

Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman [Bir Rekonstruksiyon Denemesi]

Dr. Abdurrahman ALİY*

Zusammenfassung: L. Wittgenstein, 1889 in Wien-1951 in Cambridge (England), hatte einen großen Einfluss auf die gegenwärtige sprachanalytische Philosophie.

Die erste Phase seiner Philosophie befindet sich in dem einzigen zu seinen Lebzeiten gedruckten Frühwerk „Tractatus logico-philosophicus“ (1921). Er versucht hier, eine ideale Sprache zu schaffen, die eine Abbildung der Wirklichkeit wiedergibt. D.h., die Struktur des Satzes muss der Struktur der Wirklichkeit entsprechen. Dementsprechend sind nur die Sätze der Naturwissenschaft sinnvoll; denn die Welt aus den Tatsachen besteht. Es gibt allerdings das Unsagbare, bzw. das Mystische.

Das Hauptwerk der zweiten Phase seiner Philosophie heißt „Philosophische Untersuchungen“. Er hat sich in diesem Werk gegen seine in der ersten Phase geäußerten Gedanken gewendet. Er hat die Funktion der Sprache erweitert und verschiedene Sprachspiele erkannt, die wir, als Subjekte, spielen. Damit sagt er: Wir geben den Wörtern, bzw. Sätzen, ihren Sinn. In dieser zweiten Phase bleibt seine Theorie immer noch: Philosophie ist keine Lehre neben den anderen übrigen Wissenschaften. Sie lässt vielmehr die philosophischen Probleme verschwinden.

Wittgenstein war nicht ein einziger, der der Meinung war, dass die religiöse Sprache eine nonsens-language sei. Der so genannte „Wiener Kreis“ war auch dieser Meinung. Es hat Wittgenstein von den Philosophen, die zu diesem Wiener Kreis gehörten, unterschieden, dass es etwas gibt, worüber man schweigen soll. Das ist „das Mystische“.

Wittgenstein gehört zu der religionsphilosophischen Tradition, die behauptet, dass der religiöse Glaube anders als der der Vernunft sei, oder, der religiöse Glaube nicht durch die Vernunft behandelt werden könne.

Schlüsselbegriffe: Sprachanalytische Philosophie, Sprache, religiöse Sprache, Satz, das Unsagbare - das Mystische, Glaube, religiöse Glaube.

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Ludwig Wittgenstein¹, günümüz analitik dil felsefesinde derin izler bırakmış olan bir filozoftur. Bir yandan yaşamında iki farklı felsefi sistem kurmuş olması, öte yandan dine ve din diline ilişkin görüşlerini eserlerinin satıraralarında örtük bir şekilde vermiş olması, ve “*Tractatus logico-philosophicus*” (1921) adlı eseri hariç, diğer bütün eserlerinin ölümünden sonra öğrencileri, arkadaşları vs. tarafından derlenip yayınlanmış olması², Wittgenstein’in dine, din diline ve dinî imana³ dair görüşlerinin anlaşılmasında rekonstruksiyon’u gerekli kılmaktadır. Bizim buradaki öncelikli hedefimiz, Wittgenstein’in yukarıda dile getirilen konulara ilişkin görüşlerini derlemek ve birbirine bağıntılı bir bütün halinde ortaya koymaktır.

Bu makalede özellikle birinci dereceden kaynaklarla çalışılmaya dikkat edilmiştir. Bu nedenle öncelikle kullanılacak Wittgenstein metinlerini kronolojik bir sıralamayla tanıtmakta fayda vardır⁴:

TLP⁵ «*Tractatus logico-philosophicus*». 1918 yılında bitirdi ve 1921 yılında zorluklarla bastırabildi. In: *Schriften I*, Frankfurt a.M. 1960.

LE «*A Lecture on Ethics*». Wittgenstein’in 1929-1930 yılları arasında Cambridge’de bir konuşma metni olarak hazırladığı eser. In: *Philosophical Review* 74 (1965) 3-12.

LRB «*Lectures on Religious Belief*». Bu eser, Wittgenstein’in 1938 yılında Cambridge Üniversitesinde dinî iman konusunda verdiği derslerde Yorick Smythies tarafından tutulan notlardır. In: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford 1966. Almancası: «*Vorlesungen über den*

¹ 1889 Viyana – 1951 Cambridge (İngiltere).

² Filolojik engel, belki de en önemli engel.

³ Türkçe’de “iman” kelimesi her ne kadar dinî bir çağrışımda bulunsa da Wittgenstein’in dinî olmayan inanç için de “iman” kelimesini kullanması ve ikisi arasında keskin bir ayrım yapması nedeniyle biz burada “iman” kelimesini “dinî” sıfatıyla kullandık.

⁴ Wittgenstein’in eserleri tanıtılırken Franz Portmann’ın metinler hakkındaki yorumlarından hayli istifade edilmiştir. Bk. F. PORTMANN: *Religion und Vernunft*. In: *Religion und Vernunft: Philosophische Analysen* (= *Studia Philosophica* 45, 1986), s. 127-151.

⁵ Wittgenstein’den yapılacak alıntılar, metin içerisinde, bu kısaltmalarla belirtilecektir.

religiösen Glauben» in: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, Göttingen 1968.

BFr «*Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'*». Wittgenstein'in 1931 yılında James Georges Frazers'in etnolojik ve din bilimsel eseri '*The Golden Bough*' üzerine tutmuş olduğu notlar, eleştirilerdir. In: *Synthese* 17 (1967) 233-257.

VB «*Vermischte Bemerkungen*». Ölümünden sonra geriye kalan notlarından oluşturulmuş bir metin. 1929-1951 yılları arasında uzunca bir zaman diliminde olduğu tahmin edilmektedir. Frankfurt a.M. 1977.

CwW «*Conversations with Wittgenstein*». M. O'C. Drury tarafından Wittgenstein ile yapılan söyleşileri içermektedir. In: *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, by Rush Rhees (ed.), Oxford 1981.

NB «*Notebooks*». 1914-1916 yılları arasında tuttuğu günlük. Oxford 1961.

PU «*Philosophische Untersuchungen*». Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinin baş yapıtı sayılmaktadır. In: *Schriften I*, Frankfurt a.M. 1960.

