T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
ANABİLİM DALI

KARTEZYEN BENLİĞE BİR CEVAP OLARAK WITTGENSTEIN'IN İKİNCİ DÖNEM FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

141358

Tolga Güngör

141358

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Erdal Cengiz

Ankara - 2004

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

KARTEZYEN BENLİĞE BİR CEVAP OLARAK WITTGENSTEIN'IN İKİNCİ DÖNEM FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

Tolga Güngör

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Erdal Cengiz

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Doç. Dr. Erdal Cengiz (Danışman)	
Doç. Dr. Halil Turan	
Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi Turan	

Tez Sınavı Tarihi 01.06.2004

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 1

Bölüm I: Kartezyen İkicilik: Bir Metafizik Karşıtlık 6

1. **Şüphe Yöntemi** 7
2. **Kartezyen Felsefe ve Tekbenci Benlik** 13
3. **Bedensiz ve Yalıtılmış Benlik** 21

Bölüm II: Kartezyen Benliğe Bir Cevap Olarak Wittgenstein'ın İkinci Dönem Felsefesi

1. **Tekbencilik ve Resim Kuramı** 28
2. **Resim Kuramı** 31
3. **Sözün Anlamı: Sözün Kullanımı** 44
4. **Kartezyen Benlik ve Özel Dilin Olmazlığı** 59
5. **Wittgenstein ve Tarafsız Bircilik** 73

SONUÇ 80

KAYNAKÇA 85

ÖZET

ABSTRACT

Giriş

Bu tezin amacı Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinin Descartes'ten bu yana gelen geleneksel dil anlayışına ve bu anlayış çerçevesinde oluşmuş olan tekbenci kurama karşı çıkışını göstermektir. Tez iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kartezyen ikicilik üzerinde durulmuş ve bu ikiciliğin yol açtığı tekbencilik anlayışının doğasına değinilmiştir. Descartes bir metafizik sistem oluşturmaya çalışmış ve bunu yaparken de belli bir yöntem seçmiştir kendisine. Bu yöntem şüpheci yöntem olarak bilinir. İlk bölümün ilk alt başlığında bu yöntem incelenecektir. Descartes'in yöntemi üzerinde durulmasının nedeniyse bu yöntem bilinmeden sonuncunda varılan noktanın da net bir şekilde kavranamayacak olmasıdır. Nitekim bir yöntem, sonucunda ulaşılmış olan bilgilerin nedeni ve nasılı sorularına ışık tutar. Aynı bölümün ikinci altbölümünde şüphe yöntemi sonucunda ulaşılmış olan benlik anlayışından söz edilecektir. Kartezyen ikicilik ekseninde ulaşılmış olan benlik anlayışı tekbenci bir anlayıştır. Bu altbölümde bu tekbenci yaklaşım bağlamında Descartesçı felsefede zihnin sahip olduğu varsayılan 'şeffaflık' ve 'yanılmazlık' özellikleri üzerinde durulacaktır.

Ayrıca bu bölümde Descartes'in dahil olduğu epistemolojik gelenekten de kısaca söz edilecektir. Burada amaç, Descartes'in dahil olduğu rasyonalist geleneğin epistemolojik savlarının tekbenciliğe nasıl kaynaklık etmiş olduğunu göstermektir. Bir sonraki bölümde zihnin maddesiz (bedensiz) doğası üzerinde durulacaktır. Bu bölümde ana tema, Kartezyen ikicilik içinde tinin tüm dış dünyadan ve diğer tinlerden ayrı ve bağımsız bir varoluşa sahip olması durumunda kendi kendisini nasıl tanımlayabildiğidir, çünkü Descartes için tin tamamıyla madde dışıdır ve dolayısıyla maddi olan insan bedeni

de tinin dışında yer alır. Ayrıca Descartes için benlik diğer benliklerden yalıtılmış bir durumdadır. Peki böylesi bir yalıtılmış benliğin *kendisi* olmasındaki temel nitelik –onu tanımlayan nitelik- nedir? Birinci bölümün sorusu bu olacaktır.

Tezin ikinci bölümü, Wittgenstein felsefesinin Descartes felsefesiyle olan karşıtlığını üzerinde durmaktadır. Bu bölümde "Kartezyen Benliğe Bir Cevap Olarak Wittgenstein'ın İkinci Dönem Felsefesi" başlığı altında Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesine odaklanmış bir tartışma yürütülmüş ve düşünürün, bu döneminde savunduğu düşüncelerin, Descartes'in kabul ettiği tekbenci benlik anlayışına nasıl ters düştüğü gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bölümün ilk altbölümü "Resim Kuramı" başlığını taşımaktadır. Resim kuramı aslında Wittgenstein'ın ilk döneminde ortaya attığı bir kuramdır ve çoğu kez Wittgenstein adıyla özdeşleştirilmiştir. Aslında resim kuramının temsil ettiği dil anlayışının kökleri çok eskilere dayanır ve Descartes'ın şüpheci yöntemi sonunda ulaşılmış olan tekbenci benlik anlayışında resim kuramının temel varsayımlarının izlerini bulmak mümkündür. Elbette Descartes resim kuramını Wittgenstein'ın ona kazandırdığı biçimiyle biliyor değildir ve ayrıca eserlerinde dil ve anlam konuları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuş da değildir. Fakat ikisi arasında bir örtüşme vardır ve bu da resim kuramının dilde anlamın oluşması noktasında bir temel özellik olarak varsaydığı söz ile nesne, dil ile dünya arasında oluşan 'temsil ilişkisi' konusundadır. Nitekim Descartes gibi, deneyciler de, örneğin John Locke, temsil anlayışını anlamın oluşmasında temel bir özellik olarak varsaymışlardır. Bu anlayışın ana noktası, dilde geçen bir sözcüğün anlamını bir dışsal nesneden ya da bir zihinsel imgeden alıyor oluşudur. Bir başka deyişle dil, dünyayı temsil eder; söz ise anlamını dilin nesnel dünyayla kurduğu bu temsil ilişkisinden alır. Böylelikle bu anlayış içinde dil kendi

dışında bir gerçekliğe –bir nesne veya bir ideye- dayandırılmakta ve anlam dilin dışına çıkarılmaktadır. Buradan tekbenciliğe geçişse hiç de güç değildir: Eğer, örneğin benim kullandığım sözcükler, anlamlarını benim zihnimde varolan ve kendilerine karşılık gelen idelerimden almaktaysa ve yine bu idelere erişme ayrıcalığı, idelerimin açık ve seçik biçimde bana kendilerini göstermeleri ve zihnimin zorunlu olarak bana şeffaf oluşu ilkeleri nedeniyle, üçüncü şahısların değil bütünüyle benim bir ayrıcalığımsa, o halde benim kullandığım sözcükleri bir başkası benim anladığım gibi anlayamaz. Wittgenstein'ın kendi terminolojisiyle ifade edecek olursak, bu durumda, konuştuğum dil anlamını yalnızca benim *kesin* olarak bilebileceğim özel, şahsi bir dil haline gelmektedir. İşte Wittgenstein, ikinci döneminde, bir sözcüğün anlamını o sözcüğün kullanımında aramamız gerektiğini belirterek bu sözcük-nesne karşılıklılığına dayalı resim kuramını ve bununla birlikte de bu resim kuramına yaslanmış olan tekbenci kuramı yıkmış olmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ikinci dönem felsefesi içinde Wittgenstein'ın tanımlamalardan kaçınıyor oluşudur. O, örneğin kullanım kavramının tanımını vermez, çünkü zaten onun ikinci dönem dil anlayışı, dildeki sözcüklere bir tanım, bir *gerçek* anlam arama çabası içinde olan geleneksel resim kuramına bir karşı çıkıştır. Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da sadece çeşitli kullanımlara veya kendi ifadesiyle dil-oyunlarına bazı örnekler sunar. Tüm bunlar "Sözün Anlamı: Sözün Kullanımı" adlı altbölümde anlatılacaktır.

Dilde anlamın kullanımda oluşmakta oluşu, bizi özel dilin olmazlığına götüren bir doğal süreçtir. Kullanım birden çok kişiye dayalı bir uzlaşma sorunudur ve bu da dilin kendisinin, bir uzlaşma sorunu olarak, birden çok kişiyi -toplumu- gerektiren bir gerçeklik olduğunu gösterir. Özel dilin bu olanaksızlığıysa Kartezyen ikicilikte varolan

yalıtılmış benlik anlayışını kendiliğinden çürütür. Yalıtılmış benlik, kendi varoluşuna kendi kendine anlam yükleyebilen bir benliktir, bu kendine yeterli benlik kendi varoluşuna katkı sağlamadığına inandığı dış dünyaya dair *kendi kendine* anlam üretme hali içerisindedir ve dolayısıyla nesnelere ad veren, anlam yükleyen bu özerk, yalıtılmış benlik sürekli olarak özel bir dil kullanmaktadır. Nitekim Locke, hepimizin aslında özel bir dil konuştuğumuzu söyler. Dilin ve anlamın kamusallığına yaptığı vurguyla Wittgenstein yeni bir anlayışın temsilcisi sayılır. Ona göre anlam bir arka plan, bir bağlam gerektirir. Bu bağlamsa tek bir kişinin özerk olarak, kendi kendisine oluşturabileceği bir şey değildir. "Kartezyen Benlik ve Özel Dilin Olmazlığı" başlıklı bölüm bu konulara değinecektir.

Tezin son bölümü, Wittgenstein'ın genel olarak felsefe içinde durduğu yer olan ve tarafsız bircilik adı verilen bir anlayışı anlatmaktadır. Tarafsız bircilik, ikici felsefenin –deneyciler de dahil- yapmış olduğu tinsel/maddesel ayrımını reddeder ve varolan tek şeyin ne tinsel ne de maddi olan tarafsız bir şey olduğunu ileri sürer. Wittgenstein'a göre tarafsız bircilik ikici felsefelerin yol açtığı epistemolojik sorunların üstesinden gelmektedir. İkici felsefe içsel/dışsal ayrımına dayanır ve içsel fikirlerin dışsal nesnelere uyup uymadığı sorunuyla ilgilenir. Zihinsel idelerin karşılık geldikleri nesneleri *aynen* yansıtıp yansıtmadıkları sorusu Descartes gibi rasyonalist bir düşünürü olduğu kadar deneycileri de epey meşgul etmiştir. İşte malzemenin bir tek olduğunu söylemekle tarafsız bircilik bu sorunun üstesinden gelir çünkü tarafsız bircilik için bilebildiğimiz tek şey deneyimlerimizdir ve bunu ötesinde bir kendinde-şey aramak anlamsızdır.

Wittgenstein hiçbir zaman Kartezyen benlik anlayışını benimsemedi. İlk döneminde bile bu anlayışa karşı çıktı. Fakat bu dönemindeki karşı çıkışını belirleyen temel argüman ikinci dönem karşı çıkışını karakterize eden özel dilin olmazlığı argümanından farklıdır. İlk dönem benlik anlayışı Schopenhauer etkisiyle şekillenir ve benlik bir mikro-kozmos olarak algılanır. P. M. S. Hacker gibi kimi Wittgenstein yorumcularına göre bu, Kartezyenizmden farklı da olsa tekbenci bir yaklaşımdır; fakat örneğin Janaway gibi kimi yorumcularsa Wittgenstein'ın ilk döneminde tekbenci olduğu savına karşı çıkarlar.[1] Bu tezde bu konuya, asıl konunun sınırlarını aşacağı düşünüldüğünden, ancak sınırlı olarak değinilmiştir. Asıl tema, *ikinci* dönem dil anlayışının, özellikle Kartezyen tekbencilikle nasıl bir çatışma sergiliyor olduğudur.

[1] P. M. S. Hacker. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein.* (Bristol: Thoemmes, 1997) ve Janaway'in yorumuyla ilgili olarak Michael Peters ve James Marshall. *Wittgenstein: Philosophy, Postmodernism, Pedagogy* (Westport: Bergin & Garvey, 1999).

I. Bölüm

Kartezyen İkicilik: Bir Metafizik Karşıtlık

Eski Yunan filozofu Platon ikiciliğin en önemli temsilcilerindendir. Platon sadece ruhun ölümsüzlüğüne inanmakla kalmaz, onun doğumdan önce de varolduğunu ileri sürer. Ruh, tıpkı Formlar (ideler) gibi 'yüce, ölümsüz, zeki, tekbiçimli, çözülmez ve kendi kendisiyle olan ilişkisinde süreklilik arz eden' bir yapıya sahiptir. Platon'un bir çok argümanından anlaşıldığı üzere ruh maddi olmayan bir varlıktır ve kişi bu ruhla özdeş kabul edilir.[2] Aristoteles'in form ve maddenin, dolayısıyla bunlara karşılık gelen ruh ve maddenin ayrılmazlığı ilkesinin tersine, Platon için ruh, kendi başına varolabilir. Platon'dan sonra ikiciliğin en önemli savunucusu René Descartes'tır ve onun ikiciliğe verdiği şekil eşsizdir. Felsefe tarihinde Kartezyen ikicilik olarak adlandırılan akım onun adıyla anılır. Kartezyen ikicilik, tıpkı Platon ikiciliğinde olduğu gibi kişiyi tinle özdeş sayar. Tin, uzunluk, genişlik gibi tüm maddi özelliklerden ve dolayısıyla bir bedenden yoksun, maddi olmayan bir varlıktır.

Descartes var olan iki ayrı tözden bahseder ve bu iki tözün birbirlerinden bağımsız olduklarını ileri sürer, öyle ki birinin varoluşu diğerini gerektirmez. Bu iki töz tin ve maddedir. Bunların birbirlerinden bağımsız olmalarıysa tözün tanımından gelir. Töz tanımı gereği kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Descartes'ın sözleriyle töz, 'varoluşunu kendisinden başka bir şeye borçlu olmayan, varoluşu için kendisinden başka bir şeye gereksinimi olmayan, kendinden menkul olan şey' anlamına gelir. Aslında Descartes bu töz tanımını asıl olarak Tanrı için öngörmektedir. Ona göre

[2] K. T. Maslin. *An Introduction to the Philosophy of Mind.* (Cambridge: Polity, 2001), s. 35-36.

gerçek töz Tanrı'dır ve *bu anlamıyla* töz, tin ve maddeyi tanımlamaz. Diğer bir deyişle, sadece Tanrı gerçek anlamda bir tözdür; tin ve madde ise varoluşlarını Tanrı'ya borçludurlar. Tanrı tözü dışarıda bırakılacak olursa, yine de Descartes felsefesinde varolan iki bağımsız tözden bahsedebiliriz. Descartes için bu iki varlık alanı arasındaki ayrım epistemolojik olduğu kadar ontolojiktir. Bu tözlerin her biri kendisini kendisine özdeş kılan ve onu diğer tözden ayıran bir temel *öze* sahiptir. Tinin özü –tini tin kılan ve sadece tinde bulunan öz- *düşüncedir*, bunun yanında maddenin özü –maddeyi madde kılan ve sadece maddede bulunan öz- ise *uzamlılıktır*. Maddi bir töz olan insan bedeni, maddi olmayan bir töz olan zihinden açıkça ayrıdır ve "Ona [Descartes'a] göre, fiziksel ve anlıksal olaylar değişik türde varlık taşırlar, çünkü onlar birbirine indirgenemeyen iki değişik tözde, yani özdek ve tinde (ruhta) meydana gelen olaylardır."[3]

Descartes bu epistemolojik ve ontolojik ikiciliğe nasıl ulaşmıştır? Aşağıda şüphe yöntemi başlığı altında bu soru tartışılacaktır.

1. Şüphe Yöntemi

Descartes 'Medrese mantığı' diye adlandırdığı ortaçağ skolastik mantığına karşı çıkar. Ona göre eski mantık bilinen şeyleri başkalarına anlatma yollarını öğreten bir diyalektikten başka bir şey değildir. O şunları söyler:[4]

> Fakat yakından tetkik edince gördüm ki mantık tasımları ve diğer bir sürü kaideleri ile yeni bir şey öğretmekten ziyade malûm şeyleri başkalarına izah etmek, yahut da

[3] Arda Denkel. *Bilginin Temelleri.* (İstanbul: Metis, 1998), s. 94.

[4] René Descartes. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler.* Çev. Mehmet Karasan (Maarif, 1942), s. 29.

> Iulle'un sanatı gibi bilinmeyen şeyler hakkında muhakemesiz söz söylemekten başka bir işe yaramıyor.[5]

Asıl mantık, bize şüphe götürmez doğruları gösteren mantık olmalıdır. Eski mantık Aristoteles temelli tümdengelim mantığıydı *(syllogism)*. Descartes'a göre bu mantık ya yanlış ya da doğruluğu bazı otoriteler tarafından önceden dogmatik bir biçimde kabul edilmiş olan öncüllerden çeşitli sonuçlar çıkarma işlemiydi. Descartes'in kullandığı mantığın kendisi de tümdengelimci mantıktır, fakat onunki şüphe edilemeyen *gerçeklerden* yola çıkan bir mantıktır ve bu da öncüllerden yola çıkan eski mantıktan farklıdır.[6] Descartes buna 'yeni bilim' adını verir ve 'yeni bilim' ile kastedilen bilim evrenseldir. 'Yeni bilim', evrensel oluşuyla bilimlerin yöntemlerinin konularına göre sınıflandırılması gerektiğini söyleyen Aristotelesçi gelenekten ayrılır. Yeni bilime göre tüm bilimler, ilgilendikleri konu içerikleri ne olursa olsun tek bir yönteme sahip olabilirler. Kesin bilgiye ulaşmayı amaçlayan Descartes bu yolda kendi 'yeni bilim' anlayışını kullanır. Bu bilimin temel yöntemi ise şüpheciliktir.

Descartes'in yöntemine temel aldığı şüphecilik, şüphe edilebilen önermelerden şüphe edilmesi, bu önermelerin geçici olarak yanlış sayılması veya doğruluğuna hiçbir şekilde ulaşılamamışsa tamamıyla terk edilmesi anlamına gelir. Bu şüpheci yöntem, nesnenin nesnel bilgisine ulaşılmasının olanaksız olduğuna inanan şüpheci *(skeptik)* felsefeden farklıdır. Skeptik şüphe kaynağını sofizmden alır. Sofistlere göre bilgi göreli bir karakter sergiler; örneğin sofistlerden en büyüğü olarak anılan Protagoras, "objektif

---

[5] Olivier Lacombe. *Descartes.* Çev. Mehmet Karasan. (Ankara: İdeal, 1943), s. 17.

[6] Samuel Enoch Stumpf ve James Fieser. *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy.* (New York: McGraw-Hill, 2003), s. 227.

olarak geçerli bir bilginin olmadığını Herakleitos'un öğretisine dayanarak tanıtlamaya çalışır: [Ona göre] bütün olabilirliği kendisinde toplamış olan anamadde sürekli bir akış içerisindedir; bu yüzden de hiçbir şey belli bir şey değildir; bir şey, her an, başka şeylere göre şöyle veya böyle bir şey olmaktadır."[7] Sonraki skeptiklerden olan Pyrrhon ise bizi mutluluğa götürecek bir bilginin olmadığını, çünkü her sava eşit güçte bir karşıt savla karşı çıkılabileceğini ve bu suretle yapılması gereken şeyin her türlü yargıdan kaçınmak *(epokhé)* olduğunu ileri sürer.[8] Descartes ise kendi şüphe yöntemiyle septik felsefeden farklı olarak sonunda doğru ve kesin bilgiye ulaşmayı amaçlamaktadır ve dolayısıyla "şüphecilik [skeptik felsefe] [aslında] onun [Descartes'ın] baş düşmanıdır."[9] Descartes kendi şüphe yönteminin şüphecilikten farkını şöyle belirtir: "...onlar [septikler] şüphe etmek için şüphe eder, ve daima hiçbir karar vermez görünürler. Halbuki benim asıl maksadım kendimi şüpheden kurtarmak ve kaya ve kili buluncaya kadar oynak toprakla kili atmaktır."[10]

Şüpheci yöntemin en önemli karakteri ve birinci ilkesi evrensel oluşudur. Evrensellik ilkesi, Lacombe'un ifadesiyle, şüphe yönteminin "şüphe edilebilecek olan her şeye –doğruluğu şüphe götürebilecek olan her önermeye- evrensel olarak" uygulanmasını kapsamaktadır.[11] Descartes duyu verilerinin bilgisinden şüphe ettiği gibi daha kesin bilgi

---

[7] Macit Gökberk. *Felsefe Tarihi.* (İstanbul: Remzi, 1994), s. 43.

[8] A.g.y., s. 95-96.

[9] Frederick Copleston, S. J. *A History of Philosophy Volume IV.* (London: Search, 1958), s. 69. Tezdeki tüm çeviriler bana aittir.

[10] Lacombe. *Descartes.* s. 36.

[11] A.g.y.

gözüyle gördüğü matematiksel bilgiden de şüphe eder. Hatta Tanrı'nın güvenilirliğinden bile şüphe eder; onun, kendisini, "hiçbir yer, hiçbir gök, hiçbir uzamlı cisim, hiçbir şekil, hiçbir cesamet, ve hiçbir yer varolmadığı halde ... ve hattâ iki ile üçü topladığı veya karenin kenarlarını saydığı veya daha kolay bir şey hakkında hüküm verdiği her anda"[12] aldatmak istemiş olabileceğini ileri sürer. "Descartes için daha önce sahip olduğu *hiçbir* inanç, iyi temellendirilmiş bir şüpheye karşı koyamaz."[13]

Descartes duyu verilerinin kesinliğinden şüphe etmekle işe başlar; çünkü duyu verileri kimi zaman gerçekten yanıltıcı olabilmektedir. "Şimdiye kadar, en doğru ve şüphe götürmez olarak kabul ettiğim şeylerin hepsini duyulardan veya duyular vasıtasıyla öğrendim. Halbuki bu duyuların bazen aldatıcı olduklarını bizzat kendim tecrübe ettim. Binaenaleyh bizi bir defa aldatanlara hiçbir zaman itimat etmemek tedbir iktizasındandır"[14] diyerek önlem olarak duyu verilerinin kesinliğinden şüphe eder. Duyu verilerinin şüpheli olabileceğini göstermek için rüya argümanına başvurur. Bu argüman şöyle bir örnekle açıklanabilir: Şu anda masa da oturmuş yazı yazıyorum. Önümdeki kağıttan ve yazı yazdığım elimin varlığından nasıl olur da kuşku duyabilirim? Fakat rüya argümanına göre ben aynı şeyleri rüyamda da yapıyor olabilirim ve benim şu anda rüya görmediğimi kim bana kanıtlayabilir? Rüya gördüğüm esnada, rüya gördüğümün farkında olmadan, gördüklerimi gerçek şeyler zannetmiyor muyum? Descartes, "... uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırdedecek hiçbir alâmet görmüyorum, ve nerede ise şimdi

---

[12] Descartes. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler.* s. 32.

[13] Anthony Kenny. *Descartes: A Study of His Philosophy* (Bristol: Thoemmes,1995), s. 17.

[14] Descartes. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler.* s. 31.

uyuduğuma inanacağım geliyor."[15] diyerek duyuların uyku ile uyanıklığı ayıran sağlam bir temel sağlamadığını ifade eder. Bu aşamada henüz matematiksel bilginin kesinliğinden kuşku duyulmamaktadır ve rüya argümanı matematiksel bilgiden şüphe etmek için yeterli değildir. Descartes başlangıçta "ister uyuyayım, ister uyanık olayım, iki ile üç bir araya gelince her zaman beş sayısını teşkil edecek, ve kare hiçbir zaman dörtten fazla kenara malik olmayacaktır."[16] diyerek rüya argümanının matematiksel bilgiden şüphe edilmesi konusunda yetersiz kaldığını söyler, fakat daha sonra şüphesini kesin bilgi gözüyle gördüğü matematik önermelerini de içine alacak şekilde genişletir. Önceleri sadece ampirik önermelerin güvenilmez olduğunu ileri süren Descartes, daha sonra kendisini tamamıyla onu aldatmaya adamış ve onu matematik alanında bile aldatabilecek bir 'kötü cin' hayal ederek matematiğin doğruluğunu da sorgulamaktadır:

> [F]akat güçlü olduğundan daha az aldatıcı ve kurnaz olmıyan kötü bir cinin beni aldatmak için bütün zanaatını kullandığını farz edeceğim. Yer, gök, renkler, şekiller, sayılar, ve gördüğümüz diğer bütün harici şeylerin, bu cinin safdilliğime tuzak kurmak için kullandığı hülyalar ve hayaletler olduğunu zannedeceğim.[17]

Dolayısıyla o, maddi olan şeylere ait önermelerin (ampirik önermeler) doğruluğu gibi, kesin bilgi olarak gördüğü matematik biliminin önermelerinin doğruluğunu da sorgular. "Eskiden doğru olduğunu sandığım şeylerden şimdi şüphe etmiyeceğim hiçbirinin mevcut olmadığını itiraf etmeye mecburum..."[18] diyen Descartes, böylece kesin

---

[15] A.g.y., s. 31.

