

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**GEORGE HERBERT MEAD DÜŞÜNCESİNDE SOSYAL BENLİĞİN
OLUŞUMU**

DOKTORA TEZİ

Mustafa KINAĞ

Ankara-2018

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**GEORGE HERBERT MEAD DÜŞÜNCESİNDE SOSYAL BENLİĞİN
OLUŞUMU**

DOKTORA TEZİ

Mustafa KINAĞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

Ankara-2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

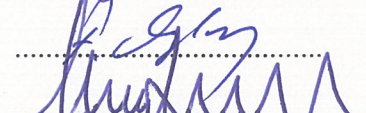
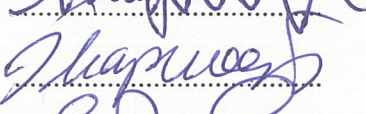
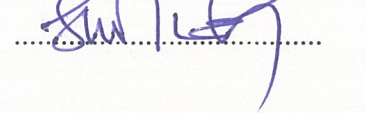
Mustafa KINAĞ

GEORGE HERBERT MEAD DÜŞÜNCESİNDE SOSYAL
BENLİĞİN OLUŞUMU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir	
Dr. Fatih ÖZKAN	
Doç. Dr. Murat ARICI	
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIÖĞÜ	
Prof. Dr. Samir DAGICI	

Tez Sınavı Tarihi: / /

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Mustafa KINAĞ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ.....	1
BENLİK SORUNU: TARİHSEL PERSPEKTİF.....	1
1. Antik Çağ	3
2. Ortaçağ	17
3. Modern Dönem	26
4. Kant ve Sonrası.....	39

BİRİNCİ BÖLÜM

MEAD'İN GERÇEKLİK ANLAYIŞI

1.1. MEAD FELSEFESİNE GİRİŞ	47
1.1.1. Mead'ın Hayatı ve Eserleri	47
1.1.2. Mead Düşüncesinin Arka Planı	62
1.1.3. Mead'ın Sosyal Psikolojisi	66
1.2. MEAD'İN EYLEM TEORİSİ.....	75
1.2.1. Dürtü Aşaması	80
1.2.2. Algı (Perception).....	84
1.2.2.1. Orada Var Olan Dünya (The World That is There)	85
1.2.2.2. Perspektif.....	89
1.2.2.3. Mead'ın Perspektif Realizmi.....	93
1.2.3. Manipülasyon (Manipulation) Aşaması.....	95
1.2.4. Tamamlanma (Consummation) Aşaması.....	98
1.3. MEAD'İN ZAMAN TEORİSİ	99

1.3.1. Zamanın Doğası	99
1.3.1.1. Geçmiş.....	101
1.3.1.2. Gelecek.....	106
1.3.1.3. Şimdi	110
1.3.2. Mead'ın Sosyalite (Sociality) Teorisi	148

İKİNCİ BÖLÜM

MEAD'IN BENLİK ANLAYIŞI

2.1. BENLİĞİN DOĞUŞUNUN ARKA PLANI	155
2.1.1. Dilin Kökeni	155
2.1.1.1. Wilhelm Wundt'un Dilin Temeli Olarak İşaretler/Jestler Kuramı.....	156
2.1.1.2. Mead'ın Dilin Kökeni Teorisi	158
2.1.1.3. Anlamlı Olmayan İşaretler/Anlamlı Olmayan Jestler	160
2.1.1.4. Anlamlı İşaretler / Jestler	163
2.1.1.5. Anlamların Bilinçliliği.....	165
2.1.2. Zihnin Oluşumu	169
2.2. BENLİĞİN OLUŞUMU VE GELİŞİMİ	172
2.2.1. Benlik ve Organizma	172
2.2.2. Benliğin Öğrenilmesi/Benliğin Bilişselliği.....	182
2.2.2.1. Kuralsız Oyun (Play).....	182
2.2.2.2. Kurallı Oyun (Game).....	185
2.2.2.3. Öteki ve Genelleştirilmiş Öteki.....	189
2.2.2.4. Genelleştirilmiş Öteki ve Öznelarasılık	199
2.2.3. Mead'ın Benlik Ayrımı.....	207
2.2.3.1. Özne Benlik (I).....	207
2.2.3.2. Nesne Benlik (Me)	219

2.2.3.3. Benliğin Bütünlüğü	223
2.2.4. Benlik-Toplum İlişkisi	235
2.3. BENLİK VE AHLAK	246
SONUÇ	265
KAYNAKLAR.....	276
ÖZET	289
ABSTRACT	291



KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.g.md.	: Adı geçen madde
Ayr.	: Ayrıca
Bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
İng.ev.	: İngilizce'ye eviren
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
MSS	: Mind, Self and Society From the Standpoint of A Social Behaviorist
S.	: Sayfa
Ss.	: Sayfa sayıları
Vb.	: Ve benzer/ler/i
Vd.	: Ve diğerkleri
Vol.	: Volume

ÖNSÖZ

Felsefenin Antik dönemde ve Ortaçağ'da olduğu gibi günümüzde de insanın, yaşamın ve dış dünyanın mahiyetine ilişkin gerçekliğin ulaşılabilir en temel ve açıklayıcı boyutuyla ilgilendiği aşîkardır. Nitekim felsefe bir yandan varlık, bilgi ve değer alanları ile ilgili zeminler oluşturma amacına sahip iken, diğey yandan insanı, yaşamı ve dünyayı anlama çabasına ve insanın yaşam boyunca mahiyetine, evrendeki konumuna ilişkin öneriler sunan din, bilim, tarih, sanat, eğitim vb. insanî faaliyetlerin tezahür ettirdiğı alanlar da felsefi çabanın yöneldiğı ve bu alanlardaki temel problemlere çözüm bulma çabasını içerir. Daha açık bir ifadeyle felsefe söz konusu alanlardaki epistemolojik, ontolojik ve aksiyolojik sorunlara cevap bulma arayışı içerisinde girer.

Felsefe içerisinde zikredilen alanlardan biri olarak değer alanı da insanı ve onun çevresi ile/evren ile kurduğu ilişkiyi ortaya koymayı, bir anlam oluşturma çabası olarak bu ilişkinin mahiyetine dair öneriler sunmayı kadim dönemden itibaren amaç edinmiştir. Bir değer oluşturma çabası, bu yönüyle iki hususa işaret eder: insan ve evren/âlem. Zira değer, “oluşturulan” ve “oluşturan” yönlerin kendisinde bir araya geldiğı bir çabaya / kaygı sürecine işaret eder. İnsan ve âlem, bir bütünün hem oluşturan hem oluşturulan yönlerinin bileşen unsurlarıdır.

Değer alanı insan eylemini, mahiyetini, dış dünya/âlem ile olan ilişkisini ve evrendeki konumunu ilgilendiren problemlere çözümler bulmayı amaçlar. Bu amaç insanın kendi dışındaki âlemi nasıl anladığı, dolayısıyla bilinçli davranışları yoluyla onunla nasıl bir ilişki kurması gerektiğı hususu ile yakından ilişkilidir. Diğey bir ifadeyle asıl mesele ahlaki bir varlık olarak insanın neliğı meselesidir. Bu nedenle ahlak söz konusu olduğunda felsefi perspektifte öncelikle üzerinde konuşulması gereken husus, akıl sahibi bir varlık olarak insan ya da benliktir. Benlik kavramı bu çerçevede bir ahlak ontolojisi geliştirmenin kaçınılmaz ön koşulunu oluşturur.

Ahlakın üreticisi, uygulayıcısı ve tüketicisi olan insan ve rasyonel insanın tarihsel süreç içerisindeki değişimini ve kendi yaşamöyküsü içerisindeki tekamülünü ortaya koyamadığımız sürece yeterli ve tutarlı bir ahlak kuramından söz etmek de mümkün olmayacaktır. İnsan-insan, insan-Tanrı ve insan-evren ilişkilerinde yaşanan pek çok problemin ve karmaşanın da bir ahlak kuramını, bu kaygılarla ortaya konacak ahlak kuramının da benliği zorunlu kıldığı açıktır.