PB «*Philosophische Bemerkungen*». In: *Schriften II*, Frankfurt a.M. 1964⁶.

İki Felsefe Bir Wittgenstein

Wittgenstein⁷, ilk dönem felsefesini bütünüyle "*Tractatus logico-philosophicus*" isimli eserinde ortaya koymuştur. Buradaki amacı, ideal bir dil yaratmaktır⁸. Bu, kitabına yazdığı önsözde yer alan "*Söylenebilir her ne varsa açıkça söylenebilir; ve üzerine konuşulamayan şey hakkında ise susulmalı*"⁹ cümlesi ile

⁶ Wittgenstein'in bu eserleri hakkında ayrıntılı yorumlar için bk. F. Portmann, 127.

⁷ Bir çok Wittgenstein yorumu olduğu unutulmamalı. Bunun sebeplerinden bazılarını makalenin başında belirtmiştik, diğer bir sebep de, onun problem çözmekten çok, problemi ortaya koyma çabasında oluşuyla ilişkilidir. Bu eleştiri ve farklı yorumlar için bk. Hermann SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*. Freiburg-München 1979, s. 167ff.

⁸ Alois HALDER, Klaus KIENZLER, Joseph MÖLLER (Ed.), *Religionsphilosophie Heute. Chancen und Bedeutungen in Philosophie und Theologie*. Düsseldorf 1988, s. 17.

⁹ Wolfgang TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*. Berlin-New York 1972, s. 265f.

özetlenmektedir. Oluşturulmak istenen bu dil, isimlerin bağlantılanmalarıyla oluşan temel cümlelerdir (Elementarsätze)¹⁰: “En yalın cümle, temel cümle, bir olgunun varolduğunu iddia eder (4.21)¹¹”, “Temel cümlelerin bir göstergesi, hiç bir temel cümlelerin onunla çatışma içinde olmamasıdır (4.211)”, “Temel cümle isimlerden oluşur. O isimlerin bir bağlantısı, bir zincirlemesidir (4.22)”, “İsim, cümle içinde nesnenin yerini tutar (3.22)”. Cümle içindeki isimlerin birbirleriyle bağlantısı, keyfiyeti (Sachverhalt) ortaya koyar. Bir keyfiyetin varolmasını Wittgenstein ‘*olgu* (Tatsache)’ olarak adlandırmaktadır. “*Olduğu gibi olan, yani olgu, keyfiyetlerin var olmasıdır (2)*¹²”. Dünya olguların toplamıdır: “*Dünya, olduğu gibi olan herşeydir (1)*”, “*Dünya olgular bütünüdür, şeyler (bütünü) değil (1.1)*”. Cümle gerçekliğin, olgunun resmidir¹³. Cümlelerin ve gerçekliğin yapısı (Struktur) birbirine uyar¹⁴. Mantıksal form cümle içinde ifade edilmez, aksine kendini cümle içinde gösterir. “*Cümle bütün gerçekliği ortaya koyabilir, fakat gerçekliği ortaya koyabilmek için, onunla ortaklaşa sahip olması gereken şeyi, yani mantıksal formu ortaya koyamaz (4.12)*”. Bu nedenle mantık cümleleri şu şekilde tanımlanmaktadır¹⁵: “*Mantık cümleleri tolojidirler (6.1)*”, “*Mantık cümleleri bu yüzden hiçbir şey söylemezler. (Bunlar analitik cümlelerdir.) (6.11)*”. Bir şeyler söyleyen cümle, bir olguyu ortaya koyar. Bu bakımdan doğru cümleler doğabilimi cümleleridir: “*Doğru cümlelerin bütünü, bütün doğabilimidir (ya da doğabilimlerinin toplamıdır) (4.11)*”. Çünkü bu cümleler dünyayı olgular bütünü olarak tanımlamaktadırlar. Doğabilimi yanında bir

¹⁰ Anton GRABNER-HAIDER, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*. Wien-Köln 1978, 189f.

¹¹ Parantez içindeki numaralar *Tractatus*'un cümle numaralarıdır.

¹² H. Schrödter, 56f.

¹³ A. Grabner-Haider, 186 ve 188f..

¹⁴ H. Schrödter, 59ff.

¹⁵ Mantıksal Atomizm ve Wittgenstein hakkında bk. N. H. SØE, *Religionsphilosophie. Ein Studienbuch*. München 1967, s. 70ff. ve ayrıca dip not Nr. 1.

de ‘söylenemeyen’ (das Unsagbare) vardır¹⁶. ‘Söylenemeyen’e dair cümleler anlamsızdır¹⁷.

Tractatus’tan alıntılarla çok kısa bir özetini¹⁸ vermeye çalıştığımız bu ilk dönem felsefesi ile Wittgenstein, hem Viyana okulunun neo-pozitivizmi’ni¹⁹, hem de akademi dışında kalan entelektüelleri derinden etkilemiştir²⁰.

İkinci dönem felsefesinde Wittgenstein “*Tractatus*”ta öne sürdüğü ve savunduğu birçok görüşe karşı, farklı bir düşünce sergilemiştir. Bu dönem felsefesinde, özetle, dilin fonksiyonunu yalnızca nesnelere isimlendirmekle ve gerçekliği olabildiğince doğru ve tam olarak resmetmekle sınırlı tutmamıştır²¹. Bu felsefenin anahtar kelimesi “*dil oyunları*”dır. Kabul edilen, artık, gerçekliği resmeden tek bir dilin değil²², birden çok dil oyununun olduğudur. Wittgenstein’in dil ve dilin fonksiyonuna ilişkin olarak hem ilk dönem felsefesinde hem de ikinci dönem felsefesinde, hareket noktası çok farklı hatta karşıt olmasına rağmen, ulaşılan sonuçlar birbirine yakındır: Felsefe, diğer bilimlerin yanında, bir öğreti değildir, daha çok bir terapi olarak kabul edilebilir; felsefi sorunlar felsefe yoluyla çözülemezler, belki burada felsefi sorunların “iyileştirilmesi”nden bahsedilebilir²³. Başka bir ifadeyle, felsefe, felsefi sorunları ortadan kaldırır. Buna ya bu sorunların tartışıldığı dilin yeterli

¹⁶ “Söylenemeyen“ konusunda Russel agnostik bir tavır takınırken, Wittgenstein’in tavrını „aşkın“, „söylenemez“ ve „mistik“ olarak tanımlamak mümkün görünüyor. Bk. A. Halder, 19. Daha fazla ayrıntı için A. Grabner-Haider, 190ff.

