

# HEGEL'İN *TİNİN FENOMENOLOJİSİ* İLE WITTGENSTEIN'İN *TRACTATUS*'UNDA DÜNYANIN APRIORİ DİLSELLİĞİ SORUNU

Eren RIZVANOĞLU\*

## ÖZET

Düşünce ile dil ilişkisi birbirinden çok farklı alanlardan düşünürlerin üstünde düşündüğü zorlu bir konudur. Yakın zamana kadar ise filozoflar bu soruna tam eğilmekten kaçınmışlardır. Bu nedenle felsefe tarihi içerisinde dil genellikle düşünceyi aktaranın bir aracı olarak görülmüş, bu anlamda düşünceleri en sorunsuz biçimde aktaran dilin en az sorunu olan dil olduğu düşünülmüştür. Oysa felsefi düşüncenin ulaştığı yeni yargılardan biri, dilin düşüncemizi belirlediğidir. Bu yargıya varmadan çok önce de birçok düşünür bu savı dolaylı olarak dillendirmiş ama asla tam olarak ifade etmemiştir. Nitekim Hegel başyapıtı *Tinin Fenomenolojisi*'nde dili böylesi bir konumda kullanmış olmasına rağmen, dilin deneyimin tekil yapısını nasıl genellediği konusunu ele alırken bu konumdan uzaklaşıp dilin tüm deneyimi önceleyen yapısını ele almıştır. Bu konumu doğrudan sorun edinen Wittgenstein içinse dil her deneyimin kaçınılmaz sınırır. Bu yazıda Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ve Wittgenstein'in *Tractatus*'unda içerilen düşüncelerden hareketle, doğası gereği deneyimi aşan her felsefi düşüncenin apriori bir yapıda dilsel olduğu fikri ortaya konulacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Wittgenstein, Hegel, Dil, Düşünce, Apriori, *Tractatus*, *Tinin Fenomenolojisi*.

## THE A PRIORI LINGUISTIC PROBLEM OF THE WORLD IN HEGEL'S *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT* AND WITTGENSTEIN'S *TRACTATUS*

### ABSTRACT

The relationship between thought and language is a difficult subject upon which many thinkers from separate fields have focused. Until recently, philosophers have avoided to focus on this subject. For that reason, language has been usually comprehended as a mean of transferring thoughts and the language having lesser difficulties in communicating thoughts has been stated to be the most efficient one. In fact, the recent statement of the philosophical thinking is that language is also shaping the way we think. Many thinkers have implied that statement before, yet none of them discussed it in detail. Although Hegel has used the language in such position in his masterpiece *Phenomenology of Spirit*, he has switched from this position to stating the structure of the language prioritizing the whole experience as he was discussing the ways how language generalizes the singular structure of the experience. On the other hand, for Wittgenstein who has discussed this position directly, the language is the inevitable boundary of every experience. In this paper, regarding the topics from Hegel's *Phenomenology of Spirit* and Wittgenstein's *Tractatus*, the notion, which is every philosophical idea exceeding he experience naturally is linguistic in apriori form, is put on discussion.

**Keywords:** Wittgenstein, Hegel, Language, Thought, Apriori, *Tractatus*, *Phenomenology of Spirit*.

---

\* Van Yüzüncüyıl Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, <http://flsfdergisi.com/>

2018 Bahar/Spring, sayı/issue: 25, s./pp.: 449-468.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 24.12.2017

Makalenin kabul tarihi: 24.03.2018

Dünyanın insandan bağımsız olmasıyla, dünyasının insandan bağımsız olması arasında bir fark olsa gerek.<sup>1</sup> Bütün yapıp etmelerimiz aslında tam da bizden bağımsız duran dünyayı kendi dünyamızı kılma isteğimizi taşır. Bu isteğin sonucu olarak insanoğlu içinde bulunduğu ortamı daha geniş kullanımıyla anlam dediğimiz şeylerle donatmıştır ve açıkçası bu eylemi, çoğunlukla onun bilerek yaptığı bir şey olmaktan çok, kendi bilinemezleri içinde koşullarının ona dayattığı bir durumdur. Bu durumda insana kendi koşullarının sonucu olarak bakmak da mümkündür, yine de söz konusu insan olduğunda, onu yalnızca asla sayısını saptayamayacağımız birtakım koşullara bağlamak da pek doğru görünmemektedir. Öyle ki en nihayetinde söz konusu olan, bu koşullarla doğrudan bir farkındalık ilişkisi kurmaksızın kendini belli bir tarihsel-toplumsal konumda bulan yaşayan kişidir. Belki de bütün felsefe, insanın içinde bulunduğu bu yaşamsal yanla, kendisine daima hep dışsal bir veri olarak gelen bu yanın başkallığı arasındaki çelişkiyi aşma çabasını dışa vurur. Bu başkallık, insanın, ister doğal ortamının bir üyesi olduğu isterse de kendi doğallığından geri dönmezcesine koptuğunun kabulüyle ilgili olsun, her iki durumda da yanıtlanması gereken anılan çelişkinin konumudur. Bu çelişkiyi somutlamak gerekirse: Örneğin kendisini yaşadığı an içinde neyse o olarak yaşantılayan kişi için, o an olduğu şey dışındaki her şey aslında bir yanılısma gibi görünür, oysa biliriz ki o an’a ve olduğumuz insana birtakım başka yaşantılardan hareketle varırız. İşte çelişki bu “biliriz” deyişinin içinde saklıdır. Böylelikle dışımızdaki dünyayı kendimizin dünyası kılma çabası, dünyaya ilişkin “biliriz” deyişinde içerilen türden *apriori* kabullerle doludur. Büyük filozoflar, kendi dünyaları üzerinden dünya üzerine düşünmeden önce, kendi düşünmelerinde hâlihazırda bulunan bu *apriori* yapıyı öngörmüşlerdir. Zira bu filozoflardan Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*’nde, Wittgenstein ise *Tractatus*’ta farklı yaklaşımlarıyla bunu yapmışlardır. Elbette Hegel için temel sorun en görünür haliyle Wittgenstein’in düşündüğü gibi dilsel değildir, ama Hegel’in bilincin serüvenini anlattığı yapıtı, dile başlangıçta bir konum biçerek yine de sonradan Wittgenstein’in yapmak istediğinin bir ön yaklaşımını ortaya koymuştur. Bu onun tüm yapıtında yaptığı şeyin, yapıtının her yerine sirayet eden felsefesiyle ilgilidir. Bu yazı temelde çok farklı felsefe yapma tarzları içinde ele alınan iki filozofun başyapıtlarından hareketle, tüm felsefi *apriori*lerin doğaları gereği dilsel olduğu yollu bir yaklaşımı ortaya koymaya çalışılacaktır. Daha da özel olarak iki filozoftan hareketle söylemek gerekirse, bu yazının kendine dert edindiği sorun, ister Hegel’de olduğu üzere dünyaya ilişkin tikel deneyimin tümel olarak bilince geçmesi isterse de Wittgenstein’te olduğu üzere dil dünya

<sup>1</sup>İlk olarak kastedilen dünya en basit anlamıyla bizi çevreleyen maddi dünyadır. Bu ayrımın ikinci dünya tanımı için örneğin Wittgenstein’in mutlunun dünyasının mutsuzunun dünyasında ayrı olduğuna ilişkin vurgusuna bakılabilir. *Tractatus*(6.43). Defterler [29.7.16] tarihli not..

karşılıklığında dilin dünyayı temsil etmek üzere kullandığı biçimin temsil edilemezliği düşüncesi olsun, dünya üzerine konuşmanın kaçınılmazcasına *apriori* bir yapıda olması durumudur.

### Hegel’in Fenomenolojisinde Dilin Konumu

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’ni yazmayı, ordusuyla Napolyon Jena’nın yakınlarına kadar geldiğinde henüz bitirmişti. Fenomenolojiyi yazarken tam olarak Hegel’in amacı şudur demek doğru değildir ama fenomenoloji esasen, Spinoza’nın nesneden hareketle ortaya koyduğu töz anlayışı ve Kant’ın “kendinde şeyi”yle bir tür hesaplaşma olarak da okunabilir. Bunu yapmak içinde felsefeyi bilim biçimine getirmesi gerekmektedir (FSŞ2)<sup>2</sup>. Bu amaçla duyusal kesinlikten saltık tine kadar giden bir serüven biçiminde bilincin deneyiminin bilimini yapmaya çalışmıştır. En başta bilinç, toprağa rastgele düşen bir tomurcuk gibidir; bu tomurcuğun filizlenip büyümesinden meyve veren ağaca dönüşmesine kadar geçen süreçte bilinç birçok aşamadan geçerek saltık olana ulaşır. Houlgate’e göre fenomenoloji nesne tarafından kurulan deneyimin izini sürer ve eğer bu nesne kendisinin deneyiminde muhafaza ediliyorsa onu kavrar<sup>3</sup>. Hegel’in ifadesiyle “biz bir meşeyi gövdesinde, dallarında ve yapraklarında görmeyi isteriz, oysa bir palamut olarak bize gösterilmesinden hoşlanmayız, hâlbuki meşe ağacı diye anladığımız şey bir zamanlar bir palamuttan başka bir şey değildir” (FSŞ12). Bu yaklaşımla Hegel, olanı bilmenin tarihsel bir yanının olduğunu öne sürerek temel bir yaklaşım farklılaşmasını da ortaya koymuştur. Hem Spinoza’nın hem de Kant’ın aşılması için hakikati yalnızca Töz olarak değil aynı zamanda Özne olarak da kavramak gerekir (FSŞ17). Burada dile getirilen hakikat en nihayetinde kendi hakikat oluş sürecidir, Hegel’in ifadesiyle ereğini amacı olarak en başında varsayar (FSŞ18). Bunu anlatmak için daha sonra Adorno’nun da hicvettiği o ünlü deyişini söyler, “Hakikat bütündür” (FSŞ20). Hakikatin nihai yanını en başında taşıymıyor olması, onun en başındaki haliyle en sonundaki hali arasındaki bağın üzerine yapılacak bir refleksiyonla ortaya çıkar. Bu yaklaşımın sonucu olarak örneğin tek bir birey aslında tinin tamamlanmamış hali olarak durmaktadır. Yapılması gereken o bireyde tinin saltık yanını görebilmektir. Daha edebi bir deyişle söylemek gerekirse, tüm mesele bizim düşünmemizde düşünen şeyin neliğini belirlemektir. Bunu kavrayabilmemiz içinse bireyin içinden geçmesi gereken