[16] A.g.y., s. 32.

[17] A.g.y., s. 33.

[18] A.g.y.

bilgiye ulaşana dek şüphe edebildiği her türlü bilgiden evrensel olarak şüphe eder.[19] Sonunda elinde kalan ve şüphe duymadığı tek bilgi *şüphe edebildiği* bilgisidir ve bu bilgi sonuçları açısından çok büyük önem taşır: Öncelikle şüphe edebilmek düşünebilmek demektir, yani insan şüphe edebiliyorsa bu onun aynı zamanda düşünüyor olduğu anlamına gelir. Düşünebilmek ise varolmayı gerektirir. "Böylece Descartes her şeyden şüphe edebilen bir kimsenin, şüphe ederken kendi kendisinin varlığından şüphe edemeyeceğini ... göz önüne alarak"[20] o meşhur 'Düşünüyorum öyle ise varım' -*Cogito ergo sum*- önermesine ulaşmış olur. Bu önerme diğer tüm önermelerin kendisinden türetileceği mantıksal bir ilk ilke konumundadır. Descartes için 'her şeyden şüphelenebilen bir egonun kendi kendisinin zorunlu olarak varolacağının' ötesinde bir hakikat yoktur. 'Düşünüyorum öyle ise varım' önermesi, hiçbir şüpheci varsayımın sarsamayacağı kadar sağlam ve güvenilir olmakla evrensel, mutlak bir hakikati ifade etmektedir.[21] Descartes felsefesinin diğer tüm ilkeleri bu ilk ilkenin çerçevesi içinde anlam kazanır, çünkü yalnızca düşünen bir benin varlığı bu diğer ilkeleri garanti edebilir. 'Düşünüyorum öyle ise varım' önermesi, aynı zamanda Descartes için ayrı bir töz olarak kabul ettiği tinin varoluş garantisidir. Düşünüyor olmak tinin bir özelliğidir ve *tek* özelliğidir. Tin kendisini yalnızca düşünebilen bir töz olarak kabul eder. Descartes, insanı –her ne kadar bir bedene sahip olsa da- tin olmakla özdeş saymış ve örneğin kendisinin yalnızca bir tin olduğunu belirtmiştir. Tinin tek tanımlayıcı özelliği düşüncedir ve düşünce diğer düşüncelere ve/veya bir dış dünyaya ihtiyaç duymaz. Böyle olmakla da tin

---

[19] A.g.y., s. 86 -87.

[20] A.g.y., s. 35 -36.

[21] Descartes. *Metot Üzerine Konuşma.* Çev. K. Sahir Sel. (İstanbul: Sosyal, 1984), s. 33.

çevresinden yalıtılmış bir haldedir. Böylesi bir yalıtılmışlık onun kendisini anlamlandırmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını gösterir. Bu anlamda bakıldığında ise Descartes'in ulaşmış olduğu tin tekbenci bir karakter sergiler görünmektedir.

2. Kartezyen Felsefe ve Tekbenci Benlik

Brian Fay'in tanımına göre, bilinebilecek tek şeyin insanın *kendi ve yalnız kendi* bilinç içerikleri olduğunu ve bunun dışında olan şeylerin bilgisine ulaşamayacağımızı savlayan felsefi kuramın adı tekbenciliktir *(solipsizm)*.[22] Fay, tekbenci kuramın kişinin kendi deneyimlerinin, durumlarının ve edimlerinin dışında başka hiçbir şeyin bilincinde olamayacağını ve dolayısıyla bunların bilgisine ulaşamayacağını savladığını belirtmektedir. Diğer bir deyişle, bu sava göre 'bir kişiyi gerçekten anlamak için o kişinin kendisi olmak ya da o kişinin deneyimlerini yaşamış olmak gerekir', çünkü kişiyi o kişi yapan kendi eşsiz deneyimleridir ve o deneyimleri anlamak için de onları aynı biçimde yaşamış olmak gerekir. Fay'in ifadesiyle, bu, 'bir kişiyi anlamak için o kişi olmak gerektiği' anlamına gelmektedir. 'Osmanlı ordusunda savaşmanın ne demek olduğunu bilemezsin', çünkü sen Osmanlı ordusunda askerlik yapmadın' ya da 'güneyli bir zenci olmanın ne demek olduğunu bilemezsin, çünkü sen güneyli bir zenci değilsin' gibi ifadeler bir kişiyi ya da grubu bilebilmek için o kişi olmak ya da o grubun bir üyesi olmak gerektiğini ileri süren tekbenci ifadelerdir. Bunun bir diğer adı *içeriden epistemolojidir*; bilgiye ancak içerideki ulaşabilir. Benim bilgime yalnızca ben

[22] Brian Fay. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım.* Çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2001), s. 22.

ulaşabilirim veya bir grubun bilgisine yalnızca o grubun içerisinden birisi ulaşabilir.[23] Tekbenci yaklaşıma göre ben sadece kendi bilinç içeriklerime ulaşabilir ve onlar hakkında kesin bilgiye ulaşabilirim. Ben başkasının düşüncesi hakkında sağlam bilgiler edinemem, çünkü bana açık olan sadece benim düşüncemdir, başkasının düşüncesi benim bilemeyeceğim bir düşüncedir ve sadece sahibi olan kimseye açıktır. Burada sorulması gereken soru, Kartezyen ikiciliğin ileri sürmüş olduğu tin ya da benlik –Descartes'e göre benlik yalnızca tindir- anlayışının böylesi bir tekbenci nitelik gösterip göstermediğidir.

Bu sorunun yanıtını vermek için öncelikle Descartes'in kendi varoluşuna temel yaptığı 'Düşünüyorum öyle ise varım' önermesine ulaşırken kullandığı epistemolojik yaklaşıma bir göz atmak gerekir. Kullandığı yöntemin şüphe yöntemi olduğunu daha önce söylemiştik. Descartes'in felsefesi her şeyden önce rasyonalist bir felsefedir. Rasyonalizm bilginin öncelikli olarak zihinde bulunduğunu ve insan bilgisinin önemli ve belki de en önemli örneklerinin deneyden bağımsız *a priori* bilgiler olduğunu ileri sürer. "Deney, der rasyonalist, sadece müphem ve belirsiz sonuçlar verir. O [deney] sadece dünyanın görünüşünü sunabilir, fakat gerçeklik hakkında sessiz kalır."[24] David West'in haklı olarak belirttiği gibi, rasyonalistler, duyu verilerine karşı besledikleri güvensizlik nedeniyle, deneycilere göre Platoncu geleneğe daha yakındır.[25] Bilindiği gibi, Platon

---

[23] Böylesi bir tezin doğruluğu sosyal bilimler açısından son derece karamsar sonuçlar taşır, çünkü örneğin Osmanlı ordusu hakkında bir şeyler bilebilmek ve o konuda bir şeyler yazabilmek için Osmanlı ordusunda askerlik yapmış olmak gerekli bir koşul haline gelir ya da İngiliz bir bilim adamının Afrikalı kabileler arasında araştırma yapması ve o konuda bir şeyler öğrenmesi için o kabilenin bir üyesi olması gerekir vb. Diğer bir ifadeyle söylenecek olursa araştırmaya alınan bilimsel fenomenler sadece o fenomeni yaşayan kişiye ya da gruba açık hale gelir ki bu da bilimsel araştırmanın hemen hemen olanaksız hale gelmesi demektir. Brian Fay. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım.* s. 22-23.

[24] Roger Scruton. *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (New York: Penguin Press, 1994), s. 30.

[25] West. *An Introduction to Continental Philosophy.* s. 17.

gerçek bilginin formların bilgisi olduğunu, duyularla bize ulaşan nesnelerin bilgisinin ise gerçek bilgiyi oluşturmadığını ileri sürer. Platoncu düşüncede gerçek varlıklar değişmez bir nitelik sergileyen formlardır, asıl bilgi onların bilgisidir ve bu bilgiye de ancak akıl yoluyla ulaşılabilir. Duyu verileri bize gelip geçici varlıkların bilgisini sunmakla gerçek bilgiyi sunmazlar. Rasyonalizm duyu verilerini tümden yadsıyor değildir, fakat bilgiye ulaşmada, duyu verileriyle aklın rekabet ettiği her yerde aklın üstünlüğünü savunmaktadır. Tıpkı Platon gibi Descartes da, her ne kadar duyularla elde edilen bilginin varlığını kabul etse de, gerçek bilginin zihinde bulunduğunu ve içebakış yoluyla elde edilebildiğini söyler:

> [İ]lkin, genel olarak, dünyada var olan, ya da var olabilecek olan bütün şeylerin ilkelerini, ya da ilk nedenlerini bulmaya çalıştım, ve bunu yaparken dünyanın ancak Tanrı tarafından yaratılmış olduğu dışında bir şey düşünmediğim gibi, bu ilkeleri de ruhumuzda doğal olarak bulunan bazı hakikat tohumlarından başka bir yerden çıkarmadım.[26]

Descartes duyusal algının bilgiye olan katkısını yadsımaz, fakat algı bilgi vermek için tek başına yeterli değildir, zihnin katkısı gereklidir. Bilgi, ancak, algının zihnin doğuştan sahip olduğu bilgilerle yoğrulmasından sonra elde edilebilir. Bu bile bizi ancak tikel nesnelerin bilgisine götürür. Gerçek bilgi ise doğuştan gelen bilgilerden içebakış yoluyla çıkarsanır.[27] Descartes çeşitli bağlamlarda matematiksel bilgilerin ve kavramların doğuştan geldiklerini belirtmiştir. Örneğin, 'mükemmel üçgen' ve 'mükemmel doğru bir çizgi' gibi kavramlar doğada varolan cisimleri gözlemleyerek elde edilemezler, çünkü doğada 'mükemmel bir üçgen' ya da 'mükemmel doğru bir çizgi' bulunmaz. Bu gibi

[26] Descartes. *Metot Üzerine Konuşma.* s. 59.

[27] Denkel. *Bilginin Temelleri.* s. 17.

fikirler zihnimize başka bir kaynaktan gelirler.[28] "Üçgen fikrini birkaç duyulur üçgen tecrübesiyle edindiğimi söyleyen delinin bir ehemmiyeti yoktur."[29] Descartes, zihinde doğuştan bulunan bazı fikirler olduğunu ve bu fikirlere erişmek için ampirik bir gözlemin gerekmediğini belirtir. Bunlara "doğuştan düşünceler (bilgiler)" adını verir.[30] Doğuştan düşüncelerin ortaya çıkartılabilmesi "içsel bir duyuyu", bir tür "içe bakışı" gerektirir:

> Zihinsel içerikler içe bakış, bir kişinin [kendi] içine bakışı, bir tür algı ya da içsel "duyu" yoluyla elde edilirler.[31]

Açık ve seçik[32] bir önerme olan 'Düşünüyorum öyle ise varım' önermesi de içe bakış sonucunda elde edilmiş bir önermedir ve bir kez bu sonuca ulaşıldıktan sonra uslamlamalarla diğer apaçık doğrular ortaya çıkarılabilecektir. Descartes'in rasyonalist olduğu konusunda en şüphe götürmez kanıt ise, onun sıradan fiziksel nesnelerin özü saydığı uzam düşüncesine ampirik bir gözlem yerine içebakış yoluyla ulaşmış olmasıdır.[33] Burada konumuz açısından şöyle bir soru sorulabilir: Descartes'a göre içe bakış birinci şahısla üçüncü şahısa simetrik bir bilgi sağlar mı? Soruyu şöyle de sorabiliriz: Bir kişi *bir başka kişinin* bilinç içeriklerini içebakış yoluyla bilebilir mi? Descartes içebakış yoluyla elde edilen bilginin *asimetrik* yapısından söz eder. Durumu bir

---

[28] Lawrence Nolan. "Descartes' Theory of Universals" *Philosophical Studies,* 89: 161-180, 1998, s. 173-174.

[29] Lacombe. *Descartes.* s. 67.

[30] Denkel. *Bilginin Temelleri.* s. 17.

[31] Gordon Baker ve Katherina J. Morris. *Descartes' Dualism.* (London: Routledge, 1996), s. 18.

[32] Apaçıklık doğruluğu bilince açık olan, diğer bir deyişle doğru olduğunu görmek için zihnin o andaki işlevlerinden başka bir şeye ihtiyaç göstermeyen bir şeyin niteliğidir. Lacombe. *Descartes.* s. 24.

[33] Scruton. *Modern Philosophy: An Introduction and Surveys.* s. 37.

örnekle açıklayalım: Ben 'Ağrı duyuyorum' dediğim zaman yanlış bir ifadede bulunmuş olmam, çünkü ağrı duyduğumu biliyor olmam son derece normal bir durumdur. Benzer şekilde ben, 'O (üçüncü bir kişi) ağrı duyuyor ve ben onu *bilmiyorum*' dediğim zaman da tuhaf bir şey söylemiş olmam, çünkü bir başkasının (üçüncü şahıs) bilinci bana açık değildir ve dolayısıyla ben onu bilemeyebilirim. Fakat ben 'Ağrı duyuyorum ve bunu bilmiyorum' dediğim zaman anlamsız bir cümle kurmuş olurum, çünkü ben içebakış yoluyla kendi zihnimi görebilirim, ayrıca zihnimi içebakış yoluyla *sadece ben* görebilirim. İşte içe bakışla elde edilen bilginin birinci ve üçüncü şahıslara sağladığı epistemolojik asimetri budur. Ben bir başkasının bilincini içebakış yoluyla *bilemem,* onun bilinci hakkında en fazla davranışlarına bakarak bir tahminde bulunabilirim. Bir rasyonalist olan Descartes için benim içebakış yoluyla ulaştığım kendi bilincime ait bilgi, bir başkasının bilinci üzerine en fazla tahmin yoluyla ortaya attığım bir fikirden elbette daha güvenilirdir. Dolayısıyla içebakış yöntemi sadece birinci şahsın tekelindedir. Bundan dolayıdır ki benim bilincimle ilgili en doğru bilgiye ancak ben ulaşabilirim. İşte buna 'Kartezyen ayrıcalık' doktrini diyebiliriz. Bu doktrin içebakışın ve bu yolla ulaşılan en doğru bilginin birinci şahsın ayrıcalığında olduğunu göstermekle tekbenci felsefi kuramın içerisine dahil olmuş olur. Bu doktrinin temel savı, Ryle'ın şu sözlerinde ifadesini bulur:

> Kişinin zihinsel işlevlerine diğer gözlemciler tanıklık edemezler; onun durumu [kişiye] özeldir. Kendi zihnimin durumları ve süreçleri hakkında dolayımsız bilgiye sadece ben ulaşabilirim.[34]

[34] Baker ve Morris. *Descartes' Dualism.* s. 19.

Descartes en temel ve apaçık bir bilgi olarak gördüğü 'Düşünüyorum öyle ise varım' önermesine ve bu önermeyle temellenmiş olan kendi benliğinin şüphe götürmez varlığına içebakış yoluyla ulaşmıştır. İçe bakış, ona göre, kişiye özeldir; demek ki Descartes için tinin - zihnin veya benliğin[35]- bilgisi tekbenci bir karakter taşır. Kişi *ancak kendi bilincini* dolayımsız olarak gözlemleyebilir ve en güvenilir bilgi de bu iç gözlemden gelir. İçebakış birinci şahısa epistemik ayrıcalık tanıyan bir yoldur. Burada açıklama gerektiren bir diğer kavram ise 'bilincin şeffaflığı' kavramıdır. Descartes'a göre bilinç, kendisini içe bakış yöntemiyle tarayan birinci şahısa apaçık görünür. Bilinç kendisini içe bakış yoluyla tarayan kişiye gizlemez, çünkü gizliyor olsaydı şüphe yöntemiyle apaçık ve kesin doğrulara, örneğin 'Düşünüyorum öyle ise varım gibi' türünden doğrulara ulaşılamazdı. Apaçık doğrulara ulaşılabildiğine göre kişinin bilinci o kişiye tamamıyla şeffaf demektir. Konuyu bir örnekle aydınlatmak gerekirse, diyelim ki benim zihnimde A, B, C düşünceleri var, ben içe bakış yoluyla onları arıyorum ve A, B, C düşüncelerini apaçık ve kesinliği kuşku götürmez düşünceler olarak bulabiliyorum. İşte bu durum benim bilincimin bana tamamıyla şeffaf olduğunu gösterir. Güzel bir benzetme yapmak gerekirse gizli kalan hiçbir düşünce yoktur, çünkü "zihinsel süreçler tropik deniz suyu gibi fosforludurlar."[36] Bilincimde ne varsa kendisini bana açık eder. Burada vurgulanması gereken bir nokta şudur: Bilincin şeffaflığı sadece kişiye özeldir. Diğer bir deyişle, 'Bilincin şeffaflığı' 'Kartezyen ayrıcalık' doktriniyle birleşmekte ve böylelikle bilincin şeffaflığı kişiye özel kalmaktadır.

---

[35] Descartes tin, fikir, zihin ve bilinç sözcüklerini aynı anlamda kullanmıştır. Dolayısıyla ben de bu sözcükleri birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullandım. Modern bağlamda bu terimler farklı anlamlar taşımaktadır. Lacombe. *Descartes*. s. 47. Max Velmans. *Understanding Consciousness* (London: Routledge, 2000), s. 15.

[36] Baker ve Morris. *Descartes' Dualism*. s. 19.

Bilincin şeffaflığı düşüncesini Descartes'ten başka kabul etmiş olan filozoflar da vardır. Örneğin Hume bunlardan biridir ve aşağıdaki alıntı onun bu konudaki düşüncesini yeterince özetlemektedir:

> Zihnin tüm eylemleri ve duyumları bilinç yoluyla tarafımızdan bilinebilir olduğundan, onlar her parçasıyla muhakkak bize görünürler [bilincin şeffaflığı] ve de muhakkak göründükleri gibidirler [bilincin yanılmazlığı].[37]

Bilincin şeffaflığı ilkesi felsefe tarihi içinde yandaşları olduğu kadar tartışılan ve bir o kadar da karşı çıkılan bir düşünce olmuştur. Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche ve Freud gibi filozoflar bilincin şeffaflığı ilkesine karşıt düşünceler ileri sürmüşlerdir. Leibniz, bilincin kişiye tamamıyla açık olduğu fikrine şöyle bir akıl yürütmeyle karşı çıkar: Zihnin eylemlerinin farkına varmanın kendisi ayrı bir zihinsel eylemdir. Zihnin kendi kendisinin farkında olmasını sağlayan bu ikinci eylemden haberdar olmak da bir başka (üçüncü) zihinsel eylemi gerektirir. Leibniz'e göre bu, sonsuza uzayan, *ad finitum,* sonuç olarak paradoksal ve olanaksız bir süreçtir. Leibniz, bu sonsuzluk açmazından kurtulmanın tek yolunun bir noktada durmak olduğunu belirtmiştir: "[t]üm bu geri gidişlerin bir sonu olması gerekir ve bu da bazı düşüncelerin üzerine düşünülmeden kalması demektir.[38] P noktasının farkına varmak için P_1 noktasından bakmak gerekir. P_1 noktasını görebilmek için P_2 noktasında, P_2 noktasını bilebilmek içinse P_3 noktasında durmak gerekir ve bu böylece sonsuza kadar gider. Üzerinde durulan noktanın kendisiyse fark edilemez. İşte Leibniz'in belirtmeye çalıştığı gibi her zaman fark edilmeden kalan

---

[37] David Hume. *A Treatise of Human Nature.* der. L. A. SelbyBigge. (Oxford: Clarendon, 1960), kitap 1, bölüm IV, kısım II'den aktaran Armstrong. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction.* s. 17.

[38] G. W. Leibniz. *New Essays on Human Understanding.* Der. Peter Remnant ve Jonathan Bennett (Cambridge: Cambridge University, 1981), s. 118'den aktaran Armstrong. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction.* s. 15.

bir nokta –bir düşünce- olacaktır. Schopenhauer'un karşı çıkışıysa şöyledir: Algılama eylemine yol açan fizyolojik süreçlerin kendileri gözlemlenemezler, çünkü algının kendisi bir üründür ve bu haliyle de kendisine yol açan süreçlerden sonra gelir. Algıya yol açan eylemler, böylece, algıyı önceleyemezler ya da ona eşlik dahi edemezler.[39] 'Özne kendi kendisini göremez' der Schopenhauer ve belirtmek istediği şey, bilince yol açan süreçlerin ya da işlemlerin bilinci önceledeği ve bu haliyle de bilincin kendisinden önce gelen süreçlerin ya da eylemlerin bir sonucu olduğudur. Bir sonuç (ürün) olarak bilinç, kendisini doğuran süreçlere eşlik ederek ya da onları önceleyerek onları göremez. Bazı şeyler bilinçdışı kalmak zorundadır. Tamamıyla şeffaf bilinç fikrine Nietzsche ve Freud da karşı çıkmıştır. Bu iki düşünüre göre zihnin büyük bir kısmı özneye görünmez, ama varolmaya devam eder. Nietzsche için bilinçdışı öznenin hakkında hiçbir şey bilmediği bir büyük zihin alanıdır. Derrida, Nietzsche ve Freud'un düşüncelerindeki ortaklığı şöyle betimlemektedir:

> Hem Freud hem de Nietzsche bilincin kendisine garantilenmiş olan kesinliğini[şeffaflığını] aynı biçimde sorguladılar .... Nietzsche için 'önemli temel aktivite bilinçdışıdır.'[40]

"Descartes içinse bilinçdışından bahsetmek anlamsızdır [çünkü] ... [z]ihinsel durumları sadece fikirler (bilincin nesneleri) ve bilinçli düşünceler olarak gören Descartes için" bilinçdışı zihin kavramı anlamsızdır.[41]

---

[39] Bryan Magee. *The Philosophy of Schopenhauer.* (Oxford: Clarendon, 1987), s. 101.

[40] Jacques Derrida. *Margins of Philosophy* s. 18'den aktaran Gayatri Chakravorty Spivak "Translater's Preface". İçinde Jacques Derrida, *Of Grammatology.* (Baltimore: The Johns Hopkins University), s. xxv.

[41] Scruton. *Modern Philosophy: An Introduction and Surveys*. s. 42.

Kartezyen ikici anlayışa göre bilincin bir diğer niteliğiyse onun yanılmaz oluşudur. Bilinç kendisini içe bakışla tarayan birinci şahısa karşı yanılmazdır:

> Düşüncenin epistemolojik şeffaflığı doktrini içe bakışın özünde ve evrensel olarak yanılmaz olduğunu ileri sürer. Onun [bilincin] dağıttığı şeyler 'yanılsamaya, karmaşaya veya şüpheye karşı bağışıktır.'[42]

Bilincin yanılmazlığı kavramı aslında onun şeffaflığıyla aynı noktaya varmaktadır. Yukarıdaki A, B ve C düşünceleri örneğine tekrar dönecek olursak, benim zihnimde olan A, B, C düşünceleri kendilerini bana açık ederler. A, B, C düşüncelerinin bilincimde açık ve seçik olarak bulunmalarıyla bu düşüncelerin bilgisi benim için zorunlu hale gelir. Bilincimin içeriğini oluşturan bu düşünceler kendilerini bana tam olarak ve zorunlulukla bildirirler. Sonuç olarak, bilincimde mevcut olan herhangi bir düşüncenin farkında olmamam olanaksızdır; bilincim kendi içeriği konusunda yanılmazdır.

3. Bedensiz ve Yalıtılmış Benlik

Descartes için benlik, tekbenci olmasının yanı sıra bedensiz bir karakter sergiler; diğer bir deyişle, tinin madde ile olan bağlantısı zorunlu bir bağlantı değil, fakat olumsal bir bağlantıdır. Tinin bedensiz ya da bedenle ilişkisinin zorunlu değil de olumsal olması ne demektir? Daha önce de belirtildiği gibi Descartes üç ayrı tözden bahseder: Tanrı, tin ve madde. Tözün tanımı 'varolabilmek için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinim göstermeyen şey' olarak anlaşılır ve bu anlamda ele alındığında sadece Tanrı bir tözdür, çünkü sadece o kendi başına varolabilir:

---

[42] Gilbert Ryle. *The Concept of Mind* .s. 14'ten aktaran Baker ve Morris. *Descartes' Dualism.* s. 19.