¹⁷ Stephan GRÄTZEL, Armin KREINER (Ed.), *Religionsphilosophie*. Stuttgart-Weimer 1999, s. 156.

¹⁸ Kurt WUCHTERL, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie*. Bern-Stuttgart 1989, s. 207; A. Grabner-Haider, 184f.

¹⁹ A. Halder, 244ff.

²⁰ Albert KELLER: *Wittgenstein*. In: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. 2. Auflage 1980 Freiburg. S. 301. Mantıksal empirizm ve ilk dönem Wittgenstein felsefesine dair ayrıntılı bilgi için bk. S. Grätzel, 156f. ve H. Schrödter, 81ff.

²¹ K. Wuchterl, 205.

²² A. Halder, 18.

²³ H. Schrödter, 158ff.

açıklıkta olmadığını (birinci dönem felsefesi), ya da kelimelerin günlük kullanımlarına uygun kullanılmadıklarını (ikinci dönem felsefesi) göstererek ulaşıyor. “Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklamasıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefî bir eser, esas itibarıyla, açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu ‘felsefî cümleler’ değil, cümlelerin açık-seçik hale gelmesidir. Felsefe, sanki bulanık ve kaypak olan başka türlü cümleleri, açık kılmalı ve keskin bir şekilde sınırlamalıdır (4.112)”. İkinci başyapıtı “Philosophische Untersuchungen” da ulaşmak istediğinin tam bir açıklık (vollkommene Klarheit) olduğunu ve bunun ise, felsefî problemlerin tam olarak yok olmaları gerekliliği anlamına geldiğini söylemektedir. (PU Nr. 133)²⁴.

Din Kriği Bağlamında *Tractatus*’tan Çıkan Sonuçlar

Wittgenstein’in *Tractatus*’unu incelediğimiz zaman neo-pozitivist bir sonuçla karşılaşmaktayız. İlk dönem felsefesinin temel tezi, dinî içerikli dil bir *nonsens-language* (anlamsız bir dil)’dir²⁵. Bu bakımdan her tür dinî ifade dilsel anlamın dışındadır, dolayısıyla ne dinî içerikli birşey söylemek ne de dinî olan birşeye inanmak mümkündür²⁶. Buna göre, sadece felsefî cümleler değil, aynı zamanda dinî içerikli her tür ifade, dünyevi olmayana (Nicht-Welthafes) ilişkinse, anlamsızdır. Din alanında sadece ve sadece olguları tesbit eden ifadeler anlamlıdır. Din ‘dünya içinde’ gerçekleştiği için, din üzerine yalnızca bir ‘gerçeklik’ (Faktum) olarak konuşulabilir. Bu durumda Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Din Bilimleri, Din Fenomenolojisi, Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi, dine bir olgu ve yaşanan bir gerçeklik olarak yaklaştıkları için, icra edilebilecek bilimlerdir. Burada çözümünü *Tractatus*’ta bulamadığımız bir sorun ortaya çıkmaktadır: Peki dünyevi-olmayanla ilişkilendirmeksizin dinî olguları nasıl diğer tarihi, sosyolojik ve psikolojik olgulardan ayırtıracağız? Bu soruya karşın *Tractatus*’da net vurgulanan Tanrı’ya dair olan

²⁴ A. Keller, s. 302.

²⁵ H. Schrödter, 69ff.

²⁶ F. Portmann, s. 128.

bütün teolojik ifadelerin anlamsızlığıdır: “*Dünyanın nasıl olduğu, Yüce-Olan için hiç farketmez. Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa (offenbart) çıkarmaz (6.432)*”. Bu ifadeyle Wittgenstein teolojii ve dini, etik ve metafizik ile birlikte “mistik-olan”ın alanıyla sınırlandırmaktadır²⁷. Bu tezin anahtar kavramı, ‘misticizm’dir²⁸. Traktatus’un konuyla ilgili cümleleri yeterince açıktır: “*Dünya olgular bütünüdür, şeyler (bütünü) değil (1.1)*”, “*Üzerine konuşulamayan şey hakkında susulmalı (7)*”, “*Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa (offenbart) çıkarmaz (6.432)*”, “*Yine de dile getirilemeyen vardır. Bu kendini gösterir, mistik-olandır o (6.522)*”.

Görüldüğü üzere Wittgenstein’in dinî içerikli ifadelerin söylenemezliği konusundaki tezi *Tractatus*’tan açık-seçik okunmaktadır. Yalnız bu açık-seçiklik ileri sürülen tezin temellendirilmesinde ortaya çıkmamaktadır. Gerçi o, ‘dünya’nın olgular bütünü’ olduğunu söylemektedir. Ama Wittgenstein’in olgu’dan ne anladığı bilinmedikçe ve neden dinî içerikli cümlelerin olgu cümlesi olmadıkları anlaşılmadıkça, onun *Tractatus*’ta dile getirdiği bu ifadeler anlamsız kalacaktır.

2 nolu *Tractatus* cümlesinde birinci soruya, çok net olmasa da, yeterli bir cevabı bulmaktayız. Wittgenstein, olguyu “*keyfiyetlerin varolması*” olarak tanımlamaktadır. Keyfiyeti ise: “*...nesnelerin (soyut ve somut şeylerin) bir bağlantısı (2.01)*” olarak ifade etmektedir. Nesnelere dünyanın substans’ını oluşturmaktadır (2.021). Bu nesnelere bileşik değil (2.021), yalındırlar (einfach) (2.02); birbirlerinden bağımsızdırlar (2.0211), dolayısıyla sıfatsızdırlar ve değiştirilemezler (2.0231, 2.0232, 2.0233, 2.02331, 2.024, 2.025, 2.0251, 2.026, 2.027, 2.0271, 2.0272) (Ayrıca NB s. 45 ve 61). Bütün bu cümlelerden ilk sorumuza karşılık aldığımız yanıt şudur: Olgu, gerçekten var olan, bileşik olmayan, birbirinden bağımsız, sıfatsız olan ve değişmez olan nesnelere karşılıklı-biçimlenmesidir.