Her ne kadar farklı yaklaşımlar olsa da ahlakın ben ve öteki arasındaki ilişkide tezahür ettiği kanaatinin genel kabul olduğu söylenebilir. Bu husus zorunlu olarak üç kavramı açıklamayı gerektirir: Ben, öteki ve bu ikisi arasındaki ilişki. İnsanın doğadaki yetki ve sorumluluk alanının belirlenmesi ve ahlaki davranış/eylemlerinin açıklanmasına ilişkin kadim dönemden beri ortaya konulan düşünce biçimleri, bu düşüncelerin olduğu ya da filozofların yaşadığı dönemin felsefe yapma biçimini de ortaya koyar. Bu çerçevede Mead'ın pratik ve bütüncül bir anlayışla yaşadığımız dönemin ahlaki problemlerine çözüm önerisi olabilecek bir benlik kuramı ortaya koyduğu ileri sürülebilir.

Bilindiği gibi benlik, psikoloji, sosyoloji, antropoloji vb. alanlarda kendi yöntemleri çerçevesinde ele alınıp incelenen, farklı kuramların geliştirildiği önemli bir konuyu teşkil eder. Ancak çalışmamız, benliğin bir ahlak ontolojisinin temelini oluşturacak şekilde ele alınmasını amaçlamıştır.

Benlik sosyolojik bir çerçevede ele alındığında insanın ahlaki oluşumunun temelleri ve gelişme sürecindeki zihin, bilinç, organizmanın yapısı, insani eylemlerin meydana gelişi gibi temel felsefi hususlar göz ardı edilerek topluluk-birey etkileşiminde topluluğun bireyin varoluşsal gelişimini ve benlik oluşunu gölgede bıraktığı bir çerçeve sunar. Ancak bu yaklaşım, benlik dediğimiz ve biricik olmak karakterine sahip insanın açıklanması için özellikle bireyin içsel karakterlerinin gelişiminin anlaşılması için yeterli bir zemin oluşturmaz. Diğer yandan psikoloji çerçevesinde ele alınacak bir

benlik, benliğin organizmadan ayrılmasını sağlayan zihnin oluşumunda dış dünyanın, toplumun ve toplumsal nesnelerin yerinin ve öneminin yeterince açıklanamaması riskini içerir. Bireyin içsel durumunu ve sürecini açıklamayı temel amaç edindiği için ve bu yöntem sadece ve ancak bulunduğu toplumla, dış dünya ile birlikte anlaşılması mümkün olan insanın sadece tek yönlü ele alınmasını hedeflediği için böyle bir yaklaşımın insan gerçeğiyle yeterince örtüşmediği ifade edilebilir. Mead, bunun yerine insanın ne bireysel ne de toplumsal boyutunun göz ardı edildiği sosyal psikoloji ya da kendi ifadesiyle davranışsal psikoloji çerçevesinde benliğin ortaya konulabilecek bir husus olduğunu göstermiştir.

Açıktır ki benliğin sosyal psikoloji çerçevesinde ele alınması, insanın eylemlerinin ortaya çıkışının temellerini ve küresini anlamayı gerekli kılar. Bu nedenle çalışmamız bir anlamda Aristoteles'ten itibaren insanın mahiyetine ilişkin tartışmalardaki en temel hususlardan evren, düzen, ruh ve beden arasındaki etkileşimi, tarihsel süreç içerisinde ortaya koymayı amaçlamıştır. Zira yirminci yüzyıl filozofu olarak Mead'ın anlaşılması için onun düşünce dünyasının dayandığı tarihsel temelleri, bu temel düşüncelerin Mead'a gelinceye kadar zaman içerisinde oluşturduğu şemayı ortaya koymak, düşüncenin tevarüs eden bir husus olduğu şeklindeki temel karakteristiğine de uygunluk arz eder.

Antik dönemde doğa tartışmalarının gölgesinde kalan benlik ve değer problemlerinin Ortaçağ'da din ve kilise öğretileriyle şekillendiğini, kutsalla ilişkisi bağlamında ele alındığı görülür. Modern dönemle birlikte müstakil bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkan benlik, ruh kavramının yerine kullanılan ve bilimsel yöntemlere uygun kavramlarına (zihin, bilinç, davranış vs.) dayalı olarak ortaya konulan bir husus olmuştur.

Mead'ın benliğinin bu tarihsel süreçte ortaya konulması ve yerinin tespit edilmesi, öncelikle felsefesinin bilinmesini gerektirdiğinden, benlik kuramını ilgilendirdiği

nispette felsefesini ele almaya çalıştık. Darwin'in evrim kuramı, Hegel'in idealizmi, Whitehead'in süreççiliği ve modern bilimsel yöntemlerin Mead düşüncesi üzerindeki etkisi, benlik kuramının şekillenmesinde de rol oynayan hususlar olarak zikredilebilir.

Mead'ın zaman ve eylem kategorileri aynı zamanda ona göre gerçekliğin mekanı olduğu için çalışmamızın birinci bölümü Mead'a göre gerçekliğin tezahür ettiği eylemsellik ve zamansallık kuramlarının ortaya konulmasını amaçlar. Eylem kuramı çerçevesinde insani bir eylemin ve anlamın nasıl meydana geldiğini, diğer bir ifadeyle insanın ahlaki bir varlık oluşunun temellerini Mead perspektifinde ortaya koymaya çalıştık. Düşünürün zaman kuramını pragmatik perspektiften ve anlama dayalı açıklamasını içeren geçmiş, şimdi ve geleceğin bir bütün süreç olduğu şeklindeki bütüncül bakış açısından ele aldık. “Şimdi”nin Mead açısından gerçekliğin mahalli olduğu, geçmişin ve geleceğin ise hipotetik olduğu ve her daim şimdinin içerisinde eylem yoluyla inşa edildiğini ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümü Mead'de benliğin arka planını oluşturan zihin ve dil kavramlarını ve bunların zuhur etmesini sağlayan etmenleri ve aşamaları içeren bir girizgah içerir.

Benliğin ruh-beden vb. ayrımlarının ontolojik olduğunu, ancak bunun benliğin bütünlüğünü ortaya koyamayacağını, bu nedenle benlik için olsa olsa işlevsel/analitik bir ayrım yapılabileceğini Mead özne benlik (I) ve nesne benlik (me) ayrımını içeren görüşü üzerinden ortaya koyar. Özne benlik ile nesne benliğin bu şekilde analitik ayrımını gerektiren karakterleri ve eylem dolayımındaki işlevlerini ele aldıktan sonra benliğin bütünlüğünü sağlayan hususlar ve Mead'e göre benliğin bütünlüğünden neyin kastedildiği ele alınmıştır.

Birey zihninin oluşmasıyla birlikte salt organizmik varlıktan farklı bir hüviyet kazanan, bununla birlikte temelinde organizmanın var olduğu inkar edilemeyen benliğin

varoluşsal olarak bağlı olduğu dış dünya ile ilişkisinin anlaşılabilmesi, benlik ve toplum ilişkisinin de bu bölüm içerisinde ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Bütün bunlardan sonra benlik üzerine nasıl bir ahlak kuramı oluşturulabileceği, ahlak dolayımında benliğin konumunun ne olduğu ve hem birey hem de toplum göz ardı edilmeksizin bir ahlak kuramının nasıl geliştirileceği sorularına ise ikinci bölümün son kısmında benlik ve ahlak başlığı altında Mead çerçevesinde cevap vermeye çalıştık.

Böylece çalışmamız genel itibarla insanın ruh üzerinden tanımlandığı antik dönem ve ortaçağdan sonra modern dönemin parçalayıcı ontolojisi ve bir alternatif olarak sunulan sosyal benliğin nasıl ahlakın temeli olabileceği vb. sorulara cevaplar önermiştir.

Mead'ın benlik anlayışı sosyal bir benliği temsil eder. Ancak sosyolojide temel benlik kuramlarının ele alındığı bir yöntemden ziyade benliğin oluşmasının içsel süreçleri, zihin ve bilincin oluşması hususları konumuzun felsefe yöntemiyle ele alınmasını gerektirir. Bu nedenle sosyolojinin ve psikolojinin diğer benlik kuramları araştırma alanımıza dahil edilmemiştir.