> Ben Allah adından sonsuz, ebedi, değişmez, bağsız, her şeyi bilir ve her şeye gücü yeter mevcut bütün şeylerin (eğer mevcut şeyler varsa) yaratanı bir töz anlıyorum.[43]

Alıntıda geçen 'bağsız ve bütün mevcut şeylerin yaratanı' ifadeleri sadece Tanrı tözünün töz tanımına uyduğunu, diğer mevcut şeylerin Tanrıya bağımlı olup birer töz olmadıklarına işaret eder gibidir. Fakat Descartes töz sözcüğünü Tanrı dışında diğer varlık alanları olarak gördüğü tin ve madde için de kullanmıştır ve onların yaratan töz olarak Tanrıya olan bağımlılıklarını belirtmek üzere onlar için 'yaratılmış tözler' ifadesini kullanmıştır. Yaratılmış tözler Tanrının yardımına ihtiyaç duyarlar, fakat kendisi yaratılmış olan hiçbir şeye ihtiyaç duymazlar. Onlar yaratılmış diğer şeylere ihtiyaç duymama anlamında birer tözdürler.[44] Öyleyse Tanrı tözü bir kenara bırakılacak olursa geriye iki temel töz kalmaktadır. Descartes bunu şöyle belirtir:

> Nihai olarak iki sınıf şey ayırt ediyorum: birincisi zihinsel ya da düşünen şeyler, örneğin, bilince ait olan şeyler ya da düşünen töz; ve ikincisi maddi şeyler, örneğin, uzamlı töze ait olan şeyler ya da beden.[45]

Maddi şeylerden anlaşılması gerekenler örneğin bir masa, bir kalem, bir sandalye vb. gibi somut şeylerdir. Burada önemli olan husus, insan bedeninin de maddi töz alanına dahil edilmiş olmasıdır ve bu suretle de maddi tözün dışındaki tek şey olan insan tini ayrıcalıklı bir konumda bırakılmıştır. Her iki tözün kendine ait bir ayırt edici özelliği vardır. Burada özellik kavramından anlaşılması gereken şey, bir şeyin o şey olmasını

---

[43] Descartes. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. s. 42.

[44] René Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mehmet Karasan (Maarif, 1943), s. 71.

[45] A.g.y.

sağlayan temel niteliktir. Tinin ayırt edici özelliği düşüncedir *(cogitatio)*, diğer bir ifadeyle tin *düşünen* bir *şey*dir. Descartes kendi kendine şu soruyu sormuştur:

> Fakat şu halde ben neyim? Düşünen bir şey [düşünen benlik]. Düşünen şey nedir? Düşünen bir şey: şüphe eden, anlıyan, kavrıyan, tasdik eden, inkar eden, istiyen, istemiyen, tahayyül de eden ve duyan bir şeydir.[46]

Descartes için *cogitatio* kavramı salt düşünceden daha fazlasını ifade eder. Koyré, Descartes'ın yaşadığı dönemde 'düşünce' *–pensée, cogitatio-* teriminin bugünkünden daha kapsamlı bir kullanıma sahip olduğunu belirtmektedir. Koyré'ye göre, Descartes'ın döneminde *cogitatio* kavramı bugün ifade ettiği "düşünce" anlamının yanında tüm zihinsel eylem ve verileri de içerecek biçimde kullanılmıştır.[47] Descartes'ın kullanımında da terim, geniş bir anlam sınıfını ifade eder; Descartes istemek, istememek, hayal etmek, kabul etmek ve reddetmek gibi tüm eylemleri *cogitatio* sınıfına dahil etmiştir.

Maddi tözün de kendisine ait bir özü vardır ki bu da uzamlılıktır *(res extensio)*. Uzam sadece maddeye ait bir özelliktir, tinin uzamı yoktur. Tinin genişliği, büyüklüğü ya da uzunluğu yoktur. O bir yerde değildir, o hiçbir yerdedir.

> Her bir töz kendisinin asıl doğasını oluşturan bir ana niteliğe sahiptir ve [tözdeki] tüm diğer şeyler bu ana niteliğe indirgenebilir. Uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip uzam maddi tözün asıl doğasını oluşturur; bilinçlilik ise zihinsel tözün asıl doğasıdır.[48]

---

[46] Descartes. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. s. 114.

[47] A. Koyré. *Introduction to Anscombe and Geach.* 1954: xxxvii içinde Baker ve Morris. *Descartes' Dualism.* s. 13.

[48] René Descartes, *Principles of Philosophy,* pt. I, sec. LIII. Aktaran D. M. Armstrong. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction* (Boulder: Westview Press, 1999), s. 9.

Tin, ana niteliği düşünce olması bakımından ana niteliği uzam olan maddeden açıkça ayrılır. Descartes tinin uzamsız olduğunu ve kendisinin de sadece bir tin olduğunu belirtmiştir. Bu da kendisini uzamsız bir tin olarak gördüğünü ortaya koyar. Burada tartışmamız açısından önemli bir sonuç çıkmaktadır: Descartes insanı uzamsız tine eşitlemekle bedensiz hale getirir. Demek ki Descartes ikiciliğinde benlik uzamsız, yani bedensiz bir benliktir:

> Öyle ki bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hattâ bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır, ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz.[49]

Descartes için zihin içeriklerine ulaşmada en sağlam yolun içebakış olduğunu ve bununda sadece birinci şahısın tekelinde olduğunu önceki bölümde belirtmiştik. Benim bilincime sadece *ben* içebakış yoluyla ulaşabilirim ve dolayısıyla benim bilinç içeriklerim sadece bana açıktır. Ancak Kartezyen ayrıcalık doktrini, sadece insanın bilinci için geçerlidir; Descartes felsefesinde insan bedeni diğer maddi nesneler gibi dışsal gözleme açıktır.[50] Zihinsel süreçler ne kadar kişiye özgüyse, bedenin durumları o kadar kamusaldır. Bedensel süreçler ve durumlar dış gözlemcilerin incelemesine açıktır. Üçüncü kişiler için beden, gözlenebilir bir nesne görünümündedir. Şöyle bir soru daha sorulabilir: Ben düşünen bir şeysem (tin) ve/fakat aynı zamanda bir de bedenim varsa bedenimin benim ben olmamda ne gibi bir rolü vardır? Bedenimle zihnim eğer özsel olarak nitelikleri farklı iki ayrı tözse bu, iki töz arasında hiçbir ilişkinin olmadığı anlamına gelmez mi? Beden ve zihin arasında eğer bir ilişki varsa, bu nasıl bir ilişkidir?

---

[49] Descartes. *Metot Üzerine Konuşma.* s. 33.

[50] Baker ve Morris. *Descartes' Dualism.* s. 20.

Descartes felsefesinin bütün bu sorularda ifade edilen sorunlara yanıtı, beden ve zihin arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu varsayımı çerçevesindedir. Bu iki töz, birbirlerinden açıkça ayrı olmalarına rağmen aralarında bir etkileşime sahiptirler. Diğer bir deyişle bu iki bağımsız varlık alanı birbirlerini karşılıklı olarak etkilerler. Zihin bedeni, beden de zihni etkileme gücüne sahiptir. "Beden zihni etkiler. Ele gelen bir darbe ağrıya yol açar. Zihin de bedeni etkiler. İçki içme isteği, içki içmeyle sonuçlanan çeşitli hareketlerin sebebidir."[51] Bu iki töz karşılıklı olarak bir nedensellik ilişkisi içerir ve bu "iki taraflı nedensellik trafiği"[52] Descartes'in ikici felsefesinin aynı zamanda etkileşimci olarak anılmasına yol açmıştır. "Bu [etkileşimci] kurama göre hem düşünce ve duygularımız gövdemizde meydana gelen olayları, hem de gövdemizde meydana gelen olaylar anlığımızı etkiler."[53] Zihinsel bir aktivite, örneğin bir düşünce, bedensel bir harekete yol açabildiği gibi bedensel bir oluşum da, örneğin elime aldığım bir darbe, zihinsel bir oluşuma, ağrı duymama yol açabilir. Descartes felsefesinin ortaya koymuş olduğu ikici anlayış, kendinden sonra gelen bazı önemli filozoflar tarafından -çeşitli versiyonlar eklenerek de- olsa benimsenmiştir. Örneğin Hume bir ikicidir, maddi olan beden ile maddi olmayan zihin ayrımına sadık kalmıştır ve bu iki ayrı alan arasındaki nedensellik ilişkisini, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, çift yönlü olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla o da Descartes gibi bir etkileşimcidir. Ayrıldıkları noktaysa, Hume için zihin basit bir töz değildir, fakat bir 'algılar demeti' dir ve bu 'algılar demeti' hem maddi olan beden üzerinde etki yaratma gücüne sahiptir, hem de maddi olan bedenden etkilenir.

---

[51] D. M. Armstrong. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction* (Boulder: Westview Press, 1999), s. 18.

[52] A.g.y.

[53] Denkel. *Bilginin Temelleri.* s. 94.

Locke da, tıpkı Hume gibi, Descartes felsefesini ikici etkileşimcilik anlamında sorgusuz kabul etmiştir. Locke ve Hume gibi Marx da ikicidir; ona göre de bir maddi alan ve bir de zihinsel alan vardır. Fakat Marx için zihinsel olanın maddi olan üzerinde bir etkisi yoktur, zihinsel olan maddi olanın karşısında güçsüzdür, etkisizdir. Buna karşılık maddi olan zihinsel olana etki edebilir ve onu belirleyebilir (somut ekonomik altyapının soyut düşünsel üstyapıyı belirleyebilmesi gibi). Diğer bir deyişle Marx'ta zihin ve beden arasındaki nedensellik trafiği tek yönlü işlemektedir; bu işlem maddi olanın zihinsel olanı etkilemesi ve tersinin doğru olmaması şeklindedir. Bu nedenle Marx bir gölgeolgucu olarak adlandırılabilir. Marx şöyle söyler:

> Kavramak, düşünmek, insanların zihinsel işlemleri, onların maddi davranışlarının bir dışarı akışı [bir yansıması] olarak görünür.[54]

Gölgeolguculuk, iki ayrı varlık alanı konusunda ikici yaklaşımla örtüşür, fakat tinin madde üzerine olan etkisini yadsır. Tin ve onun durumları maddi olguların bir yansımasıdır ve maddi olan tarafından belirlenir.

Kartezyen ikicilikte dikkati çeken nokta şudur: Bu ikiciliğe göre insan zihni sanki bu dünyanın dışında durmaktadır. Bilinç her ne kadar maddi olan bedenden nedensel olarak etkileniyorsa da, varoluşunu maddi olana, yani bedene dayandırmaz. Tüm maddi olan şeyler ortadan kalktığı takdirde bile zihin varolmaya devam eder, çünkü onu devam ettiren şey, onun özü, düşüncedir ve onun düşünüyor olmak için bir bedene ihtiyacı yoktur. O maddesizdir (bedensiz):

---

[54] Louis P. Pojman. *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings.* (Belmont: Wadsworth, 1991), s. 283.

> Descartes, şüphe edemediği için kendi varoluşu kendisine garantilenmiş olan bir *solipsist benlik* anlayışıyla yola çıkar. O yalıtılmış bir özne olan bir 'benlik' tir – nesneler dünyasından, 'diğer benliklerden' ya da 'düşünen öznelerden' ve hatta kendi bedeninden bile ayrılmış. İşte felsefe [Descartes'a göre] *böylesi bir benliğin* ne bilebileceğini araştırır...[55]

Zihnin beden ile olan ilişkisinin *olumsal* doğası bu alıntıda belirtilmektedir. Zihin bedensiz olarak varolabilir. Bedensiz olarak var olabildiği gibi diğer zihinlerden ayrılmış olarak da var olabilir. O bu anlamda bedensiz olduğu kadar diğer benliklere de ihtiyaç duymaz. O yalnız ve yalıtılmış bir benliktir. Kendi kendisini tanımlaması için ne bir bedene ne de diğer zihinlere ihtiyaç duyar:

> Fakat tüm dünyada *hiçbir şeyin* varolmadığına, ne cennetin ne yeryüzünün ne diğer zihinlerin ve ne de diğer bedenlerin varolduğuna inandırıldım: O zaman aynı şekilde kendimin de varolmadığına inandırılmış olur muydum? Hiç de bile; kendim kesinlikle varolurdum, çünkü kendimi bir şeye [en azından hiçbir şeyin varolmadığına] inandırmış olurdum. [56]

Zihin, kendi varlığını ve anlamını, düşünüyor ve sadece düşünüyor olmaya borçludur ve düşünebilmek için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. O kendi kendisini tanımlayabilir ve bu tanımlama için ne bir bedene ne de doğal veya toplumsal bir bağlama dayanır. Onun kendisinden başka bir referansa ihtiyacı yoktur. Onun tanımı, kendisi 'düşünce' ile özdeş olduğu anda zaten sağlanmıştır. Düşünceye özdeş bu zihin, bu anlamda yalıtılmış bir benliktir.

---

[55] İlham Dilman. *Existentialist Critiques of Cartesianism* (London: Macmillan, 1993), s. 3'ten aktaran Tom Sorell. "Cartesian Method and the Self", *Philosophical Investigations,* 24: 1 January 2001, s. 55.

[56] Samuel Enoch Stumpf ve James Fieser. *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy* (New York: McGraw-Hill, 2003), s. 229.

II. Bölüm

Kartezyen Benliğe Bir Cevap Olarak Wittgenstein'ın İkinci Dönem Felsefesi

1. Tekbencilik ve Resim Kuramı

Kartezyen ikiciliğin tekbenci benlik kuramıyla iç içe olduğunu belirttik. Bu kurama göre, 'kişinin düşünceleri sadece o kişiye açıktır ve dolayısıyla onlar hakkında sağlam bilgiye sadece *o kişi* ulaşabilir.' Bu anlayış kişinin duyumlarının sadece kişiye açık olduğu varsayımının yanı sıra bir başka varsayım daha içerir, o da bir dildeki sözcüklerin anlamını karşılık geldiği dışsal nesnelerden ya da içsel fikirlerden aldığı varsayımı, diğer adıyla resim kuramıdır. "Resim kuramının bir diğer adı uzamsal söylemdir. Uzamsal söyleme göre dildeki semboller nesnelere ya da nesnelerin niteliklerine karşılık gelir ve dildeki cümlelerle yapılan iddialar (önermeler) bu nesneleri ve onların özelliklerini karakterize (doğru veya yanlış bir biçimde) ederler... Nesnelerin adları ve bu nesnelerin kendileri arasındaki ilişki uzamsal söylemin temelini oluşturur."[57] Resim kuramı geçerli bir kuram olarak kabul edildiği takdirde bilinç durumlarının sadece birinci şahıs tarafından bilinebilir olduğunu ileri süren tekbenci kuram da haklılık kazanır, çünkü kişinin kullandığı sözcüklerin anlamı o sözcüklere tekabül eden içsel fikirlere eşitlendiğinde o sözcüklerin anlamını sadece o fikirlere sahip kişi bilebilir hale gelir. Örneğin; benim yeşil sözcüğüyle kastetmeye çalıştığım şey sadece bana ait bir şey haline gelir, çünkü yeşil sözcüğünün karşılık geldiği benim imgem bir başkasının yeşil imgesinden farklıdır. Bu durumda bir başkası benim yeşil ile kastettiğim şeyi asla tam

[57] William Bechtel. *Philosophy of Mind: An Overview for Cognitive Science.* (Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1988), s. 19.

olarak anlayamaz. Ya da benim ağrı sözcüğüyle bildirdiğim duyum sadece bana aittir bir başkası onu anlayamaz vb.

Dilin anlamını karşılık geldiği içsel imgeler veya dışsal nesnelerden aldığı savı felsefe tarihinde çok eskilere dayanan ve dilde 'Resim kuramı' olarak bilinen bir anlam kuramıdır. Wittgenstein *Tractatus* adlı eseriyle bu anlayışın doruk noktasını temsil eder. Bu anlayış, ilkin ortaçağ düşünürü olan Augustinus tarafından *İtiraflar* adlı eserinde ortaya atılmış ve daha sonraları felsefe tarihine egemen olmuştur. Descartes bu anlayışın *Tractatus'* dan önceki en büyük savunucusudur.

> Descartes kendi analitik geometrisini geliştirirken şöyle bir şey keşfetmiştir: Eğer temel cebirsel elemanlar temel geometriyle eşgüdümlü hale getirilirse ve eğer cebir kuralları geometrinin kurallarıyla eşgüdümlü hale getirilirse, bir kimse geometri yaparak cebir problemlerini çözebilir ve sonuçları cebirsel ifadelere dönüştürebilir [ve *vice versa*] (...) Ayrıca da elemanlar arasında varolan böylesi bir çevrilebilirlik sadece cebir ve geometri arasında geçerli değildir.[58]

Yine Spinoza benzeri bir karşılıklılık teması ileri sürer. Örneğin, Tanrı kendini sonsuz ilinekler şeklinde türetir ve bu ilineklerin her birisi –aynı ilişki takımını örneklemekle- Tanrının bütünlüğünü ifade eder.[59] Descartes ve Locke' dan başka Locke gibi deneyci gelenekten gelen düşünürler de böylesi bir anlayışa bağlı kalmışlardır. Locke bu durumu şöyle ifade eder:

---

[58] Richard A. Watson. *Representational Ideas.* (Norwell: Kluwer Academic, 1995), s. 80.

[59] A.g.y., s. 81.

> Kelimeler ilk ve dolayımsız gösterimlerinde, onları kullananın zihnindeki *fikirlerden* başka bir şeye karşılık gelmezler. (*E*:3.2.2)[60]

Locke, ikinci dönem Wittgenstein felsefesinin Descartes'tan sonra gelen ikinci büyük hedefi gibi görülebilir çünkü o da dilin kelimelerden oluştuğunu ve bu kelimelerin anlamlarını fikirlerden aldıklarını ileri sürmüştür. Bu noktadan bakıldığındaysa Locke'a göre her birimiz özel bir dil kullanırız çünkü her birimizin zihninde bulunan ve dili konuşan kimsenin kullandığı kelimelere tekabül eden imgeler farklı olabilirler. Locke, ortak kullanımın, sessiz bir anlaşmayla sözcükleri idelere bağladığını ve bu sessiz uzlaşmanın dilin doğru kullanımını tanımladığını kabul eder. Anlaşılır konuşmanın, konuşanla dinleyen arasında benzer idelerin imlenmesiyle mümkün olabileceğini de belirtir. Ancak Locke, sözcüklerin istençli imler olduğunda ve bir kimsenin kullanımındaki imlemlerinin o kimsenin ideleriyle sınırlı olduğu noktasında ısrarlıdır. Bu düşüncesiyle de tekbenciliğe yakınlaşmaktadır:

> [S]özcükler insanlardaki özel ideleri imledikleri ve bunu da *tümüyle kendince bir düzenlemeyle* yaptıkları için, bunların başkalarında (aynı dile kullananlar da bile) bizim onların yerini tuttuğunu düşündüğümüz aynı ideleri uyaramayacakları açıktır; ayrıca her insanın, sözcükleri, istediği idenin yerini tutacak biçimde kullanma bakımından öyle bozulmaz bir özgürlüğü vardır ki, hiç kimsede, başkalarının kendisiyle aynı sözcükleri kullandığı zaman onların zihinlerinde de kendi zihnindekilerle aynı idelerin bulunmasını sağlama gücü yoktur. (...) bir kimsenin, sözcükleri, gerek genel anlamlarından gerekse seslendiği kimsenin onlara verdiği özel anlamdan değişik biçimde kullanmasının sonucu ne olursa olsun, sözcüklerin, bir

[60] *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy Volume 2.* Der. Philip D. Cummins ve Guenter Zoeller. (Atascadero: Ridgeview Publishing, 1992), s. 125.

kimsenin kullanımındaki imlemlerinin o kimsenin ideleriyle sınırlı olduğu ve başka hiçbir şeyin imi olamayacakları kesindir.[61]

Wittgenstein ikinci dönem felsefesiyle resim kuramına karşı çıkar. İkinci dönem felsefesine göre dilde anlam, sözcüklerin tekabül ettiği içsel imgeler veya dışsal nesnelere bağlı olmaktan çıkarılır ve bunun yerine sözcüklerin kullanımına kaydırılır. Anlamın oluşumu kullanıma kaydırıldığındaysa tekbencilik ve Kartezyen ayrıcalık gibi kuramların bir değeri kalmaz. Aşağıda, özel dilin olmazlığı adlı bölümde, Wittgenstein'ın ikinci dönem dil anlayışıyla tekbencilik kuramına nasıl karşı çıktığı daha ayrıntılı olarak belirtilecektir. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'da (§243-363) özel dilin olanaksızlığını gösterecek kanıtlar ileri sürer. Bunu yaparken Wittgenstein'ın amacı geleneksel tekbenci kuramları çürütmektir. Kartezyen tekbenci kuram bir özel dilin olanaklı olduğunu varsayar ve bu varsayımın yanlış ispatlanırsa bu kuram da çürütülmüş olur.[62] Fakat bu bölüme geçmeden önce tekbenciliğin dayandığı temel varsayım olan dilde resim kuramının ne demek olduğuna bir bakalım.

2. Resim Kuramı

Onlar [büyüklerim] bir nesneye isim verdikleri ve bir şeye doğru döndüklerinde bunu gördüm ve bu şeyi, ona işaret etmek istediklerinde çıkardıkları sesle çağırdıklarını kavradım. Onların niyeti, sanki bütün insanların doğal diliymişçesine kendi bedensel devinimleriyle gösteriliyordu: yüz ifadesi, gözlerin hareketi, bedenin başka kısımlarının hareketi ve bir şey araştırırken, elde ederken, karşı çıkarken ya da bir şeyden kaçınırken zihnimizin durumunu ifade eden ses tonu. Böylece sözcüklerin çeşitli tümcelerde kendilerine uygun yerlerde tekrar tekrar kullanıldıklarını duyarak

[61] John Locke. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.* Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. (İstanbul: Kabalcı, 1996), s. 244-245.

[62] Ömer Naci Soykan. *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma.* (İstanbul: Kabalcı, 1995), s. 104.

> hangi nesneleri gösterdiklerini kavramayı derece derece öğrendim; ve ağzım bu işaretleri oluşturmaya alıştıktan sonra onları kendi isteklerimi ifade etmekte kullandım.[63]

Felsefi Soruşturmalar adlı eserin en başında alıntılanan bu metin bir ortaçağ düşünürü olan Augustinus'a aittir ve onun dili öğrenme konusundaki bu fikirleri, aynı zamanda geleneksel resim kuramına bağlılığını da ifade eder. Resim kuramına göre bir sözcüğün anlamı onun karşılık geldiği nesnedir. Bu ilişki nedeniyledir ki dili yeni öğrenmekte olan biri, aslında öncelikle kendisine gösterilen nesneyle bu nesneyi ifade etmek için kullanılan sözcük arasındaki bağı öğrenmektedir. Öğrenme sırasında 'elma' sözünün telaffuzuyla eşzamanlı olarak 'elma' nesnesinin gösterilmesi, elma sözcüğünün anlamını dışarıda duran, nesne olarak elmada varsaymaktadır. Augustinus'un burada belirtmeye çalıştığı şey, büyüklerinin ona sözcükleri ya da daha genel anlamıyla dili öğretirlerken bir nesneye işaret ettikleri ve o nesneye doğru seslendikleridir. Örneğin ben elimle bir sandalyeye işaret ediyorum, ona doğru yöneliyorum ve bu arada 's-a-n-d-a-l-y-e' diye bir ses çıkarıyorum. Ben bu hareketi tekrar tekrar yapıyorum ve beni izleyen bir çocuk yavaş yavaş "sandalye" sözcüğünün anlamını öğreniyor. Burada da tıpkı 'elma' örneğinde olduğu gibi, sözcüğün nesneyi resmettiği varsayıldığından öğrenmenin de sözün resmetmekte olduğu nesnenin gösterilmesi yoluyla mümkün olabileceği kabul edilmektedir. Wittgenstein'ın *Tractatus* adlı birinci dönem eseri, dildeki bu resim kuramı anlayışını çok geniş kapsamlı olarak resmeder. *Tractatus*'da Wittgenstein, bir tarafta dünya ve diğer tarafta dünyayı resmeden bir dil anlayışını varsayar. Dil dünyadan ayrı bir

[63] Ludwig Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* Çev. Deniz Kanıt (İstanbul: Küyerel, 1998), s. 11/1.

düzlemde bulunur ve dünyayı olduğu gibi resmeder. "Dünya olguların toplamıdır..."[64] Bu ifade Wittgenstein'ın dünyayı olguların (*Tatsachen*) bir toplamı olarak gördüğünü bize gösterir. Bununla ilgili bir başka ifade şudur: "Dünya olgulara ayrılır."[65] Peki olgular dünyayı oluşturan en küçük birimler midir? Bu sorunun yanıtı olumsuzdur, çünkü olgular kendilerinden daha küçük birimler olan atomik olgulara *(Sachverhalt)* ayrılır: "Dünya sonsuz karmaşıklıkta da olsa, öyle ki, her olgu sonsuz sayıda olgu bağlamından[66] oluşsa..."[67] "Olgu bağlamı (atomik olgu) ise nesnelerin (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır"[68] ve nesneler (*Gegenstand*) yalındır. Nesneler en küçük birimlerdir ve bu halleriyle de dünyanın tözünü oluştururlar: "Nesne yalındır ... Nesneler dünyanın tözünü oluştururlar ve bu yüzden bileşik olamazlar."[69] Kısaca özetleyecek olursak dünyayı oluşturan en küçük birim nesnedir. Nesnelerin belirli biçimde bir araya gelmeleri (kombinasyonları ya da konfigürasyonları) atomik olguları (olgu bağlamları) ve atomik olguların bir araya gelmeleri de olguları oluşturmaktadır. Şu alıntı açıklayıcıdır:

---

[64] Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* Çev. Oruç Aruoba (İstanbul: YKY, 2001), s. 13/1.1.