‘Neden dinî içerikli sorular olgu cümlesi olamazlar?’ şeklindeki ikinci soru, birinci soru kadar kolay cevaplanamaz. Bu sorunun yanıtını üstükapalı (*implizit*)

²⁷ H. Schrödter, 53ff.

²⁸ A. Grabner-Haider, 185.

olarak *Tractatus*'un 1 ila 3.22 cümlelerinde bulabiliriz. Bu cümlelerden çıkan sonuç Wittgenstein'in dili dünyanın aynası olarak gördüğü ve temel cümleyi keyfiyetin resmi olarak kabul ettiği'dir. Temel cümle basit öğelerden-işaretlerden oluştuğu için, bu tarz bir cümle keyfiyeti resmeder ve basit nesnelerin yerini tutar. *Tractatus*'ta ulaşılan sonuç şudur: Bir cümle yalnız temel cümlelerin gerçeklik fonksiyonuna sahipse anlamlıdır. Bu düşünüşün sonucu olarak, Wittgenstein doğa bilimlerinin cümlelerini anlamlı kabul etmektedir; mantığın, psikolojinin, etiğin, estetiğin ve de dinin cümleleri ise anlamsızdır²⁹.

Bu bölümün başlığında her ne kadar 'din kritiği' ifadesini kullandıysak da, *Tractatus*'un genelinden çıkan sonuç, din kritiğinin de anlamsız olduğudur. Çünkü din kritiği, birşeylerin söylenemeyeceği alanda, kritik de olsa, birşeyler söylemektir. Tıpkı Şüphecilik'in anlamsız olduğu gibi: "*Şüphecilik çürütülemez değildir, soru sorulamayan yerde şüphelenmeye kalkışıldığından, açıkça anlamsızdır. Çünkü şüphe, yalnız, bir sorunun bulunduğu yerde varolabilir; yalnızca bir soru, bir yanıtın bulunduğu yerde, bu da ancak birşeylerin bulunduğu yerde (vardır) (6.51)*". Çıkan sonuç, anlamlı ifadelerin sadece dünya içinde bulunan bir alan için olabileceğidir. "*Dilimin sınırları, dünyanın sınırları demektir (5.6)*", diğer yandan "*Dünyanın anlamı onun dışında olmalıdır (6.41)*", sonuç olarak "*Bu yüzden de hiç bir etik cümlesi bulunmaz (6.42)*" ama etik olarak iyi eylemler bulunabilir. Wittgenstein'a göre dinî ifadeler her ne kadar anlamsız-saçma olsalar da, dinî bir yaşam kesinlikle anlamsız-saçma değildir³⁰. Wittgenstein'ın üzerine konuşulamayacak olandan bahsetmesi, bu alanın insan yaşamı için anlamsız olduğu ve sonucunda ihmal edilebilirliği düşüncesinde olduğu anlamına gelmez³¹: "*Yine de dile getirilemeyen vardır. Bu kendini gösterir, mistik-olandır o (6.522)*". Üzerine konuşulamayan bu alan, bilim alanı, yani ifade edilebilir olanın alanı olmasa da, yaşamın anla-

²⁹ F. Portmann, 129.

³⁰ Günlüğünde şöyle demektedir: "*Tanrıya inanmak, yaşamın bir anlamı olduğunu görmek demektir*" (NB 8.07.1916)".

³¹ A. Keller, s. 303-304.

mını temellendirir: “*Hissederiz ki, mümkün olan bütün bilimsel sorular yanıtlandırıldığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zaman da hiç bir soru kalmamıştır, yanıt da tam budur (6.52)*”.

Mistik Olanın Yapısı

Dinî içerikli dilin anlamsız olduğu, kendi döneminde sadece Wittgenstein tarafından ileri sürülen bir iddia değildir. Viyana okuluna mensup düşünürler de aynı sonuca ulaşmışlardı. Ancak bu düşünürlerle Wittgenstein arasında ise oldukça büyük bir fark bulunmaktadır³². Her ne kadar o, dinî alana ilişkin susulması gerektiğini söylese de³³, bir şeyi kabul etmekteydi: susulması gereken bir alanın var olduğu³⁴. “*Mistik-olan dünya'nın nasıl var olduğu değil, var olduğudur (6.44)*”, “*Dünyanın sub specie aeterni görünümü onun –sınırlanmış– bütün olarak görünümüdür. Dünya'nın sınırlanmış bütün olduğu duyumu, mistik-olandır (6.45)*”.

Bazı şeyler, Wittgenstein'in ilk dönemine göre, dile getirilemez olmakla birlikte, tanımlanabilirler³⁵, hatta kısmen iletim ve iletişim düzlemine çekilebilirler: Kendilerini gösterirler ya da gösterirler³⁶. Bunlardan birincisi, mantık cümleleriyle söylemek isteyip de söyleyemediklerimiz (4.121), ikincisi şu ‘Dünya benim dünyamdır’ Solipsizm cümlesiyle söylemek istediğimiz ama söyleyemediğimiz (5.62), üçüncüsü ise «Mistik-Olan»dur.³⁷ Mistik-olan hiçlik sınırı değil, insanın sonluluğunun işaretidir³⁸.

³² Mistik-olan ve Wittgenstein için bk. H. Schrödter, 65ff.

³³ „Çok şey söyleyen susma (vielsagendes Schweigen)“ hakkında bk. K. Wuchterl, 209.

³⁴ F. Portmann, 134; A. Halder, 269, 271, 310, 316.

³⁵ K. Wuchterl, 209f.

³⁶ Mathias JUNG, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg (Breisgau)-München 1999, s. 236f.

³⁷ F. Portmann, 136; Modern Felsefede “mistik-olan” için bk. Alois HALDER, Klaus KIENZLER, Joseph MÖLLER (Ed.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott*. Düsseldorf 1987, s. 269f. ve dip not Nr. 24.

³⁸ K. Wuchterl, 116f.