<sup>2</sup> Herhangi bir atıf sisteminden bağımsız olarak hem *Tinin Fenomenolojisi*’nin hem de *Tractatus*’un, bu kitapları kullanan tüm akademik çalışmalar için aynen Platon veya Aristoteles’in eserlerine atıflarda olduğu gibi, kendilerine özgü olan ortak bir atıf biçimi bulunmaktadır. Ben de bu eserlere yapılan atıflarda bu ortak biçime bağlı kalacağım.

<sup>3</sup>Houlgate, Stephen (2013) *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Bloomsbury Publishing, London. s.33

kimi uğraklar vardır. Başka bir Hegelci ifadeyle töz o denli de özne olduğu için, onun tüm içeriği kendi üzerine düşünümü, yani refleksiyonudur (FSŞ54). Bu refleksiyonda henüz toprakla ilk karşılaşan tomurcuk gibi bir ön bilinç durumu da mevcuttur. Hegel bu durumu “Bilinç” bölümünün başında, yani “Duyusal Kesinlik” bölümünde ele alır. Öyle ki Pinkard açısından *Tinin Fenomenolojisi*, şeylerin ve kendimizin doğal farkındalığı üzerine bir düşünümünden kaynaklanan dolaysız bazı iddiaların sorgulanmasıyla başlar.<sup>4</sup>Duyusal kesinlik bölümü de tam da duyunun öncelliği iddiasının sorgulanmasıdır.

Bir bakıma fenomenolojide eğer mesele doğal bilincin kendini kavramsallaştırmasının öyküsünü yazmaksa, o öyküde kavramsal olanın hiç bulunmadığı ilk aşama duyum aşamasıdır. Öyle ki en başında nesne edindiğimiz bilgi dolaysızın bilgisidir.<sup>5</sup>Bu bakımdan Hegel’in en başta ele aldığı duyusal kesinlik, ilkin saltık bir somutluk ve kesinlik iddiasındadır. Bunu ona verdiğini varsaydığımız şey ise nesneyle bağının kopmadığı düşüncesidir. Aksine bu durum onu daha sorunlu ve yoksul bir bilgi kılmaktadır. Hegel açısından “duyusal kesinlik bildiğini, ‘bu vardır’ olarak ifade eder ve hakikati yalnızca şeyin varlığını içerir, onun parçası olduğundan, bilinç de yalnızca bu saf ‘ben’in kesinliğinde varolur” (FSŞ91). Benin bu kesinliği bizim içinde kendimizi bulduğumuz şeyin kesinliğidir. Dolayısıyla onunla ilgili bir yargı hep “...vardır, çünkü vardır” tarzında cümlelerle ifade edilebilir. Bu anlamıyla nesnenin görünür bir şey olarak varlığı, duyusal kesinlikte doğruluk için yeterli ölçüdür. Hegel için bilinç, bu kesinlikte salt katıksız bir Ben olarak vardır. “Bu vardır”, duyumsal bilgi için temeldir. Söz konusu “bu”, tekil bir “bu”dur. Söz konusu Ben hem dolaysızca duyumsayan bendir ve bu anlamıyla tekildir, hem de tüm “ben”le başlayan cümlelerin öznesidir ve hiç kuşkusuz tekil değildir. İşte duyusal kesinlik, özünde bu çelişkiyi ortaya koymaya çalışan bir bölümdür. Kaldı ki bu çelişki dünya üzerine bir şey söyleme iddialarının tümüne sızmış görünmektedir. İlkin tekil bir ögenin bilinci olarak ele alınan katıksız ya da saf olan “bu” söylendiği üzere kendini ikiye ayırır. Hegel’in ifadesiyle “bütün bu ayrımlar arasından her durumda filizlendiğini fark ettiğimiz ana ayırım, duyusal kesinlikte hâlihazırda bulunan “bu”nun ayrılmasıdır, yani Ben olarak bu’nun Nesne olarak bu’dan ayrılması” (FSŞ92). Öyleyse söylenebilir ki duyusal kesinliğin özünü hem nesnenin hem de Benin kesinliği oluşturur. Sonuçta Hegel’e göre, “Ben, nesneyi, yalnızca nesne var olduğu için bilir” (FSŞ93). Dolayısıyla nesne olmaksızın bilgiden söz etmek de mümkün değildir.

<sup>4</sup>Pinkard, Terry. (1994) *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York, s.22

<sup>5</sup>Kain’in deyişiyle duyusal kesinlik Platon’un Theitetos diyalogunda saldırdığı türden bir bilgidir (Kain:25).

Öyleyse Hegel için üstünde düşünülmesi gereken, duyusal kesinliğin iddia ettiği türden öz olup olmadığıdır (FSŞ94). Bu nedenle Hegel duyusal kesinlikle ilgili olarak, “Bu nedir?” sorusunu sorar ve Bu’yu varlığın çift katlılığı içinde Şimdi ve Burası olarak ele alır. Bu anlamda Hegel ilkin Şimdi’nin neliğini kendine konu edinir. Örneğin şimdi ilkin gecedir, bir zaman sonraysa gündüz. İşte Hegel’e göre hem gece hem de gündüz bir biçimde Şimdi içinde saklanır (FSŞ96). Burada bir diyalektik işlemektedir. Her iki durumda da şimdi kendini karşıtının olumsuzluğu olarak, yani kendini gündüz ve gecenin olmaması yoluyla belirler. Eş deyişle ne budur ne de şudur, ama bu olmayandır ya da bu olduğu denli şu olandır. İşte Hegel tam da bunu evrensel [allgemeines] olarak adlandırır ve ona göre adı anılan evrensel duyusal kesinliğin hakikatidir (FSŞ96). Söz konusu durum bu’nun öteki katmanı olan Burası için de söz konusu olacaktır. Burası örneğin binadır. Oysa arkamı döndüğümde burası artık bina olmayacaktır, ama diyelim ki dağ olacaktır. Dolayısıyla yalnızca duyum yoluyla edindiğim ve hep bir “burası” olarak adlandığım şey sürekli değişen şeyler olarak “burası”yla adlandırılacaktır. Böylece “bu” kendisini dolaysız bir basitlik olarak, yani evrensellik olarak gösterir (FSŞ98). Hegel için şimdi, birçok şimdinin; burası, birçok burasının; Ben ise birçok benin olduğu evrensel [tümel] olarak birlikte bulunan çoklukları karşılar. Sahip olduğumuz, zamandaki şimdiler içinde akıp giden bir süreç olarak duyumsadığımız bir şimdidir. Bu noktada Hegel, bilincin karşısında, tam burada, başkası, dışarı ve verili olan bir dünya kavrayışını reddeder.<sup>6</sup> Bu durumda katıksız varlık duyusal kesinliğin özü olarak kalır ama bu katıksız varlık hep bir olumsuzlama ve dolaylılık içindedir. Bu andan itibaren duyusal kesinlik için temel olan nesne bu özelliğini yitirir. Çünkü nesnenin kendisine dönüştüğü evrensel, duyusal kesinlikte, nesnenin olması gerektiği gibi değildir artık. Bu noktada duyusal kesinlikte dilin konumu görünmeye başlar, çünkü evrensel [tümel] ile anlam [Meinen] arasındaki karşıtlık, aslında daha sonra dil felsefesinin merkezinde yer alan temel ayrımlarından birine, “sense” ile “meaning” ayrımına karşılık gelecektir. Nitekim Clark’a göre Hegel’in ontolojisi, kendi iddiasına göre yalnızca varlık “hakkında” bir düşünce değildir, ama aynı zamanda varlığın anlaşılabilir dilde kendini dışavurduğu bir “söz (logic)” hakkında da bir düşüncedir.<sup>7</sup>