[65] A.g.y., s. 13/1.2.

[66] Alıntının yapıldığı *Tractatus* adlı eserin Türkçe çevirisinde *Sachverhalt* sözcüğü olgu bağlamı olarak çevrilmiştir. Pears ve McGuinness'in çevirisinde *Sachverhalt* İngilizceye 'state of affairs' olarak çevrilmiştir. Bu çeviriler sözcüğün Almanca aslının birebir çevirisidir. Fakat bu sözcüğü ben 'atomik olgu' olarak çevirdim. Çünkü Ogden'in çevirisinde geçen 'atomic fact' ifadesi atomik olgunun olgu karşısındaki yalınlığını sergilemesi açısından daha uygundur. Wittgenstein. *Tractatus Logico - Philosophicus.* s. 13/2.01. Ayrıca bkz. Donald Peterson. *Wittgenstein's Early Philosophy: Three Sides of the Mirror.* (Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1990), s. 184.

[67] Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* s. 71/4.2211.

[68] A.g.y., s. 13/2.01.

[69] A.g.y., s. 17/2.02, 2.021.

> *Tractatus*'da iki çeşit nihai birim vardır: 'atomik olgular' [olgu bağlamları] ve 'nesneler'. Birincisi başka olgulara ayrıştırılma konusunda nihaidir; ikincisi ise diğer nesnelere ayrıştırılamaz. [70]

Atomik olgular dünyayı oluşturan nihai *olgulardır* ve daha küçük o*lgular*a bölünemezler. Nesneler ise varolan *en küçük* birimlerdir. Atomik olgular nesnelere ayrıştırılabilir. Fakat nesneler nihai anlamda yalındır. Peki bu nesneler nelerdir? Wittgenstein nesnelerin neler olduğu konusunun bir mantıkçı olarak kendisine düşmediğini söyleyerek bu konuda bize herhangi bir örnek sunmaz. O, bu konuyu ampirik gözlem yapanlara bırakır.[71] Durumu kendimiz bir örnekle açıklayacak olursak, bir araba ve bir ağaç birer yalın nesnedir. Bir arabanın bir ağaca çarpmış olması ise iki nesnenin belirli bir biçimde ilişkilenmesidir ki işte bu bir kaza olgusudur ve dünya (evren) böylesi olguların bir toplamıdır. Bu ontoloji, M.Ö. beşinci yüzyılda yaşamış olan Leukippos ve Demokritos'un düşüncelerine benzer. Onlar için de dünyanın tözü yalın ve değişmez nesnelerdi (atomlar) ve olgular bu temel bileşenlerin bir araya gelmesinden oluşmaktaydı. *Tractatus*'da nesneler yalın ve değişmezdirler; onlar parçalanamazlar ve kendi içlerinde değişime uğramazlar ve muhtemelen sayıları da sabittir.[72]

Wittgenstein'ın dünya ve dil olmak üzere iki düzlem belirttiğini söyleyip dünyanın yapısı hakkında bilgi verdikten sonra dilin yapısı ve dil ile dünya arasındaki ilişkiyi anlatmak gerekiyor. Dünya nasıl basit olandan bileşik olana doğru bir yapılanma

---

[70] Black. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. s. 58.

[71] Yalnız şurası açıktır ki nesneler varolmak için bizim zihnimize bağımlı değildirler. Onların varoluşu bizim deneyimlerimizden bağımsızdır.

[72] Donald Peterson. *Wittgenstein's Early Philosophy: Three Sides of the Mirror.* (Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1990), s. 21.

sergiliyorsa, aynı şekilde dil de yalın birimlerden ve bu yalın birimlerin birleşmesinden meydana gelir. Dildeki yalın birimleri adlardır ve bir "ad [bir] nesneyi imler. Nesne, onun imlemidir."[73] Ad dildeki en küçük birimdir ve bu haliyle dünyadaki en küçük birim olan nesneye karşılık gelir. Nesneler adların anlamıdır. Wittgenstein'a göre cümledeki adlar dünyadaki nesnelerin vekilleri konumundadır, onların yerine geçer.[74] "Ad, tümce içinde, nesnenin yerini tutar."[75] Nasıl ki dünya düzleminde baktığımızda nesne yalın bir öğe ise bir ad da dil düzlemindeki yalın öğedir ve "ad, hiçbir tanımla daha öte öğelerine doğru çözümlenemez: ad, bir yalın imdir."[76] Adların bir araya gelmesiyle temel cümleler (*Elementarsatz*) oluşur ve bunlar dünyadaki atomik olgulara karşılık gelir. "Temel cümle adlardan oluşur. Adların bir bağlamı, bir zincirlemesidir."[77] Yalnız bu 'temel cümle adların bir bağlamı, bir zincirlemesidir' ifadesine dikkat etmek gerekir. Bir temel cümle asla gelişigüzel bir adlar topluluğu değildir. "Tümce-imini oluşturan, öğelerinin, sözcüklerin, onun içinde birbirleriyle belirli bir tarzda bağlantılı olmalarıdır. (...) Tümce bir sözcük karışımı değildir."[78] Cümlenin belirli mantıksal yapısı vardır ve bu mantıksal yapı, cümlenin karşılık gelerek resmettiği (*Abbilden*)[79] olgunun mantıksal yapısıyla örtüşür. "Tasarım [tümce], tasarımlanan ile [olgu ile], mantıksal tasarım kurma biçimine

---

[73] Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* s. 29/3.203

[74] Black. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'.* s. 76.

[75] A.g.y., s. 31/3.22.

[76] A.g.y., s. 31/3.26.

[77] A.g.y., s. 71/4.22.

[78] A.g.y., s. 27/3.14 - 3.141.

[79] Wittgenstein *Tractatus*'ta dil sözcüğü yerine resim (*Bild*) sözcüğünü kullanmıştır. Resmetmek (*Abbilden*) bunun mastar halidir. Bu kullanım dilin dünyayı resmettiği gerçeğinin altını çizmesi anlamında yerinde bir kullanımdır. Oruç Aruoba'nın çevirisinde tasarım diye geçer.

ortaklaşa sahiptir"[80] ve bu mantıksal yapı ortaklığı sayesinde bir cümle bir olguyu resmedebilmektedir. Cümlelerin toplamı dili oluşturur, tıpkı olguların toplamının dünyayı oluşturuyor olması gibi. Bir tarafta dil, onun cümleleri ve adları öbür tarafta ise dünya, onun olguları ve nesneleri. Bu dil nasıl oluyor da dünyayı resmedebiliyor? Burada anahtar kavram 'mantıksal biçim'dir. Bir cümlenin mantıksal biçimi karşılık geldiği olgunun mantıksal biçimiyle örtüşür. Diğer bir deyişle mantıksal yapı hem resimde hem de resmedilen de ortaktır. Resmeden ve resmedilen arasında bir ortak bağ vardır:

> Bir önerme doğru ise, cümledeki adlarla uyumlu olan [adlara karşılık gelen] nesnelerin kombinasyonunun yapısı cümledeki adlarla aynı olmalıdır. [81]

Adların gelişigüzel bir kombinasyonu söz konusu değildir. Herhangi bir cümlede geçen sözcüklerin kombinasyonu o sözcüklerin karşılık geldiği nesnelerin kombinasyonuyla aynı olmalıdır. "Nesneler tasarım içerisindeki karşılıklarını, tasarımın öğelerinde bulurlar."[82] Dünyadaki nesnelere dilde karşılık gelen birimler cümlenin öğeleri olan adlardır. Dil ile dünya arasındaki resmetme ilişkisinin doğasını daha iyi kavramak için iki anahtar kavramdan özellikle söz etmek gerekir: Tasarımlayıcı ilişki (*abbildende Beziehung*) ve tasarım kurma biçimi *(Form der Abbildung)*:

> Tasarımlayıcı ilişki önermenin *elemanları* [cümledeki adlar] ile olgu bağlamındaki *nesneler* arasındaki eşgüdümdür. Bu tasarımlayıcı ilişki ya da önermedeki elemanlar

---

[80] Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* s. 23/2.2.

[81] Black. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'.* s. 73.

[82] Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* s. 21/2.13.

ile şeyler [olgu bağlamındaki nesneler] arasındaki eşgüdüm sayesindedir ki bir önerme gerçekliğe uzanır ve ona dokunur. [83]

Tasarımlayıcı ilişki resimle resmedilen arasındaki bir ilişkidir; resmin öğeleri olan adlar ile olgu bağlamının öğeleri olan nesneler arasındaki eşgüdümdür, uyumdur. Tasarımlayıcı ilişkinin yanı sıra bir de tasarım kurma biçimi vardır. Bu yukarıda adı geçen 'mantıksal biçim' kavramının bir diğer adıdır. Tasarım kurma biçimi şudur:

Bir tasarımın [cümlenin] tasarım kurma biçimi onun iç yapısıdır. Bu ise bir resmi resim kılan o resmin elemanları arasındaki belirli bir ilişkidir ve bu [elemanlar arası iç ilişki] ilişki şeyler [nesneler] arasındaki kıyaslanabilir bir ilişkinin olasılığını verir.[84]

Tasarım kurma biçimi cümlede geçen adlar arası bir ilişkidir ve bu ilişki nesneler arası bir ilişkinin olasılığını yansıtır. Diğer bir deyişle, tasarım kurma biçimi hem resimde hem de resmedilende bulunan ortak formdur. Bu anlamda bakıldığında tasarımlayıcı ilişki dışsal, tasarım kurma biçimi ise içsel bir bağlantıdır.

Bizim için önemli olan bir diğer husus da şudur: Resim kuramında görüldüğü üzere dildeki sözcüklerin anlamı dünyadaki nesneler ve dildeki cümlelerin anlamı ise dünyadaki olgu bağlamlarıdır. Dil anlamını dünya ile olan örtüşmesinden, ilişkisinden almaktadır. Biz buna 'dışsal gösterim' adını verebiliriz. Bir sözcük anlamını bir dışsal[85] nesneden ve bir cümle de anlamını bir dışsal olgu bağlamından almaktadır. Burada

---

[83] Gordon Hunnings. *The World and Language in Wittgenstein's Philosophy.* (Albany: State University of New York, 1988), s. 59.

[84] A.g.y., s. 60.

[85] Dışsal sözcüğü insan zihninin içerisiyle dışarısını belirtmek üzere kullanılmıştır. Bir fikir, insan zihninin içinde olması anlamında içseldir, fakat bir nesne insan zihninin dışında olması anlamında dışsaldır.

hemen iki soru akla gelmektedir: Bir cümlenin anlamı onun doğru ya da yanlış olmasına mı bağlıdır? Diğer bir deyişle sadece doğru olan bir cümle mi anlamlı bir cümledir? Wittgenstein'ın bu sorulara yanıtının ayrıntısına burada girmenin konuyu dağıtacağını düşünüyorum. Ancak yine de şu kadarını belirtmek gerekir ki Wittgenstein, bir cümlenin anlamının onun resmettiği olgulara bağlı olduğunu belirtmekle birlikte, "doğruluk/yanlışlık" ya da "uygunluk/uygunsuzluk" ölçütünü anlamlılık ölçütü olarak düşünmez. Ona göre, "tasarım [cümle] gerçeklik ile uyuşur ya da uyuşmaz; uygun ya da uygunsuz, doğru ya da yanlıştır."[86] denebilir; ancak bu durumların herhangi biri cümlenin anlamsız olmasına neden oluşturmaz. Örneğin ben 'Dışarıda yağmur yağıyor' dediğim zaman bu cümlenin resmettiği olgu dışarıda yağmakta olan yağmurun kendisidir. 'Dışarıda yağmur yağıyor' dediğim zaman dışarıda gerçekten yağmur yağmıyorsa cümle yanlış bir cümledir, ancak bu cümle olgusal karşılığı o anda bulunmamakla birlikte kesinlikle anlamlı bir cümledir.

Bir sözcük anlamını dışsal bir nesneden değil de içsel bir fikirden (ide) alırsa durum ne olur? Buradaki fark, sözcüklerin anlamlarını dışsal nesnelerden değil, zihnimizde bulunan içsel fikirlerden alıyor oluşudur. Eğer sözcükler olgulara karşılık gelen *etiketlerse* bu sözcüklerin bazıları fiziksel eylemlere ve durumlara işaret etmektedirler ve bu durumda olgular gözlemlenebilirler. Fakat 'anlamak' ya da 'ümit etmek' gibi diğer sözcükler aynı şekilde açıklanamazlar. Biz bu sözcüklerin de bir şeylere karşılık geliyor olmalarında ısrar edecek olursak, o zaman görünmeyen, zihinsel ve sadece içe bakış yoluyla bilinebilen bir şeyden söz ederiz[87] ve bu duruma 'dışsal

[86] Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* s. 25/2.21.

[87] Hanna Fenichel Pitkin. *Wittgenstein and Justice.* (London: University of California, 1993), s. 65.

gösterim' in tersine 'içsel gösterim' adını verebiliriz. İçsel gösterim resim kuramının öteki yüzüdür ve dışsal gösterimden tek farkı, sözcüklerin anlamını dışsal nesneler yerine içsel zihinsel idelerden alıyor olmasıdır. Burada kritik nokta şudur; eğer 'içsel gösterim' kuramı doğruysa Kartezyen ayrıcalık ve ona dayalı olan tekbenci kuram da doğru olacak demektir, çünkü daha önce de belirtildiği gibi, Kartezyen ayrıcalık kuramına göre kişinin kendi zihni üzerinde epistemolojik bir ayrıcalığı vardır. Kişinin bilinç durumlarını sadece o kişi *bilebilir*, diğerleri o kişinin davranışlarına bakarak ancak bir çıkarımda veya tahminde bulunabilirler. Bu kurama göre ben, örneğin 'Başım ağrıyor' dediğimde bir başkası bunu bilemez, çünkü cümlede geçen ağrı sözcüğü, anlamını benim içsel ağrı duyumuma karşılık geliyor olmasından alır ve bu duyum da sadece bana aittir. Sözcüklerin anlamını karşılık geldikleri idelerden aldığı varsayımı Descartes için olduğu kadar Locke için de geçerlidir. Locke bu konuda şunları söyler:

> Sözcükler, onları kullananların idelerinin duyulur imleridir (...) Sözcükler (...) ancak kendilerini kullananların zihinlerindeki idelerin yerini tutarlar (...) Öyleyse sözcükler konuşanın idelerinin imleridir.[88]

Sözcükler belirli zihinsel idelere karşılık gelirler ve bu ideler ancak o sözcükleri *kullananların* ideleri olabilir. Diğer bir deyişle benim kullandığım sözcükler ancak *benim* idelerimi gösterebilirler. Locke'un burada belirtmeye çalıştığı, kişinin sözcüklerinin ancak o kişinin idelerini imlemekle sınırlı olacağıdır. Kişi, kullandığı sözcüklerle imlemekte olduğu *kendi* idelerini bir başkasının zihninde aynen oluşturamazsa ne demek istediğini o kişiye anlatamaz. Bu anlamda Locke'un felsefesi tıpkı Kartezyen ayrıcalık kuramında olduğu gibi tekbenci bir karaktere sahiptir.

---

[88] Locke. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.* s. 242.

İkinci dönem felsefesinde Wittgenstein dilin anlamını karşılık geldiği dışsal nesneler veya içsel fikirlerden aldığı varsayımına dayanan resim kuramı anlayışını ve bununla birlikte gelen tekbenci anlayışı reddeder. Bu dönemde Wittgenstein dildeki sözcüklerin anlamlarını karşılık geldikleri nesnelerden ya da içsel fikirlerden değil, dildeki kullanımlarından aldığını belirtir ve bu da bir sözcüğü anlamak için o sözcüğün karşılık geldiği zihinsel fikirlere sahip olmak gerektiği varsayımını çürütür. Anlam kullanım içinde kazanılır hale gelince, bir sözcüğün kullanımını bilen herkes –sözcüğün imlediği ideye sahip olsun veya olmasın- o sözcüğü anlayabilir hale gelir, çünkü anlam sözcüğün kullanıldığı durumlara bağlıdır ve bu durumları karakterize eden şey sözcüğün karşılığı olan bir nesne ya da ide değil, fakat konuşma ortamıdır.[89]

Bu bölümde üzerinde kısaca durulması gerekli olan bir diğer husus da şudur: *Tractatus*'la doruk noktasına ulaşmış olan resim kuramının tekbenci benlik kuramının temeli olduğunu söyledik. Fakat Wittgenstein'ın *Tractatus*'da ileri sürdüğü benlik anlayışı Kartezyen benlik anlayışından gene de farklıdır. Tezin asıl amacı Wittgenstein'ın ikinci döneminde ortaya koymuş olduğu dil anlayışının Kartezyen tekbenciliğe nasıl ters düştüğünü göstermek olduğundan Wittgenstein'ın ilk dönem benlik kuramı ve bunun Kartezyen benlikle olan farklılıkları üzerinde fazla durulmayacaktır. Fakat kısaca belirtmek gerekirse şöyle denilebilir: Kartezyen tekbenciliğin Wittgenstein'ın ilk dönem eseri olan *Tractatus*'da anlatılan 'resim kuramından' faydalandığı doğrudur, fakat Wittgenstein'ın ilk döneminde sahip olduğu anlayış Kartezyen ikicilik kuramıyla bazı farklılıklar sergiler.

---

[89] Pitkin, *Wittgenstein and Justice*. s. 71

Descartes için tin ya da diğer adıyla benlik her şeyden önce *basit* bir birliktir. Diğer bir deyişle, benlik bileşik olmayan, bölünmez ve basit bir yapıya sahiptir. Böylesi bir basit benlik anlayışı Russell tarafından da desteklenmiştir. "Russell özne üzerinde Kartezyen duruşu kullanmıştır; o düşünme ve algılama yetisine sahip ve mantıksal olarak basit bir gerçek öznenin varolduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bir önerme parçalar toplamından fazla bir şeydir, bir birliktir ve bu birlik de düşünen bir özne tarafından sağlanmaktadır."[90] Wittgenstein bir önermenin kendi birliğini kendisinin sağladığını ve bu birlik için bir basit özneye gerek olmadığını ileri sürerek Russell'a karşı çıkar. Buna şöyle bir örnek verir: 'A, p'ye inanıyor' ve 'A, p'yi söylüyor' önermeleri aslında 'p, p'yi söylüyor' önermesidir. Çünkü A'nın p'ye inanması veya p'yi söyleyebilmesi için A'nın p önermesinin içeriğini kendi kendisine sunabilmesi gereklidir. Diğer bir deyişle, A öznesinin p önermesini temsil edebilmesi gereklidir ve bunun için de p önermesi ile aynı mantıksal karmaşıklığa sahip olması gereklidir. O [A öznesi] basit olamaz ve sonuç olarak basit tözsel özne tutarsızdır ve terk edilmelidir. Wittgenstein için özne – Kartezyenizmde olduğu gibi- mantıksal olarak basit olamaz.[91] Ruh bileşiktir ve bu haliyle de artık bir ruh değildir. "Bileşik bir ruh, çünkü, ruh değildir artık."[92]

Wittgenstein'ın erken döneminde ve *Tractatus*'da ileri sürmüş olduğu benlik anlayışını daha iyi anlayabilmek için biraz da Schopenhauer'un özne anlayışına değinmek gereklidir, çünkü Wittgenstein'ın *erken dönemindeki* Kartezyenizm karşıtı

---

[90] Michael Peters ve James Marshall. *Wittgenstein: Philosophy, Postmodernism, Pedagogy* (Westport: Bergin & Garvey, 1999), s. 61.

[91] A.g.y.

[92] Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* s. 125/5.5421.

görüşleri önemli ölçüde onun Schopenhauer okumalarından etkilenmiştir. "Schopenhauer, Kant'ın Kartezyen doktrinde varolan bileşik düşünen özne anlayışını reddetmesiyle hemfikirdir. Kant'a göre Descartes algının birliğiyle bileşik öznenin algısını birbirine karıştırmıştır."[93] Schopenhauer'a göre özne, kendi başına varolabilen bir töz değildir. Varolabilmesi için bir nesneye ihtiyaç gösterir:

> Fakat 'öznesiz nesne olamadığı gibi nesnesiz özne de varolamaz, diğer bir deyişle, bilenden farklı bir bilinen olmadığı sürece bilen olamaz (...) Bilinç doğası gereği yönelimseldir – o her zaman bir şeyin bilincidir: onun her zaman bir nesnesi vardır.[94]

Descartes için tin ya da benlik bir tözdür ve bu anlamda bir nesneye gereksinim duymaz. Fakat Schopenhauer için nesnesiz özne varolamaz. Nesne ve özne birbirinden bağımsız iki töz değildir. Onlar tamamen karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdırlar ve hatta bu karşılıklı bağlılık iki ayrı bileşenin bağlılığı değildir, çünkü zaten ne özne ne de nesne kendi başlarına birer bileşen olabilirler. "Öznenin [bir basit töz olarak] karşılaşılamaz bir nitelikte olması –Kartezyen benliğin tersine[95]- hem Kant ve hem de Schopenhauer için rasyonalizmin reddedilmesi hususunda geçerli bir argüman olarak kabul edilir."[96] Özne ve nesne ancak bir arada varolabilirler. Özne kendisini kendisinin nesnesi kılamaz ve bu anlamda özne kendi kendisini göremez. Böyle olmakla "özne zaman ve mekanda

---

[93] P. M. S. Hacker. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein.* (Bristol: Thoemmes, 1997), s. 88.

[94] Magee. *The Philosophy of Schopenhauer.* s. 106 -107.

[95] Kartezyen benlikten söz ederken bunun bir tinsel töz olduğunu belirtmiştik. Bu haliyle Kartezyen benlik karşılaşılabilen, diğer bir deyişle kendi kendisini görebilen bir nitelik sergiler. Nitekim Descartes, içebakış yoluyla bilincin tüm içeriklerine ulaşılabileceğini belirtmiştir.