William Donald Hudson'a göre Wittgenstein, «Mistik-Olan»'ın kendisini sanatta ve eylemde gösterdiği düşüncesindedir³⁹.

Din Kritiği Bağlamında İkinci Dönem Wittgenstein Felsefesi

Wittgenstein uzun süren suskunluk döneminden sonra, otuzlu yılların başında, kendi dil konseptini köklü bir revizyona tabi tutmuştur⁴⁰. Bu revizyonu Portmann «konuşan sujenin keşfi» olarak isimlendirmekte haklıdır⁴¹. *Tractatus*'ta suje yeterince ön plana çıkmamıştı ve dilin asli fonksiyonu, nesnel bütünü olarak tanımlanan dünyanın resmedilmesi olarak önerilmişti. Wittgenstein'in geç döneminde dil ile gerçeklik arasında bağlantı noktası olan sujeyi keşfetmesi, onun bu dönem felsefesi için "Dil'in anlatma ve anlaşılma mekanizmalarının nasıl işlediğini tanımlama çabasında bulunmak⁴²" olarak tanımlamaya imkan vermektedir.

Dil, gerçekliği resmetme dışında, hatta sıklıkla daha farklı amaçlara da sahip olduğundan, *Tractatus*'ta ileri sürülen temel tezde olduğu gibi, anlam ve fonksiyon daraltmasına maruz kalması gerekmez. "Pek çok" dil oyunları vardır, 'pek çok' (PU Nr. 23)⁴³. Wittgenstein buna örnek olarak 'rica', 'teşekkür', 'lanet okumak', 'selamlamak' ve 'ibadet etmek' gibi örnekler vermektedir⁴⁴. Wittgenstein'in ikinci felsefesine göre, bir cümlenin anlamlı olup olmaması artık, bu cümlenin yapısının gerçekliğin yapısıyla örtüşüp örtüşmemesiyle alakalı değildir. Çünkü dil gerçekliğin salt bir resmi olamaz, belki o resmin ayrıntılarından birisi olabilir⁴⁵. Konuşan sujeler olarak biz, dil vasıtasıyla gerçekliğin yapısını kavrayan ve kavratan olduğumuzdan, cümlelere anlamlarını veriniz. Bunu dili kullanma yöntemimizle gerçek-

³⁹ William Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*. London 1975, s. 94-104; Ayrıntı için ayrıca F. Portmann, 137.

⁴⁰ H. Schrödter, 154ff.

⁴¹ F. Portmann, 138.

⁴² K. Wuchterl, 216f.

⁴³ A. Halder, 351.

⁴⁴ K. Wuchterl, 214.

⁴⁵ H. Schrödter, 161ff.

leştirmekteyiz. “*Bir kelimenin anlamı onun dilde kullanımınıdır* (PU Nr. 43)”. Eğer kelimenin anlamını bizim kullanımımız belirliorsa, cümlelerin anlamını da bizim kullanımımız belirliyor demektir⁴⁶. Wittgenstein dilin öğelerini somut araç-gereçlerle kıyaslamaktadır (PU Nr. 11). Araç-gereçlerin ustaya olan ihtiyacı gibi, dilin öğeleri de kendi başlarına birşey ifade etmezler. Onları bizim kullanımımız anlamlandırır. Yalnız bu kullanım yeknesak olmak zorunda değildir, değişik kullanımlarda bulunabiliriz. Birden çok dilsel operasyon, spesifik kelimelerin kullanımıyla değil, kullanım kurallarına göre birbirlerinden ayrıştırılabilirler. Bu dilsel operasyonları Wittgenstein “dil oyunları” olarak adlandırmaktadır. Ona göre dil, değişik dil oyunlarının bütünüdür⁴⁷ ve her dil oyunu kendi kurallarına sahiptir (PU Nr. 66). Ve bu kurallar, tıpkı diğer oyunlarda olduğu gibi, çok kesin deęildir⁴⁸; bu kurallar genellikle “oynama” esnasında, yani praxis yoluyla belirlenirler⁴⁹. Dil oyunları değişken olmalarına karşın, eski oyunlar kurallarıyla birlikte yok olabilirler ve yerlerine yenileri geçebilir⁵⁰.

Bir dil oyununun kurallar bütününe Wittgenstein ‘gramatik’ olarak tanımlamaktadır⁵¹, gramatiği de yüzeysel ve dikeysel olmak üzere ikiye ayırmaktadır⁵². Yüzeysel gramatik, okulda öğrendiğimiz cümle yapısı ve kelimelerin kullanımıyla uğraşan gramatiktir. Dikeysel gramatik ise, kelimelerin, ve dolayısıyla cümlelerin hayattaki kullanımlarıyla uğraşır ve ayrıca dil oyunundan dil oyununa farklılık gösterir. Buna göre bir dil oyununu tanımlamak, onun dikeysel gramatiğini tanımlamak demektir.

⁴⁶ A. Halder, 31.

⁴⁷ K. Wuchterl, 216

⁴⁸ K. Wuchterl, 214f.

⁴⁹ A. Halder, 257; A. Grabner-Haider, 194ff.

⁵⁰ F. Portmann, 140.

⁵¹ A. Halder, 20

⁵² K. Wuchterl, 16

Wittgenstein'in bu ikinci dönem felsefesinde çoğu dinî ifade –hepsi değilse de– dilin elementlerini doğru kullanarak anlamlı olur. Ona göre yalnızca bir tek dil oyunu yoktur, birden çok dinî dil oyunu vardır. Bu dil oyunlarından birisi vardır ki, o da 'iman'ın alanına girer.