Böylece biz dil yoluyla evrensel olan duyumu dillendiririz, ama söyleyebileceğimiz “bu budur”dur. Burada Hegel açısından duyusal kesinlikte biz demek istediğimizin (meinung) tümünü söyleyemeyiz (FSŞ97). Harris’in ifadesiyle “demek istediğimiz (ancak dilin içinde diyemediğimiz) dilsel

<sup>6</sup>Kain, Philip J. (2005) *Hegel and Other, A Study of The Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, Albany, s.27

<sup>7</sup>Clark, Malcolm. (1960) “Meaning and Language in Hegel’s Philosophy”, *Revue Philosophique de Lovain*, troisième Série, tome 58. s.558

olmayan şeyleri ifade etmek için kullandığımız dilsel terimler için bile söylenebilir “olan ne varsa”nın, dile gelmez, gelip geçici bir içeriği düzenleyen evrensel bir dilsel formlar kümesi olduğudur”.<sup>8</sup> Clark’ın deyişiyle de “denmek istenen” zaman ve uzamdaki boş bir tümlüğün işaret edilmesidir. Nitekim nesne dünyadaki bir noktayı kuran sözcük yoluyla ve onunla birlikte varolur.<sup>9</sup> Bir başka deyişle dünyaya ilişkin tüm varlar bir dilde doğar. Öyle ki Houlgate’e göre duyusal kesinlik Bu’dan daha çoğunu söyleyemez, ama zihinde Bu’dan fazlası zaten yoktur; olağan kullanımında “Bu” sözcüğü ve düşüncesi, belli bir tekilliğin farkındalığına odaklanmak anlamına gelir, aynen “şuna bak” deyişinde olduğu gibi, ama betimlemelerin ve kavramların dolayısıyla etkileşime girmeksizin, bunu doğrudan yapar.<sup>10</sup>Bu nokta çok önemlidir, öyle ki duyusal olanın deneyimi hep tekilin deneyimiyken dil tümel olanı dillendirir. Forster bunu şu biçimde özetler, “Duyusal Kesinlik bölümünde, tüm dilsel ifadelerin bir denmek istenilen yerine tümel haline gelmesi, bize, duyumsal kesinliğin kendini bilmesinin/düşünmesinin bir denmek istenen olarak anlaşılmasının artık savunulamaz olduğunu gösterir”.<sup>11</sup> Zira Hegel’in deyişiyle dil daha doğru olandır ama biz dilde dolaysızca söylemek istediğimizi yalanlarımız/çürütürüz (FS§97). Dolayısıyla evrensel olan duyusal kesinliğin hakikati olabilir ve dil yalnızca bu hakikati dillendirir. Nitekim duyusal olana ait tekil bir deneyimin ifade edilmesi dil yoluyla olanaklı değildir. Sonuçta saf varolan duyusal kesinliğin özü olarak kalır. Fakat Hegel için dolayım olumsuzlamanın özsel olduğu bir şey olarak kalan bu şey, bizim “varlık” terimiyle kastettiğimiz bir şey olarak varolmaya da devam edemez (FS§99). Bunun sonucu olarak da duyumsal kesinlikte söylemek istediğimiz varlık, yalnızca boş bir soyutlamadır ve hakikati evrensel değildir. Burada tersdüz olma söz konusudur, en başta özsel olan nesne merkeziliğini yitirmiştir. Bu durumda duyumsal olanın kesinliği artık duyumda değil tam tersi bilgide bulunur. Pinkard’a göre Hegel dilsel ifadeyi, bilmek hakkında söyleyebileceğimizin şeyin ölçütü olarak vurgulayarak, bilişsel olarak farkında olmadığımız, çıkarımsal olmayan nitel tekilliklerin sonuçlarına savrulduğumuzu iddia etmiştir. Başka bir deyişle biz bu tekilliklerin farkındalığına ancak dilsel ifadelerde bulunan kesin evrenseller aracılığıyla ulaşabiliriz.<sup>12</sup> Böylece duyusal olanın hakikati benim nesnem olan

<sup>8</sup> Harris, H.S. (2013) “Bilinç” *Alman İdealizmi II Hegel* içinde, Ed. Güçlü Ateşoğlu, çev. Emre Ebetürk, Doğubatu Yayınları, Ankara, s.165

<sup>9</sup>Clark, Malcolm. (1960) “Meaning and Language in Hegel’s Philosophy”, *Revue Philosophique de Lovain, Troisième Série, tome 58.* s.576

<sup>10</sup>Houlgate, Stephen (2013) *Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Bloomsbury Publishing, London.s.32

<sup>11</sup>Forster, N. Micheal. (2013) *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, New York, s.151

<sup>12</sup>Pinkard, Terry. (1994) *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York, s.26-27

bir nesnede bulunur, yani nesne ben onu bildiğim için vardır (FSŞ100). Bu durumda duyumsal kesinlik ortadan kalkmaz, ama Ben’e indirgenmiş olur.

Hegel için artık duyusal kesinliğin hakikatının gücü, görmenin, duymanın v.b. dolaysızlığında “Ben”de yer alır (FSŞ101). Şimdi gündüzdür veya burası ağaçtır, çünkü bunları gören benimdir. Her durumda, burada ve şimdi gibi sorular için genelleme yapan bir Ben vardır ve bu Ben’e yönelir. Nitekim nesnede bulunmayan kesinlik, Benin kendisinde aranmaktadır. Oysa bu durumda, Hegel için benim dışımda kalan başka benlerde karşıda duran evi görür ve burasının bir ağaç değil ama bir ev olduğunu ileri sürer. İki iddia da aynı inandırıcılıktadır, ama birinin doğrusu diğerininkini dışlar. İşte tüm bu belirlemelerde Hegel için görülmeyen, görülmesi ne bir evin ne de ağacın görüşü gibi olan evrensel Ben’dir (FSŞ102). Söz konusu Ben’in dünyaya bakışı dolaysızdır. Öyleyse bu Ben, tüm burası ve şimdileri bir evrensel olarak içinde barındırır. Bu Ben tüm Ben’lerdir ya da herkeştir. Nitekim bu “Ben”, Kant’ın *transcendental apperception* kavramını akla getirmektedir; çünkü söz konusu olan “konutlanması olanaksız olan bir Ben’dir” (FSŞ102). Zira kendisi diğer her şeyin bilinme nedeni olan ama kendisi bilinemeyen bir Ben’dir. Zaten bu Ben felsefenin konumlandırılması en zor *apriorisidir*. Sonuçta denilebilir ki Hegel için duyusal kesinliğinin bundan dolayı deneyimden öğrendiği özünün ne nesne ne de Ben olduğudur (FSŞ103). Tüm bunlardan sonra öyle bir noktaya geliriz ki duyusal kesinliğin bütünü, onun özü olarak ortaya koyulur. Sonuçta dolaysızlık olarak en başta sağlam duran ve böylece onda varolan tüm karşıtlıkları dışlayan, bir bütün olarak duyusal kesinliğin bizzat kendisidir. Burada benle nesne arasında herhangi bir ayırım yapılamaz. Bu durumda tikel ben olarak şimdi burayı bir çiçek olarak deneyimlerken, onu deneyimleyen başka bir tikel beni veya onu başka bir zamanda deneyimleyen benin varlığını göze alarak bu deneyimi ele alamam. Daha ziyade dolaysız olanın kendisini o deneyimle belirtirim, yani “bu çiçektir”. Sonuçta artık Hegel’in ifadesiyle ister gecenin şimdi olduğu ya da benin bir gece olduğu şimdii belirtelim, esas olan bu işaret etme davranışından vazgeçmek olacaktır ki bu davranış özü itibarıyla dilsel bir eylemdir. Bu nedenle yapılması gereken, Hegel açısından, bize işaret edilen dolaysızın ne olduğunu, nasıl oluştuğunu göstermektir (FSŞ105).

Örneğin şimdi, “bu şimdi” diye işaret edilir ya da gösterilir. Gösterilir gösterilmez ise varlığı sona erer. Oysa gerçekte varolan şimdi işaret edilen şimdiden farklı bir şeydir. Dolayısıyla Hegel için şimdi hâlihazırda olmuş olan olarak işaret edilendir (FSŞ106). Hegel’in ortaya koyduğu şimdi, her tekil deneyimde varolanı başkılığında olumsuzlayarak, başka bir deyişle içinde kapsayarak saltık bir şimdii öne çıkarır. Bu durumda işaret etmek böylece “şimdi”nin hakikatte ne olduğunu ortaya koyan kendiliğin hareketidir (FSŞ107). Dolayısıyla şimdi, işaret edilen şimdilerin çokluğu olarak tümel hale gelir.

