallı olumsuzluğundan kaçtığına iddia edemeyeceğini savunuyorsak o zaman acil olarak evrensel zorunlulukları temsil ettiğini tahayyül etmeye en açık şekilde meyilli dil için de, yani hesaplama ve tanıtlamanın dili için de aynısının geçerli olduğunu göstermemiz gerekmektedir. Esas mesele matematiği tahtından etmektir. Bu hedef *Tractatus*'ta mevcuttur ve nihayetinde aynı sebeplerle: Düşünceye saf dil gibi bir şey sunduğunu düşünen matematik metafizik (yani Platoncu) karmaşanın fare yuvasıdır. Mesela şuna bakın: "Metafizik ifadelerin kötüye kullanımının matematikte olduğu kadar çok günahattan sorumlu olduğu din yoktur." Matematiğin felsefi olarak günahkâr bir doğası olduğuna ilişkin kanı Wittgenstein'in bütün üsluplarını kateder.

Olumlu olarak ise buyurgan aforizmada da didaktik tacizde de temel değer, eylem kabîlinden kalır ve dolayısıyla kendini yargı oyunundan çekilmiş bulur. Bu aynı zamanda söylenen veya yazılanın tümüyle lüzumsuzluğuna işaret eden bir sabittir. Dil oyunlarının antropolojik olarak dağılmasının işaret ettiği, kavramsız radikalliğiyle etik seçimdir. Wittgenstein'in teşebbüsünün başından sonuna onu bir tek belirsiz kelimeler karşılamaktadır: Mistik unsur, Tanrı, tanrısalsal... 1930 yılından bir defterde not edildiği gibi: "İyi olan aynı zamanda tanrısaldır.

Bu da etiğimin özetidir” Yaşamın özü sözle anlatılamaz kalır, çünkü meselesi, ciddiyeti “bir yükü alıp taşımaya çalışmak”-tan ibarettir.

Böylelikle aforizmanın ve sayısal aralığının (*son espacement numérique*) yerini alan şey, metafor, hatta saf ve basit yaklaşıklık kabîlindedir, zira dilin nihai değeri, etik hiçliği ve antropolojik göreceliliği arasında gidip gelir. Diyebiliriz ki söz dizimi bakımından kuralların kuralları ve dolayısıyla tek anlamlı bir üslup olamaz. Semantik bakımından ise mutlak, eylemden ileri geldiği için imlemlerin hepsi aynı anda hem kurallı hem de değışkendir.

Tek anlamlılığın buyurgan üslubunu, oldukça tutarlı bir şekilde, aynı temel sebeplerle, kelimelerin kullanım kuralı olmadığını kabul eden ya da savunan bir yazı izler. Bu durumda taciz kanunsuz bir emir gibidir ya da: Her etik üslup dilsel olarak tek-bencidir; başka bir deyişle burada dil yalnızca anlık etkileriyle ölçülebilir.

Tractatus'ta iki anlamlılığın/muğlaklığın her zaman sıkı sıkıya söz dizimiyle çevrelendiğini savundum. İkinci Wittgenstein ise çerçeveyi ortadan kaldırıp serbest bir metodoloji içerisinde konumlanır. Anlam sapması (*la dérive sémantique*) kuralların antropolojik dağılımını dayatmayı hedefleyen taciz üslubunun ana prosedürüdür. Bu sapma nihayetinde hissi karşıtların denkliğine, kelimelerin tamamıyla istikrarsızlaştırılmasına ve çelişmezlik ilkesinin iptaline dayanır. Bunun tipik bir örneği yine “Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar”dadır (*Remarques sur les Fondements des Mathématiques*). Burada Descartes'in aldatici Tanrısının eğlenceli bir izine rastlarız:

“Maviyi görüyorken bunun gördüğüm nesnenin mavi olma-ma-sına işaret ettiğini, bana görünen rengin her zaman hariç olan olarak sayıldığını düşünebilir miyiz? Mesela Tanrı'nın bana her zaman “bu (renk) değıl” (*pas celle-là*) demek için bir renk gösterdiğine inanabilirim.

Ya da: Gördüğüm renk bana yalnızca bu rengin nesnenin tasvirinde bir rol oynadığını söyler. Bir önermeye değil, daha ziyade “mavi” kelimesine tekabül eder. O zaman şöyle deriz: Gözün bana yalnızca gökmavisini gösterir; gökmavisinin rolünü değil. Önermenin *geriye kalanını* duymadığımızda bu rengi görmeyi “mavi” kelimesini duymayla karşılaştırırız.