Mead'ın benlik kuramının sağlıklı bir şekilde anlaşılması bir bütün olarak anahatlarıyla benliğin tarihçesini ve genel olarak Mead'ın felsefesini gerektirdiğinden sosyal benliğin ele alınmasından önce benliğin tarihçesi (giriş bölümü) ve Mead'ın felsefesinin en önemli yapı taşlarını (birinci bölüm) ortaya koymaya çalıştık. Bu çerçevede klasik pragmatistlerin konuya ilişkin görüşleri, Modern dönemin diğer benlik kuramları (Sigmund Freud, Charles Horton Cooley...vs.) çalışmamızın dışında kalırken, Mead'ın benliğini ilgilendirdiği ve etkilediği ölçüde diğer filozofların felsefeleri ve insan anlayışları ele alınarak çalışmaya dahil edilmiştir.

Bu çalışmanın bu aşamaya gelmesinde başından sonuna kadar desteğini ve rehberliğini eksik etmeyen değerli hocam Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR'e, tez okuma sürecinde katkılarını ve yardımlarını eksik etmeyen Dr. Tuba Nur UMUT'a,

zamanından fazlasıyla feragat edip tezin biçim ve redaksiyonu ile ilgili önerilerde bulunan Arş. Gör. Nazan KORKUNÇ'a, tezin bu aşamaya gelmesinde büyük katkılar sunan Prof. Dr. Celal TÜRER'e, ABD'deki tez araştırmalarımda zamanından feragat edip her hafta mütemadiyen değerli fikirleriyle ufkumun genişlemesini sağlayan Prof. Dr. Mitchell ABOULAFIA'ya, tez izleme komitemin kıymetli üyeleri Prof. Dr. Şamil DAĞCI'ya ve Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU'ya teşekkürü borç bilirim.

Hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen, çalışmamın en zor zamanlarında şefkatli sesleriyle yükümü hafifleten moral ve motivasyon kaynağım, ilk öğretmenlerim, merhamet abidelerim anne ve babama, araştırma için yurt dışına gitmeme olanak sağlayan, neredeyse çalışmamı benimle birlikte yapacak kadar zorluklara ve yorgunluklara dâcâr olan fedakar ve kıymetli eşim Tuğba KINAĞ'a, netameli zamanlarımın biricik huzur kaynağı oğlum Yusuf Kerem'e şükran ve minnet borçluyum. ABD'de bulunduğum sürede 2214/A yurt dışı araştırma bursu ile tez ile ilgili çalışmalarımı yürütmede destek sağlayan TÜBİTAK'a da söz konusu desteklerinden ötürü teşekkür ediyorum.

Mustafa KINAĞ

Ankara, 2018

GİRİŞ

BENLİK SORUNU: TARİHSEL PERSPEKTİF

İnsanın doğrudan veya dolaylı olarak hem öznesi hem de nesnesi olduğu ahlak alanına dair konuşabilmenin imkanı, insan doğasını anlamaya bağlıdır. İnsan doğasına dair bir araştırmanın, diğer bir ifadeyle insan felsefesi yapmanın yolu da şüphesiz insanı anlamak ve tanımlayabilmekten geçer. İnsanı tanımak bir yanıyla duyulan yani duyumsanan alanda, diğer yanıyla ikinci şahıslar tarafından görülemeyen duyumsanamayan bir alanda meydana gelen oluş ve süreçleri anlamakla mümkündür.

Antik Yunan Çağı, Ortaçağ ve modern dönem boyunca insanı anlamakla ilgili ortak kaygı, bir yanıyla değişime maruz kalan, diğer yanıyla bütün değişimlere rağmen insanın bir “kendi”liğe sahip olup olmadığının anlaşılması; insanın her iki yönünün, varlığın bütünlüğünü bozmayacak şekilde açıklanması ve uzlaştırılması olmuştur.

Kendilik ya da kişilik her ne kadar yaygın anlamda temel değerler, bağlılıklar ve yaşamın amaçları çerçevesinde açıklansa da felsefi açıdan kişisel kimliğin tanımı farklı zamanlarda değişen karakterlere sahip olmasına rağmen bireyin aynı şahıs olarak tanımlanmasına olanak sağlayan kriteri ya da kriterleri açıklama çabasını içerir. Bu yüzden kişisel kimlik problemi aynı zamanda benlik problemi ya da ben-özdeşliği olarak da ifade edilir. Kişisel kimlik problemi bir kişinin tanınması ya da tanımlanmasının zorunlu koşullarına odaklanmayı gerektirdiğinden, kişisel kimlik problemi aynı zamanda kişisel kimliğin kriterleri olarak da ifade edilir.¹ Bu nedenle insanın değişen ve değişmeyen yönlerinin uzlaştırılması ve onun özdeşliğini değişimle birlikte ifade edebilme çabası, pek çok içerikle birlikte kişisel kimliğe dair görüşler ile şahsiyetin oluşumuna dair tartışmaların merkezini teşkil etmiştir.

¹ N. Bunnin ve J. Yu, “Personal Identity”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, USA, 2004, s. 512-513.

Benliğe dair bir kuram geliştirmek, açıktır ki değer ve ahlak teorileri üzerinden gerçekleşir. Diğer taraftan değerden ve ahlaktan söz edebilmek, tartışmaya değer ve ahlak sferlerinin doğrudan muhatabı olan benlikle başlamayı ve benlikle bitirmeyi gerektirir. Çünkü benlik değer ve ahlakın bir taraftan üreticisi ve tüketicisi iken diğer taraftan değer ve ahlakın hem öznesi hem de nesnesi konumunda durur. O halde kişisel kimlik sahasına yönelik göze çarpan ilk soru, benliğin inşa edileceği zeminin yapısına yönelik olacaktır. Dolayısıyla, benliğin, insanın değişen maddi yönüne mi, yoksa – eğer varsa – sabit yönüne mi referansta bulunduğu sorusu ortaya çıkar. Böylece felsefi çerçevede kişisel kimlik probleminin, değişime rağmen süreç içerisinde bir bireyin hala aynı birey olduğunu söylediğimizde karşılaştığımız problemi ifade ettiğini söyleyebiliriz.²

Gerek Antik Dönemde gerekse Ortaçağ'da kişisel kimliğe dair görüşlerin entegre edildiği felsefi sistemlerin toplamı, o dönemin benlik kurgusuna dair geniş bir resmi genel olarak ortaya koyabilmiştir. Ancak modern dönemle birlikte benlik bir sistemin entegre parçası olmaktan çıkmış, bizatihi kendisi bir sistem ya da bir sistemin zorunlu ana unsurlarından birini teşkil etmiştir. Dolayısıyla benlik bir tür ana önerme haline gelmiş, epistemolojik olarak bağımsızlaşmış ama ontolojik olarak parçalanmıştır.³

Nitekim modern öncesi dönemlerde “iyi” ya da “iyi ahlaklı” olmanın belirleyicisi her daim iyi olma ya da ahlaklı olma sorumluluğunu üstlenmiş olan ahlaki öznenin dışında bir alan tarafından belirlenirken, modern dönemle birlikte benlik ve iyilik ya da bir başka ifadeyle benlik ve ahlak alanları ayrılmaz biçimde birbirine girmiş hususlar haline gelmiştir.⁴ Ahlakın kendisinde somutlaştığı bir varlık olarak insan, ahlakiliğin kendisine hazır bir şekilde verilmiş olduğu ve ahlaki bir varlık olmak için verilmiş olan

² R. Martin ve J. Barresi, “*The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*”, Columbia University Press, New York, 2006, s. 3.

³ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 5.

⁴ C. Taylor, *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*, Çev. S. Aygün Baş, B. Baş, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 19.

ahlakiliği uygulamaya mahkum bir nesne konumuna gelmiştir. Bu durum ahlakın kaynağı ile bu kaynağın kendisinde somutlaştığı varlık arasında ontolojik bir ayrımın oluşmasına işaret eder. Ahlakın kaynağı ile ahlakın somutlaştığı alanın birbirine bağlanması, ya da bu ontolojik ayrımın ortadan kaldırılması benlik ve ahlakın birbirine girmiş temalar olduğu düşüncesiyle gerçekleşir. Bu durum, aynı zamanda her bir benliğin anlaşılabilmesinin bir bütün olarak benliğin oluşturduğu sistemin anlaşılmasını zorunlu kıldığı sonucunu seslendirir. Benliklerin sistem oluşturduğu ya da sistemin zorunlu etmenlerinden biri haline geldiği bu değişimle birlikte benliğin değişmezliğinin teminatı olan ruh da insan araştırmaları dolayımında yerini farklı kavramlara bırakmıştır. Benlik ve benlikle bağlantılı kavramların kişisel kimliği açıklamadaki yükselişinin ve başat rolünün anlaşılabilmesi için Antik Çağ ve Ortaçağ'daki insanın doğası üzerine genel görünümü ortaya koymak yerinde olacaktır.