Hegel şimdi gibi burası’yı da ele alır. İşaret edilen burası da tek bir burası değil ama bir ön veya arka, yukarı ya da aşağıdır, yani birçok buranın birliğidir (FSŞ108). Yine söz konusu olan evrensel bir burasıdır. Artık tekil bir şeyi değil tümel bir kavramı dile getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu olan, deneyimleyen o deneyimle demek istediği bir şey olmaktan çok, deneyimi yapanı aşan bir şey olarak tümel olmaktadır. Bu durumda Hegel için duysal kesinliğin diyalektiği kendi deviniminin basit tarihinden başka bir şey değildir ve duysal kesinlik tam da bu tarihtir (FSŞ109). Bu yaklaşım Hegel’in fenomenolojisinin özünde yatan bir düşünceyi dışa vurur. Bilincin tarihi bilincin kendisidir. Bu durumda duysal kesinlikle ilgili öykünün başında dile getirilen, “şimdi öğlendir”, ya da “bu binadır” tarzı tekil deneyimleri bilakis bilincin kendisi ortadan kaldırır. Öyle ki bilincin duysal kesinlikte deneyimlediği ancak kendi gördüğüdür ve bu da bilinç için yeterli olamaz. Bu biricik olan tekil bir deneyimin bilgi olarak yoksulluğunun keşfidir. Aynı zamanda dilin tekil bir deneyimi ifade edemeyeceğinin de kabulüdür. Nitekim eğer biri bu varoluşun mutlak kesinlik ve hakikat olduğunu söylerse, üzerine yazdığım bir kâğıt parçasıdır demek istiyordur, yani söylemek istediği “bu kâğıt”la ilgili olmaya çalışsa da, Hegel açısından denmek istenilen duysal “bu” halen bizce olanaksızdır, çünkü bilince dilde ulaşılamaz(FSŞ110). Heidemann açısından duysal olarak anlaşılmış bireysel varlıklara dil aracılığıyla “ulaşılamayacağı”, duysal kesinliğin incelendiği basamakta ortaya çıkar; çünkü dilsel kavram, “kendinde genel” olan bilince aittir; bu bakımdan pek çok şey için vardır ve bireysel olana karşılık gelemez.<sup>13</sup> Jameson’ın ifadesiyle de “duysal bollukta yapısal olarak herhangi bir ilişkisi kurulabilecek tek fenomen dilin kendisidir. Öyle ki dil söyleyebildikleri açısından değil, söyleyemedikleri açısından daha aydınlatıcıdır”.<sup>14</sup> Zira dil daima tümel olanı bize verir, tekil deneyim bu nedenle asla dil yoluyla aktarılamaz. Bu Wittgenstein’in *Tractatus*’ta öne sürdüğü, gösterilebilir ama söylenemez olan ayrımına paralel bir düşünce içerir görünmektedir ki Hegel ile Wittgenstein arasındaki bağlantının çıkış noktası da burada görünür olur. Nitekim Heidemann’a göre duysal kesinlikle ilgili bölüme kaynaklık eden düşünce, Stilpon’un duysal olarak verilmiş olanın söylenemezliği savına kadar geri götürülebilir.<sup>15</sup> Dil düşüncemize sınır çizer ama tüm bunları soyut bir alanda zihinde yapar, oysa duysal olanın deneyimi biriciktir, yinelemez. Böylesi bir deneyimi ifade etme iddiası dilin konumunu sorunlu

<sup>13</sup>Heidemann, Dietmar, H. (2008) “Tinin Görüngübilimi’nde Hegel’in “Duysal Kesinlik” Eleştirisi”, çev. Müge Akpınar, MonoKL Hegel Özel sayısı, Sayı 4-5, İstanbul, s.87

<sup>14</sup>Jameson, Fredric. (2016) *Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Bülent O. Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul, s. 46

<sup>15</sup>Heidemann, Dietmar, H. (2008) “Tinin Görüngübilimi’nde Hegel’in ‘Duysal Kesinlik’ Eleştirisi”, çev. Müge Akpınar, MonoKL Hegel Özel sayısı, Sayı 4-5, İstanbul, s.84



hale getirir, fakat Hegel açısından zaten sorun tam da dili veya deneyimi tekil olanla ilgili ele almaktan kaynaklanır.

### **Wittgenstein’in Tractatus’unda Söylenbilir ile Gösterilebilir Ayrımı**

Hegel’in ölümünden yaklaşık yarım asır sonra, Wittgenstein’in içine doğduğu Avrupa artık monarşilerin kendi iktidarlarını tümüyle insanlara dayattıkları bir yer olmaktan çok, bir nevi yaşam mücadelesi içinde oldukları ve bu nedenle ya ödünler verdikleri ya da eski günlerine dönmek adına diğerleriyle rekabet ettikleri bir yer haline gelmişti. Wittgenstein’in ilk düşüncesini belirleyen ortam işte, Robert Musil’in devasa eseri *Niteliksiz Adam*’da kusursuzca resmettiği, değişmekte olan dünyaya uyum sağlamakta zorlanan ama bundan da kendini bağışık tutamayan Avusturya-Macaristan’ın yıkım sürecine eşlik eden bu entelektüel ortamdır. Bu ortamda biçimlenen *Tractatus*’un artalanında gelişen bir yaklaşım dâhilinde iddiamızın bir yanı da, aynen Hegel’in *Tinin Fenomenoloji*’de olduğu gibi, Wittgenstein’in *Tractatus*’unun gerisinde yatan felsefenin, özünde dilsel olan *apriori* bir özelliği dışa vurduğudur. Nitekim Wittgenstein, yapıtının görünür ve görünmez olmak üzere ikili bir yapıda olduğunu ve bu ikisinin birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünür. Bunu, *Tractatus*’un yayınlanma aşamasında Russell’a yazdığı mektupta şu şekilde ifade etmiştir:

“Asıl mesele neyin önermeler, yani dil yoluyla ifade edilebileceğinin ve neyin önermeler yoluyla ifade edilemeyeceğinin, ama yalnızca gösterilebileceğinin kuramıdır ki inanıyorum, felsefenin en temel sorunu da budur”.<sup>16</sup>

Bu yaklaşım çoğunlukla *Tractatus*’un gerisinde yatan düşünceyi bize imler. En nihayetinde *Tractatus*’un görünür savı, yani dilin dünyada nelere karşılık geldiğine ve nelere karşılık gelemeyeceğine ilişkin düşüncesi, bir yanda mantıkçı olan Frege ve Russell diğer yandan fizikçi olan Mach, Hertz ve Boltzmann’ın katkılarıyla biçimlenmiştir. Bu yanlardan ikincisini vurgulamak üzere Hacker, açısından birçok şeyin yanı sıra *Tractatus*, “her olanaklı dilin altındaki mantıksal yapıyı açığa çıkararak ve felsefi sorunların kesinlikle anlam dışı/yok anlamlı olduğunu göstererek, Hertz ve Boltzmann’ın içgörülerinin doğru olduğunu gösterme çabasıdır”.<sup>17</sup> Bu içgörüler en açık bir biçimde *Tractatus*’un ilk bölümünde görünürdür.

<sup>16</sup>Wittgenstein, L. (2008) *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Edited by Brian McGuinness, Blackwell Publishing, Cambridge, s.98

<sup>17</sup>Hacker, P. M. S. (1986) *Insight and Illusion: Themes in The Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press, Oxford, s. 5

*Tractatus*, dünyanın, olup biten her şey olduğunun (1) ve tek başına şeylerin değil<sup>18</sup> olguların toplamı (1.1) olduğunun söylenmesiyle başlar. Burada Wittgenstein dünyayı yalnızca bizim dışımızda duran bir kendilik olmaktan çok, tek başına yalın nesnelere diğerlerinden ayıramayacağımız bir ilişkililik olarak sunar. Sözü edilen olgu da aynı biçimde nesnelere kendilerine dair bir ilişkililik bütünüdür. Wittgenstein’in sözlüğünde farklı bir anlam kazanan olgu kavramı, onun anlatımıyla dünyada olup bitenin bizce en anlaşılabilir karşılığı olan şey durumlarının bir bileşimidir (2.01, 2.0272). Onun açısından bir nesne ancak bir şey durumu içinde mantıksal olarak vardır, eşdeyle olanaklıdır. Bunu Wittgenstein şu şekilde ifade eder: “Eğer bir nesneyi biliyorsam aynı zamanda onun şey durumu içindeki olanaklı tüm görünüşlerini de bilirim” (2.0123). Söz konusu şey durumları, Wittgenstein’in dil dünya karşılıklığında dünyada dilin temsil edebileceği en küçük parçadır. Zira dünyanın maddesini oluşturan<sup>19</sup> yalın nesnelere (2.02,2.021) bileşik olamaz, yine de biz dünyada yalın nesnelere deneyimlemeyiz, deneyimlediğimiz bu nesnelere diğer nesnelere birlikte bulunduğu bir ilişkililik durumunu anlatan şey durumlarından oluşan olgulardır<sup>20</sup>. Wittgenstein, *Tractatus*’un başlarında dil dünya karşılıklılığından veya dilin dünyayı temsil edebilme olanağından söz ederken, bu karşılıklılığı ya da olanağı borçlu olduğumuz şeyin, dilin dünyayı temsil edebilmesi için her ikisinde de bulunan ve nesnelere oluşan bir ortak biçim olduğunu (2.022, 2.023) söyler. Bu durumu (dil-dünya bağı) biraz farklı bir alandan, tıptan örneklendirmek gerekirse, bir kardiyolog hastasının EKG’sini kontrol ettiğinde karşılaştığı çizgilerin hastanın kalbi olmadığını bilir ama bildiği bir şey varsa o da bu çizgilerin her şeye rağmen hastanın kalbinin durumuna ilişkin bize bir şeyler bildirdiğidir. Burada kardiyologun muhatap olduğu çizgiler, kalbin hareketlerini ölçerler ki bu ilk önermede dünyanın olmakta olan bir şey olduğu durum için de örnektir. Nitekim eğer kardiyolog cansız bir bedene ait bir kalbin EKG’sini çekmeye çalışsaydı, karşılaşıcağı boş bir çizgi olurdu. Oysa dışarıda bizden bağımsız bir dünya devinmektedir ve bizim hakkında konuştuğumuz tam da bu dünyadır. Yine de kardiyologun sorgulamadığı ama bizim sorgulamaksızın yapamayacağımız şey, EKG yoluyla göremediğimiz bir şeye ilişkin bir yargıya varmamızı neyin sağladığıdır. Burada geriye ta Platon’a kadar giden bir sorun görünür olur, dünya hakkında konuşurken aslında biz kendini belirli

<sup>18</sup>Ryle, Wittgenstein’in dünyayı, tek başına şeylerin değil ama olguların toplamı olarak görmesini mantıksal bir zorunlulukla ilişkilendirir (Ryle:4-5).