Göstermek istediğim, bir şeyin mavi olduğunu, hem mavi olduğunu (*il est bleu*) hem de mavi olmadığını (*il n'est pas bleu*) söyleyerek tarif etmeyi isteyebileceğimizdir.”

Esasında Wittgenstein’in “istediği” şey betimleme isteminin hiçbir sansürle karşılaşmamasıdır. Bir nesne tasvirinin sözel etkisinin genişliği, gözün gösterdiği ve kulağın duyduğu arasında geçici olarak ayarlanan bir korelasyondan başka bir şey değilse “mavi” ve “mavi-olmayan” eş değerliğini tesis edebilmelidir.

Öte yandan bir isteme ile bir faydalılık (*utilité*) arasındaki bu ad korelasyonu Wittgenstein’in en eski kanaatlerinden biridir. Söylenemez/dile getirilemez eylemden kaynaklanmayan her şey için betimleyici bir pragmatığın sınırları içinde kalmamız gerekir.

Sonuç olarak Wittgenstein’in dillerinin üç aksiyomdan hareketle düzenlendiğini söyleyeceğiz.

İlki her tutarlı anti-felsefi üslubun seyrini yönetir (Nietzsche ya da Wittgenstein olduğu kadar Pascal ya da Rousseau) ve şöyle der:

1. Aksiyom: “Felsefe bir teori değil, bir etkinliktir.”³ Şüphesiz bu etkinlik de bir söz etkinliğidir (*une activité de la parole/ speech act*). Zira sessiz etik eylemin felsefeyle ilgisi yoktur. Bu eylem, felsefenin bütünüyle üstesinden gelmek suretiyle mistiktir. Wittgenstein’in bize söylemek istediği şey felsefenin (başka bir deyişle anti-felsefenin ya da anti-metafiziğin; aynı şey) *teorik* olmayan bir söz etkinliği olduğudur.

3 *Tractatus*, 4.112.

Teorinin tuzağına düşmeyen, Platoncu *theorein*'i⁴ reddeden etkin söz nedir? Bu tam da bize dilsel değişkenliği, bazen çerçeveye alınmış aforizmanın, bazen de metaforik ya da karşılaştırmacı tacizin retoriğini dayatan şeydir. Bununla birlikte değişkenliğin tatbikini diğer iki aksiyom düzene koymaktadır.

2. Aksiyom: “Felsefe söylenebilir/dile getirilebilir açıkça ortaya koymak suretiyle söylenemez/dile gelmez işaret edecektir.”⁵

Söylemsel yekparelik, söylenebilirin söylenen sunumudur. Açıklığını *Tractatus*'un Wittgenstein'ı bir nesnelere ontolojisiyle bir atomik önermeler mantığının ilişkilendirilmesinde görmektedir. Dil, aforizmaya dayalı bir mantıkçılıktır. Peki, bu durumda söylenemez olana gerçekten işaret edebilir miyiz? Yoksa sadece ontolojik olanın kapalı bir kurgusunu mu elde ederiz? Bu soru Wittgenstein'ı ontolojik konumlanmanın yerine antropolojik, deneysel bir çoğulculuğu koymaya; olumlama retoriğinin yerine yaklaşıklıkla dayalı tacizi koymaya sevk etmiştir. Peki, bu şekilde bir meselesini tamamen gözden kaybetmez miyiz? Boş kelimelerin yerini, Tanrıyı, mistiği, tanrısali, eylem olarak göndermeleri (*le référent*) tek müsait değer olan kelimeleri nereye koyacağımızı hâlâ biliyor muyuz?

3. Aksiyom: Şüphesiz bu aksiyom da bu noktada devreye girmektedir: “Felsefe şiirsel bir kompozisyon gibi yazılmalı derken felsefeye yönelik tavrımı özetlemiş olduğumu düşünüyorum.”⁶ Şiirsel bir kompozisyon dile söylemediğini söylettiren ya da söylemesinin söylenmemişini maddeten gösteren bir düzenlemedir. Böylece eylemin yeri bütün gücünün söylenmemiş kaynağı olarak dilin muğlaklıklarının kıyısına taşınır.

4 Eski Yunancada “düşünmek”, “yorumlamak”, “bakmak” gibi anlamlara gelen mastar. “Teori” kelimesinin *theorein*'den türediği bilinmektedir. (e.n.)