1. Antik Çağ

Antik Yunan dönemine baktığımızda doğada var olan değişim ve sabitlik fikirlerinin oldukça önemli bir tartışma alanına yayılmış olduğu fark edilebilir. Nitekim bu dönemde filozoflar, daha çok doğanın ve doğadaki nesnelerin değişen ve değişmeyen yönleriyle ilgilenmiş, sistematik bir şekilde olmamakla birlikte hem ruhsal hem de fiziksel yönleriyle bir bütün olarak insanın değişimini soruşturma konusu edinmişlerdir. Sözelimi Antik dönemdeki tiyatral gösterilerde, bireyin zaman içerisinde tamamen değişip değişmediği, -diğer bir ifadeyle- değişime rağmen her daim özdeş bir yanının var olmaya devam edip etmediği problemine işaret eden diyaloglar dikkat çekmiştir.

Kişisel kimlik problemiyle ilgili en erken tartışmalardan birine, örneğin, komedi yazarı Epicharmus tarafından M.Ö. beşinci yüzyılda bir yazının sahnede oynanmasında rastlanır. Bu gösteride, alacaklı – borçlu ilişkisi olan iki kişiden alacaklı olan borçlu olandan parasını ister. Borçlu da Herakleitos'un değişim ilkesini temel alan

felsefesinden hareketle alacaklıya, ondan borç para alanın kendisi olmadığını söyler. Zira kıyafetler, yüz şekli, ses tonu vs. her şey değişmiştir. Borcu alan kişi ile halihazırda kendisinden para istenen kişi farklı kişilerdir. O halde borçluya göre, alacaklı yanlış kişiden parasını ister. Zira borç para verdiği kişi artık yoktur. Bunun üzerine alacaklı, elini havaya kaldırarak borçlunun yüzüne bir yumruk atar. Yüzükoyun yere düşen borçlu ne olduğunu anlamadan tepesinde dikilen alacaklıya bakar. Acılar içinde bu tavrın nedenini sorunca; alacaklı da aynı yöntemle aslında dayacağı atanın kendisi olmadığını, zira zamanın onu değiştirdiğini söyler. Dolayısıyla borçlu da yumruk yüzünden alacaklıdan hesap sormak durumunda olamaz.⁵

Antik Dönemde kişisel kimlikle ilgili sorunun formüleleştirilmiş hali şöyle ifade edilebilir: Evrende etkin olan değişime rağmen sabit, kalıcı ve değişim süresince kendisiyle özdeş kalabilen bir insan fikrinden bahsedebilmek için ne tür bir temeli esas almalıyız? Bu doğrultuda gelişen sorun, filozofların genel olarak bağlı oldukları felsefi ekoller çerçevesinde çözüm önerilerini ortaya koymalarını sağlamıştır. Bu çerçevede bireyin özdeşliğini sağlayan hususun ne olduğu sorusuna Antik Çağ düşünürlerinin farklı cevaplar verdiğini görebiliriz. Bunlardan ilki hiçbir şeyin aslında var olmadığı, olsa bile bilinemeyeceği, dolayısıyla sabit bir alandan bahsetmenin imkansız olduğu kabulüne dayanarak getirilen sofistlik, septon ve nihilist açıklama biçimidir. İkinci yaklaşım, sabit bir alanın var olduğu kabulüne dayanarak getirilen ve dogmatizm çatısı altında toplayabileceğimiz açıklamalardır. İkinci yaklaşımdaki düşünürler özdeşlik kavramını *psyche*’yedayandırmışlardır. *Psyche* kavramı, bu dönemde düalistik bir çerçeve içerisinde tanımlanan insanın bir yönünü temsil edecek şekilde ele alınmış; “İyonya’da bilinçli benlik anlamında ruhla özdeş olarak, daha sonra Sokrates (M.Ö.

⁵ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 3.

469-M.Ö. 399)’e atfedildiği haliyle kişiliğin hem rasyonel hem de duyusal yönleriyle özdeş anlamda kullanılmıştır.”⁶

Psyche, her ne kadar insanların bedensel ölümden sonraki süreklilik arz eden yönü, zaman ve değişime rağmen kişiye ölümsüzlüğünü kazandıran şey olsa da, psyche’nin ölümden sonraki varlığının devamı, bedensel ölümden önce bir psyche’ye sahip kişinin ölümden sonraki varlığının devam edeceği anlamını taşımaz.⁷ Söz konusu betimlemeler göz önüne alındığında antik dönem düşünürlerince farklı anlamlar çağrıştıran ancak hepsinde var olan ortak özellik, psyche’nin duygulanımı, istekleri olan bedensel bir işlevi gerçekleştiriyor olmasıdır. Öyleyse kişisel kimliğin bir sabitliğe sahip olduğunu varsayan yaklaşım(lar)a göre bu sabitlik, kişinin psyche’sini de bir şekilde içeren bir alandır.

Antik dönemde kişisel kimliğe ilişkin tartışmalarda farklılığı oluşturan unsurlardan biri de bu tartışmanın ortaya konuluş amacıdır. Konu sistematik bir bütünlük içerisinde kişisel kimliğin ortaya konması ve ifade edilmesinden, ortaya konan görüş için sağlam temeller oluşturulmasından ziyade düşünürün konuya dair görüşünü selefine dayanarak belirttiği bir durumu ifade etmiştir. Örneğin, Platon (M.Ö. 427-M.Ö. 347)’un *Phaedo* diyalogu, onun Sokrates’in kişisel kimliğe dair görüşlerini paylaştığı ve bu görüşlerin ölümden sonraki hayatı bilincin sürekliliği ile bir şekilde ilişkilendirdiği bir tutumu içerir. Platon, Sokrates ve Simmias arasında geçen ölümle ilgili konuşmada “ölümün tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması ya da ruhun tenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesi” olduğunu söyler.⁸ Platon, burada ruhun gerçekler hakkında bilgi edinmesini akıl yoluyla gerçekleştirdiğini⁹, “en doğru düşünen kişinin mümkün olduğu kadar sadece düşüncesini kullanan ve düşünürken duyularından

⁶ G. B. Kerferd, “Psyche”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Vol. 6, MacMillan Publishing Co. New York & London, s. 512.

⁷ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 9.

⁸ Platon, “*Phaedon*”, Çev. Hamdi Ragıp Atademir&Suut Kemal Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 20.

⁹ Platon, *Phaedon*, s. 22.

herhangi birine yer vermeyen kimse”¹⁰ olduğunu savunur. Bununla birlikte ruhun ölümsüz olduğu, ölmekten önceki ruh-beden birlikteliğine sahip olan kişinin, ölümden ve bedensel çürümeden sonra ruh olarak var olmaya devam ettiği görüşünü, öğrenmenin anımsamadan başka bir şey olmadığı görüşüyle destekler. Çünkü Platon’a göre ölümsüz olan ruh, bir bedene girmeden önce idealar âleminde formları görür, ancak bedene girdikten sonra gördüklerini unutur. Anımsama ise, daha önce görülen ve unutilanların yeniden hatırlanmasını ifade eden öğrenme sürecidir.¹¹

Ortaçağ Hristiyanlığı tarafından kabul edilen ve sürdürülen bu ruh-beden ilişkisi görüşü ve Platon idealizmi, Ortaçağ’dan sonra da pek çok Batı düşünürünü uzun süre etkilemeye devam etmiştir.