<sup>19</sup>Wittgenstein *DeFTERLER*’de şu şekilde bunu belirtir: “Dünyanın sabit bir yapısı vardır” (2004:79).

<sup>20</sup>Russell, şey durumu ve olgu arasındaki farkı şu biçimde örneklendirir: “ ‘Sokrates bilgedir’ bir Sachverhalt (şey durumu) ve aynı anda bir Tatsche (olgu), fakat ‘Sokrates bilgedir ve Platon’un öğrencisidir’ bir Tatsache’dır ama bir Sachverhalt değildir” (Russell, 1986: XIV).

görünümleriyle sunan bir şey hakkında konuşuyoruzdur ve bu şey, maddenin kendisi değil ama biçimidir (2.0231). Söz konusu biçim, yazımız açısından önemli olan *apriori* bir durumu karşılar, Nitekim Altuğ’un deyişiyle, “*apriori* bir anlatım, bir ileri sürüm değil, fakat daha çok özel çeşitten bir kuralın, dil kullanımına ilişkin bir biçimin dışavurumudur”.<sup>21</sup>

Wittgenstein tam bu noktada dünya hakkında konuşurken, dünyada iki şeyi birbirinden ayırır: Nesnelerin şey durumu içinde birbirleriyle nasıl bağlı olduğunu ortaya koyan yapıyı (2.032) ve bu yapının olanağı olan biçimi (2.033). Onun açısından biz dünyayı temsil edebilmek amacıyla olguların resimlerini yaparız ve bu resim gerçekliğin bir modelidir (2.1,2.12). Dili resim olarak düşünürsek, resimde resmin öğeleri nesnelere temsil ederken, resmin öğelerinin diğer öğelerle bağlamına resmin yapısı, olanağına da resmin biçimi (2.15) denilir. Daha önce anılan ortak biçim kavramının eşdeğeri olarak bu seferde Wittgenstein, resim ile resimlenen arasındaki bağlantıyı anlatan özdeş bir yanın olması gerektiğinden söz eder ve bu yanı resimleme biçimi olarak adlandırır (2.17). Şimdiye değin dilin dünyayı temsil edebilme olanağından söz eden Wittgenstein, bu aşamada farklı bir alana girer ve resmin (dilin), resimleme biçimini resmedemediğini ancak onu gösterdiğini (2.172) söyler; çünkü resim kendini resmettiği şeyi resmedebilme biçiminin dışına koyamaz (2.174). Onun açısından resmin temsil ettiği şey onun anlamıdır (2.221). Unutulmaması gereken resmin mantıksal bir resim olduğu, mantıksal olarak da ancak bir önerme biçiminde olabileceği, dolayısıyla onun doğru ya da yanlış olma durumundan bahsedebileceğimiz ve bunun da resmin anlamının gerçeklikle uyuşup uyuşmamasına bağlı olduğudur. Öyle ki Wittgenstein açısından *apriori* doğru bir resim yoktur (2.225). Burada vurgulanması gereken sözcük doğru sözcüğüdür, yoksa dünyanın *a priori* resmi olabilir ama bu doğru olamazdı, çünkü *apriori* doğru bir düşünce (olgunun mantıksal resmidir) kendi olanaklılığı doğruluğunu gerektiren bir düşünce olurdu (3.04).

Wittgenstein 3.221 no’lu önermede *Tractatus* açısından merkezi bir düşünceyi dışavurur. Ona göre nesnelere, onları temsil eden imler vasıtasıyla adlandırabiliriz, yani onlar hakkında konuşabiliriz ama onları sözcüklere dökemeyiz. Bu durumda bir önermenin, dolayısıyla mantıksal resmin (dilin) yapabileceği, şeyin nasıl’ını belirlemektir, bunun ötesinde o şeyin nihai olarak neliği hakkında hiçbir şey söylemez (3.221). Tam da bu noktada felsefeyle bilim arasındaki farklılık da ortaya konmuş olur. Bilim ele aldığı şeyin nasılıyla ilgili bir etkinlikken, felsefe hep “bir nedir?” sorusu bağlamında, ele aldığı şeyin neliğini kendine konu edinir ki bu onu hem deneyişiri alana sürekleşen şeydir hem de felsefenin kendi içsel çıkmasını, yani en olduğunu

<sup>21</sup> Altuğ, Taylan. (2006) *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, Eabil Yayınları, Ankara, s. 55

sanmadığı yerde bile dünyaya ilişkin *apriori* yargılardan hareketle dünyayı anlamaya çalıştığını belirtir. Nitekim Wittgenstein *Defterler*’de kendi çalışmasının “mantığın temellerinden dünyanın doğasına doğru genişlediğini”<sup>22</sup> itiraf eder. Çünkü aynı yapıtında söylediği üzere<sup>23</sup> temel meselesi, dünyanın *apriori* bir yapısının varolup olmadığı varsa da neye dayandığıyla bağlantılıdır. Bu çerçevede felsefede olduğu gibi mantıksal önermelerde de benzer bir çelişki görünür; çünkü mantığın önermeleri kendileri hakkında bir şey söylemez (3.332), bilakis mantıkta yaptığımız bir takım simgelerin karşılıkları olduğuna olan inancımızdan meydana gelir. Simgede gösteren şey tüm simgelerde ortak olan şeydir (3.344). Bu noktada belirtmek gerekir ki McDonough’a göre Wittgenstein, “simgenin kendisiyle hiçbir bağlantı kurmaksızın, simgeler veya simgesel sistemle gösterilen ile kendini kendinde göstereni birbirinden ayırır”.<sup>24</sup> Zaten Wittgenstein’a göre bir dili anlamak, onu bir bütün olarak simgesellik içinde ele almakla mümkündür.<sup>25</sup>

*Tractatus*’un dördüncü önermesiyle birlikte Wittgenstein en sonunda dil üzerine konuşmaya başlar. Ona göre önermelerin tümü dili oluşturur (4.001). İnsanlar, bir karşılığının (meaning) olup olmadığını bilmeden veya bilse bile bu karşılığın ne olduğunu bilmeden, her anlamı (sense) ifade edebilecek diller kurabilme yetisine sahiptir. Elbette Wittgenstein’in kastettiği günlük dildir ve günlük dil anlaşılmayı sağlayan örtük uyaşımlara dayanır. Ona göre bu söze dökülmez uyaşımlardan kurulu olan günlük dilden, dilin mantığını çıkarsamak insan açısından olanaksızdır; çünkü dil düşünceyi gizleyen bir elbise gibidir, nasıl ki elbiseden hareketle elbiseyi giyen hakkında bir yargıya varamazsak, dilden hareketle de düşünceyi belirleyemeyiz. Zira elbise gibi dilin biçimi de, üstüne giyildiği dünyayı ortaya koymaktan başka amaçlarla kurulmuştur (4.002). Oysa biz dilin kendisinde böyle bir özdeşlik iddiası buluruz. Örnekle bağlantılı olarak bu iddia, elbisenin, elbiseyi giyenle aynı olduğunu kabulüdür. Wittgenstein tam da bu iddianın kendisinin felsefi sorunların temeli olduğunu varsayar. Wittgenstein *Tractatus*’u yazmasından yıllar sonra *Felsefi Gramer* adlı yapıtında da felsefeyi, “felsefi sorunlar” olarak adlandırdığımız belirli bireysel kaygılardan oluşan felsefi sorunlar olarak tanımlamış ve bu sorunlarda ortak olan yanın, dilimizin farklı alanlarında ortak olan şey kadar geniş olduğunu söylemiştir.<sup>26</sup> Her iki belirlemede de dil insanı kuşatıyor görünmektedir. Bu durumda

<sup>22</sup>Wittgenstein, L. (2004) *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, Birey Yayınları, İstanbul, s. 98

<sup>23</sup>A.g.e., s.69

<sup>24</sup>McDonough, Richard M. (1986) *The Argument of The Tractatus*, Suny Press, Albany, s 9-10

<sup>25</sup>Wittgenstein, L. (1974) *Philosophical Grammer*, trans. Anthony Kenny, Basil Blackwell, Oxford, s. 5

<sup>26</sup>A.g.e.,s. 19

yapılması gereken felsefi soruların yanıtlarını ortaya koymak değil, bu soruların anlam dışılıklarını<sup>27</sup> saptamaktır (4.003), başka bir deyişle düşünceyi örten dilin eleştirisini yapmaktır (4.0031).