5 T. 4.115.

6 Wittgenstein'ın kırklı yıllardan bir yorumu.

Bu “şiiysel” kanaati aydınlatmak için Wittgenstein’i Heidegger ile karşılaştırmak aşırı olmaz. Biri için, diğeri için olduğu gibi, şiiysel önerme, dili dünyanın ve dünyanın anlamının eşliğinde kurar ve en önemlisi kendi başına bizatihi kendisinin dilsel etkinliği, bizatihi kendi gücünün ispatıdır.

En nihayetinde felsefi dil yoktur. Formel mantığın paradigması (fakat mantık önermeleri hiçbir şey söylemez) olduğu açık sunum ile söylenemeze işaret eden şiiir arasında bir kararsızlık vardır (fakat söylenemeze doğru bir gerilim göz önüne alındığında aşırı güçlü olan şiiir kendisinde söylenebilir olanı belirleyecek, dillerin sınırını dünyanın sınırı olarak söyleyecek güce sahip değildir). Heidegger gibi Wittgenstein da ontolojik ifadenin karşısına şiiysel düşünenin (*poético-pensant*) malum “şiz”ini⁷ koyar.

Tractatus, göstermenin açıklığına uygun bir ilk çizgiye göre dayanağını önermelerde ve önermelerin kurgusunda bulur. İkinci üslup, yani arı üslubu –eziyet et ve sok– retoriği, sorunun ve sorunun sorusunun, kaçamak formunda sallandırmak suretiyle, mantığı ve ispatı olmayan zikzaklı kaçış çizgilerini izler.

Böylece tek bir yol olduğu ve bu yolun aslında hiçbir yere götürmediği söylenir.⁸ Bu metafizik ifadenin bilinçdışı etkisi şudur ki Tanrı ya da Kurtuluş gibi en boş kelime el değmemiş gücüyle hiçbir yerden yankılanır. Aşırı aforizma ya da ardı arkası gelmeyen soru çarkında her anti-felsefe ahlak teolojisine (ya da estetik teolojisine, aynı şey) varır: Bir tek kurtarıcı

7 Kökeni eski Yunancaya dayanan *schizo*, en temelde “yank”, “aynk” anlamlarına gelmektedir. Şizofren terimindeki *şiz* ile ima edilen de böyle bir yanlımadır. (ç.n.)

8 Badiou burada hiç şüphesiz Heidegger’in Fransızcada bu ifadeyle (*Chemins qui ne menent nulle part*, çeviri François Fédier, Paris, Gallimard, 1962) yayımlanan derlemesine atıfta bulunmaktadır. Söz konusu derlemenin Almanca orijinali *Holzwege* adıyla 1950 yılında yayımlanmıştır. (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann) (ç.n.)

eylem eleştirici gevezeliğe sekte vurur. *Parsifal*'in sonunda Wagner'in dediği gibi: "Kurtarıcıya Kurtuluş"⁹

Heidegger vasiyetnamesinde şöyle der: "Yalnızca bir Tanrı kurtarabilir bizi."

1937'de Wittgenstein: "Önce kurtarılmak gerekir. Sonra her şey farklı olacaktır ve şimdi yapamadığınız şeyleri yapabilmemiz hiç de şaşırtıcı olmayacaktır."

Esasında dile dair Wittgenstein ve Heidegger'in paylaştıkları, dil üzerine birbiriyle bağlantılı üç tez vardır:

1. Mantık hiçbir şey söylemez ve matematik bir düşünce değildir. Dolayısıyla felsefe, onu temellendiren ayırım, yani anlam ve hakikat ayırımı göz önüne alındığında hiçbir şekilde matematiğe (*matheme*), bir dil olmayan bu dile güvenemez.
2. Şiir varlığı ifade eder ve eylemin yakınlığını kaydeder. Fakat o sadece bu yakınlığın bekçisidir, geriden meydana gelişidir (*sa composition en retrait*). Aynı zamanda dünyanın saf dünyasallığının eleştirisi olan felsefe ise kesinlikle şiirsel dille özdeşleşemez.
3. Bizatihi kendi düşüncesine içkin bir olay kabülinden olan Kurtuluş, kelimelerin yokluğunun kelimesi olan Tanrı kelimesinin tertiplelediği semantik kümeye bağlanmalıdır.

Bu üç (Platon karşıtı) kesinliğin, Wittgenstein'in dillerini ve bu dillerin örtülü umutsuzluğu olarak adlandırabileceğimiz şeyi aydınlığa kavuşturduğuna inanıyorum.