[96] P. M. S. Hacker. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein.* (Bristol: Thoemmes, 1997), s. 89.

değildir; kendi kendisini göremeyen bir göz gibidir, o dünyayı [ancak] yansıtır."[97] Özne bir nesne gibi görülemez ve o bu anlamda gizemlidir. Wittgenstein ise bu konuda benzer şeyler söyler: "Ben her nesneyle karşılaşırım, fakat 'Ben'le değil (...) Bilen öznenin dünyada olmadığı doğrudur, bilen özne yoktur (...) Ben bir nesne değildir."[98] "Schopenhauer için aşkın benlik dünyanın varoluşu için bir gerekli varsayımdır. Bu şekilde anlaşılan bilen özne zaman ve mekanın ötesindedir. Ego dünyanın destekçisidir ve görünen her şeyin evrensel şartıdır (...) benlik tüm varoluşun merkezidir."[99] Benliğin merkeziliği konusunda Wittgenstein şunu söyler: "Dünya ile yaşam birdir (...) Ben dünyamım. (Küçük evren)."[100]

Bu alıntılarda belirtilmek istenen ana nokta Wittgenstein'ın erken döneminde Kartezyen benliğe karşı çıkışında kullandığı argümanların Schopenhauer'un argümanlarıyla benzer oluşudur. Fakat bu durum sadece *Tractatus* öncesi ve *Tractatus* dönemine ait bir durumdur. Nitekim ikinci döneminde Wittgenstein Kartezyen benlik anlayışını bambaşka bir şekilde eleştirir. Burada artık karşı çıkışın kilit noktası, dildeki sözcüklerin anlamlarını kullanımda kazanıyor olmaları, kullanımın uzlaşmacı bir takım kurallara gereksinim gösterdiği, bu gereksinimin bir özel dili olanaksız kıldığı ve özel dilin olanaksızlığınınsa tekbenci kuramı kendiliğinden çürüttüğüdür.

---

[97] Peters ve Marshall. *Wittgenstein:Philosophy, Postmodernism, Pedagogy.* s. 64.

[98] A.g.y., s. 66-67.

[99] Hacker. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein.* s. 88.

[100] Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* s. 133/5.621-5.63.

3. Sözün Anlamı: Sözün Kullanımı

Tractatus'un en önemli amacı dilin dünyayı nasıl resmedebildiğini göstermektir. *Felsefi Soruşturmalar* (FS)[101] ise bu anlayışa karşı çıkar. Artık dildeki sözcüklerin anlamı karşılık geldikleri nesnelerde aranmaz. Diğer bir deyişle bir sözcüğün anlamını bilmek için o sözcüğün karşılık geldiği dışsal bir nesneyi görmek ya da içsel bir düşünceye sahip olmak gerekmez. Wittgenstein FS'de şöyle belirtir:

> Önce savın *şu* noktasını tartışalım: Eğer kendisine hiçbir şey karşılık gelmiyorsa bir sözcüğün hiçbir anlamı olmaması.- "Anlam" sözcüğünün, eğer, sözcüğe 'karşılık gelen' şeyi imlemek için kullanılıyorsa kural dışı kullanıldığını belirtmek önemlidir. Yani bu bir ad'ın anlamını anlamın *taşıyıcısı* ile karıştırmaktır. Bay N. N. öldüğünde ad'ın taşıyıcısının öldüğü söylenir, anlamının değil. Böyle söylemek saçma olur, zira eğer ad anlam taşımayı sürdürmezse "Bay N. N. öldü" demenin bir anlamı olmaz.[102]

Bir adın anlamı onun taşıyıcısı değildir. Ad anlamını ona karşılık gelen nesneden ya da kişiden almaz. Bay N. N. sözcüğünün anlamı onu taşıyan canlı bir beden değildir, çünkü eğer öyle olmuş olsaydı Bay N. N. öldüğünde Bay N. N. sözcüğü anlamını yitirmiş olacaktı ve bu takdirde Bay N. N. hakkında hiçbir söz söylenemez hale gelecekti; Bay N. N.'in ölmüş olduğu bile. Wittgenstein şöyle devam eder:

> Dedik ki "Excalibur'un keskin bir ağzı vardır." tümcesi, Excalibur parçalara ayrılsa da anlam taşır. Şimdi bunun böyle olmasının nedeni, bu dil-oyununda bir ad'ın, taşıyıcısı olmadığında da kullanılmasıdır.[103]

---

[101] İzleyen yerlerde FS olarak anılacaktır.

[102] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar*. s. 35/40.

[103] A.g.y., s. 36/44.

Excalibur[104] sözcüğü anlamını karşılık geldiği nesneden alıyor olsaydı, nesne kırıldığı veya dağıldığı zaman sözcüğün bir anlamı kalmayacaktı. Bu durumda, örneğin, 'Excalibur kırıldı' demenin de bir anlamı kalmayacaktı. Sözcüğün karşılık geldiği nesne ile sözcüğün anlamını birbirinden ayıran bir diğer filozofsa Frege'dir. "Frege anlam (*sense*) ile gönderge (*referent*) arasında bir ayrım yapar. Gönderge sözcüğün karşılık geldiği nesnedir, anlam ise kendisi aracılığıyla göndergenin bize sunulduğu 'temsil etme biçimidir.' Örneğin 'Venüs sabah yıldızıdır' ve 'Venüs akşam yıldızıdır' ifadelerinde geçen Venüs sözcüklerinin göndergesi aynıdır, fakat anlamları farklıdır."[105] Wittgenstein anlamın nesnede değil, fakat kullanımda aranması gerektiğinin altını çizer: ""Anlam" sözcüğünü kullandığımız durumların *geniş* bir sınıfı için –hepsi için olmasa da- bu sözcük şöyle tanımlanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır."[106] Burada geçen 'hepsi için olmasa da' ifadesi önemlidir, çünkü Wittgenstein bazı sözcüklerin anlamını karşılık geldiği nesnelerden aldığı düşüncesini yadsımaz. Fakat bu durum her tür sözcük için geçerli değildir. O FS'nin en başında, Augustinus'un yukarıda belirtmiş olduğumuz düşüncesini şöyle yorumlar:

> Augustinus, sözcük türleri arasında herhangi bir fark olduğundan söz etmez. Eğer dili öğrenmeyi böyle betimlerseniz, sanıyorum siz öncelikle "masa", "sandalye", "ekmek" gibi isimleri, kişilerin adlarını ve ancak ikincil olarak belirli eylem ve özelliklerin adlarını ve geri kalan sözcük türlerini de kendisine özen gösterecek bir şey olarak düşünüyorsunuz.[107]

---

[104] Bir kılıcın adı. Bir özel ad. A.g.y., s. 35/39.

[105] Bechtel. *Philosophy Of Mind: An Overview for Cognitive Science.* s. 20.

[106] A.g.y., s. 36/43.

[107] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 11/1.

Wittgenstein'ın karşı çıktığı şey Augustinus'un, resim kuramını dilin bir *özelliği* olarak göstermeye çalışmasıdır. Wittgenstein, Augustinus'un bazı tür kelimeler üzerinde durup diğerlerini ihmal ettiğini söyler. Eğer siz sözcükler nesneleri imler derseniz, o zaman 'masa', 'sandalye', 'ekmek' türünden sözcükler üzerinde duruyorsunuz demektir. Fakat dilde bu tür isim niteliği taşıyan sözcük türlerinden başka, örneğin 'söylemek' gibi eylem bildiren fiiller, 'ağır' gibi özellik bildiren sıfatlar ya da 'ile' gibi hiçbir şey söylemeyen edatlar da vardır. FS'den önceki bir çalışmasında şöyle söyler Wittgenstein:

> O [yani Augustinus] öncelikli olarak "bugün", "değil", "fakat", "belki" türünden sözcükler üzerinde durmamaktadır. [108]

Resim kuramı bazı sözcükler için doğru olabilir, fakat dilin bir özelliği değildir: Örneğin bir kimse 'travmatik' sözcüğünün anlamını sorsa biz o kişinin sözcüğün kullanımı öğrenmek istediğini düşünebiliriz. Resim kuramı olasılığı yok değildir. Bu olasılık, bir adın *anlamının*, kimi zaman, onu *taşıyanın* işaret edilmesi yoluyla açıklanıyor olmasıdır.[109] Fakat örneğin 'beş' sözcüğüne karşılık gelen nesne nerededir? 'Beş' sözcüğünün, anlamını kendisi aracılığıyla edindiği bir tür nesnenin varolduğu zannedilebilir; nitekim bazı filozoflar bu tür sözcüklere karşılık gelen bazı özel nesneler olduğunu iddia ettiler. Bazıları ise uygun nesnelerin kağıt üzerinde ya da konuşmada ortaya çıkan sayılardan başka bir şey olmadığını söylediler. FS'de bu soruya şöyle yanıt verilir: 'Burada böyle bir şey söz konusu değildi, sadece 'beş' sözcüğünün nasıl

---

[108] Andrew Lugg. *Wittgenstein's Investigations 1 – 133: A guide and interpretation.* (New York: Routledge, 2000), s. 9.

[109] Oswald Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* (London: Macmillan, 1989), s. 45.

kullanıldığından söz edildi.[110] Bu konuda başka bir örnek de 'özgürlük' sözcüğü olabilir. Bu sözcüğe hangi nesne karşılık gelmektedir? Ne 'beş' ve ne de 'özgürlük' gibi sözcüklere karşılık gelen bir nesne vardır, ama yine de biz bu sözcükleri anlayabiliyoruz, çünkü bu sözcükleri çeşitli dil-oyunları bağlamında kullanabiliyoruz.

Dil-oyunları kavramıyla kastedilen şey en genel anlamıyla söylenecek olursa bir genel bağlamdır. Bu bir dil bağlamıdır ve sözcükler anlamlarını bu bağlam içinde kazanırlar:

> Burada "dil-oyunu" terimi, dili *konuşmanın,* bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkarma anlamına gelir.[111]

Wittgenstein bu kavramı bir dili *konuşmanın* bir eylemin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu gerçeğini göstermek üzere ortaya atmıştır.[112] Bir dil–oyunu bir yaşam bağlamıdır. Wittgenstein bu konuda pek çok örnek sunar: "Emirler vermek ve onlara uymak, bir olayı bildirmek, bir aritmetik problemini çözmek, bir dili bir diğer dile çevirmek..."[113] Tüm bunlar birbirlerinden farklı birer dil-oyunudur. Dil-oyunu (bağlam) değiştiği takdirde bir sözcüğün anlamı da değişir, çünkü sözcüğün anlamı ne bir dışsal sabit nesne ne de bir içsel düşüncedir. Biz genellikle bir sözcüğün anlamının içinde geçtiği bağlamdan bağımsız olarak oluştuğunu varsayarız. Bize sanki bağlam ne olursa olsun sözcük sabit bir anlama sahipmiş gibi görünür, çünkü ona anlamını veren nesne ya

---

[110] A.g.y., s. 32.

[111] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 24/ 23.

[112] Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s. 32.

[113] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 24/23.

da imge sabittir. Fakat Wittgenstein ikinci döneminde bunu reddeder. Sözcük anlamını herhangi bir dil-oyunu bağlamı içerisindeki kullanımından alır. Özgürlük sözcüğünün anlamı, içinde geçtiği dil-oyununa göre değişebilir. Önemli olan sözcüğün hangi dil-oyunu bağlamında kullanılıyor oluşudur.

Daha önce beş, özgürlük, Excalibur gibi sözcükleri örnek alarak yaptığımız tartışmanın bize gösterdiği şey, bir sözcüğün anlamının o sözcüğün taşıyıcısından bağımsız olarak oluşuyor olmasıdır: Bu örneklerde görülen, taşıyıcı ile anlam birbirinden ayrıldığında, yani taşıyıcının ortadan kalkması ya da belirli bir taşıyıcının hiç olmaması durumunda bile sözcüklerin anlamlı olmaya devam edebilmesidir, çünkü "[a]dın taşıyıcısı [kişi veya nesne] yok olabilir, ama ad gösterimini [anlamını] yitirmez.[114] İşte Wittgenstein'a göre geleneksel felsefenin hatası bu ayrımın farkına varamamış olmasında yatar. Adın anlamını taşıyıcısıyla bir tutmak, adın anlamını sadece adın taşıyıcısını bilen birisinin anlayabilecek olması sonucunu doğurur ve bu da Kartezyen ayrıcalık ve tekbencilik kuramının önünü açar. Şöyle ki; örneğin ben 'Başım ağrıyor' dediğimde, eğer bu cümlede geçen 'ağrı' sözcüğü, anlamını benim içsel bir duyumuma karşılık geliyor olmasından alıyorsa 'Başım ağrıyor' cümlesini benden başka kimse anlayamaz, çünkü o anda ya sadece benim başım ağrımaktadır ya da benim o anda sahip olduğum ağrı çok değişik bir durum olabilir. Halbuki adın anlamının kullanımında oluştuğunu kabul ettiğimizde, sözcüğün kullanımını bilen herkesin o sözcüğü anlayabileceğini de kabul etmiş oluruz, hayatı boyunca başı hiç ağrımamış olsa bile.

---

[114] Soykan. *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma.* s. 83.

Geleneksel felsefeyi bu noktada eleştiren Wittgenstein, filozofların 'zaman nedir?', 'bilgelik nedir?' veya 'yaşam nedir?' gibi sorular sorup bu kavramlara karşılık gelen özsel bir nesne aramış olduklarını ileri sürer. Wittgenstein'a göre filozofların bunu yapmalarındaki sebep, kavramın anlamını kavramın taşıyıcısı ile bir tutmaları ve anlama ulaşmak için taşıyıcıya ulaşmak gerektiğini düşünmüş olmalarıdır.[115] 'Bilgi nedir?', 'varlık nedir?', 'özne nedir?', 'bir rakam nedir?', 'zaman, bilinçlilik ya da mutluluk nedir?' gibi sorular uzun yıllar boyunca felsefecilerin zihinlerini meşgul etmiştir. Onlar bu sözcüklere karşılık gelecek bir şey bulamamışlar, fakat o şeyin bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir, çünkü bu gibi sözcüklere karşılık gelecek olan nesneler bulunamazsa bu sözcüklerin özüne ulaşılamamış olacağını ve dolayısıyla da bu sözcükleri kullanmanın anlamsız olacağını ileri sürmüşlerdir. Sokrates böylesi bir geleneğin başlatıcısı olarak görülebilir. O Platonik diyaloglarda 'bilgi nedir?', 'erdem nedir?' türünden sorular sormuş ve bunlara karşılık gelecek bir kesin tanım aramıştır.[116] Tartıştığı kişi bu konuda bir tanım vermek yerine konuyla ilgili çeşitli örnekler sunmuş, fakat Sokrates bu örnekleri açıklayıcı bulmamıştır. Onun aradığı tüm bu örneklerin altını çizecek bir genel tanımdır. Wittgenstein bu konuda Augustinus'dan bir alıntı yapar. Augustinus şöyle belirtmektedir:

> 'O halde zaman nedir? Kimse bana sormadığı takdirde ne olduğunu çok iyi biliyorum; fakat ne olduğu sorulduğu ve açıklama yapmam gerektiği zaman şaşırıyorum'[117]

---

[115] A.g.y., s. 84.

[116] Ray Monk. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius.* (London: Jonathan Cape, 1990), s. 337.

[117] Augustinus. *Confessions* XI/14, (Penguin), s. 264'ten aktaran Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s. 49.

Augustinus 'zaman' sözcüğüne karşılık gelecek ve ona anlam kazandıracak bir şeyin arayışı içerisindedir. Wittgenstein böylesi bir öz arayışına kavramsal şaşkınlık adını verir. Ona göre kavramsal şaşkınlığa yol açan şey insanların dilde bir düzen ve bir sistem arama eğiliminde oluşlarıdır. Fakat *Blue and Brown Books*'ta belirttiği gibi böylesi istenen bir düzen ve kurallar mevcut değildir. Biz kullandığımız kavramları belirleyemeyiz ve bunun nedeni onların gerçek tanımlarını bilmiyor oluşumuz değil, fakat gerçek bir 'tanımın' bulunmayışıdır.[118] Dolayısıyla Wittgenstein sözcükleri anlamak için onların gündelik dilde nasıl kullanıldığına bakılması gerektiğini iddia eder:

> Filozoflar, bir sözcük –"bilgi, "varlık", "nesne", "ben", "önerme", "ad"- kullandıkları ve şeyin *özünü* yakalamaya çalıştıkları zaman insan daima kendisine şu soruyu sormalı: Bu sözcük, asıl evi olan dil-oyununda gerçekten de hiç böyle kullanılır mı?[119]

'Bilgi', 'varlık', 'nesne', 'ben' gibi sözcükler gündelik dilde kullanıldıklarında anlamları gayet açıktır. Bu kullanımlar çok çeşitli olabilir ve bu da sözcüklerin anlamlarının bir tek değil, fakat çok çeşitli olabileceklerini gösterir. Bu konuda Wittgenstein 'kullanım' sözcüğüyle ne anlaşılması gerektiğini net bir şekilde belirtmemiş olması nedeniyle eleştiriliyor olabilir. Nedir kullanım? Kullanım sözcüğünün tanımı ne olmalıdır? Bu gibi sorulara Wittgenstein'ın beklenen yanıtı vermemesi şaşırtıcı değildir, çünkü zaten o ikinci dönem dil anlayışında sözcüklerin tek bir *özsel* tanımı olması gerektiği görüşüne karşı çıkar ve bu yüzden 'kullanım' sözcüğünün bir tanımını vermez, çünkü ona göre kullanımlar tanımlanamayacak kadar çeşitlilik gösterir. Benzer bir

---

[118] Pitkin. *Wittgenstein and Justice.* s. 89-90.

[119] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 74/116.

biçimde o dil-oyunları, yaşam biçimleri gibi kavramlarında bir tanımını sunmaz, bu konuda sadece çeşitli örnekler verir. Bu konuda benzetme yoluyla yaptığı bir açıklama vardır:

> Şöyle diyorsunuz: Önemli olan sözcük değil, onun anlamıdır ve siz anlamı, sözcükten farklı olmasına karşın aynı türden bir şey olarak düşünüyorsunuz. Burada sözcük, orada anlam. Para ve onunla satın alabileceğiniz inek. (Ama tersine: para; ve onun kullanımı.)[120]

Paranın anlamı onunla satın alınacak olan bir mal (inek) değildir. Paranın anlamı onun bir topluluk içerisindeki kullanım değeridir. Para bir topluluk içinde kullanıldığı biçimiyle değer kazanır.[121] Bu konuda Marx'ın klasik meta fetişizmi örneği açıklayıcıdır: para gerçekte toplumsal ilişkilerin maddileşmiş, yoğunlaşmış, cisimleşmiş bir formudur. Žižek'in de belirttiği gibi, paranın evrensel biçimde bütün metalara eşdeğerli sayılması, aslında toplumsal ilişkiler içindeki konumuna bağlı olarak ortaya çıkan bir olgudur. Fakat bireylerin kendilerine paranın refahı somutlaştırıcı işlevi, "para" olarak tanınan şeyin doğal ve dolayımsız bir niteliği gibi görünür; para sanki hali hazırda kendinde şeydir, kendi maddi gerçekliği içinde zenginliğin somutlaşmış halidir.[122] Sözcüğün anlamını kullanımda kazandığı ve bu kullanımın da sözcüğün karşılık geldiği bir nesneden bağımsız olarak gerçekleştiği konusunda bir başka örnek şudur:

> Şimdi biri bana ağrının ne olduğunu yalnızca kendi durumundan bildiğini söylüyor!--
> ---Herkesin, içinde bir şey olan bir kutusu olduğunu düşünün; buna bir "çekiç" diyelim. Kimse bir başkasının kutusuna bakamıyor ve herkes bir çekicin ne olduğunu

[120] A.g.y., s. 76/120.

[121] Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s. 44.

[122] Slavoj Žižek. *The Sublime Object of Ideology.* (London: Verso, 1991), s. 31.

yalnızca *kendi* çekicine bakarak bildiğini söylüyor. Burada, herkesin kutusunda farklı bir şeyin olması tamamen olanaklı olur. Hatta böyle bir şeyin sürekli olarak değiştiği bile düşünülebilir. -Ancak, ya, "çekiç" sözcüğü bu insanların dilinde bir kullanıma sahip olduysa? –Eğer böyle ise o, bir şeyin adı olarak kullanılmaz. Kutudaki bu şeyin dil-oyununda hiçbir yeri yoktur; hatta *birşey* olarak bile; zira kutu boş bile olabilir.[123]

Bu pasajda Wittgenstein'ın tartıştığı şey bir sözcüğün anlamını nasıl kazanıyor olduğudur. Ortaya koyduğu sav ise bir sözcüğün anlamını bir dil-oyunundaki kullanımından aldığıdır. Nitekim örneğe dikkatle baktığımızda "çekiç" sözcüğü insanların kullanımına girebiliyor ve bu giriş her bir kişinin "çekiç" adına karşılık olarak gördüğü kendi kutusundaki nesneden bağımsız gerçekleşiyor. Diğer bir deyişle "çekiç" sözcüğü anlamını kişilerin kutularındaki nesnelerden almıyor, çünkü zaten her bir kişinin kutusundaki nesne farklı olabildiği gibi bazılarının kutusu boş da olabilir. Ya da kutudaki nesne sürekli değişiyor olabilir. Wittgenstein 'tüm bunlara rağmen bu sözcük insanların dilinde bir kullanıma sahip olduysa ne olacak?' diye sorarken sözcüğe anlamın asıl olarak kullanımla kazandırıldığını ve anlam oluşumunun sözcüğe karşılık gelebilecek olan herhangi bir nesneden bağımsız olarak gerçekleştiğini ileri sürüyor. Yukarıdaki örnekte iki durum söz konusudur: Bir tarafta, her bir konuşmacı kendi kutusuna bakar ve '*Bu* bir çekiçtir' der; öte yandan 'çekiç' sözcüğü dil-oyununda belirli bir kullanıma sahip olmuştur. Bu iki durum nasıl birbiriyle bağlantılanır? Diğer bir deyişle hem herkesin 'çekiç' sözcüğüyle kastettiği nesne farklıdır ve hem de bu farka rağmen 'çekiç' sözcüğü konuşmacıların arasında bir kullanıma sahip olabilmiştir. Pasajın belirtmeye çalıştığı şey bu iki durumun birbiriyle bağlantılı olmadığıdır. 'Çekiç' sözcüğüyle oynanan dil-oyunu konuşmacının kendi kutusuna baktığında görmüş olduğu şeyden bağımsız olarak

[123] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 146/293.

öğretilir, öğrenilir ve oynanır. Çünkü zaten Wittgenstein'ın örnekte belirtmiş olduğu gibi bazılarının kutusundaki nesne sürekli değişen nitelikte olabildiği gibi bazılarının kutusu boş da olabilir. Fakat tüm bu durumlara rağmen insanlar 'çekiç' sözcüğünü kullanıp bir dil-oyunu oynayabilmektedirler.[124] Bir sözcüğün anlamını içinde geçtiği dil-oyunu bağlamında kazandığını göstermek üzere Wittgenstein şu örneğe başvurur:

> A'nın sorduğu ve B'nin de bir kümedeki döşeme taşlarının ya da büyük parçaların sayısı ya da filan yerde kümelenmiş yapı taşlarının renk ve şekilleri hakkında bilgi verdiği bir dil-oyunu düşünün.- Bu bilgi şöyle anlatılabilir: "Beş döşeme taşı". Şu halde "Beş döşeme taşı" raporu ya da ifadesi ile "Beş döşeme taşı!" buyruğu arasındaki fark nedir?[125]

Soru şu şekilde sorulabilir? "Beş döşeme taşı" ifadesini bir emir ya da rapor haline getiren şey nedir? Bu ifadeye eşlik eden bir içsel düşünce mi? Wittgenstein bu ifadeyi bir emir ya da rapor haline getiren şeyin bu ifadeye eşlik eden bir zihinsel düşünce olmadığını, fakat bunun "beş döşeme taşı" ifadesinin içinde geçtiği dil-oyunu bağlamı olduğunu ifade eder. Diğer bir deyişle "beş döşeme taşı" ifadesinin bir emir ya da bir rapor olarak anlaşılmasını sağlayan şey bu ifadeyi kullanan kişinin bunu kullandığı esnada zihninde bulunan bir imge değil –ki zaten biz bunun ne olduğunu göremeyiz - fakat bu ifadenin içinde geçtiği bağlamdır, arka-plandır. Sözcüklere anlam kazandıran unsurun zihinsel imgeler olmadığı konusunda Wittgenstein şu örneğe başvurur:

> Dil, A ustası ile B çırağının iletişimine hizmet ediyor olsun. A, yapı taşlarıyla yapı inşa ediyor: tuğlalar, kolonlar, keresteler ve kirişler var. B'nin, yapı taşlarını A'nın gereksediği sıraya göre uzatması gerekmektedir. Bu amaçla onlar "tuğla", "kolon",

[124] Marie McGinn. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations.* (London: Routledge, 1997), s. 162.

[125] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 22/21.