Burada artık dinî içerikli dil oyunları anlamlı kabul edilmektedir. Fakat bunun, dilin her bir kullanımını meşrulaştırdığı sonucuna varılmamalı. Bir kullanım, dil oyunu, kendi kurallarına uymadığı takdirde de saçma olarak tanımlanabilir. Felsefenin ulaştığı sonuç, dilin sınırlarında zihnin yaptığı yanlışları keşfetmektir (PU Nr. 119). Kelimenin anlamı kullanım yoluyla belirlendiği için, onu alışılmış kullanımı dışında kullanmak doğru değildir. “*Bizim yaptığımız kelimeleri metafizik kullanımından tekrar günlük kullanımına taşımaktır* (PU Nr. 116)”. Bu ikinci dönem felsefede bir şeylerin, bizim anladığımız bir cümle görünümünde olması, ama buna rağmen bir anlam teşkil etmemesi mümkündür (PU Nr. 513). Ama artık, yalnızca olgu cümlelerinin anlam taşıdığı (*Tractatus*) -mesela teolojik cümlelerin saçma olması gibi savunulmamaktadır. Teolojinin içerisinde ve dinî ifadelerin arasında anlamlı ve anlamsız ifadeleri ayırtmak mümkündür. Wittgenstein'in bu tezinde akla gelen ilk soru şudur: Bu ayırmada nasıl bir ölçüt kullanabiliriz? Bir kelimenin kullanımı tek başına yeterli olamaz, çünkü bilindiği gibi kelimelerin yanlış kullanımları da sözkonusudur. Bu sorun teoloji ve dinî ifadeler açısından ne anlama gelmektedir? Burada Wittgenstein'in cevabı tutarlıdır: Kelimeleri anlamlı kılan yalnızca kullanımları -yani ifade edilmeleri- değil, hatta daha öncelikli, praxisleridir. “*Kelimelere anlam veren praxistir* (VB s. 161)”. Bununla Wittgenstein'in şunu söylemek istediğini anlayabiliriz: Dinî ifadelerin bir anlam kazanması için moral ifadelere çevrilmeleri gerekmektedir (R. B. Braithwaite ve F. Kambartel bu görüştedirler). Dinî ifadeler anlamlarını var oldukları, belki olgunlaştıkları, 'yaşam praxis'inden kazanmaktadırlar⁵³. Eğer dinî ifadeler 'yaşam

⁵³ Yaşam Praxis'i ve buna uygun dil oyununa dair ayrıntılı tartışmalar için bk. M. Jung, s. 115 ve K. Wuchterl, 215.

praxis'ine dönüşmüyorsa anlamsızdırlar⁵⁴. Böylelikle Wittgenstein sözünü ettiğimiz sorun için bir kriter belirlemiş oluyor: Yaşam praxis'ine dönüş(e)meyen hiçbir teolojik ifade anlamlı değildir. Bu kriterle bağlı olarak bir başka şey daha ortaya çıkmaktadır: İnanmayanlar tarafından dile getirilen, mesela Tanrı üzerine olan, dinî içerikli ifadeler dinin dil oyunu prensibine uymadığı için anlamsızdır⁵⁵.

Wittgenstein'in ilk dönem dil konseptine göre ne anlamlı bir dinî konuşma, ne de anlamlı bir dinî iman olabilirdi. İkinci dönem dil taslağına göre artık her ikisi de mümkün olabilmektedir. Evet, bu konseptle göre dinî bir ifadenin söylenmesi, bir anlama sahip olması ve bu ifadeye iman edilmesi mümkün görünmekte. Ama sonuncu eylem –iman– konusunda ayrıntılandırılması gereken bir durum var: Bir insanın iman edebilmesiyle, etmeye mezun olması (können-dürfen) farklı şeylerdir. Başka bir ifadeyle, rasyonel bir şekilde iman edilebilir mi?⁵⁶

Wittgenstein'in İmanı

“Dinî iman”ın aklî imandan farklı bir iman olduğu” düşüncesi geleneği, başlatıcısı olmasa da, bu konunun önemli bir ismi olan Kierkegaard'la anılır olmuştur⁵⁷. Bu geleneğin önemli bir ismi de Wittgenstein'dir⁵⁸. Wittgenstein'in dinî iman konusundaki görüşlerini özetlemenin önündeki engellerden birisi, çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi, kendisinin iki felsefi sistem kurmuş olması, bir diğeri de bu konudaki görüşlerinin eserleri arasında dağınık bir şekilde dile getiril-

⁵⁴ H. Schrödter, 70.

⁵⁵ A. Keller, s. 304ff.

⁵⁶ F. Portmann: 141.

⁵⁷ Kierkegaard'da „iman“ kavramı üzerine ayrıntılı bilgi için bk. A. Halder, 293f.; Kierkegaard ve “imana sıçrayış” kavramının ayrıntıları için bk. Helmut THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*. 2. Auflage, Tübingen 1988, s. 608ff.; W. Trillhaas, 264f.; Kierkegaard'da paradoksal ifade olarak din dili için bk. K. Wuchterl, 208f.

⁵⁸ Wittgenstein ve Kierkegaard'ın değişik açılardan mukayesesi ve özellikle din ve dinî iman açısından değerlendirilmesi için bk. Charles L. CREEGAN, *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, individuality, and philosophical method*. London and New York 1989. Özellikle 73ff.

miş olmasıdır. Bu engellere rağmen eserlerinin genelinde ön plana çıkan temel tez, dinî imanın aklın bir meselesi olarak ele alınamayacağıdır⁵⁹.

“*Lectures on Religious Belief*”’in ana tezi; dinî imanın (religious belief) alışıldık günlük imandan (ordinary everyday belief) farklı olduğudur (LRB s. 54)⁶⁰. Bu farklılığı en net, dilsel ifade biçiminde görmekteyiz⁶¹: a/e inanıyorum (dinî iman) – inanıyorum ki... (alışıldık günlük iman) (LRB s. 53-55).

Wittgenstein’in verdiği örnekler, çok net olmasa da, dinî imanın objesinin dünyevi olmayana ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır (LRB 58); dolayısıyla iki iman alanının en büyük farklılığı burada ortaya çıkmaktadır.

Dinî imanın objesi olan şey, alışıldık günlük imanın da objesi olabilir. Fakat dinî imanın objesi olduğunda, yani tarihi ve olgusal bir iman değil de, dinî bir imanın alanına girdiğinde bu obje, her ne kadar aynı kelimeler kullanılsa da –kıyamet günü gibi- farklı bir semantik anlam kazanır⁶². Buna göre iki iman arasındaki en büyük farklılık semantik farklılıktır (LRB s. 53-57)⁶³.