“Ruhla ilgili sağlam bir bilgiye ulaşmanın dünyadaki en zor işlerden biri olduğunu”¹² belirten Aristoteles (M.Ö. 384-M.Ö. 322) de Platon’un öğrencisi olarak ideaların varlığını kabul etmiştir. Ona göre her maddi nesnenin değişmeyen bir boyutu vardır. Söz konusu değişmeyen boyut, insanlar da dahil olmak üzere maddi nesnelerin değişimine rağmen aynı kalmasını sağlayan ancak kişisel ölümsüzlüğü garanti etmeyen bir boyuttur. Zaten ruhun üzerinde çalışılması ve anlaşılması bu denli zor bir alan olmasının en temel nedenlerinden biri onunla ilgili ifade edilebilecek her türlü belirlemenin oldukça zor olduğu spekülâtif boyuttur. Ancak Aristoteles, ruh kavramının neliğine ve niteliğine dair bir anlamlandırma çabasına girer. Şunu da vurgulamak gerekir ki, hem Aristoteles’in hem de kendisinden sonra gelen filozofların ruha yönelik teorileri, bizzat ruhun kendisiyle ilintili olmayıp ruhun tezahürü olan fenomenler üzerinden yapılan ve bu fenomenler kullanılarak ruhun neliğini ve niteliğini açıklamayı hedefleyen teorilere dayanır. Diğer bir deyişle, ruh kavramıyla ilgili açıklamaların ya kutsal kitaplardan edinildiği ya da insanın zihinsel, duyuşal vb. fonksiyonlar üzerinden

¹⁰ Platon, *Phaedon*, s. 23.

¹¹ N. Bunnin ve J. Y. Yu, “Recollection”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, s. 593.

¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., 2011, Ankara, s. 18.

bir ruh anlayışına ulaşılmaya çalışıldığı görülür. Nitekim Aristotelesçi perspektifte insanın dışsal ve duyuşsal kategorideki görünür ya da anlaşılabilir durumlarından ya da eylemlerinden hareketle kişisel kimlik temelinde sahip olduğu bir ruh kavramını görebiliriz.

Aristoteles'e göre bütün canlı varlıkların (yaşayan şeylerin) ruhları vardır. "Yaratılmış (yahut ezeli olmayıp sonradan var olmuş) bir varlığın psyche'si onu cesetten ya da diğer cansız varlıklardan ayıran "yaşam ilkesi"dir. Peter Simpson'un da ifade ettiği gibi yaşam ilkesi bir varlığın yaşamasının temel koşulu olarak ele alındığında¹³, psyche'nin insanın tür olarak diğer canlı türlerinden ayırt edildiği noktanın gerisinde bir yerlerde olduğuna işaret eder. Nitekim psyche, canlı olmanın, yaşıyor olmanın yani hareket ve duyuşlama niteliklerine sahip olmanın bir temeli olarak yalnızca insana değil, insanı da kuşatan canlı varlıklar dünyasına ait bir özelliktir. İnsanın canlı varlıklar arasındaki konumunu belirlemek için daha sonra Aristoteles canlı varlık olmak bakımından hareket ve duyuşlamanın yanı sıra, onu diğer canlılardan ayıracak olan akıl yürütme yetisini de ilave eder.¹⁴

Antik dönemde kişisel kimliğin açıklanmasındaki temeli olan ruh kavramının modern dönem sonrası kişisel kimliğin açıklanmasındaki temel kavram olan benlikle özdeş olup olmadığı, ruh kavramının benlik olarak kullanılıp kullanılmayacağı da konuyla ilgili temel problemlerden biri olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede Aristoteles'in ruh kavramına yüklediği anlamın benlik fikri olarak da algılanabileceği şeklindeki modern Aristoteles yorumu, bir yönüyle kabul edilebilir gibi görünür. Çünkü kişisel kimlik dolayımındaki tartışmalar Modern öncesi dönemde ruh üzerinden yapılırken, Modern sonrası dönemde ruh kavramı yerine zihin kavramı kullanılmaya başlanmış ve kişisel kimlik tartışmaları, zihnin de bir parçasını teşkil ettiği benlik

¹³ P. L. Simpson, "Aristotle's Self", *Human Destinies*, Frank O'Rourke (Ed.), University of Notre Dame Press, Indiana, 2013, s. 65.

¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 80.

kavramı üzerinden devam etmiştir. Bu durumda Aristoteles'in müstakil bir benlik teorisinin mi yoksa ruh kavrayışının mı ele alınmasının benlik tarihi bağlamında daha verimli olacağı sorusu tümüyle zaid bir sorudur. Zira benlik ve ruh tartışmaları kronolojik olarak birbirinin devamı olup kişisel kimlik bağlamında ele alınışları sadece zamansal bir farklılık içerir. Bir başka ifadeyle benlik meselesi yeni ya da modern bir mevzu olmayıp kökeni ruhla ilgili tartışmalara dayanan bir konudur ve bu yüzden konuyu “ruh” kavramıyla ele almak kanaatimizce daha tutarlıdır. Çünkü Aristoteles *De Anima*, *Metafizik* ve diğer eserlerinde her ne kadar modern anlamında benlikle ilişkilendirilebilecek olsa da, bir töz olarak “ruh” kavramını kullanmıştır. Burada kişisel kimliğin ve şahsiyetin oluşumunda bir töz olarak ruh kavramının zaman içerisinde çeşitli saiklerle yerini, felsefi disiplinlere ve filozoflara bağlı olarak, bazen sabit ve verilmiş bir töz, bazen bir süreç bazen de bir algılar demeti olan benlik kavramına bırakmış olduğu gözden kaçırılmamalıdır.¹⁵

Aristoteles, varlıkların tözlerinin bu dünyanın dışında, örneğin Platon'un idealar alemi gibi bir başka alemde değil, kendi içlerinde olduğunu savunur. Tümmeller tartışmasında Platon'un aşırı realizminden farklı olarak ılımlı realizm olarak ifade edilen bu ontolojik tutum, Aristoteles dolayımında kişisel kimliğin (bir insanı o insan yapan en temel tözün) de o insanla birlikte o insanın içinde olduğu düşüncesi çerçevesinde anlaşılmasını tutarlı kıldığı ifade edilebilir. Aristoteles kişisel kimliği ruh üzerinden açıklasa da ruh-beden ilişkisi, zihnin bedene eylemini (hareketini) nasıl kazandırdığı, bedenın kendisinin farkına varmasını sağlayanın ne olduğu ve bunların bedene nasıl ve

¹⁵ Örneğin, William James kişisel kimliğe dair empirik olan ve empirik olmayan olmak üzere iki farklı yaklaşım biçimini ortaya koymuş, empirik benliği maddi benlik ve sosyal benlik, empirik olmayan benliği ise aşkın benlik ve saf ego olarak tasnif etmiştir. (William James, *The Principles of Psychology*, Henry Holt and Company, New York, s. 292). Diğer yandan Anthony Greenwald James'in aynı eserinin 5. bölümünden mülhem, kişisel kimliği empirik olan ve empirik olmayan şeklinde iki ana yaklaşım olarak ele almış, empirik olmayan yaklaşım altında ise (i) kişisel kimliği maddi olmayan bir töz olarak tanımlayan ruh teorileri; (ii) kişisel kimliği ve bütünlüğü açıklanamayan ve fikirlerin birbiriyle ilişkili toplamının ortaya çıkan özellikleri olarak gören çağrışımıcılık teorisi ve (iii) kimlik ve bütünlüğün zihnin doğuştan özellikleri olduğu transandantal ego teorisi olmak üzere üç başlık altında tasnif etmiştir. (A. G. Greenwald ve A. G. Pratkanis, “The Self”, *Handbook of Social Cognition*, R. S. Wyer (Ed.), T. K. Srull, Hillsdale Publishing, New Jersey, 1984, s. 129-178)

nereden geldiği sorularının müstakil olarak incelenmesi benliğin bütünlüğünü ilgilendiren hususlar olarak karşımıza çıkar.

Bu sorulara, Aristoteles'in ruh - beden ilişkisi dolayımında bu iki töz arasındaki etkileşimin nasıl ve ne şekilde olduğunu açıklayarak cevap verdiği görülür. Fiziksel gerçeklik içerisinde var olan bir tözün fiziksel gerçeklikle olan ilişkisi ve ontolojik değeri olan bir sürecin, (zihin) doğal nesne (beden) ile ilişki ya da etkileşimi kişisel kimliğin bütünlüğü dolayımında farklı şekillerde ifade edilmiştir.