Bu aşamada Wittgenstein, yapıtının esasını teşkil eden “gösterme” ile “söyleme” ayrımını<sup>28</sup> ortaya koymaya başlar. Öyle ki örneğin bir önerme kendi anlamını (içlemi) gösterir, ayrıca eğer doğruysa şeylerin halinin nasıl olduğunu gösterir ve ne halde olduklarını söyler (4.022). Bu durumdan çıkan sonuca göre önerme, mantıksal yapı iskelesi yardımıyla dünyayı kurar. Böylece önermenin kurduğu dünya, aslında üzerine konuştuğumuz dünyanın kendisi değildir, onun bir yansımasıdır. Bir önerme içinde bulunan ve mantıksal yapı iskelesinin temelini oluşturan; “ve”, “veya”, “değil” gibi terimler, dünyada karşılığı olmayan ama o dünya üzerine konuşulan dilin mantıksal yapısını sağlayan sabitlerdir ki Wittgenstein, kendi temel savlarından birinin bu mantıksal sabitlerin temsil edilemediklerini ortaya koymak olduğunu söyler (4.0312). Yine onun açısından unutulmaması gereken önermenin olgulardan bağımsız bir anlamı olduğu (4.061), ayrıca bir önermenin anlamlılığının temel koşulunun, onun değil’inin ya da olumsuzunun da anlamlı olması durumunda yattığı da akılda tutulmalıdır. Yanlış olabilecek olan bir önerme, yine de bir anlama sahiptir. Örneğin “kalem masanın üzerinde duruyor” önermesi kalem masanın üstünde olmasa bile mantıksal olarak anlamlıdır, fakat eğer üzerindeyse önerme doğru olur ve Wittgenstein açısından “doğru önermelerin bütünü doğa bilimini oluşturur” (4.11). Oysa felsefe yalnızca doğru önermeler bildiren bir doğa bilimi değildir. Bu anlamda, “felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir” (4.112). Felsefe bir etkinliktir, çünkü her felsefe yapanın dünyayı onunla anlaması gerekir, bu nedenle hazır bir öğreti olamaz. Farklı bir vurguyla Hacker “dilini, kendi özünü, dünyanın özünden daha fazla betimlemeyeceğini öne sürerek. Felsefenin hiçbir öğreti öne süremeyeceğini, hiçbir kuramı kuramayacağını ve hiçbir bilgiye ulaşamayacağını” belirtir.<sup>29</sup> Her iki vurguda da ortak olan felsefeye yüklenen görevdir. Böylece Wittgenstein felsefeye yalnızca düşünceleri berraklaştırma görevi yükler. Bu görev gereği felsefe, bilimin alanını da sınırlar. Sonuçta Wittgenstein açısından en başta ifade edilmeye başlayan ayrım bağlamında, felsefe “söylenebilir açıkça ortaya koymakla, söylenemezi gösterecektir” (4.115). Friedlander’ın deyişiyle, “Gösterme(k) birincil olarak sizin yapmadığınız ama kendini sizin yaptığınız şey yoluyla anlatan ve öyleyse öncelenmiş

<sup>27</sup> Türkçeye saçma, yok anlamlı gibi sözcüklerle de çevrilmiştir.

<sup>28</sup>Pulido, bu ayrımın Wittgenstein’in daha geç yapıtlarında, özellikle de matematik üzerine düşüncelerinde ve *Kesinlik Üstüne* adlı yapıtında devam ettirildiğini iddia eder (Pulido:2009).

<sup>29</sup> Hacker, P. M. S. (1986) *Insight and Illusion: Themes in The Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press, Oxford, s. 23

olamayacak bir şey ile ilişkili olmak demektir”.<sup>30</sup> Tüm bu söylenenlerde içerilen temel vurgu, daha önce de dendiği üzere, bir önermenin gerçekliğin bütününe temsil edebileceği ama onu temsil edebilmek amacıyla gerçeklikle ortaklaştığı mantıksal biçimi temsil edemediğidir (4.12). Bunu yapabilmek için kendini dünyanın dışında konumlandırması gerekir, kaldı ki bu konumlama her durumda yine de dünyanın içinde olacaktır.

En nihayetinde Wittgenstein tüm kitabının özeti gibi duran şu önermeyi ortaya koyar: “Dilde yansıyanı dille ifade edemeyiz” (4.121). Dilin, dünyayla, onun hakkında konuşabilmesi için ortaklaştığı bir yan vardır. İşte bu yan, dünyanın, biz onunla ilgilenmeden önce de var olduğunu varsaydığımız bir yanıdır. Oysa bu yan ki Wittgenstein bunu mantıksal biçim olarak adlandırmıştı, kendisini ancak dilde gösterir. Burada söz konusu olan paradoks şudur ki, ancak kendini dilde gösteren ama dilin kendisi yoluyla ifade edilemeyen bu yan hakkında ne zaman konuşmaya başlasam, yine bunu dil yoluyla yaparım. Hâlbuki dil temsil ettiği dünyayı, dünyada temsil edilecek bir şeyi temsil ettiren bu yan olmaksızın temsil edemezdi. Yargı çok açıktır: Dil üstüne konuşabileceğimiz bir başka dil, yani bir üstdil olanaklı değildir. Bakışın gözden ayrılmazlığı gibi dilden bağımsız onun hakkında konuşabileceğimiz bir başka dilde yoktur. Delacampagne ise bunu, “söyleme dair dışsal bir bakış açısı yoktur” biçiminde formüle etmiştir.<sup>31</sup> Böylece “gösterilebilen bir şey söylenemez” (4.1212). Pulido’ya göre Wittgenstein bu savıyla, “bir önermenin veya resmin dünya hakkında bir şeyler söylemek için kullanıldığını değil ama onun biçim ve anlamının hiçbir doğruluk değerinin olmadığını söylemek istemektedir”.<sup>32</sup>

Wittgenstein bu ayrım dolayısıyla dilin dünyayı temsil edebilmesinin olanağının koşulları üstüne düşündükten sonra, dünyayı dilin, dili de dünyanın sınırı olarak belirler (5.6). Bu anlamda ona göre mantık bize dünyada şu vardır ya da yoktur diyemez, eğer bunu yaparsa mantığın dünyanın sınırlarının dışına çıkmaya çalıştığını söyleriz. Bir bakıma dilin sınırı, “ bir önermeye karşılık gelen olguyu, o önermeyi basitçe yinelemeden betimlemenin olanaksızlığında kendini gösterir”.<sup>33</sup> Nitekim Wittgenstein, “düşünülemediyi düşünemeyiz, dolayısıyla söyleyemeyiz” (5.61) derken, dilin bizim için neyin düşünülebilir olduğunu öncelediğini ve bu anlamda bizim üstüne düşündüğümüz her şeyin dil yoluyla dünyamız haline geldiğini

<sup>30</sup>Freidlander, Eli. (2016) “Heidegger, Carnap, Wittgenstein: Kuru Gürültü”, *Analitik Felsefenin Öyküsü* içinde, Der. A. Biletzki, A. Matar, çev. Meriç Mete, İdea Yayınları, İstanbul, s. 250

<sup>31</sup>Delacampagne, Christian (2016) *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, İşbankası Yayınları, İstanbul, s. 62

<sup>32</sup>Pulido, Martin. (2009) “The Place of Saying and Showing in Wittgenstein’s *Tractatus* and Some Other Later Works”, *Aporia* Vol.19. No.2. s 15

<sup>33</sup>Wittgenstein, L. (2009) *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, Metis Yayınları, İstanbul, s. 130

de söylemek ister. Öyle ki onun deyişiyile kendimi “hazır bulduğum dünya” da özne yoktur; çünkü düşünen özne dünyaya ait değildir. Bu anlamda Wittgenstein için felsefi ben, ki metafizik öznedir, bilakis dünyanın sınırındır (5.641). Dünya onunla başlar onunla biter, ama o dünyada değildir. Pears açısından söz konusu vargı, en nihayetinde tekbencililiğin kendi savlarını geliştirdiğinde saf gerçekliğe ulaşacağımız, dolayısıyla metafiziksel özneyi de evren tinine dönüştürerek, idealizmin tekbencililiğinden kurtulacağımız yollu bir sonuçla bağlantılıdır.<sup>34</sup>Friedlander ise Wittgenstein’in dildeki öznesini “ancak hiçlik olabilecek ve hiçbir zaman bir son zemine geri dönme gereksiniminde olmayacak bir şeye doğru kaçmaya iten bir özne olarak karakterize ettiğini” söyler.<sup>35</sup>