Güçlülük bakımından iki iman kıyaslandığında şöyle bir görünüm çıkmaktadır ortaya: “*Bir imanın gücü bir acının şiddetiyle kıyas edilemez* (LRB s. 54)”. “*Kişinin söylediği bir imanın gücü için bir ölçüt değildir* (LRB s. 54)”. Asıl ölçüt, bir yandan, bir kimsenin imanı için neyi riske ettiği, diğer yandan da, eylemi sırasında bu imana hangi boyutta atıfta bulunduğu ve bu imanının onun yaşamını hangi ölçüde düzenlediği ve etkilediğidir (LRB s. 54).

Bu iki kriter doğrultusunda dinî iman alışıldık günlük imandan çok daha güçlü bir gerçekliktir (a very much stronger fact) (LRB s. 54). Alışıldık günlük

⁵⁹ Achim ENGSTLER, *Hier muss man von etwas ergriffen und umgedreht werden. Wittgenstein über religiösen Glauben*. In: *Nachmetaphysisches Denken*, hrg. von Forum für Philosophie (1986) 115-131. Burası için s. 115.

⁶⁰ A. Engstler, 116.

⁶¹ A. Halder, 293; A. Halder, 118

⁶² A. Grabner-Haider, 187.

⁶³ A. Engstler, 117f.

iman için çok az şeyi riske etmekteyiz (LRB s. 54), buna karşın dinî imana sahip olanlar fevkalade şeyler (enormous things) riske etmektedirler (LRB s. 58), hatta herşeylerini, – yani hayatlarını (LRB s. 54). Gerçi günlük imanın da bazı eylemlerimizde belirleyici olmasından, onları etkilemesinden söz edilebilir. Ancak bütün bir hayatı belirlemesi ve etkilemesi söz konusu değildir (LRB s. 54). Hayatı ve onda gerçekleşen herşeyi belirleyen ise dinî imandır (LRB s. 56)⁶⁴.

Bu bağlamda Achim Engstler'in yaptığı şu uyarıyı hatırlamak anlamlıdır: Dinî iman ile alışıldık iman arasındaki tek farkı, dinî imanın, yapı olarak alışıldık günlük iman ile aynı, ama güçlülük derecesi bakımından daha güçlü bir iman olarak görmek çok büyük bir hatadır⁶⁵. Dinî imanın gücü yapısal farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu yapısallığı belirleyen ise dinî imanda tutkunun olmasıdır (LRB s. 56). İman objesine yaklaşım, dinî imanı keyfiyet (qualitative) olarak alışıldık günlük imandan ayırmaktadır⁶⁶. Wittgenstein'in dinî imanın yapısal ve keyfiyet olarak farklı olduğunu dile getirdiği bir başka metin, Frazer'ın "*The Golden Bough*" isimli eserine yazdığı eleştiridir. Wittgenstein burada Frazer'ın olguyorumlayıcılığını eleştirir ve şu şekilde özetler: "*Sadece tanımlayabilir kişi burada ve 'İşte böyledir insan yaşamı!' diyebilir* (BFr s. 236)"⁶⁷.

Meseleye bir de dil oyunu bakımından yaklaşacak olursak: Bir dil oyunu içinde formel bir hata yapılamasa da, dilsel ya da gramatik olarak yapılacak bir hata dil oyununu dil oyunu olmaktan çıkarmaz. Sorun, dinî dil oyunu bağlamında daha da karmaşıklaşmaktadır. Şöyle ki; bu tarz bir dil oyunu insanın aşkınlıkla olan ilişkisini ifade etmeyi amaçlamaktayken, kullandığı dilsel formlar ve malzemeler içkin olana, dünyevi olana ilişkindir. Bu yüzden dinî bir dil oyunu, dinî olmayan birçok

⁶⁴ John Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism*. Oxford 1982. S. 218f., A. Engstler, 119.

⁶⁵ A. Engstler, 120.

⁶⁶ H. Schrödter, 178. "*Ein Glaubender denkt 'anders, auf andere Weise', nicht 'anderes, andere Dinge'* (İman eden, farklı düşünür, farklı tarzda; farklı olanı, farklı şeyleri değil).

⁶⁷ A. Engstler, 121.

dil oyununun bir araya gelerek farklı bir bağlama taşınmasıdır. Bu açıdan böyle bir dil oyunu oynamak hayli zordur⁶⁸.

Köken itibarıyla dinî olmayan ifadelerin dinî kullanımıyla kullanıcı, içkin olarak daha az şey söylemekte iken, aşkın bağlamında ise daha çok şey söylemeye çalışmaktadır. Dinî bir ifadenin nereye kadar doğru, nereye kadar yanlış olduğunu bilebilmek için, dinî metaforlarla ne kastettiğimizi, metafizik olmayan bir tarzda da ifade edebilmeliyiz, ki bu da imkansızdır (LE s. 10).

Dinî iman konusunda ortaya çıkan bir başka sorun ise şudur: Dinî imanın olgusal iman gibi temellendirilmesiyle, yani aşkın olanla içkin olanın arasının bulunmaya çalışılmasıyla dinî imana zarar verilmektedir. Çünkü dinî iman bir şeye tutkuyla sarılmak demektir. Bu ise insan yaşamında olgusal bir durumdur (VB 59 ve 124). Fakat bunun bilgisel bir süreçle öncelenmesi zorunlu değildir. Dinî imanın rasyonel sebeplerinin olması da zorunlu değildir. Ama güdüleri olmalıdır. Eğer iman etmeyen, dinî imanın sebeplerini sorar ve iman eden de buna sebepler getirmeye kalkışırsa, her ikisi tarafından da dinî imanın dil oyunu dikeysel gramatik açısından zedelenmiş olur (LRB s.55). Çünkü, iman eden tarafın oynadığı dil oyununa iman etmeyen taraf katılmamakta ve onun kurallarına uymayarak müdahil olmak istemektedir. Burada olsa olsa tartışabilecekleri, dinî imanın dil oyununun oynanabilir olup olmadığıdır⁶⁹.