"döşeme taşı", "kiriş" sözcüklerinden oluşan bir dil kullanırlar. A onları yüksek sesle bağırıyor; -B, filanca bir çağrıyla getireceğini öğrendiği taşı getiriyor. [126]

İki inşaat işçisi arasında geçtiği varsayılan bu dilde A, B'nin belli malzemeleri (tuğla, kolon vb.) kendisine getirmesini sağlamak için B'ye sırayla bu malzemelerin adını yüksek sesle söylüyor ve B'de bu seslere uygun olarak malzemeleri A'ya getiriyor. A döşeme taşı diye bağırıyor, B döşeme taşını getiriyor vb. Burada B'nin A'dan aldığı komutları anlayıp onları yerine getirmesini sağlayan şey B'nin komutu duyduğunda zihninde oluşan bir imge midir? Diğer bir deyişle A, örneğin 'kolon!' diye seslendiğinde, B'nin A'ya kolonu getirmesini sağlayan şey B'nin zihninde o anda oluşan bir kolon imgesi midir? Wittgenstein bu sorulara olumsuz cevap verir. O, buradaki amacın kendisine seslenilen kişinin bu sese karşılık bir eylemde bulunmasını sağlamak olduğunu ve bunun seslenilen kişinin sesi duyduğu anda aklına gelen bir imgeyle ilişkisi olmadığını ileri sürer. B'nin aklına, kolon sesini duyduğu anda bir kolon imgesi gelebilir ya da *gelmeyebilir*. Sözcüklerle oluşturulan imgelerin o sözcüklerin doğru veya yanlış kullanımı konusunda bir rolü yoktur. B'nin A'dan kolon komutunu aldığı sırada zihninde oluşmuş olan bir kolon imgesi belki B'nin işini yapmasını kolaylaştırabilir, fakat komutun amacı böylesi bir imge oluşturmak değildir.[127] Kelimeleri kullandığımızda onlarla işlem yaparız ve bu işlemler her zaman bir arka-plan doğrultusunda anlam kazanırlar. Wittgenstein *Blue Book'* ta bu konuda şunları yazar:

"Ben"'in özne olarak kullanıldığı durumlarda, onu, bedensel özelliklerine bakarak belirli bir kişiyi teşhis etmeden kullandığımızı hissederiz; ve bu sözcüğün bedensiz

[126] A.g.y., s. 12/2.

[127] Lugg. *Wittgenstein's Investigations 1 – 133: A guide and interpretation.* s. 21.

> bir şeye –bununla birlikte bedenimizde yerleşik bulunan bir şeye- karşılık gelmekte olduğu yanılsamasına yol açar. Aslında *bu* gerçek ego gibi görünür, "Cogito, ergo sum" ifadesinde söylenmiş olduğu gibi. – "O halde zihin değil de yalnızca beden mi vardır?" Cevap: "Zihin" sözcüğünün anlamı vardır, yani, o bizim dilimizde bir kullanıma sahiptir."[128]

Blue and Brown Books, FS'den önce gelmektedir, aynı zamanda FS'ye bir ön hazırlık durumundadır. Dolayısıyla benzeri temaların orada da bulunması şaşırtıcı değildir. Nitekim yukarıdaki alıntıda Wittgenstein, dildeki "Ben" sözcüğünün bir anlamı olduğunu, fakat bu anlamın, sözcüğün, Descartes'in bir zamanlar belirtmiş olduğu gibi, karşılık geldiği bir bedensiz ruhta *aranmaması* gerektiğini söyler. Biz bu sözcüğü kullanırken sözcüğün, sanki bedensiz bir ruhani varlığa karşılık geldiğini ve bu varlığında gerçek bir benlik olduğunu düşünürüz ve bu anlamda Kartezyen ego anlayışını benimsemiş görünürüz. Halbuki Wittgenstein "Ben" sözcüğünün dilde bir anlamı olduğunu, fakat bu anlamın kullanımda kazanıldığını belirtmektedir.

Arka-plan kavramı Augustinus tarafından, tıpkı kendisinden sonra gelen Descartes ve Locke'da olduğu gibi ihmal edilmiş bir kavramdır. Ona göre sözcükler anlamlarını bir bağlama ihtiyaç duymadan karşılık geldikleri nesnelerden alırlar:

> Sözcükler anlamlarını nesneleri işaret ediyor olmalarından alırlar. Onların işaret ettiği şey onların anlamıdır.[129]

Sözcük anlamını karşılık geldiği nesneden alır ve anlamın oluşması için bir arka-plana ihtiyaç duymaz. Arka-plan kavramı, bağlam kavramıyla benzer bir anlam taşır ve

---

[128] Ludwig Wittgenstein. *The Blue and Brown Books.* (New York: Harper Torchbooks, [1958], 1965), s. 69.

[129] Charles Taylor. *Philosophical Arguments.* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1997), s. 80.

bir sözcüğe anlamını veren bütün olarak anlaşılabilir. Arka-plan bizim konuşurken ya da eylerken dikkat etmediğimiz, fakat her sözcük veya eylemde izi ve etkisi bulunan bir bütündür.

Hubert L. Dreyfus, Heidegger'de sözü edilen Varlık (*Sein*) kavramını anlatırken onu bir odadaki tüm şeyleri aydınlatan, fakat kendisi görülemeyen ışığa benzetir.[130] Varlık kendisi geri çekilen, fakat diğer her şeyin ortaya çıkmasını ve fark edilmesini sağlayan bir arka-plan işlevine sahiptir. Bu anlamıyla Varlık, geleneksel metafizik tarafından ihmal edilmiş bir ontolojik temeldir. Ontik şeyler ancak onun temelinde anlam kazanırlar. Ontik varlıkları her ne iseler o yapan şey Varlığın kendisidir. Varlık ontolojik bir çerçevedir.

Benzer bir biçimde bir sözcük de ancak bir bütün içinde anlam kazanır. Descartes felsefesinin ve aslında tüm geleneksel felsefenin ihmal ettiği şey işte bu bütün veya arka-planın tikel üzerindeki belirleyici etkisidir. Arka-plan sözcüğü Wittgenstein felsefesinde dil-oyunları adını almıştır, fakat mantık aynıdır. Charles Taylor bu konuda şöyle bir açıklama yapar:

> Bir şeyin üçgen olarak tanınabilmesi başka şeylerin üçgen olmayan olarak tanınabilmesini gerektirir. Çünkü 'üçgen' betimlemesinin bir anlam ifade edebilmesi için onun tezatlık oluşturduğu bir şeyin olması gerekir; başka tür şekillerin fikirlerine sahip olmam gerekir.[131]

---

[130] Hubert L. Dreyfus'un 10 Ekim 2003 tarihinde İngiltere Essex Üniversitesinde Heidegger ve Felsefesi üzerine verdiği seminer.

[131] A.g.y., s. 93.

Bütüncülük Herder'in dil anlayışında da kendisini gösterir, fakat bu konuda en etkileyici yaklaşımı Saussure göstermiştir: "dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs" (pozitif terimler olmadığında dilde sadece farklılıklar bulunur).[132] Bu ifade genel olarak yapısalcılığın karakterini sergiler. Yapısalcı anlayışa göre "bir sözcük örneğin 'köpek' sözcüğü Türkçe'nin [dilin] yapısı içinde varolur ve işlev görür, sözcük herhangi bir dört ayaklı ve havlayan köpeğin gerçekten varolmasını referans almaz. Sözcüğün davranışı onun içsel yapısal konumundan türer, imleminin bir hayvan olarak sahip olduğu gerçek konumundan değil."[133] Bu konuda Wittgenstein'ın yaptığı bir benzetme açıklayıcı görünmektedir:

> "Piston kolunu manivela ile bağlayarak fren tertibatını oluşturuyorum." Evet, mekânizmin tüm geri kalanı verildiğinde. O, yalnızca bununla bağlı olduğunda bir fren manivelasıdır ve desteğinden ayrıldığında bir manivela bile değildir; herhangi bir şey olabilir ya da hiçbir şey.[134]

Burada önemli olan nokta sözcüklerin anlamını dil içinde kazanıyor oluşlarıdır. Piston kolu ve manivelanın bir araya gelerek bir fren sistemi oluşturmasını sağlayan şey tüm geri kalan mekânizmadır. Mekânizma başka türlü kurulmuş olsaydı piston kolu ve manivela bir fren oluşturmuyor olacaklardı ve belki de hiçbir şey oluşturmayacaklardı.[135]

---

[132] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916] (Paris, 1978), s. 166'dan aktaran A.g.y., s. 96.

[133] Terence Hawkes. *Structuralism and Semiotics.* (London: Routledge, 1991), s. 17.

[134] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 14/6.

[135] Lugg. *Wittgenstein's Investigations 1 – 133: A guide and interpretation.* s. 22.

Tıpkı bu şekilde bir sözcüğün anlamı da kendisinin bağlı olduğu dil mekânizmasına bağlıdır; örneğin bir sözcükten önce ve sonra hangi diğer sözcüklerin geldiğine.[136]

Wittgenstein'a göre dile anlam kazandıran kullanım pratiği *dil dışı* bir şey değil, fakat *dilde olan* bir şeydir. "Bir sözcüğün anlamı onun *dildeki* kullanımıdır."[137] Geleneksel dil anlayışında ise her sözcük kendi başına anlamlı bir birim olarak kabul edilir, çünkü sözcüğün anlamı onun gösterdiği gerçek nesnenin ya da imgenin konumundan kaynaklanır. Örneğin Descartes için 'Düşünüyorum öyle ise varım" önermesi *kendi başına* anlamlıdır. Bu önerme anlamlı olması için bir arka-plana gerek duymaz. Fakat "Wittgenstein sözcüklerin anlamını yaşam biçimlerimizin (*Lebensform*) bağlamı içerisine yerleştirir."[138] Yaşam biçimi kavramı yukarıda örneklerini verdiğimiz dil-oyunları kavramıyla aynıdır, çünkü zaten her bir dil-oyunu bir yaşam biçimidir ve her yaşam biçimi, içinde yer alan tikel elemanlara anlam kazandıran bir arka-plan, bir yapı işlevi görür. Dil-oyunu bir son noktadır ve kendisini meşru kılacak ve onu yargılayacak daha ileri bir referans noktası da yoktur. Geleneksel metafizik hep bir nihai temel arayışına girmiş ve kimi zaman Tanrıyı kimi zaman da bir kavramı -örneğin iyilik idesi- referans almıştır fakat bu referanslar hep dışsal kalmıştır, hep dışarıda aranmıştır. İşte Wittgenstein nihai referans noktasını bir anlamda gökten yere, yani pratiğe indirmiştir.

Konuya bir de şu soru açısından bakmak gereklidir: Anlamın kullanımla oluştuğunu söylemek doğru mudur? Bazen sözcüğün gerçek anlamının –sözlük

---

[136] Bağlamı sözcüğün içinde geçtiği cümle anlamında kullanan özellikle Frege'dir. Wittgenstein için bağlam bir dil-oyunu demektir.

[137] Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s. 43.

[138] A.g.y., s. 75.

anlamının- kullanımından çok farklı olduğunu düşünür, sözcüğün gerçek anlamının bulunması gerektiğini savunuruz. Fakat bazı dilbilimciler –ve tabii ki Wittgenstein- bir sözcüğün çeşitli bağlamlardaki kullanımlarının değerlendirileceği bir 'gerçek anlam'ın, bir ideal anlam ölçütünün peşinde koşmanın anlamsız olduğunu savunurlar. Böylesi bir 'gerçek anlam' varolsa bile bu Wittgenstein'ın savını çürütmez, çünkü bu 'gerçek anlamın' kaynağı yine sözcüğün belirli bağlamlarda -örneğin çoğunluğun arasında değil de eğitimli aydınlar arasında- kullanılıyor oluşudur.[139]

4. Kartezyen Benlik ve Özel Dilin Olmazlığı

Descartes felsefesinde varolan zihnin şeffaflığı ve Kartezyen ayrıcalık doktrinlerinin tekbenci bir benlik anlayışına yol açtığını görmüştük. Tekbencilik kişinin bilebileceği şeylerin kendi bilinciyle sınırlı olduğunu savlar. Diğer bir deyişle kişi özel bir dil kullanmaktadır, çünkü kişinin kullandığı sözcükler anlamlarını kişinin bilinç içeriklerine karşılık geliyor olmalarından almaktadır. Bu anlayış Descartes için olduğu kadar deneyciler için de geçerlidir. Onlara göre bilgimiz dış dünyadaki nesnelerin bir yansıması olan idelerle sınırlıdır ve her bireyin idesi farklı olduğundan aslında herkes özel bir dil kullanmaktadır. "Locke sözcüklerin anlamlarını bir nesneyle olan ilişkisinden aldıklarını savlamakla kalmaz, bu nesnenin her zaman sadece konuşan ait bir zihinsel nesne (ide) olduğunu da ileri sürer."[140] Böylelikle onun kuramı da, tıpkı Descartes'ın kuramı gibi, tekbenci epistemolojiye bağlanmış olur. Locke'un bu kuramına temsili gerçekçilik adı verilir. Locke bizden bağımsız bir dış dünya olduğunu yadsıyor değildir,

---

[139] A.g.y., s. 45.

[140] Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s.

fakat bilgimizin dolayımsız olarak bu nesnelerden geldiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Biz sadece nesnelerin bizde oluşturduğu temsili algıları bilebiliriz ve bu algılar kişiye *özel*dir, *öznel*dir. Locke'a göre "'kişinin zihni bir başkasının bedenine geçemez' ve dolayısıyla biz bir başkasının ne demek istediğini asla gerçekten bilemeyiz."[141] Wittgenstein bu geleneksel anlayışa kendi ortaya attığı özel dilin olanaksızlığı argümanıyla karşı çıkar ve bu da onun beraberinde tekbenci kurama karşı çıktığı anlamına gelir.

Anlamın her şeyden önce bir uzlaşma meselesi olduğuna inanan Wittgenstein, sözcüklerin anlamının onların kullanım uzlaşmalarında yattığını ileri sürer. Uzlaşma ise birden çok kişiyi gerektiren bir işlemdir. Örneğin insanlar dünya düzdür deseler, onların bu ifadesi yanlış demektir. Eğer biz onların bu görüşüne katılmazsak bizim görüşümüz doğru demektir. Fakat burada geçen 'düz' sözcüğünün bir anlamı olabilmesi için neye düz denildiği üzerinde bir uzlaşmanın sağlanmış olması gerekir. "Eğer bir dilin iletişim aracı olması gerekiyorsa yalnızca tanımlarda değil aynı zamanda yargılarda da (tuhaf gibi gelse de) uzlaşma olmalıdır."[142] Geleneksel felsefede kabul görmüş olan özel dil kuramı bu gerçeği ihmal eder. Özel dilden anlaşılması gereken şey şu alıntıyla özetlenebilir:

> Bu dilin tek tek sözcüklerinin, sadece konuşan kişi için bilinebilir olabilen bir şeye; onun mevcut özel duyumlarına işaret etmeleri gerekir. Öyleyse başka birisi bu dili anlayamaz.[143]

---

[141] A.g.y., s. 93.

[142] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 130/242.

[143] A.g.y., s. 131/243.

Wittgenstein'ın özel dille kastetmeye çalıştığı şey önceki bölümde ayrıntısıyla göstermeye çalıştığımız Kartezyen ayrıcalık ya da tekbencilik gibi kuramlara denk düşer. Kartezyen ayrıcalıkta kişinin bilinci yalnızca kişiye açıktır ve kişinin en iyi bilebildiği şey içe bakış yoluyla taramış olduğu kendi bilinç içerikleridir. Özel dil argümanına göre ise tek tek sözcükler kişiye özel durumlara, diğer bir deyişle öznel duyumlara işaret etmektedirler ve bu anlamda, bir özel dilin olabilirliği Kartezyen ayrıcalık ve tekbenci kuramının olabilirliği demektir. Bu özel dil anlayışı önceki bölümde belirttiğimiz sözcük-nesne bağlantısına dayalı resim kuramında temellenir. Wittgenstein özel dilin olmazlığını ve dolayısıyla Kartezyen ayrıcalık ve tekbenciliğin olmazlığını göstermek üzere öncelikle yukarıda 'içsel gösterim' adı verilen ve bununla, dildeki bir sözcüğün, anlamını zihinsel bir nesneden, -ya da Locke'un tabiriyle bir ideden- aldığı kastedilen düşünceye karşı çıkar. Şu soruyu sorar: "Sözcükler duyumlara nasıl işaret ederler? (...) Bir insan duyumların adlarının –sözgelimi "ağrı" sözcüğünün- anlamını nasıl öğrenir?"[144] ve bu sorulara bir yanıt vermek üzere şu örneğe başvurur:

> Buradaki bir olasılık şudur: Sözcükler duyumun ilksel; doğal ifadeleriyle bağlantılıdırlar ve onların yerine kullanılırlar. Bir çocuk bir yerini incitmiş ve ağlıyor; sonra yetişkinler onunla konuşuyor ve ona ünlemleri ve sonra da tümceleri öğretiyorlar. Onlar çocuğa yeni ağrı-davranışını öğretiyorlar.[145]

Bu ifadeyle belirtilmek istenen, yetişkinlerin bir çocuğa ağrı duyduğu zaman nasıl tepki vermesi gerektiğini öğretmeleridir. Çocuk bunu öğrenmeden önce aynı ağrı duyumuna doğal tepkiler –bağırma ya da inleme gibi- vermektedir, fakat yetişkinler ona

---

[144] A.g.y., s. 131/244.

[145] A.g.y.

bu doğal tepkilerin yerine geçecek ünlemleri ve tümceleri öğrettikten sonra (daha uygar bir tepki!) çocuk artık eskisinden farklı bir tepki göstermektedir. Burada önemli olan nokta bir davranışın yerini sadece bir diğerinin alıyor oluşudur. Çocuğa bir sözcüğü bir duyumla *birleştirmesi* öğretiliyor değildir. Çünkü çocuk, aynı zamanda başkalarının ağrı duyumları hakkında konuşmayı da öğrenir ve bunu, ağrı sözcüğünü bir başkasının duyumuyla birleştirerek yapmaz, çünkü zaten bir başkasının duyumuna sahip değildir, onu göremez.

Tekbenci kuramı destekleyen bir önerme şöyle olabilir: "İmdi, gerçekten ağrı duyup duymadığımı ancak ben bilebilirim; bir başkası sadece onu tahmin edebilir."[146] Wittgenstein, burada geçen bilmek sözcüğünün normal bir kullanım olmadığını ve bilmek sözcüğü normal bir şekilde kullanıldığı takdirde, tıpkı benim kendi ağrımı bilebildiğim gibi bir üçüncü şahsın da onu (benim ağrımı) – en azından çoğu durumda- bilebileceğini iddia eder.

> Bu [tekbenci önerme] bir bakımdan yanlış, bir başka bakımdan da anlamsızdır. Biz eğer "bilmek" sözcüğünü normalde kullanıldığı gibi (başka nasıl kullanmamız gerekir ki?) kullanırsak o zaman başkaları çoğu kez benim ne zaman ağrı duyduğumu bilir.[147]

Nitekim ben 'Başım ağrıyor' dediğimde bunu bir başkası gayet kolaylıkla anlayabilir. Dahası, yukarıdaki tekbenci önerme doğru kabul edildiği takdirde bile bizi anlamın özel olduğu sonucuna götürmez, çünkü benim bilebildiğim bir şeyi bir başkası tahmin edebiliyorsa burada 'bilmek' ve 'tahmin etmek' sözcükleri eşanlamlı kullanılıyor demektir, çünkü eğer eşanlamlı olarak kabul edilmezlerse benim bildiğim şeyi bir başkası

[146] A.g.y., s. 131/246.

[147] A.g.y.

tahmin *dahi* edemez.[148] Burada şöyle bir soru sorabiliriz. Bir kimsenin diğer bir kişiyi bilebilmesi için gerçekten o kişinin deneyimlerine sahip olmuş olması gerekmez mi? Bu soruya verilecek 'evet gerekir' yanıtı, bilginin deneyimle eşanlamlı tutulduğu sonucunu doğurur, bu da bizi "'X'i yaşamak onu bilmek için gereklidir'"[149] ifadesine götürür. Peki X'i bilebilmek için X'i yaşamak gerekir mi? Ve ayrıca da X'i yaşamak X'i bilebilmek için yeterli bir koşul mudur? Önce ikinci soruyla başlayalım. Brian Fay bu konuda şunları yazar:

> Ayrıca, bir etkinliği, sadece bu etkinlik erbabının bilebileceğini varsayıyoruz. Nitekim, televizyondaki futbol programlarında yalnızca büyük futbolcuların yorum yapabileceğini düşünüyoruz. Halbuki maalesef bu varsayımların hiçbiri doğru değildir: Birçok eski futbolcunun yorumu tam bir felaket; çünkü, bunlar, oynama deneyimini sindirmemişler, oyun için neyin öz ya da özel olduğunu ayrımsamamışlar, oyunun rolü ya da anlamı üzerinde düşünmemişler ve nihayetinde bu konuda fazla bir şey *söyle*yemiyorlar.[150]

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere X'i bilmek için X'i yaşamış olmak yeterli değildir, çünkü bilmek deneyimlemek demek değildir. Fay'a göre bilmek o konuda bir açıklamada bulunabilmek, yorum yapabilmek ve kısacası konuşabilmektir. Eski ve deneyimli futbolcular futbol konusunda yeterli bir yorumda bulunamadıkları takdirde bu oyunu bilmiyorlar demektir. Şimdi birinci soruya dönelim: X'i deneyimlemek X'i bilmek için gerekli midir? Bu soruya verilecek 'evet' yanıtıysa sosyal bilimleri bir yerde reddetmek olur, çünkü çoğu sosyal bilimci vardır ki üzerine yazı yazdıkları kişinin kendisiyle özdeş

---

[148] Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s. 96.

[149] Fay. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım.* s. 37.

[150] A.g.y., s. 37.

değildirler ya da üzerine yazı yazdıkları toplumlarda hiçbir zaman bulunmamışlardır. Örneğin, bir günümüz Osmanlı tarihçisini ele alacak olursak, bu kişinin Osmanlı Devletinde yaşamış olması imkansızdır, fakat bu kişi o dönemde yaşamamış olduğu halde o dönem hakkında epey ayrıntılı ve sağlam bilgiler sunabilmektedir. Bu da X'i bilebilmek için onu deneyimlemenin zorunlu olmadığını bize gösterir. Fay'ın yaklaşımı Wittgenstein'ınkinden farklı olsa da bizi aynı yere götürür ve o da tekbenciliğin reddidir. Bu konuda bir başka örnek 'aşk' sözcüğü olabilir. Burada birbirinden ayrı tutulması gereken iki önerme ileri sürülebilir: Birincisi 'O, aşkın ne olduğunu bilmiyor' ikincisi ise 'O, aşk sözcüğünün ne anlama geldiğini bilmiyor' önermesidir. Birinci önermenin anlatmaya çalıştığı şey aşkı yaşamış olmanın ne olduğudur, fakat ikinci önerme 'aşk' *sözcüğünün* anlamıyla ilgilidir ve bu sözcüğün anlamını bilebilmek için aşkı yaşamış olmak gerekmez. Bu sözcüğü yerinde ve duyarlı bir şekilde kullanabilen herkesin bu sözcüğü bildiğini söyleyebiliriz. Aynı şey Wittgenstein'ın FS'de tartışma konusu yaptığı 'ağrı' sözcüğü için de geçerlidir.[151]

Tekbenci anlayışa geri dönecek olursak, örneğin Locke'a göre "sözcükler, insanların kullanımına göre, uygun ve dolaysız olarak, yalnızca konuşanın zihnindeki ideleri imlerler."[152] Russell, 'bir kimse bir sözcük kullandığı zaman başkasının aynı sözcükten anladığı şeyi anlamaz, çünkü tanışık olduğu nesne farklıdır' demekle Locke'la aynı çizgiyi paylaşır. Yine Schlick 'içerik' sözcüğünü kullanarak bu konuda şunları söyler: Her gözlemci kendi içeriğini oluşturur; her biri kendi deneyimine başvurur ve

[151] Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s. 97.