9 Bkz. Alain Badiou, *Cinq leçons sur le cas Wagner*, Nous, 2010. (ç.n).

I. BÖLÜMÜN NOTLARI

1. Bu metnin genelinde Étienne Balibar'ın 1990 yılında l'université de Paris I öğrencileri için ele aldığı çeviriden yararlanıyorum. Bu “yayımlanmamış” bir çeviri olduğundan bana bir fotokopisini verdiği için kendisine çok teşekkür ediyorum.
2. Wittgenstein'in yaşamıyla, günlükleriyle, defterleriyle vs. ilgili kullandığım ana kaynaklar: Brian McGuiness, *Wittgenstein*, İngilizceden Fransızcaya çeviri Yvonne Tenenbaum, Éditions Seuil, Paris, 1991 ve Ray Monk, *Dâhinin Görevi (Wittgenstein, le devoir de génie)*, İngilizceden Fransızcaya çeviri Abel Gerschenfeld, Éditions Odile Jacob, Paris, 1993 (Türkçeye çeviren: Berna Kılınçer, Kabalcı, 2005).
3. Lacan'ın Wittgenstein üzerine söylediklerinden en önemlileri XVII. seminerinde (*L'envers de la psychanalyse*) bulunmaktadır; ed. Jacques Alain Miller, Éditions du Seuil, 1991. Özellikle de 21 Ocak 1970 tarihli semineri.
4. Wittgenstein üzerine yazılan kitapların sayısı devasadır; bu sayının bütün rekorları kırana kadar daha da büyüye-

ceğini şimdiden öngörebiliriz. Bir anlamda bu yolu açan Wittgenstein'dır. Ne de olsa –benim fikrime göre– ölümden sonra büyük bir saygıyla bir araya getirilip yayıma hazırlanan bütün “sözleri” (*dits*) epey kısa olan tek metni *Tractatus*'a dayalı muhtemelen ölümcül açıklamalardan başka bir şey değildir. Bu noktada değerlendirilmesi gereken ve genel olarak anti-felsefeyi de aydınlayabilecek asıl nokta açıklamaların galaktik kütlesi ile metnin inceliği arasındaki ilişkidir. Kendimi bu ilişkiye kaydederken Jean-Claude Milner'a borçlu olduğum vecizeye uygun olarak şunu beyan etmememin büyük nezaketsizlik olacağı kesindir: “Wittgenstein hakkındaki kitapların *hepsi* mükemmeldir.”

Wittgenstein'in Anti-Felsefesi

Alain Badiou

"Wittgenstein'in zamanımızın bir kahramanı olduğunu söylemek absürt olmaz. Fakat onun hangi sebeple kahraman olduğunu, kendisinin bu sebebi nasıl arz ettiğini ve kendini, sözünü verdiği benzeri görülmemiş eylemin bir çeşit spekülâtif küstahlıkla kötü bir biçimde maskelenmiş imkânsızlığı içinde nasıl kaybettiğini dikkatlice incelemek gerekir."

Anti-felsefe, Fransız düşünür Alain Badiou'nun özellikle Wittgenstein, Nietzsche ve Lacan üzerine kurguladığı yapıcı bir başkaldırı sistemidir. Buna göre anti-filozof da çağına ve onun ötesine seslenebilen, yerleşik düzenin muhafazasını sağlamakla değil, çeşitli edimlerle etki alanını dönüştürmekle yükümlü bir figürdür. O, her daim aslında felsefenin doğasında olan "rahatsız tavır" içindedir. Hiçbir ortamda alçakgönüllü olamaz. Sözü, otoriter ve baştan çıkarıcıdır. Kendisi nasılsa dile getirdiği şey de öyledir.

Wittgenstein'in Anti-Felsefesi, Badiou'nun "anti-felsefe" ve "anti-filozof" kavramlarını açıkladığı bir dizi konferansının çeşitli başlıklar ve izlekler ile kitaplaşmış halidir. Badiou, iki ana başlıktan oluşan kitabın ilk bölümünde, tabiri caizse, felsefenin "onurunu" Hegel'den, Descartes'tan, Ansiklopedistlerden, hatta Althusser'den alıp Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Lacan gibi isimlere veriyor ve bu dönüşümü Wittgenstein'in anahtar konumu ekseninde inceliyor. İkinci bölümde ise savaş, siper, süngü ve sürgün arasında dilini ve sesini bulan Wittgenstein'in retoriğinin nasıl oluştuğunu onun *Tractacus*'ü ve *Felsefi Soruşturmalar*'ı üzerinden ele alıyor.

Wittgenstein ve onun anti-felsefesi, özgün dilinden çevirisiyle okuruyla buluşuyor.