Drury ile yaptığı bir söyleşide Wittgenstein, Russell ve rahiplerin dinî imana çok fazla zarar verdiklerini ifade etmiştir⁷⁰. Russell ve rahiplerin verdikleri zarar, dinî imanın akliliğini sorgulamaları yoluyla olmuştur. Bir taraf imanın akli olmadığını, diğer taraf ise akli olduğunu ispatlama yoluna gitmiştir (LRB s. 58). Her iki taraf da iki farklı iman tarzını aynı olarak görmüş ve bu şekilde tartışmıştır. Peki

⁶⁸ F. Portmann: 142f.

⁶⁹ F. Portmann: 144.

⁷⁰ Maurice O'Connar DRURY, *Gespräche mit Wittgenstein*. In: Rush RHEES (Ed.), *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*. Frankfurt a.M. 1987. 142-235 arası. Burası için s. 148.

bir imanın akliliğinin ölçütü nedir? Wittgenstein şu görüşte: Bir imanın akliliğinin ölçütü, onun gücünün, tasdik derecesine olan bağıntısıdır (relation). Eğer bu ilişki orantılı ise, sözkonusu iman aklidir⁷¹. Buna göre alışıldık günlük iman bu aklilik ölçütüne uymakta, dinî iman ise uymamaktadır. Ama işte tam burada başka bir ölçüt ortaya çıkmaktadır: O da güçlülük ve bağıntı olarak kişinin “bir şeyleri” riske etmesidir. Bu bağlamda dinî imanın aklilik ölçütü de keyfiyeti gibi “başka”dır. Dindar bir insanın, kendi imanı daha zayıf temellere dayansa da, bu iman için bir şeyleri riske etmesi de dinî imanın akliliğinin farklı bir “aklilik” olduğunu gösterir (LRB s. 54). Dinî anlamda iman eden bir kimsenin imanını bir aklilik meselesi olarak (a matter of reasonability) ele almayabilir (LRB s. 58). Buna karşın aklî ve tecrübî deliller ileri sürebilir ve imanını “iyi bir şekilde temellendirilmiş (well-established)” olarak tanımlayabilir (LRB 54 ve 57). Fakat ileri sürdüğü deliller, normal delillerden-sebeplerden çok farklıdır (LRB s. 56). Mesela, iman eden bir kimse bir rüyayı imanı için geçerli bir sebep olarak ileri sürebilir (LRB s. 61)⁷².

Buna göre, ikinci dönem felsefesinde Wittgenstein dinî imanın rasyonel olmadığı görüşündedir. Bunun temellendirilmesi ise şu şekildedir: Dinî iman rasyonel değildir, çünkü dikeysel gramatik olarak çelişik bir dil oyununda gerçekleşmektedir. Ve yine bu tür bir iman aklın erdemine ters bir dil oyunu yoluyla gerçekleşmektedir⁷³.

Buna rağmen Wittgenstein dindar bir insan olarak kalmıştır. Yalnız onun dindarlığı çevresindekiler tarafından “*possibility of religion*” (dinin imkanı)⁷⁴ veya “*wortloser Glaube*” (ifadesiz iman)⁷⁵ olarak tanımlanmıştır. Portmann’ın önerisi ise

⁷¹ A. Engstler, 122.

⁷² A. Engstler, 124.

⁷³ K. Wuchterl, 234.

⁷⁴ Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. London 1958. S. 72.

⁷⁵ Paul ENGELMAN, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*. Wien und München 1970. Kap. VIII.

Wittgenstein'in dindarlığının "glaubenslose Religion" (imansız din) olarak tanımlanması yönündedir⁷⁶.

Bu imansız din (*glaubenslose Religion*), dilsel ifadelere gereksinim duymak zorunda değildir. Bunun yerine o kendini ritüel ya da normal bir eylemde gösterir.

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz: Wittgenstein'a göre dinî ifadeler mümkündür. Dinî ifadeler iman ise gramatik olarak çelişik bir dil oyunu üzerine kurulu olduğundan aklın erdemi ilkesine ters düşmektedir. Ama insan, aklın erdemi ilkesine ters düşerek iman eder ve bununla birlikte akli bir insan olarak kalabilir. Ama onun önerisi: 'İmansız din'dir.

Kaynakça*

Maurice O'Connar DRURY, *Gespräche mit Wittgenstein*. In: Rush RHEES (Ed.), *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*. Frankfurt a.M. 1987. 142-235.

Charles L. CREEGAN, *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, individuality, and philosophical method*. London and New York 1989.

Paul ENGELMAN, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*. Wien und München 1970.

Achim ENGSTLER, *Hier muss man von etwas ergriffen und umgedreht werden. Wittgenstein über religiösen Glauben*. In: *Nachmetaphysisches Denken*, hrg. von Forum für Philosophie (1986) 115-131.

Anton GRABNER-HAIDER, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*. Wien-Köln 1978.

Stephan GRÄTZEL, Armin KREINER (Ed.), *Religionsphilosophie*. Stuttgart-Weimer 1999.

Alois HALDER, Klaus KIENZLER, Joseph MÖLLER (Ed.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott*. Düsseldorf 1987.

⁷⁶ F. Portmann: 149.

* Wittgenstein'in eserleri makalemizin başında verildiğinden, kaynakçada faydalandığımız Wittgenstein üzerine yapılmış diğer çalışmalar verilmiştir.

Alois HALDER, Klaus KIENZLER, Joseph MÖLLER (Ed.), *Religionsphilosophie Heute. Chancen und Bedeutungen in Philosophie und Theologie*. Düsseldorf 1988.

Mathias JUNG, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg (Breisgau)-München 1999.

Albert KELLER, *Wittgenstein*. In: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. 2. Auflage, Freiburg 1980.

John Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism*. Oxford 1982.

Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. London 1958.

F. PORTMANN: *Religion und Vernunft. Eine Rekonstruktion von Wittgensteins Religionsphilosophie*. In: *Religion und Vernunft: Philosophische Analysen* (= *Studia Philosophica* 45, 1986).

Hermann SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*. Freiburg-München 1979.

N. H. SØE, *Religionsphilosophie. Ein Studienbuch*. München 1967.

Helmut THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*. 2. Auflage, Tübingen 1988.

Wolfgang TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*. Berlin-New York 1972.

Kurt WUCHTERL, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie*. Bern-Stuttgart 1989.