Aristoteles ruhla ilgili sağlam bir bilgiye ulaşmanın zor olduğunu düşünmekle beraber, ruhun fiziksel gerçekliği olan bir canlıyı cansız fiziksel bir nesneden ayıran en temel şey ya da töz olduğunu varsayar. Bütün canlı varlıkların ruhlara sahip olduğunu ve bu varlıkların *psyche*'lerinin onları diğer doğal fiziksel nesneler olmaktan ya da cesetler olmaktan ayırt etmemizi sağlayan töz ya da "yaşam ilkesi" olduğunu düşünen Aristoteles, insan türünü diğer canlı türlerinden ayıran niteliğin *psyche*'nin yanı sıra onların düşünebilen varlıklar olmalarını da belirtir. Bu durumda varlıklar içinde canlı varlık olmak ve canlı varlıklar içinde insan olmak kategorilerine uygun olarak insan iki temel niteliğe sahip olur; ruh ve düşünce ya da niteliklerin icra ettikleri fonksiyonlar itibarıyla ruha sahip olmak ve düşünebilmek.

Ruhun mu yoksa bir ruha sahip canlı bir bedenin mi öncelikli olduğu konusunda Aristoteles ruhun, ruha sahip bir bedenden önce geldiğini, canlı varlık konusunda öncelikle ruhun ele alınması gerektiğini vurgular. O, *Metafizik*'inde, varlıkların önceliği-sonralığı konusunu ele alırken, yer, zaman, güç, hareket ve bir de doğa ve töz kategorilerini esas almıştır. Aristoteles, kategorilerin önceliğine ilişkin bu hususu şu şekilde ifade eder:

Hareket bakımından çocuk, çocuğu varlığa getiren babaya daha yakın olması itibarıyla yetişkinden daha önce gelir. Daha güçlü olan daha çok şeye gücü yeten ve daha çok şeyi hareket ettirebilme yeteneğine sahip olması açısından güç bakımından daha önce gelir.¹⁶

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. A. Arslan, Sosyal Yayınlar, 1996, İstanbul, s. 260.

Doğa ve töz bakımından önce gelen ve sonra gelen hususunda ise Aristoteles Platon’a atfettiği töz tanımına bağlı kalır ve başka bir şey olmaksızın var olabilenin, başka bir şeye zorunlu ve bağlı olarak var olana oranla tözsel önceliğe sahip olduğunu savunur. Zira o, varlığın özne anlamını ele alır, bu açıdan önce gelenin töz olduğunu ifade eder.

Şu hususu belirtmekte fayda var ki Aristoteles’in öncelik-sonralık hususundaki açıklamalarında bazı kategorilerin birbirleriyle bağlantılı olduğu ve yekdiğerine temas etmek zorunda olan ya da birinin açıklanmasının diğlerinin de açıklanmasını gerekli kıldığı bazı kategorileri olduğu düşünölebilir. Dolayısıyla doğa ve töz açısından önceliğe sahip olan “özne” ile o şeyi özne yapan “bilme” fiilinin gerçekleşmesini sağlayan duyusal algı nesnesi ya da düşünme nesnesi arasında da bir bağlantıdan söz edebiliriz. Bilen, eyleyen yahut fiilin gerçekleşmesini sağlayan bir özne, bilinen, eylene ya da fiilin gerçekleştiği şeyin varlığını gerektirir. Bu durumda öncelik-sonralık hususu farklı kategoriler içerisinde değerlendirilmelidir. Nitekim Aristoteles yukarıda verilen örnekte duyusal bakımdan öncelik-sonralık hususunu ifade ederken, yanı sıra bilgi bakımından öncelik-sonralık hususunu da farklı bir kategori olarak belirterek bu kategoriler arasındaki ayrımı tanım bakımından önce gelenin tümel, duyusal algı bakımından önce gelenin ise birey olduğunu vurgulamak suretiyle ortaya koyar.¹⁷

Öncelik – sonralık hususunda bir diğeri kategori olan türeme düzeninde de Aristoteles, bir şeyin kendisinin o şeyin uygulamasından önce geldiğini belirtir. Örneğin bilim, bilimin uygulamasından öncedir. Buna göre Aristoteles’e göre ruh, “kesin olarak güç halinde hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk entelekheia’sıdır.”¹⁸ Diğeri bir ifadeyle ilk *entelekheia* olarak ruh, ruhun hareket ettirdiği fiziksel bedenden çıkan eylemlere göre ontolojik olarak öncelikli bir konumdadır. Bu durumda insan eylemlerinin ortaya çıkışı ve bu eylemlerin beden üzerinden

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s. 260.

¹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 69.

gerçekleşmesi, Aristoteles'te ruh ve beden etkileşiminin, ruhun bedeni nasıl ve nerede hareket ettirdiğinin bilinmesini gerektirir.

Aristoteles, ruh üzerinden temellendirdiği canlı varlıklardan en alt tabakada bulunan bitkilerde ruhun temel niteliğinin beslenme ve üreme, bir üst tabaka olan hayvanlarda beslenme ve üremeye ilaveten algılama ve nihayet ruh sahibi canlı varlıklar arasında en üst düzeyde bulunan insanlarda ise bunlara ek olarak ruhun temel niteliğinin düşünme olduğunu vurgulamıştır. İnsan ruhunun en temel niteliği olan düşünmenin nasıl oluştuğu, ruhun bedenle nasıl ve nerede etkileşime geçtiği, onun eylemde bulunmasını nasıl sağladığı soru(n)ları, düşünmenin gerçekleştiği zihin ile bu işlevin kendisi aracılığıyla sağlandığı beden arasındaki ilişkinin anlaşılmasını gerekli kılar. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserindeki ruha yönelik tanımı, beden ve ruh arasındaki ilişkinin nasıllığı açısından da bize ipuçları verir:

Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu. Çünkü gözün biçimsel tözü görmedir. Oysa göz, görmenin maddesidir ve görme yoksa taştan bir göz veya bir göz resmi gibi eş adlılığın dışında artık göz de yoktur.¹⁹

Aristoteles'in bir yandan ruha dair bir tanımlama diğer yandan ruh ile beden arasındaki ilişkiye dair bir anlayış olarak görebileceğimiz yukarıdaki ifadesi, ruhla beden arasında sıkı bir ilişkinin varsayıldığını, ruhun bütününe ya da en azından bazı kısımlarının bedenden ayrılmaz bir şey olduğu gerçeğini bize gösterir. Zira ruhun bazı kısımlarının fiili olma durumu (aktüalitesi), ya bedensel bazı parçaların fiili olma durumundan başka bir şey değildir ya da beden söz konusu parçalarının fiilileşmediği sürece ruhun da, beden bu parçalarına denk gelen kısımlarının işlevsiz ve bilfiil olmaktan yoksun kalacağı anlamına gelir. Dolayısıyla bir organdan örneğin gözden bahsedebilmemiz için göz bebeğiyle görme işlevinin bir arada bulunması zorunlu olup, aksi durumda yani görme işlevinin bulunmaması durumunda gözün bir insan heykelinin gözünden ya da bir yere resmedilmiş gözden farkı kalmayacaktır. Buradan da

¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 70.

anlamaktayız ki var olduğu söylenen şeyler madde ve formun bileşeni olarak var olurlar.