Wittgenstein *Tractatus* boyunca dilin dünyayı temsil etmesinin koşullarını aradığı mantığın da aslında bu dünyaya dair hiçbir şey söylemediğini (6.1) vurgular. Onun deyişiyile “mantığın bizim dünyamızın öyle olup olmadığı sorusuyla hiçbir işi yoktur” (6.1233). Mantık, 4.121 no’lu önermede içerildiği biçimde dünyanın bir yansısidir ve deneyasıdır (6.13). Wittgenstein en başından beri kullandığı mantığın dünya üstüne hiçbir söylemediğini belirledikten sonra bu seferde bilimin dünyanın neliği hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğini özellikle vurgular. Örneğin dünyayı Newton mekaniğiyle betimleyebiliriz, veya Hertz’in ifadesiyle dünyada yasal bağlantılar da bulabiliriz ama tüm bunlar söylenemez, ancak kendini gösterir (6.361). Hatta ona göre güneşin yarın doğacağı bile bir varsayımdır, asla yarın güneşin doğacağını bilemeyiz (6.36311). Bu durumda ona göre yarın güneşin doğacağına ilişkin doğa yasasının, yarın güneşin doğacağına bir açıklaması olduğu sayılı modern düşüncenin<sup>36</sup> temelinde bulunur. En nihayetinde *Tractatus*’un görünür iddiası olan dilde yansıyanı dille ifade edemeyiz düşüncesinin sonucu olarak Wittgenstein kitabının görünür olmayan esas iddiasına varır ve “dünyanın anlamının, dünyanın dışında bulunması gerektiğini” (6.41) söyler. Böylelikle kitabın en başına, ilk önermeye dönerek dünyanın olup biten her şey olduğu ama onun içinde kendiliğinden bir değerinin olmadığı sonucuna varırız. Nitekim Ramsey’a göre zaten *Tractatus*’un ilk önermesine anlamını veren de sınır kavramıdır ve mistik duygusu da bu anlamda dünyanın her şey olmadığı ama onun dışında olduğunu vurgular.<sup>37</sup> Bu sonuç gereğince Wittgenstein açısından etik ve

<sup>34</sup>Pears, David. (1985) *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul, s 78

<sup>35</sup>Friedlander, Eli. (2016) “Heidegger, Carnap, Wittgenstein: Kuru Gürültü”, *Analitik Felsefenin Öyküsü* içinde, Der. A. Biletzki, A. Matar, çev. Meriç Mete, İdea Yayınları, İstanbul, s. 250

<sup>36</sup>Hâlihazırda Wittgenstein açısından mistik olana yönelmemizin bir nedeni de bilimin temel arzularımızı asla tatmin edemeyişi yatar (2004: 66).

<sup>37</sup>Ramsey, F.P. (1923) “Review of Tractatus”, *Mind*, New Series, Vol.32., No128, Oxford University Press, s.478

estetik de deneyışıdır (6.42). Bunu etik için örneklendirmek gerekirse: “Eren iyi bir insandır”, dediğimde söz konusu önerme bizde ilkin sanki anlamlıymış gibi bir izlenim bırakır, bunun nedeni de açıkça onun için doğru ya da yanlış diyebileceğimizi düşünmemizdir. Oysa önermenin yüklemi durumundaki, “iyi insan olmaklık” bizim dil yoluyla dış dünyada karşılığını dile getiremeyeceğimiz ama üstteki önermede olduğu gibi gösterebileceğimiz türde etik bir yargıdır. Eren vardır ama onun iyi bir insan olmaklığı yalnızca onun olgusal varlığında yansır. Eren’in iyi bir insan olması, Eren’in dünyada olmaklığına ilişkin *apriori* bir yargıyı dillendirdiği iddiasındadır. Kısacası dünya bana kendiliğinden, örneğin “şu durumda böyle davranmalısın” a dair bir şey söylemez, bunu ancak Kantçı bir perspektifle biz dünyaya dayatırız. Nitekim Wittgenstein, Waismann ile yaptıkları bir konuşmada, hem etikle ilgili hem de onun tüm düşünce dünyasını dışavuran şu cümleleri sarf etmiştir: “Dilin sınırları üstüne üstüne gitme etikdir. Etikte daima sorunun özüyle bağlantılı olmayan ve asla da olmayacak bir şeyi söyleme girişiminde bulunuruz”.<sup>38</sup> Bu örnekten de anlaşılacağı üzere etik yargılar önemsiz değildirler, dünyadaki karşılığı yalnızca gösterilebilir şeylerdir. Pulido’nun ifadesiyle, “hiçbir önerme bize kanserin çaresini bulmamızı, evsizler için barınak yapmamızı veya uzun zamandır görüşmediğimiz bir arkadaşımızı aramamızı söylemez. Tüm bunlar dünyanın ruhudurlar”.<sup>39</sup> Wittgenstein bu tonlamadan itibaren andığı dünya, öyle bir dünyadır ki tanrı kendini içinde açıklamaz (6.432) ve gizem bu dünyanın kendisini sınırlı bir bütünlük olarak ortaya koyduğu bir duyustur (6.45). Nitekim gizemli olan, kendilerini belli eden ama dile getirilemez şeylerdir. Yine de mistik olan dile getirilemez olan, onun için “dile getirebildiği her neyse onun anlam kazandığı zemini sağlar”.<sup>40</sup> Gerisi eğer dünya üstüne konuşamıyorsam neden felsefe yapıyorum diyerek kendini suskunluğa bırakan filozofa düşer. Sonuçta Pears açısından “*Tractatus*, bütün olanaklı olgular üzerine, kendisi olgusal olmadığı için gerçekte söylenemeyen, ancak olgular dünyası yolundan geçerek açıklıkla kavranabilen bir şeyi söyleme girişimidir”.<sup>41</sup> Hacker içinse “*Tractatus*’un kendisi bizim metafiziğe doğal temayülümüzün bir tecellisi olduğu halde, tamamıyla ve nihayetinde azledilmiş meşru bir girişimdir de. Öyle ki

<sup>38</sup>Söz konusu cümleler, Waismann’ın Wittgenstein ile yaptığı konuşmalardan alıntılanmıştır ama metnin orijinaline ulaşamadığından bu cümleler dolaylı olarak aktarılmıştır: <http://ludwig.squarespace.com/volume-15/wittgenstein-on-heidegger-and-ethics.html>.

<sup>39</sup>Pulido, Martin. (2009) “ThePlace of Saying and Showing in Wittgenstein’s *Tractatus* and Some Other Later Works”, *Aporia* Vol.19. No.2. s 24

<sup>40</sup>Wittgenstein, L. (2009) *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, Metis Yayınları, İstanbul, s. 142

<sup>41</sup>Pears, David. (1985) *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul, s 91



*Tractatus* gelecekteki her metafiziğe bir prolegomena değil, metafiziğin son gösterisidir".<sup>42</sup>

### **Tinin Fenomenolojisi'nden Tractatus'a Dünyanın Dilselliği**

Hegel, tekil bir deneyimden hareketle dünya üstüne konuşmaya çalıştığımız her an aslında dil sayesinde o deneyimi evrenselleştirdiğimizi vurgulayarak, en nihayetinde deneyimin yapısı gereği dünyayı *apriori* bir yapıda serimlediğini ifade etmiştir. Bilincin en dolaysız bulunan uğrağı olan duyusal kesinlik en baştan bize bu kaçınılmazlığı gösterir. "Burası", "şimdi" ya da "ben" deyişlerinin her biri tikel bir deneyimin dil doluyula ortaya konulan tümel ifadeleridir. Aynı biçimde Wittgenstein açısından dil dünyaya ilişkin deneyimimizin sınırı olarak, dünya hakkında konuşma çabamızı aynı kaçınılmazlıkta belirler. Onun, "gösterilebilir" ile "söylenebilir" kavramları arasında yaptığı ayırım, deneyimin dilsel kuşatılmışlığını da dışa vurur. Nitekim Wittgenstein dünyanın sınırlı bir bütün olarak duyumsanmasının gizemli olan olduğunu söylerken aslında örtük olarak, insanın kendisini içinde bulduğu dünyanın asla onunla bütünlenmeyecek bir parçası olduğuna ilişkin bu kuşatılmışlığı imler. Kafasına elma düşen Newton, tüm evren için geçerli olan bir yasa ortaya koyar, oysa bizim bu öyküde bulduğumuz ne elmadır ne de evrene ait genel bir açıklama, bunları aşacak biçimde her seferinde evrenin, bu durumda dünyanın onunla özdeş olmayan bir kavranılma talebini duyumsarız. Benzer biçimde Hegel kendi hakikatini bütün olarak ya da kendini dışa vuran sistem olarak formüle ettiğinde yapmaya çalıştığı şey, asla bütünlenmeyecek olan veya kendini dışsallaştırmadan bilinmeyecek olanın hazinli öyküsünü anlatmaktır. Bu öykü kendini anlatarak vareden insanın ancak dilde varolmuşluğunun öyküsüdür de. *Tractatus*'un hep ıskalanan bir önermesinde (5.4541) Wittgenstein, insanların müstakil bir sistem oluşturmak amacıyla, *apriori* olarak yanıtlarının birleşik ve birbiriyle uyumlu olduğu bir sorular alanı olması gerektiği önsezisinden bahsederken, aslında dünyayı belirleyenin yanıtlar değil sorular olduğunu ama bu soruların her hangi bir soru değil, büyük resimde insanın bir kurmacası olarak ürettiği birleşiklik ve bütünlükle ortaya konulan sorular olduğunu vurgular. İnsan asla kendisinden fazlası değildir ve fazlalığa ilişkin duyusu onu belirleyen henüz anlatılmamış veya dile dökülmemiş bir şey olduğunu düşündürür. Hep yeniden yutkunulan bu söz bir türlü dile gelemeyenin görünümüdür. Lyotard'ın ifadesiyle "filozof, sözcükleri bilebilmek için henüz söylenmemiş tüm deneyimimizle dilin zaten içinde olmamız gerektiğini unutamaz ve bilir ki kendisine her türlü tanımdan önce gelen hakikatini veren, söylenende söylenmemiş olanın bu