[152] Locke. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.* s. 243.

dolayısıyla kendi sözcüklerine eşsiz bir anlam kazandırır.[153] Tüm bu düşünürlerin varsaydığı şey, sözcüklerin anlamlarını belli şeylere karşılık geliyor olmalarından alıyor oluşu ve her kişinin zihinsel nesneleri farklı olabileceğinden herkesin özel bir dil konuşuyor oluşudur. Wittgenstein'ın kabul etmediği şey, insanların kendilerine has duygu veya düşüncelerinin olabileceği değildir. Tabii ki herkesin kendisine ait özel duygulanımları olabilir. Onun itiraz ettiği şey, tekbencinin ortaya attığı, 'kişinin bilinç içeriklerini sadece o kişinin bilebileceği ve dolayısıyla bilgisinin de salt kendi bilinciyle sınırlı olacağı' savıdır. Daha önce değindiğimiz üzere bu sav 'sözcüklerin anlamı onların karşılık geldiği nesne ya da zihinsel imgedir' diyen resim kuramıyla temellenir. Wittgenstein sözün anlamını içinde geçtiği bağlamsal kullanıma (arka-plan) kaydırmakla resim kuramının altını kazımıştır ve bir kez resim kuramını reddetmekle de özel bir dilin olanaklı olamayacağını göstermiştir.

Peki anlamın kullanımda oluştuğunu söylemek neden özel bir dili olanaksız kılar? Örneğin ben kendi başıma bir kullanım yaratamaz mıyım? Wittgenstein kullanımı belirleyen kuralların uzlaşma temelli olduklarını ve bir kişinin tek başına bir kural yaratamayacağını ileri sürer. Çünkü doğruluğun ölçütü kişinin dışında ve ondan bağımsız olmalıdır. Onun bu konudaki en güzel örneklerinden biri olan aşağıdaki ifadeye bakalım:

> Şu durumu bir düşünelim. Ben belirli bir duyumun ortaya çıkışı hakkında bir günlük tutmak istiyorum. Bu amaçla ona "S" işaretini veriyorum ve o duyuma sahip olduğum her gün için takvime bu işareti yazıyorum. [154]

---

[153] Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s. 100.

[154] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 135/258.

Burada kişi S işaretini belirli içsel bir duyuma karşılık gelecek şekilde tanımlar. Diğer bir deyişle, S sözcüğünü kendi içsel duyumuyla bağlantılandırır. Wittgenstein bu durumun devamlı bir süreç olamayacağını, çünkü kişinin, sözcükle duyum arasında kurduğu bağlantının doğruluğunu devam ettirecek bir bağımsız ölçütten yoksun olduğunu belirtir. Örneğin ertesi gün aynı kişi bir duyum hissedip ona da S işareti verdiğinde işaretle duyum arasındaki bağıntı bir gün öncekinin aynısı mı olacaktır? Kişinin bunu bilmesini sağlayacak bir ölçüt yoktur. Kişi başka bir duyum hissedip buna da aynı S işaretini verebilir, çünkü yeni bağıntının bir gün öncekinin aynısı olup olmadığı konusunda başvuracağı bağımsız bir ölçüt yoktur. Buna şöyle itiraz edilebilir: 'Bana doğru gelen şey doğrudur.' Fakat Wittgenstein şöyle yanıt verir: "Ve bu yalnızca, bizim burada 'doğru üzerine konuşamamamız demektir."[155] Kullanımın özel olamayacağı konusunda bir başka örnek de şudur:

> Sözgelimi bir trenin kalkış saatini doğru hatırlayıp hatırlamadığımı bilmiyorum ve bunu kontrol etmek için zaman tablosunun bir sayfasına nasıl bakıldığını hatırlıyorum.[156]

Bu durumda kişi trenin kalkış saatini unutmuş ve bunu hatırlamak için trenin kalkış zamanını bildiren zaman tablosunu *hatırlamaya* çalışmaktadır. Buradaki çelişki şudur: Kişi daha önce bakmış olduğu zaman tablosunu hatırlayabilirse trenin kalkış saatini de hatırlamış olacaktır. Mesele kişinin zaman tablosunu doğru hatırlayıp hatırlamadığıdır ve bunun için de zaman tablosunun *zihinsel imgesinin kendisinin* bir gerçek dışsal tabloya bakılarak kontrol edilmesi gerekir. Şayet zihinsel imgenin kendisi

---

[155] A.g.y., s. 136/258.

[156] A.g.y., s. 137/265.

sınanmazsa bu imge hiçbir şeye doğruluk ölçütü olamaz. Ölçüt kişinin dışında bağımsız bir ölçüt olmalıdır. "Bir 'iç süreç' dışsal ölçütlere gerek duyar."[157] Burada bahsedilen bir 'dış ölçüt arama' olgusu bize şüpheci felsefeyi çağrıştırabilir. Nitekim bir septik doğruluğun nihai bir ölçütünün olmadığını savunur. Fakat arada şöyle bir fark vardır: Wittgenstein ulaşılan bağımsız bir ölçüt bulunduğu takdirde bunun doğruluğunu sorgulamaz. "Onun şüpheci meydan okumalara nasıl cevap verdiğini biliyoruz: O, basitçe belirli durumlarda şüphe *duymayacağımızı* ve bu noktada bizim dil-oyunlarımızın devreye gireceğini belirtir."[158] Dil-oyunlarının devreye girmesi, bizim belli bağlamlarda belli kuralları sorgulamadan kabul etmemiz anlamına gelir. Dil-oyununun kendisi sorgulanmadan kabul edilir, tıpkı Heidegger'e göre Varlığın kendisinin tam olarak bilinip aydınlatılamayacağı gerçeği gibi. Varlık asla tam olarak teorik bir anlamlandırmaya tabi tutulamaz çünkü zaten kendisi teorinin bir önkoşuludur. Diğer bir deyişle, bağlamı ve onun kurallarını anlamlandıran bir ileri referans zemini yoktur. Son zemin bağlamın kendisidir:

> Şimdi, dile *bakış*'ta, felsefenin yeni başvuru kaynağının "yaşama biçimi" olduğu görülüyor ve dil oyunu oynamak da, artık daha ötesine yürünemeyecek bir son veri olarak kalıyor (...) Kabul edilmesi gereken, verilmiş olan şey, yaşama-biçimleridir. Bu durumda yaşama-biçimleri içersine örülmüş olan dilin, kendi dışında bir meşrulaştırıcı dayanak arama gerekliliği ortadan kalkar.[159]

Wittgenstein *On Certainty* adlı eserinde bu konuda şunu söyler:

---

[157] A.g.y., s. 221/580.

[158] Hanfling. *Wittgenstein's Later Philosophy.* s. 110.

[159] Taylan Altuğ. *Dile Gelen Felsefe.* (İstanbul: Yapı Kredi, 2001), s. 162.

Yaşamım birçok şeyi kabul etmeye razı oluşumdan meydana gelir.[160]

Bazı şeyleri sorgulamadan kabul etmemiz gerekir ve bu sorgulanmadan kabul edilen şeyler bizim pratiklerimiz ya da yaşam biçimlerimiz olarak sonraki kararlarımıza bir arka-plan oluşturur. Örneğin Birinci Dünya Savaşının arka planını araştıran ve çeşitli belgeleri inceleyen bir tarihçi, dünyanın son yüzyıldan beri varolduğunu sorgulamadan kabul eder. Wittgenstein şöyle devam eder:[161]

> Bunlardan bir çoğuna soruşturma yapmadan ulaşmışızdır. Örneğin tarihsel araştırmalar vardır ve dünyanın şekli ve yaşı hakkında soruşturmalar yapılır, fakat dünyanın son yüzyıl süresince varolup olmadığı hakkında değil.[162]

Demek ki sorgulanmadan kabul gören bazı temel pratikler vardır.

İçsel bir ölçütün dışsal bir ölçüte gerek duyduğu savına geri dönecek olursak burada daha önce söylenenlerle bir çelişki varmış gibi görünebilir: Anlam için bir dışsal ölçütün gerekliliği düşüncesi bizi resim kuramına geri götürüyor gibi gelebilir. Fakat bir dışsal ölçüt olarak görülen şeyin aslında bir uzlaşma sonucu belli bir anlamı olduğu hatırlanırsa bu çelişki ortadan kalkar:

> Şimdi bir ülke düşünelim; bu ülkede herkes → işareti gördüğünde bunu ← yönde izliyor. Çocuklara bu işareti bu şekilde izlemeleri öğretiliyor, → şeklinde bir işaret gördüklerinde bunu → yönünde izleme alışkanlığındaki yabancılara yanlış davrandıkları söyleniyor, → işaretinin ← yönünde git anlamına geldiği öğretiliyor.

---

[160] Ludwig Wittgenstein. *On Certainty.* Der. G. E.. M. Anscombe & G. H. Von Wright Çev. Denis Paul ve G. E. M. Anscombe (New York: Harper & Row, [1969] 1972), s. 44e/344.

[161] İlham Dilman. *Languauge and Reality: Modern Perspectives on Wittgenstein.* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1998), s. 26.

[162] Wittgenstein. *On Certainty.* s. 20e/138.

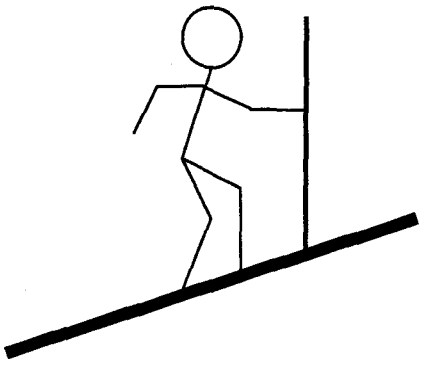
> Bu ülkede yaşayanların bu işareti yanlış yorumladıklarını mı söylerdik? Açık ki bu, durumun doğru betimlemesi olmazdı, zira insan etkinlikleriyle (dil oyunları dahil) ilişkisinin dışında işaret direği bir madde parçasından başka bir şey değildir ve onun anlamıyla ilgili soru (ve dolayısıyla, belli bir yorumun doğru yorum olup olmadığı sorusu) hiç ortaya çıkmaz.[163]

Bir işaret direği o direği kullanan insanların yorumlarıyla anlam kazanır. Sağ tarafa ya da sol tarafa git gibi anlamlar işaret direğinin kendisinde bulunmazlar. Oklar kendi başlarına hiçbir şey bildirmezler. "İşaretler çeşitli biçimlerde yorumlanabilirler. Ben bir işareti [ok işaretini] onun gösterdiği yönde git veya tersi yönde git anlamında yorumlayabilirim. Ne kadar çok işaret olursa olsun ve bunlar birbirlerine ne kadar yakın bulunursa bulunsun alternatif yorumlar her zaman mevcuttur. →→→→ işareti gitmem gereken yön konusunda → işaretine göre daha kesin ve uzun süreli bir belirleyiciliğe sahip değildir."[164] Okların anlamı onların kullanım biçimlerinde yatar. İnsanların okların varlığında belli bir biçimde davranması anlam için asıl olandır. → okunun sola değil de sağa git anlamı taşıyor olması tamamen uzlaşmaya dayalı bir yorumdur ve bunun tam tersi de geçerli olabilir. Bu anlamda bu işaret örneği Marx'ın para örneğine benzer. Bu konuda ayrıntılı bir örnek de aşağıdaki resmin anlamı konusunda verilebilir:

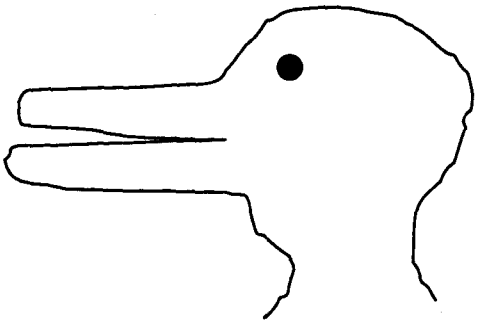
---

[163] Paul Feyerabend. "Wittgenstein'ın Felsefi Araştırmalar'ı" *Cogito: Wittgenstein: Sessizliğin Grameri.* Sayı: 33 Güz 2002, s. 179.

[164] Lugg. *Wittgenstein's Investigations 1 – 133: A guide and interpretation.* s. 144/85.



Wittgenstein resimlerin kendi kendilerini yorumlamadıklarını belirtir. Örneğin biz bu resme baktığımızda ne görüyoruz? Bu resim neyi temsil etmektedir? Birçok kişi bunun bir adamın elinde sopasıyla bir tepeye tırmanmakta oluşunun resmi olduğuna inanacaktır. Peki bu resim bir adamın elinde sopasıyla bir tepeden aşağıya doğru inmekte olduğunu resmediyor olamaz mı?[165] Adam kayıp düşmemek için geri geri iniyor olamaz mı? Bir de şu resme bakalım:



[165] Maslin. *An Introduction to the Philosophy of Mind.* s. 226.

Wittgenstein Jastrow'dan aldığı bu şekli ördek-tavşan diye adlandırmaktadır. Bu resim bir ördeğin veya bir tavşanın başı gibi görünebilir.[166] Bu resim birden çok şekilde yorumlanabilir. Bir tavşanın başı gibi (iki kıvrım kulaklar olacak şekilde) ya da bir ördeğin başı gibi (iki kıvrım gaga olacak şekilde). Bir kişi buna bakar ve 'Bu bir tavşan' diyebilir, bir diğeri aynı resmi 'Bu bir ördek' şeklinde yorumlayabilir.[167] Örneklerde görüldüğü üzere resmi yorumlamak insanların işidir.

Burada 'yorumlama' sözünün farklı çağrışımları olabileceği düşünülerek ortaya çıkabilecek bir yanlış anlamayı önlemek amacıyla belirtilmesi gereken bir şey vardır. Şöyle bir soru sorulabilir: Bu yorumların bir sınırı yok mudur? Şayet yoksa, herkesin bir nesneye, bir işarete ya da bir kurala dilediği anlamı yükleyebileceği sonucu ortaya çıkmış olmaz mı? Bunu söylemek nereye kadar doğru olabilir? Wittgenstein bizim yorum sözünden anlamamız gereken şeyi, 'bir kuralın bir ifadesinin o kuralın bir diğer ifadesiyle değiştirme' olarak sınırlamamız gerektiğini belirtir:

> Böylece şunu söyleme eğilimi vardır: Kurala uygun her eylem bir yorumdur. Ancak "yorum" terimini, kuralın bir ifadesinin diğerinin yerine kullanılması ile sınırlamamız gerekir.[168]

"Örneğin '+2' yerine 'iki ekle' ya da 'ya da bir atlayarak git' gibi şeyler yazabiliriz, fakat bunların hepsi '+2' yerine geçebilen ifadelerdir ve hiçbirisi '+2' nin

---

[166] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* II. Kısım. s. 278.

[167] Pitkin. *Wittgenstein and Justice.* s. 100.

[168] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 120/201.

bize söylediği şeyden fazlasını söylemezler."[169] Yorum yapmak insanların işidir. Ancak her yorumlama eylemi bir bağlam içinde gerçekleşir. Gündelik yaşantımızda kendimizi içinde bulduğumuz bu bağlamlar, genellikle Wittgenstein'ın verdiği örneklerdeki muğlaklığa sahip değildir. Bağlam, yorumlamanın sınırını çizer; bu nedenle Wittgenstein, herhangi bir kavramsal şaşkınlık durumunda ya da böylesi bir muğlaklıkla karşı karşıya kaldığımızda dilin gündelik kullanımına, pratiğe bakmamız gerektiğinde ısrarcıdır. "Alternatif yorumların olması işaretlerin faydasız olduğu ve onlara asla güvenmememiz gerektiği anlamına gelmez. Bir işaret bir şüpheye bazen yol açar bazen de açmaz (...) Normal şartlarda → işaretinin anlamı ok yönünde git olarak anlaşılır"[170] ve burada normal olanı belirleyen şey insanların işareti ok yönünde takip ediyor olmalarıdır. Ayrıca da "[ş]üphelerin ortaya çıkıyor oluşu oynadığımız oyunlarda (veya dili kullanışımızda) yanlış bir şeylerin varolduğu anlamına gelmez. 'Bir şüphenin oluşabilecek' olması gerçeği o şüphenin oluşacak ya da oluşmuş olduğu anlamına gelmez. Şüphe *tasarlamak* şüphe [içinde] olmaktan bambaşka bir şeydir."[171] Wittgenstein bu konuda şunları söyler:

> Ama bu, şüphe içinde olduğumuzu söylemek değildir, çünkü şüphe *tasarlamak* bizim için olanaklıdır. Ben, önündeki kapıyı açmadan önce onun ardında bir uçurumun açık gibi görünüp görünmediğinden her zaman şüphe eden ve kapıdan girmeden önce bundan emin olan (ve fırsatını bulursa doğru olduğunu ispatlayabilecek) birisini kolaylıkla tasarlayabilirim. –ama bu beni aynı meselede şüpheye düşürmez.[172]

---

[169] Robert L. Arrington. "Following a Rule" içinde *Wittgenstein: A Critical Reader.* Der. Hans-Johann Glock (Massachusets: Blackwell, 2001), s. 129.

[170] Lugg. *Wittgenstein's Investigations 1 – 133: A guide and interpretation.* s. 144/85.

[171] A.g.y., s. 143/84.

[172] Wittgenstein. *Felsefi Soruşturmalar.* s. 62/84.

Tüm bu örneklerde anlaşılması gerekli olan asıl konu, ide veya imgelerin tıpkı resimler ve işaretlerde olduğu gibi kendi başlarına bir anlam taşımadıkları ve bu haliyle de kendilerine karşılık gelen sözcüklere anlam kazandırmadıklarıdır. Kendi başına bir ide veya imge -tıpkı kendi başına bir resmin ya da işaretin ölü oluşu gibi- ölüdür.

Wittgenstein geleneksel dil anlayışını eleştirirken dilin bizim yaşam biçimlerimizle ne denli iç içe olduğunu ve hayatın çeşitli durumlarına ne kadar bağımlı olduğunu ileri sürer. Düşünce dil ile birlikte gider. İnsan dili öğrendiği zaman düşünebilir ancak. Fakat dil bireysel bir olgu değil, toplumsal bir olgudur. Dili konuşurken aynı zamanda bir hayat biçimini paylaşırız. Ötekilerle paylaştığımız bu hayat biçiminden kopartılırsak o zaman ne dili kullanabiliriz ve ne de düşünce üretebiliriz. Dil ve düşünce ortak bir dünya varsayar. Dolayısıyla Kartezyenizmin ortaya atmış olduğu 'tekbenci benlik' tutarsız ve çelişik bir insan tablosu çizmektedir.[173] Frantz Fanon bu konuda şöyle belirtir: ""[B]ir dil konuşmak bir dünyayı, bir kültürü üstlenmektir," şu anlama gelir "bir uygarlığın yükünü taşımak." (...) Dile sahip bir kimse, sonuç olarak o dille ifade ve ima edilen dünyaya sahip demektir."[174]

5. Wittgenstein ve Tarafsız Bircilik

Kartezyenizmin ikici felsefesinin tekbenciliğe yol açtığını görmüştük. Bir tarafta maddi olmayan zihin ya da ego diğer tarafta onun dışında bulunan maddi bir dünya. Bu ayrım doğrultusunda kişinin bilgisi kendi zihinsel nesneleriyle sınırlıdır ve dolayısıyla

---

[173] Dilman. *Languauge and Reality: Modern Perspectives on Wittgenstein.* s. 24 -25.

[174] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* Çev. Charles Lam Markmann (New York: Grove, 1967), s. 38, 17-18'den aktaran Pitkin. *Wittgenstein and Justice.* s. 106.

kişi kendi zihin içeriklerinin dışında kalan dış dünyayı *olduğu haliyle* bilemez. Wittgenstein gerek ilk dönem ve gerekse ikinci dönem felsefesinde bu ikiciliğe karşı çıkmıştır. Onun durduğu nokta tarafsız bircilik adı verilen noktadır. Tarafsız bircilik, ikiciliğin tersine, dünyayı oluşturan tek *bir* tarafsız malzeme olduğunu ve bunun kendi içinde ne zihinsel ne de maddi olduğunu ileri sürer. Bu görüşün belli başlı savunucuları Ernst Mach (1885), William James (1904) ve Bertrand Russell (1948)'dır. 1916 yılına gelindiğinde bu akım, Wittgenstein'a, ikiciliğin yaratmış olduğu bir çok felsefi sorunun üstesinden gelebilecek bir karaktere sahip olarak görünmekteydi.

Tarafsız birciliğe göre bizim bilebileceğimiz tek şey deneyimlerimiz ya da duyumlarımızdır. Biz bu duyumları içinde bulundukları ilişkiler ağına göre 'zihinsel' ya da 'maddi' olarak sınıflandırırız. Bu sınıflama doğanın kendisinde var değildir, fakat dilde yapılmış olan suni bir ayrımdır. Bu konuda W.T. Stace şunları söyler:

> Tarafsız bircilik iki amaçtan etkilenmiş gibi gözükür. Birincisi felsefeyi Descartes'in zamanından bu yana uğraştırmış olan psiko-fiziksel ikicilikten kurtarmaktır. İkinci amaç ise deneyciliktir. Tarafsız bircilerin "malzemesi" asla gizli ve algılanamayan türden bir "töz" ya da *Ding-an-sich* değildir. O [malzeme] asla görünen dünyanın *ötesinde* yatan bir şey değildir. Her zaman ve her şekliyle dolayımsız gözlemlenebilen varlıklardan oluşur – örneğin, duyumlar, duyu verileri, renkler, kokular, sesler. Böylece eğer madde dolayımsız gözlemlenebilen bir malzemeden oluşuyorsa, onun içinde ampirik olarak kanıtlanamayan hiçbir şey bulunmaz. Aynı şey zihin için de geçerlidir.[175]

Tarafsız birciliğin karşı çıktığı şey, bir tarafta dış dünya ve diğer tarafta bu dünyanın duyumlarıyla dolu olan bir depo niteliğindeki zihin ayrımıdır. "Descartes ve

[175] John Cook. *Wittgenstein's Metaphysics* (Cambridge: University of Cambridge, 1994), s. 14.

Locke geleneğinde varlık kesin ve keskin bir biçimde özdeksel ve zihinsel olarak ikiye ayrılır. Bu geleneğe göre, özdeksel varlık yalnızca dış dünyayı meydana getirirken, anlıksal varlık da yalnızca tasarımlar dünyasını meydana getirir. Bu varlık türleri birbirlerine indirgenemezler."[176] Descartes fikirlerle dış dünyanın birbirinden ayrı olduğunu şu ifadeyle dile getirir:

> Fakat aynı şekilde ben de maddi şeylerin fikirleri de vardır. Acaba bu fikirlerin temsil ettiği şeyler de mevcut mudur? Dünya mevcut mudur?[177]

Bu konuda *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde şunları yazar:

> Zira biz bu maddeyi Tanrı ve düşüncemizden ayrı bir şey olarak kavrıyoruz ve ondan edindiğimiz fikrin bizden dışarda bulunan cisimler sebebiyle teşekkül ettiğini ve ona tam tamına benzediğini sanıyoruz.[178]

Diğer bir deyişle, ikicilik dış dünya ile onun insan zihnindeki duyumları arasına bir uçurum koymuştur ve kişi sadece kendi zihinsel duyumlarını bilebilir, bu duyumların kaynağı olan dış dünyadaki nesnelerin *kendilerini* değil. Bir deneyci olan Hume, verdiği madeni para örneğiyle bu konuya iyi bir örnek teşkil eder:

> Bir çeyrekliği önünüzdeki kitabın yanına koyun. Çeyreklik var olmaktadır, değil mi? Fakat gözlemlediğiniz nedir? Çeyreklik mi? Hayır, aslında bu doğru görünmemektedir. Çeyreklik dediğiniz şeye bakın. Onu masanın üzerinde bırakıp kalkın ve odanın etrafında hareket edin ve bu arada çeyrekliğe sürekli olarak bakın. Gözlemlediğiniz şey sürekli büyüklüğünü ve şeklini değiştiren gümüşümsü bir genişliktir (...) Demek ki gözlemlediğiniz şey sürekli olarak büyüklüğünü ve şeklini

[176] Denkel. *Bilginin Temelleri* s. 57.

[177] Descartes. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. s. 48.