İnsanın tanımlanması onun mürekkep olduğu, kendinde bulundurduğu her iki bileşenin tanımlanmasının yanı sıra bu bileşenlerin birbirleriyle olan ilişkisini de ortaya koymayı gerekli kılar. Aristoteles’e göre canlı varlığın bir ruha sahip olduğunu söyleyebilmemiz için ruha ait iki temel niteliğın bulunması gerekir. Bunlar hareket ve duyumdur. Bu iki temel niteliğın dışında bedenın eğilimleri de onda hareketin varlığını ve niteliğini belirler. Bununla birlikte hareketi meydana getirenin ruh ve bedenden oluşın varlığa ait nitelikler mi, yoksa ruh olarak ruhun kendinde bulundurduğu öz nitelikleri mi olduğu sorusuna verilecek cevap, ruhla beden arasındaki ilişkiyi de anlamamızı sağlayacaktır. Bu niteliklerin canlı bileşen varlığa ait olduğunun varsayılması durumunda ruha herhangi bir nitelik atfetmenin imkanı; salt ruhun kendisine ait olduğunun varsayılması durumunda da ruhla beden arasındaki ilişkinin ne şekilde sağlanacağı sorunuyla karşı karşıya kalındığı görülür. Eğer ruh kendine özgü niteliklere sahip olmayıp ruha ait olduğunu söylediğimiz nitelikler gerçekte ruh beden bileşenine ya da bu bileşenin oluşturduğu bireysel canlı varlığa ait ise, bu durumda ruhla beden arasındaki ayrım, Ross’un ifadesiyle “cisimlerin matematiksel niteliklerini fiziksel niteliklerinden ayırdığımız soyutlama fiiline benzer bir fiille ancak düşünceyle bedenden ayırt edilebilir bir şey” olacaktır.²⁰

Ruhun niteliklerinden biri ve en istisnası olan düşünmenin bile ruh-beden ilişkisine yönelik bu sorgulama sürecinden soyutlanamayacağı görülür. Düşünme, eğer bir şeyi düşünmekse ve “bir şey” ifadesi en soyut karşılığını bile imgelemde buluyorsa, daha açık bir ifadeyle düşünme dediğimiz süreç eğer imgelem formunda olup imgelem olmaksızın gerçekleşmiyorsa, bu durumda imgelem duyumu gerektirdiği için düşünmenin de bir şekilde bedeni gerektirdiğini söylemek yerinde olacaktır. Ross, bu

²⁰ D. Ross, *Aristoteles*, Kabalcı Yayınları, 2011, Ankara, s. 209.

noktada da Aristoteles'in gerekli bedensel koşulların mevcut olduğu durumda korku ve öfke gibi heyecanların, en küçük bir zihinsel nedenle veya hatta herhangi bir zihinsel neden olmaksızın meydana geldiğini savunduğunu ifade eder. "O halde zihinsel olaylar madde içeren sistemlerdir. Onların iyi bir tanımı ne formları veya ereklere (akılsal nedenlerini), ne de maddelerini (fizyolojik koşullarını) dışarıda bırakmalıdır."²¹ Buna göre bir yanıla ruh ve beden gibi iki ayrı tözün ya da bir tür tözler ikiliğinin kabul edildiğini söylemek yerine Aristoteles'te bedenle ruhun tek bir tözün yekdiğerinden ayrılamaz iki ögesi olduğunu söylemek daha anlamlı olacaktır.

Ruhun tanımı ve ruh-beden arasındaki ilişkiye dair düşüncelerinden, Aristoteles'te insani varlığın formunu oluşturan şeyin, zihnin ya da benliğin bir töz olduğu, bu tözün ruhun dışında kalan bedenden ontolojik olarak ayrı, bununla birlikte ondan ayrılmaz bir şey olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Aristoteles, "ruh" kavramını insanı değil, canlı varlığı tanımlamak ve onu cansız varlıklardan ayırt edici bir temel olarak açıklar. O halde "bir ruha sahip olmak"la ruhu olan varlıklar arasında sadece insanlara ait bir nitelik olarak "düşünen bir varlık olmak" arasında bir ayırım yapmak gerekir. Ross da Aristoteles düşüncesinde "canlı varlığın formunu oluşturan ruhun, ruha sahip belirli bir bireye değil, o bireyin ait olduğu türe bağlı olduğunu, dolayısıyla bireyin kendisinden bağımsız olduğunu belirtir."²² Bu betimlemelerden hareketle Aristoteles düşüncesinde ruh, tikel bir varlık olarak ya da birey olarak bireyin kimliğini oluşturmada referans noktası olmaktan ziyade, bir türe ait olmak bakımından ve o türü diğer türlerden ayırt etmesi bakımından referans oluşturur. Dolayısıyla, bir ruh, sadece ruhun bağlı olduğu belirli bir bireyde değil, aynı türden başka bir bireylerde de var olabilir. Ancak, insan ruhu insan altı formlarda, örneğin hayvanda bulunamaz. Dolayısıyla ruh, var olabilmek için bağlı bulunduğu özel maddeye (cisimsel varlığa) değil, varlığın ait olduğu türe ya da bu türe özgü maddeye

²¹ Ross, *Aristoteles*, s. 209.

²² Ross, *Aristoteles*, s. 210.

veya bedene muhtaçtır. Bu anlamda Aristoteles, ruhun herhangi bir maddeye değil, belirli bir maddeye muhtaç olması düşüncesinden hareketle, Pythagorasçıların ruhun bir bedenden herhangi bir başka bedene – türsel olarak – geçebileceği düşüncesinin mümkün olmadığını, bunun “flüt yapan marangozun sanatının flütlerden geldiğini söylemek gibi olduğunu”²³ belirtir.

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı gibi Aristoteles’te ruhun, canlı varlığın formu olduğu, ona hareket ve canlı olma niteliklerini kazandırdığı; beden ise bu canlı varlığın maddesi olduğu kabul edildiğinde, Aristoteles’te “benlik” veya kişisel kimlik dediğimiz hususun, Platon’un felsefesinde görünen ve görünmeyen davranış, düşünce vb. eylemlerin toplamı olduğu görülür.

Antik Yunan çağında benlik sorunuyla ilgili diğer bir yaklaşım tarzı ise Leukippos (M.Ö. 430-?) ve Demokritos (M.Ö. 460-M.Ö. 370)’un savunduğu atomcu materyalistlerin yaklaşımıdır. “Demokritos’a göre çokluk, yani doğada var olan tüm nesneler bir şeyden, maddeden meydana gelmiştir. O bu birliği, maddenin *atomon* adını verdiği küçük ve bölünemez parçacıkları olarak tanımlar.”²⁴ Maddi nesnelerdeki değişim de sabitlik de her daim toplanıp bir araya gelen, birbirinden ayrılan ve bu döngüyü sürekli gerçekleştiren değişimsiz ve maddi atomların bir ürünüdür. Dolayısıyla bir nesneye ya da bir maddeye ad vermemizi sağlayan, onların bir şey olduğunu söylememize temel teşkil eden şey, atomların bir süre birlikte olup nesneyi ya da maddeyi oluşturmalarıdır. İnsan (ya da en azından insanın maddi bedeni) bedeni oluşturan atom parçacıklarının belirli bir süre bir arada bulunmalarını temsil eder.

Antik Yunan Çağı düşünürlerinden Pisagor (M.Ö. 570-M.Ö. 495) ve Empedokles (M.Ö. 490-M.Ö. 430), ruhun ya da benliğin bedenden önce gelen bir şey olduğunu varsayarlar. Herakleitos (M.Ö. 535-M.Ö. 475) ise insanların sudan oluşan ruhlara sahip

²³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 45.

²⁴ A. Cevizci, *Thales’ten Baudrillard’a Felsefe Tarihi*, Say yayınları, 2011, İstanbul, s. 60.

olduğunu, olgun ve asil yaşama sahip insanların ruhlarının kuru olduğunu; tutkuların insanları kendisine yabancılaştırdığından dolayı tutkulu insanların ruhlarının ıslak olduğunu savunur. Herakleitos’a göre ıslak ruh, sarhoş ya da uyurgezer gibidir, nerede olduğunu bilemez. Böyle bir insan yalnız başına ve kendi dünyasında yaşar. Varlık anlayışını ruh konusunda da gördüğümüz Herakleitos’a göre bedensel ölümle birlikte bilge olan ruhlar sabit kozmik ateşin bir parçası olup etken yakıcı güç olurken, kötü ya da cahil insan ruhları ise kozmik ateşin yaktığı edilgenler olacaktır. Herakleitos’un değişime yönelik bu düşüncelerinin yanı sıra Platon’un *Şölen* diyalogunda da insanın değişen bir varlık olmasına rağmen kendi yaşam tarihi boyunca bir özdeşliğe sahip olup olmadığı tartışılmıştır.²⁵

Antik Çağ boyunca kişisel kimliğe dair tartışmalarda, doğa araştırmalarına benzer bir sürecin işlediği görülür. Bu süreç, doğada değişenin arkasındaki değişmeyi keşfetme çabasını ve değişmeyen üzerinden doğanın tanımlanmasına benzer yöntemle, insanın tanımlanması için sabit bir nokta arayışını içermiştir.