<sup>42</sup>Hacker, P. M. S. (1986) *Insight and Illusion: Themes in The Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press, Oxford, s. 27

mevcudiyetidir”.<sup>43</sup> Yazımızın genel savı açısından burada kısaca yeniden belirtmek gerekirse, dile ilişkin en keskin yaklaşım dönüşümü özünde, dış dünyadaki şeyler hakkında konuştuğumuzda aslında üstüne konuştuğumuz şeyin bizim dışımızda olduğunu varsaydığımız bir dünya değil, o dünyanın zihinde simgesel bir yeniden kuruluşu olarak dilsel varlığı olduğudur. Dünya kendini bize olduğu şekilde vermez, aksine daha sonra Carnap’ın dilsel çerçeve dediği bir bağlamda sunar. Böylece Hegel açısından, düşündüğümüzde düşünmemizde düşünen şeyin ne olduğunun yanıtı görünür olur. *Geist* tarihsel olduğu denli dilseldir de. Varılacak saltık tin açısından, en başında tikel olanın tümel olmasını sağlayan tam da bu dilselliktir. Bu yaklaşımı, dil kendisi adına konuşmalı<sup>44</sup> diyen Wittgenstein ile insan konuşmaz dil insanda konuşur<sup>45</sup> diyen Heidegger’de yankılar. Dil bizde konuşur ama dil kendi sınırlılığını da içinde taşır. Belki de bunu, Orhan Veli’nin “Anlatamıyorum” şiirinde dillendirdiği, kelimeleri kifayetsiz kılan bir dertle dertlenmeden bilemeyiz. İşte şairin ima ettiği ama Hegel ve Wittgenstein’in açık kılmaya çalıştıkları bu dert, bizi önceleyen ve dünya hakkında her olgusal dilin onsuz eksik kaldığı bir şeydir. Tüm felsefe belki de özünde metafizik olan bu söylenemeyeni söyleme çabasını dillendirir. Nitekim felsefe tarihinin en başından iki örnekle anımsatmak gerekirse: Herakleitos’a göre Delfi kâhini “bize kehaneti ne açıklar ne gizler yalnızca işaret eder”<sup>46</sup>, veya Taoculuğun kurucusu Lao-Tzu’nun ifade ettiği üzere, “söyleyen bilmez, bilen söylemez”<sup>47</sup>. Kâhin dilse o bize kehaneti aynen Wittgenstein da olduğu gibi yalnızca işaret eder ve nihai söyleme iddiası ironik biçimde bilenin değil susanıdır.

<sup>43</sup>Lyotard, Jean- François (2016) Niçin Felsefe Yaparız?. Çev. Kurtuluş Dinçer, Pharmakon Yayınları, Ankara, s. 86

<sup>44</sup>Wittgenstein, L. (1974) *Philosophical Grammar*, trans. Anthony Kenny, Basil Blackwell, Oxford, s. 5

<sup>45</sup>Heidegger, M. (1971) *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, Harper&Row, New York, s.189

<sup>46</sup>Herakleitos (2009) *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınları, İstanbul, s.221

<sup>47</sup>Cooper, J. C. (2003) *Taoculuk Nedir? Eski Çin Bilgelik Öğretisine Giriş*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Omega Yayınları, s.19

### KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan (2006) *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, Ebabil Yayınları, Ankara.
- Biletzki, Anal (2016) "Wittgenstein: Analitik Felsefeci?", *Analitik Felsefenin Öyküsü* içinde, Der: A. Biletzki, A.Matar, Çev: Meriç Mete, İdea Yayınları, İstanbul.
- Clark, Malcolm (1960) "Meaning and Language in Hegel's Philosophy", *Revue Philosophique de Lovain, Troisième Série, tome 58*, PP. 557-578.
- Cooper, J.C. (2003) *Taoculuk Nedir? Eski Çin Bilgelik Öğretisine Giriş*, Çev: İsmet Zeki Eyüpoğlu, Omega Yayınları, İstanbul.
- Delacampagne, Christian (2016) *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Forster, N. Micheal. (2013) *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, New York.
- Friedlander, Eli (2016) "Heidegger, Carnap, Wittgenstein: Kuru Gürültü", *Analitik Felsefenin Öyküsü* İçinde, Der: A. Biletzki, A.Matar, Çev: Meriç Mete, İdea Yayınları, İstanbul.
- Hacker, P.M.S. (1986) *Insight and Illusion: Themes in The Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press. Oxford.
- Heidegger, M. (1971) *Poetry, Language, Thought*, Trans: Albert Hofstadter, Harper&Row, New York.
- Harris, H.S (2013) "Bilinç", *Alman İdealizmi II Hegel* içinde, Ed. Güçlü Ateşoğlu, Çev: Emre Ebetürk, Doğubatu Yayınları, Ankara.
- Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, Çev.A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford.
- Hegel, G.W.F. (2005) *Tinin Görüngübilimi*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Phenomenology of Spirit*, çev. Terry Pinkard, çeviri internet üzerinden yayınlanmıştır, Bkz. <http://terrypinkard.weebly.com/phenomenology-of-spirit-page.html>
- Heidemann, Dietmar, H. (2008) "Tinin Görüngübilimi'nde Hegel'in "Duyusal Kesinlik" Eleştirisi", Çev: Müge Akpınar, MonoKL Hegel Özel sayısı, Sayı.4-5, Syf. 83-94, İstanbul
- Herakleitos (2009) *Fragmanlar*, Çev: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Houlgate, Stephen (2013) *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury Publishing, London.

“Hegel’in Tinin Fenomenolojisi ile Wittgenstein’in Tractatus’unda  
Dünyanın Apriori Dilselliği Sorunu”  
Eren RIZVANOĞLU

- Jameson, Fredric (2016) *Hegel Varyasyonları; Tinin Fenomenolojisi Üzerine*,  
Çev: Bülent.O. Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Janik, A.,Toulmin, S. (2008) *Wittgenstein Viyanası*, Çev: Hüsamettin Arslan,  
Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Kain, Philip, J. (2005) *Hegel and Other, A Study of the Phenomenology of Spirit*,  
State University of New York Press, Albany.
- Liotard, Jean-François (2016) *Niçin Felsefe Yaparız?*,Çev: Kurtuluş Dinçer,  
Pharmakon Yayınları, Ankara.
- McDonough, Richard M. (1986) *The Argument of the Tractatus*, Suny Press,  
Albany.
- Pears, David (1985) *Wittgenstein*, Çev: Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul.
- Pinkard, Terry. (1994) *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*,  
Cambridge University Press, New York.
- Pulido, Martin (2009) “The Place of Saying and Showing In Wittgenstein’s  
Tractatus and Some Later Works”, *Aporia* Vol.19. No.2.
- Ramsey, F.P. (1923) “Review of *Tractatus*”, *Mind*, New Series, Vol 32., No:  
128., pp. 465-478.Oxford University Press.
- Russell, B. (1986) “Giriş”, yazı, *Tractatus’un başına eklenmiş giriş yazısıdır*,  
Çev: Ali Kozbek, Logos Yayınları, Ankara.
- Ryle, Gilbert (1966) “Wittgenstein”, *Essays on Wittgenstein’s Tractatus* içinde,  
Ed. Irwing M. Copland Robert W. Beard, The Macmillan Company, New  
York.
- Wittgenstein, L. (1974) *Philosophical Grammar*, Trans: Anthony Kenny, Basil  
Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1986) *Tractatus*, Çev: Ali Kozbek, Logos Yayınları, Ankara.
- Wittgenstein, L. (2002) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans: D. F. Pears and  
B. F. McGuinness, Routledge, London.
- Wittgenstein, L (2004) *Defterler 1914-1916*, Çev: Ali Utku, Birey Yayınları,  
İstanbul.
- Wittgenstein, L. (2004) “Mantık Üzerine Notlar” *Defterler içinde Ek I*. Çev: Ali  
Utku, Birey Yayınları, İstanbul.
- Wittgenstein, L. (2008) *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents  
1911–1951* Edited by Brian McGuinness, Blackwell Publishing Ltd.,  
Cambridge.
- Wittgenstein, L. (2009) *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, Çev: Doğan Şahiner,  
Metis Yayınları, İstanbul.