[178] Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. s. 97.

değiştirmektedir, fakat bir çeyreklik hacim ve biçim değiştirmez. Bundan sizin gözlemlediğiniz şeyin çeyreklik olmadığı sonucu çıkar.[179]

Bu deneyde Hume'un belirtmeye çalıştığı şey, bizim aslında gözlemlediğimiz şeyin paranın kendisi olmadığıdır, çünkü kendinde-para şekil ve hacim değiştirmez oysa bizim gözlemlediğimiz şey sürekli olarak değişmektedir. Bu da bizim gözlemimizin kendi algımızla sınırlı olduğunu göstermektedir. Biz sadece kendi içsel algımızı bilebiliriz. Hume için kendi algımızın nedeni olarak varsaydığımız bir dış dünyanın varolduğu iddiası hiçbir şekilde meşrulaştırılamaz, çünkü biz hiçbir biçimde algımızla onun kaynağı olan dış dünyayı karşılaştıramayız. İşte tarafsız bircilik böylesi bir içsel/dışsal ayrımını reddeder. Bunu yaparken öncelikli olarak Kartezyenizmin varsaydığı ve algıların bir deposu olarak görülen ben ya da ego fikrine karşı çıkar. Bu çalışmanın ilk bölümünde belirtildiği üzere Descartes, özü sadece düşünmek olan bir benlik varsaymaktaydı ve bu benliğin dış dünyayla olan bağlantısını Tanrının dürüstlüğüne dayandırmaktaydı. Burada önemli olan husus, bu benliğin dış dünya ile olan ilişkisinin *olumsal* doğasıdır. Nitekim Descartes'a göre benlik varolmak için bir maddi dünyaya ya da bedene ihtiyaç göstermez. Ayrıca da benliğin elde ettiği en sağlam bilgi kendi içerisinden gelir. Bu sebepten ötürü Descartes felsefesinde ve onu izleyen ikici gelenekte birinci şahsın bilgiye ulaşmada epistemik bir ayrıcalığı vardır. Diğer bir ifadeyle tüm bu felsefe geleneğinde benlik tekbenci bir benliktir, dışarıyla olan bağlantısı zorunlu bir bağlantı değildir. İşte tarafsız bircilik böylesi bir yalıtılmış ego ya da benlik anlayışını reddetmekle içsel/dışsal ayrımını da reddetmiş olur ve dolayısıyla Descartes'ın kuramında varolan Kartezyen ayrıcalık doktrini ve tekbencilik anlayışını ortadan

[179] Brooke Noel Moore ve Kenneth Bruder. *Philosophy: The Power of Ideas.* (Mountain View: Mayfield Publishing, 1999), s. 129.

kaldırmış olur. "Tarafsız birciliğin ortaya attığı en ayırt edici özellik benliğin ya da egonun varolmadığı üzerinde durmasıdır. Ve bu da ikiciliğin yaptığı zihinsel ve fiziksel olan (içsel ve dışsal) ayrımını gereksiz kılar."[180] Wittgenstein *Tractatus* öncesi notlarında şunu belirtir: "Tüm deneyim dünyadır ve bir özneye gerek duymaz".[181] Mach ise bu konuda şunu söyler:

> Fiziksel olanla psişik olan arasında bir ayrılık yoktur. İçerisi ve dışarısı ve de kendisine kendisinden farklı dışsal bir şeyin karşılık geldiği bir "duyum" yoktur. Kendisinden oluştuğu varsayılan bir tek tür eleman vardır- elemanlar kendilerine bakış açısına göre içsel ve dışsal olabilirler.[182]

İkici felsefenin varsaydığı içsel ve dışsal ayrımı gerçek bir ayrıma karşılık gelmez. Bir şey bakış açısına göre hem içsel hem de dışsal olabilir. Ego bir kez ortadan kaldırılınca egonun "içi ve dışı" ayrımı da ortadan kalkmış olur. Böylelikle, bilgisi içe bakış yoluyla birinci şahsın tekelinde olan özel veya *öznel* nesneler düşüncesi de yıkılmış olur. Bu da tekbenci epistemolojinin yok olması anlamına gelir. Wittgenstein'a göre "bizi burada yanlışa götüren şey [diş ağrısı hakkında düşünürken] "içerisi ve ona ek olarak dışarısı" düşüncesidir."[183] Bir diğer tarafsız birci olan Karl Pearson'a göre zihin için "dışsal şeylerin" algıları olarak kabul edilen şeyleri salt duyu izlenimlerine indirgeme çabasından daha iyi bir egzersiz yoktur. Gelişigüzel bir ayrım olan içsel/dışsal ayrımı sadece gündelik hayatta kolaylık sağlayan bir ayrımdır. Dolayısıyla kendimiz ve dış dünya arasındaki ayrım, bir izlenim türüyle (renk, şekil, vb.) diğerini (örneğin ağrı) ayırt

[180] Cook. *Wittgenstein's Metaphysics* s. 15.

[181] A.g.y.

[182] A.g.y., s. 18.

[183] A.g.y.

etmede kullanılan gelişigüzel bir ayrımdır. *Kendim* adı altında topladığım izlenim türü, duyu izlenimleri dünyasının sadece bir alt bölümüdür.[184] İçsellik kavramının ortadan kalkması, egoya ait özel duyumların ve onların bilgisinin yalnızca birinci şahsa açık olduğunu varsayan Kartezyen ayrıcalık ve tekbenci kuramın önünü kapatır. Descartes için insanın yalnızca bedeni kamusal gözleme açıktır, duyumları yani bilinç içerikleri özeldir. Fakat şimdi egonun ortadan kalkmasıyla, Amerikalı yeni gerçekçilerden olan R. B. Perry'nin belirttiği gibi, "her şey gibi zihin de, (...) genel [kamusal] gözleme açık hale gelir."[185] Perry bir başka kişinin bilincini bilmenin imkansız olmadığını belirtir. Ona göre ötekinin zihni onun sözleri (konuşması) aracılığıyla bilinebilir. Ötekinin söylediği şeyler - ki buna Perry 'sözel rapor' adını vermektedir- onun zihnini zaten açığa vurmaktadır. Benzer şekilde Wittgenstein, 'Kartezyen zihnin öznel nesneleri' anlayışının terk edilmesiyle diğerlerinin (ötekinin) zihnine ulaşmada karşılaşılan epistemolojik sorunların ortadan kalktığını söyler.

Wittgenstein ayrıca dildeki 'Ben' teriminin yanlış kullanıldığını da belirtir. 'Ben' terimi sanki bedensiz bir varlığı (egoyu) işaret eder gibi kullanılmaktadır ve bu varlığın gerçek ego olduğu varsayılmaktadır. Nitekim, Descartes'ın *'Cogito ergo sum'* ifadesinde kullandığı 'Ben' terimi bu anlamda bir gerçek varlığı temsil ediyor gibi görünmektedir. Wittgenstein'a göre bu bir gramer hatasıdır. O, *Tractatus*'da "düşünen, tasarımlayan özne yoktur"[186] diyerek bu konudaki tutumunu dile getirir. Ayrıca

---

[184] A.g.y.

[185] A.g.y., s. 20.

[186] Wittgenstein. *Tractatus Logico -Philosophicus.* s. 133/5.631.

Waismann'la yaptığı bir sohbet sırasında, 'Ben' sözünün dilden bütünüyle çıkarılmasının önemli bir eksiklik yaratmayacağını da söylemiştir.[187]

[187] Cook. *Wittgenstein's Metaphysics* s. 17.

Sonuç

Modern felsefenin başlatıcısı sayılan Descartes'in ikici yaklaşımı kendisinden önceki felsefelerin sahip olmadığı bir yeniliktir. Descartes, kendi ikici felsefesi ile kendinden önce gelen ve kaynağını Aristoteles'ten alan bir ortaçağ skolastik anlayışına karşı çıkar. Gerek Aristoteles ve gerekse ortaçağ skolastikleri için asıl bölünme, canlı olan ile canlı olmayan arasındadır. Canlı olanı canlı olmayandan keskin biçimde ayıran bazı temel prensipler söz konusudur. Aristoteles, canlı olan şeylerde bir 'bitkisel ruh' olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Aristoteles, bitkisel ruhun ruhu bedenden ayıran bir töz değil, fakat canlı olanı cansız olandan ayıran temel bir prensip olduğu görüşündedir. Aristoteles'in *psyche* adını verdiği bu ilke, bedenden ayrılamaz, çünkü beden, canlı sayılabilmek için bu ilkeye muhtaçtır. "Aristoteles için [bu prensip] *psyche* (yunanca, 'nefes', 'yaşam' veya ruh) bedeni canlı hale getiren şeydir ve bu suretle bedenden ayrılmaz. Zihin ve beden arasında kesin bir ayrım yoktur..."[188] Aristoteles madde ve formun tek başına varolamayacaklarını bu ikisinin ancak birlikte varolabileceğini söylemiştir. İnsan ruhu da bir formdur ve bir madde olan insan bedeninden ayrı varolamaz.

Descartes, insan zihni hariç tüm canlı ve cansız varlıkları aralarında ayrım yapmaksızın maddi olan kategorisine dahil etmiştir. Descartes için temel ayrım canlı ve cansız arasında değil, tin ve onun dışında kalan maddi dünya arasındadır. O bu maddi dünya içerisine, örneğin canlı hayvanları da dahil eder ve canlı maddi alem, tıpkı cansız maddi alem gibi fizik kanunlarına tabidir. Örneğin insan bedeni veya bir hayvan canlıdır,

[188] West. *An Introduction to Continental Philosophy.* s. 12.

fakat maddi alan içerisine dahildir.[189] Maddi alanın dışında kalan tek şey tindir. Maddi dünya, tini belirleyen bir asıl nitelik değildir. Önceki bölümlerde değinildiği üzere tin maddi dünya (beden) olmadan da varolabilir. Tinin bir bedene sahip olması zorunlu değildir, olumsaldır çünkü tinin kendisi aslında düşüncedir, düşünen bir tözdür. Düşünce tini var etmeye yeten zorunlu bir niteliktir.

Tarihsel açıdan önemine bakılacak olursa Descartes, felsefesinde ileri sürmüş olduğu ikici anlayışla bir yandan materyalizmin öte yandan da idealizmin yolunu açmış olmaktadır. Maddenin varlığını kabul etmekle materyalist, maddi olmayan tin düşüncesiyle de idealisttir. Kendisinden sonra gelecek olan felsefe önceleri uzunca bir süre idealist yoldan gitmiş, fakat yirminci yüzyıla gelindiğinde avantaj materyalizm tarafına geçmiştir. İdealizm örnekleri Leibniz, Berkeley, Hume, Kant ve Hegel felsefeleridir. Önceleri idealizmin ağırlık kazanmasının belki de bir sebebi, Descartes'in, maddi olmayan bir zihin yanında maddi olan bir varlık alanı tasarlamış olsa da, maddi olmayan tarafa *epistemolojik* bir öncelik tanımış olmasıdır. Tinsel alanın yanında bir de maddi olanın varlığına yer ayırmış olan Descartes maddi olan alanın (ki buna insanın bedeni de dahil) mekanik bazı yasalara tabi olduğunu da söyler. Bu düşüncesi sonraki bilimsel düşüncelere özellikle fizyoloji (insan bedeninin bilimi) alanına bir temel teşkil etmekle materyalist bilimsel düşünceye kaynaklık etmiş olmaktadır. Materyalizm tek bir töz varsayar o da maddedir. O da idealizm gibi monist bir felsefedir, fakat kabul ettiği varlık alanı tinsel olan değil maddi olandır.

---

[189] Armstrong. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction.* s. 11 -12.

Peki ikici yaklaşımın Descartes'ten bu yana bu denli popüler olmasının sebepleri neler olabilir? Bunun bir sebebi dinsel inançlardır. Tüm büyük dinler insanın evrendeki yeriyle, evrenin amacı ve gayesiyle ilgilenirler ve çoğunda maddi olan bir varlık alanının yanı sıra bir de ölümsüz bir ruh anlayışı vardır. Dolayısıyla ikici kuramı reddetmek dinsel inançları reddetmek anlamına gelebilir ki bu da birçokları için kabul edilmesi zor bir durumdur. Nitekim Descartes'in içinde bulunduğu dönem ortaçağ kilisesinin, özellikle ahlak, Tanrı ve zihin gibi alanlarda ağırlığını koruduğu bir dönemdi. Eski bilimin yerini yeni ve özdekçi bir bilim anlayışı almaya başlamıştı, ama maddi olmayan bir ruh ve Tanrı anlayışı hala kendisini devam ettirmekteydi. İşte bu döneme rastlayan Descartes felsefesi konuya ikici bir yaklaşım getirerek bir anlamda Kilise ile yeni bilimi uzlaştırmış oluyordu. Descartes inançlı bir katolikti ama aynı zamanda yeni gelişen bilimsel akımlardan da etkilenmişti. Yaşadığı dönemde ortaya çıkmış olan varlığın temelde maddi mi, yoksa tinsel mi olduğu sorununa her iki alanın, yani maddenin ve tinin bağımsız birer töz olarak varolduğunu ileri sürerek yaklaştı.[190] İkiciliğin kolayca yandaş bulabilmesindeki bir diğer sebep ise, insanların kendilerini anlamada başvurdukları içe bakış yöntemi olabilir. İnsan kendi zihnine içebakış yoluyla bakmaya çabaladığında gördüğü şeyler şüphesiz nöronlar ve onların arasındaki bağlantıyı sağlayan elektrokimyasal bağlantılar değildir. Bu somut şeyler içe bakış yoluyla görülemezler. Görülen şeyler ancak zihinsel imgeler (örneğin bir at imgesi) olabilir ve bunlar nöronlar ve elektrokimyasal şeylerden oldukça farklıdırlar. Böylesi bir farklılık zihindeki imgelerin tinsel olduğu sonucuna varılmasına yol açıyor olabilir. Parapsikoloji alanı da ikiciliğin yayılmasında rol oynamış olan bir diğer unsurdur. Telepati, kehanet ve

[190] Denkel. *Bilginin Temelleri.* s. 15.

telekinesis (maddi nesnelerin zihinle kontrol edilmesi) gibi eylemler bilimsel psikolojinin sınırlarını aşarlar ve şayet bu gibi eylemler gerçekten varsa bunlar zihinsel eylemlerin maddi olmadıklarına işaret ediyor gibi görünebilirler.

Tez boyunca savunduğum ana düşünce, Kartezyen ikicilikte varolan tin ya da benlik anlayışının tekbenci bir karakter sergilediğidir. Kartezyen ego bilgiye ulaşmada içebakış yöntemine güvenir ve bu yöntemle elde edilecek olan bilginin en sağlam bilgi olduğunu ileri sürer. Örneğin, Descartes tüm sistemine adeta bir çıkış noktası olarak aldığı 'Düşünüyorum öyleyse varım' önermesine içebakış yoluyla ulaşmıştır ve ona göre bu yolla ulaşılabilecek diğer doğrular da vardır. Burada önemli nokta içebakış yolunun sadece kişinin tekelinde olduğudur. Diğer bir deyişle benim bilinç içeriklerime sadece ben içebakışla erişebilirim. Ve içebakışla elde edilen bilginin en sağlam bilgi olduğu düşünüldüğünde, bu, en güvenilir bilgiye benim ulaşabileceğim anlamına gelir. Burada söz konusu olan temel varsayım, sözcüklerin anlamını karşılık geldiği içsel imgelerden alıyor oluşudur. Durum böyle olunca herkesin kullandığı dil –sözcükler- anlamlarını öznel bilinç içeriklerinden ya da diğer bir tabirle içsel ve öznel idelerden alıyor olacaktır. Bundan çıkarılabilecek önemli sonuçsa herkesin bir özel dil konuştuğu/konuşabileceğidir. Demek ki Kartezyenizmde benliğin özel bir dil konuştuğu düşünülmektedir. Nitekim Locke da her birimizin aslında sürekli bir özel dil konuştuğunu ve aslında içsel idelerimiz farklı olduğu halde bunları aynı varsaydığımızı ileri sürer.

Wittgenstein ikinci dönem felsefesinde ortaya attığı 'özel dilin olanaksızlığı' argümanıyla böylesi bir tekbenci anlayışa karşı çıkar. İkinci döneminde belirtmeye çalıştığı şey, dilin kendi ötesindeki olgusal gerçeklikten bağımsız olarak işlev görmekte

olduğudur. Nitekim bu savı yapısalcıların onu kendi felsefeleri içinde görmelerine yol açmıştır. Onun özel dil argümanında belirtmeye çalıştığı şey özel dilin olanaksız olduğudur. Dil anlamını kendi içinde kazanmaktadır, olgusal gerçekliğe karşılık geliyor olmasından değil. Anlamsa sözcüklerin kullanımında oluşmaktadır. Durum böyle olunca sözcüklerin anlamını kendilerine karşılık gelen idelerden aldığını ve herkesin ideleri farklı olduğundan herkesin bir nevi özel dil konuştuğunu savlayan Kartezyen tekbencilik kuramı yıkılmış olur.

Wittgenstein birinci döneminde farklı bir biçimde karşı çıkar Kartezyen ego anlayışına. Bu dönemde büyük ölçüde Schopenhauer'un etkisi altında kalmıştır ve bu da *Tractatus*'a yansımıştır. İkinci dönemi dilin tamamen bir uzlaşma sorunu olduğu ve uzlaşmanın da birden çok kişiyi gerektirdiği gerçeği etrafında döner. Biz tek başımıza uzlaşma yaratamayız ve dolayısıyla bir bireysel dil oluşturamayız. Descartes ve onun felsefeye damgasını vurmuş olan geleneği, işte böylesi bir toplumsallığı ihmal etmiştir. Her bir sözcük anlamını karşılık geldiği tikel nesneden alır ve bu açıdan bakıldığında bir bağlama ihtiyaç duymaz. İşte Wittgenstein ortaya attığı dil-oyunları kavramıyla anlamın bağlamsal olduğunun altını çizmiştir. Yapısalcıların onu kendi aralarına dahil etmelerinin sebebi de onun bağlamın (bütünün) önemini vurgulamakta oluşudur. Benzer bir ifadeyi Heidegger'de bulabiliriz: *Dasein* zaten Dünya-içinde-Varlıktır (*In-der-Welt-sein*). Dünyasallık (*Weltlichkeit*) bir varoluşsal (*existenzial*) olarak *Dasein* için vazgeçilmezdir. Ayrıca *Dasein* her zaman diğer Daseinlerle birliktedir çünkü o aynı zamanda da bir birlikte-olmadır (*Mitdasein*).

Kaynakça

- Armstrong, D. M., *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction,* Boulder: Westview, 1999.

- Baker, Gordon ve Katherina J. Morris, *Descartes' Dualism,* London: Routledge, 1996.

- Bechtel, William, *Philosophy of Mind: An Overview for Cognitive Science*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1988.

- Black, Max, *A Companion To Wittgenstein's 'Tractatus',* New York: Cornell University, 1964.

- Cook, John W., *Wittgenstein's Metaphysics,* Cambridge: Cambridge University, 1994.

- Copleston, Frederick S. J., *A History of Philosophy Volume IV*, London: Search, 1958.

- Cummins, D. Philip ve Guenter Zoeller (der.)., *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy Volume 2,* Atascadero: Ridgeview Publishing, 1992.

- Denkel, Arda, *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Metis, 1998.

- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Baltimore: The Johns Hopkins University.

- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri,* Çev. Mehmet Karasan, Ankara: Maarif, 1943.

- Descartes, René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, Ankara : Maarif, 1942.

- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma,* Çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal, 1984.

- Dilman, İlham, *Language and Reality: Modern Perspectives on Wittgenstein,* Leuven: Uitgeverij Peeters, 1998.

- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım,* Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

- Feyerabend, Paul, "Wittgenstein'ın Felsefi Araştırmalar'ı", *Cogito: Wittgenstein: Sessizliğin Grameri,* Sayı: 33 Güz 2002, s. 155- 189.

- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* İstanbul: Remzi, 1994.

- Hanfling, Oswald, *Wittgenstein's Later Philosophy,* London: Macmillan, 1989.

- Hawkes, Terence, *Structuralism and Semiotics,* London: Routledge, 1991.

- Hunnings, Gordon, *The World and Language in Wittgenstein's Philosophy,* Albany: State University of New York, 1988.

- Kenny, Anthony, *Descartes: A Study of His Philosophy*, Bristol: Thoemmes, 1995.

- Lacombe, Olivier, *Descartes,* Çev. Mehmet Karasan, Ankara: İdeal, 1943.

- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı, 1996.

- Lugg, Andrew, *Wittgenstein's Investigations 1-133: A Guide and Interpretation,* New York: Routledge, 2000.

- Magee, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer,* Oxford: Clarendon, 1987.

- Maslin, K. T., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Polity, 2001.

- McGinn, Marie, *Wittgenstein and the* Philosophical Investigations, New York: Routledge, 1997.

- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius,* London: Jonathan Cape, 1990.

- Nolan, Lawrence, "Descartes' Theory of Universals" *Philosophical Studies,* 89: 161-180, 1998, s. 161-180.

- Peters, Michael ve James Marshall, *Wittgenstein: Philosophy, Postmodernism, Pedagogy,* Westport: Bergin & Garvey, 1999.

- Peterson, Donald, *Wittgenstein's Early Philosophy: Three Sides of the Mirror*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1990.

- Pitkin, Hanna Fenichel, *Wittgenstein and Justice,* Los Angeles: University of California, [1972] 1993.

- Pojman, Louis P., *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings,* Belmont: Wadsworth, 1991.

- Scruton, Roger, *Modern Philosophy: An Introduction and Survey,* New York: Penguin, 1994.

- Sorell, Tom. "Cartesian Method and the Self", *Philosophical Investigations,* 24: 1 January 2001, s. 55- 74.

- Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, İstanbul: Kabalcı, 1995.

- Stumpf, Samuel Enoch ve James Fieser, *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 2003.

- Taylor, Charles, *Philosophical Arguments,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1997.

- Velmans, Max, *Understanding Consciousness,* London: Routledge, 2000.

- Watson, A. Richard, *Representational Ideas,* Norwell, Massachusetts: Kluwer Academic, 1995.

- West, David, *An Introduction to Continental Philosophy*, Cambridge: Polity, 1996.

- Wittgenstein, Ludwig, [1958], *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations',* New York: Harper Torchbooks, 1965.

- Wittgenstein, Ludwig, [1969], *On Certainty*, der. G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wrigth, çev. Danis Paul ve G. E. M. Anscombe, New York: Harper & Row, 1972.

- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar,* Çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel, 1998.

- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico -Philosophicus,* Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: YKY, 2001.

- Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology,* London: Verso, 1991.

ÖZET

Bu tezin amacı Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinin Descartes'ten bu yana gelen geleneksel dil anlayışına ve bu anlayış çerçevesinde oluşmuş olan tekbenci kurama karşı çıkışını göstermektir. Kartezyen ikiciliğin en büyük sorunlarından bir tanesi özne ve nesneyi birbirlerinden koparmış olması ve daha sonra da özne-nesne arasındaki ilişkinin doğasını açıklamakta güçlük içerisine düşmüş olmasıdır. Descartes insanı tin ve beden diye ikiye ayırmış, fakat bu ikisi arasındaki bağlantıyı gizemli bir şekilde bırakmıştır. Öznenin dünyayla kurduğu ilişkide ise Tanrının garantörlüğüne güvenmiştir. Sonuçta Kartezyen ego dünyadan ve diğer egolardan kopuk bir halde bırakılmıştır. Bu durum Kartezyen egonun tekbenci karakterine işaret eder. İkinci döneminde Wittgenstein ortaya attığı dil felsefesiyle böylesi bir tekbenci anlayışa karşı çıkar. Akılda tutulması gerekli bir husus şudur; Descartes bir dil felsefecisi değildir ve dil üzerine bir şey söylemez. Wittgenstein ise bir dil felsefecisidir ve Kartezyen tekbenci egoya karşı oluşturulmuş olan doğrudan argümanlara sahip değildir. Fakat bu iki felsefe birbirlerine zıt iki benlik anlayışını temsil ederler. Ben de tezimde bunu göstermeye çalıştım.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to show how Wittgenstein's later philosophy is opposed to the traditional Cartesian philosophy and its solipsistic subject. One of the problems of Cartesian dualism is that it separates the subject from the object and by doing so it faces a great difficulty in explaining the relation between the two. Descartes divides man into a soul and a body and then he left the relation between the two as an unexplained mystery. As for the relation between the subject and the world, he takes the God as a guarantor. However, in the end Cartesian ego remains as separated from the world and other egos. It remains as a solipsistic self. Late Wittgenstein, through his philosophy of language, is in complete contrast with such a disembodied self. One thing should be kept in mind; Descartes is not a philosopher of language and hence says nothing on language. Wittgenstein does not address directly the Cartesian solipsism in his late writings. But nevertheless, these two philosophies represent two contradictory understandings of ego. That is what I wanted to defend in the thesis.