Söz konusu bir sabit zeminin olmadığını düşünen septik-nihilist açıklamaların aksine dogmatik düşünürler bu tür bir zemini varsaymışlardır: Platon’a göre kişisel kimliği bu dünyanın dışında bulunan idea temin ederken, Aristoteles’te ruh ile beden birlikte kişisel kimliği oluşturduğu söylenebilir. Daha sonraki dönemler boyunca da etkisini devam ettiren Aristoteles’in düalist yaklaşımında ruh, bedeni hareket ettiren, ona eylemde bulunabilme kabiliyetini kazandıran bir töz konumundadır. Aristoteles’te maddenin, diğer bir ifadeyle insan bedeninin bizatihi kendisinin hareket kabiliyetine sahip olmayıp onu hareket ettirenin ruh olduğu anlayışı ruh ile beden arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılmasını gerekli kılmıştır. Bu çerçevede Aristoteles’in kişisel kimliğe dair görüşleri onun eylem kuramı üzerinden, diğer bir

²⁵ Platon, *Şölen*, Çev. C. Çetinkaya, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003, İstanbul, s. 102-108.

ifadeyle ruh ile beden arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği sorusuna yaklaşımı üzerinden anlaşılabilir.

Antik dönem materyalist atomcularının Aristoteles, Pisagor ve Empedokles gibi ruh ve beden ayrımını ve ruhun bedenden önce geldiğini varsayan filozofların aksine, insan bedenini oluşturan atomların belirli bir süre bir arada bulunmalarının insanın özdeşliğinin temelini oluşturduğu, dolayısıyla kişisel kimliğe dair monistik bir duruş sergilediği görülebilir.

Varlık anlayışında monist özdekçi bir tavır sergileyen Stoa okulu filozofların bu tavrı maddeci bir çizgide ortaya koyduğu görülür. Herakleitos'un ateş öğretisine dayanarak dünyanın bütününe içkin katı bir yasallık öğretisini varsayan Stoacılar göre bu içkin varlık etkin ve belirleyici olan logos, nous, ruh, zorunluluk, kader veya tanrıyı temsil eder.²⁶

Varlık kuramında ne Platon'un eşyadan ayrı idesini, ne de Aristoteles'in eşyaya içkin idesini kabul eden Stoacıların bilgi ve metafizik konularında yer yer Aristoteles'ten etkiler taşıdığı görülür. Stoa okulu, ruh ve beden aynı varlığın iki tarafı olduğunu varsayar. Gerçek varlıkta ruh aktif eleman, etkileyici kuvvettir; madde ise pasif elemandır. Ne saf ruh, ne cansız madde vardır. Tanrının bile bir bedeni vardır ve bu beden, ruhu ve tohumu yahut yaratıcı prensibi Tanrı olan alemdir. Alfred Weber, Stoacıların bu çerçevede Aristoteles'in realizmini aştıklarını, bir tür somut spiritüalizmi benimsediklerini aktarır.²⁷

Stoa okulu filozoflarının ruhun sonsuzluğu konusunda Platon'a yakın bir tutum sergiledikleri görülür. Nitekim Stoacı filozof Poseidonios, ölümün ruhun bedenle

²⁶ H. J. Störig, *Vedalar'dan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 182.

²⁷ A. Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. V. Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 93.

birlikte yok olmasını gerektirmediğini, beden yok olsa bile ruhun havada yaşamaya devam ettiğini ve bir sonraki dünya yangınına kadar değişmeden kaldığını söyler.²⁸

2. Ortaçağ

Ortaçağda sürdürülebilir tartışmaların konusu ve bir sistem dahilinde olmak bakımından kişisel kimlik tartışmalarının Patristik dönemde başladığı, ancak din bağlamında Mesih'in Tanrı-insan temelinde savunulması amacıyla kullanıldığı görülür.²⁹ On yedinci yüzyıldaki modern bilimin doğuşuna kendi döneminden itibaren doğrudan veya dolaylı olarak teorik açıdan destek olan Stoa okulu kişisel kimlik ve benliğin materyalistik atomculuk temelinde tartışılmasının zeminini hazırlamıştır.

Gerekdoğa felsefesi, gerekse daha sonraki dönemlerde insanı merkeze alan düşünce sistemleri doğrudan doğanın kendisine ya da doğrudan insanın kendisine dair bir görüş ortaya koymayı hedeflemiştir. Ancak “on ikinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar düşünürler insanın kendi psikolojik çerçevelerinde ne olduğu sorunuyla yüzleşmeye başlamışlardır.”³⁰ Diğer bir ifadeyle bir bireyin kendinde ne olduğundan çok, bulunduğu çevredeki diğer bireyler açısından ne anlam ifade ettiği sorunu da önem kazanmaya başlamıştır. Bunun anlamı benliğin öteki benliklere göre ne olduğunun benliğin kendisi kadar tartışılmaya başlandığını ve diğer benliklerle ve kendi çevresi ile olan bağlantısının da en az benliğin kendisi kadar önemli hale gelmiş olmasıdır.

Thomas Aquinas (1224-1274) metafizik ile teolojiyi içerik ve yöntem açısından birbirinden ayırmış, bu ayrım onun ruh kavramına dair görüşlerine de yansımıştır. Aristoteles'te olduğu gibi Aquinas'a göre de canlı türleri arasındaki farklılığın temelinde o türlerden her birine mahsus bir ruh vardır. O, insani varlıkların diğer varlık

²⁸ B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, I. cilt, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s. 464.

²⁹ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 2.

³⁰ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 121.

türlerinden, özellikle sahip oldukları ruh “türü” açısından hayvanlardan temel olarak farklı olduğunu, zira insanın insan olarak kimliğinin özünü oluşturan hususun düşünebilme olduğunu savunmuştur.³¹ Çünkü insan ruhu düşünebilme, bilinçli olma vs. vasıflarıyla, sadece beslenme ve duyumsama niteliklerini haiz insan altı canlı formlardan ayrılır. Ruhun bilinebilmesi için bilgi kaynağı olarak duylardan çok daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bu anlamda ruhu tanımlayabilmek için aklın varlığı gereklidir. Sadece rasyonel varlıklar kendilerinin bir zihne sahip olduğunun bilincinde olabildiklerinden, düşünmek sadece zihin sahibi varlıklar için mümkündür.

Aquinas *Summa Theologica* eserinde ‘Filozof’ olarak zikrettiği Aristoteles’in tasnifine uygun olarak ruhu, bitkisel (*vegetativa*), duysal (*sensitiva*) ve rasyonel (*rationalis*) ruhlar olarak üç ayrı başlık altında sınıflandırır.³² Ona göre bu ruh türleri arasında düzeysel bir ilişki söz konusu olup en alt tabakada bitkisel ruh, onun üstünde duysal ruh ve en üstte de rasyonel ruh vardır. Bu hiyerarşik düzlemde insanlar diğer canlı türlerinden rasyonel canlı varlıklar olmaları yönüyle ayırt edilir. İnsan türünün sahip olduğu ruh rasyonel ruh olmakla birlikte diğer iki ruh türünün niteliklerini de kendisinde bulundurur. Örneğin, en üst tabakadaki ruh (rasyonel ruh) duysal ruhun niteliklerinin (duyumlara sahip olmak suretiyle) ve bitkisel ruhun niteliklerinin (beslenme, üreme vb. niteliklere sahip olmak suretiyle) pek çoğunu kendisinde bulundurur.³³

Aquinas’a göre bedenler ya da fiziksel unsurlar, formların görünüşleri, formlar ise ruhun tikel türleridir. O, ruhun madde ve formun bir bileşeni olup olmadığı bahsinde formların maddi bileşenlerine indirgenemeyeceğini, entelektüel ruhun madde ve form

³¹ M. G. Valdecasas, “Psychology and Mind in Aquinas”, *History of Psychiatry*, SAGE Publications, 2005, 16/3, s. 292.

³² T. Aquinas, *Summa Theologica*, İng. çev. Fathers of The English Dominican Province, Burns Oates&Washbourne Ltd., 1922, London, s. 36.

³³ J. T. Eberl, “Aquinas on the Nature of Human Beings”, *The Review of Metaphysics*, 58/2, 2004, s. 334.

bileşiminin dışında düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁴ Formların maddi bileşenine indirgenmesi, sadece bedenin gerçek olduğu ve maddi olmayan hiçbir şeyin gerçek olamayacağı düşüncesini ifade eder. Ancak bedenin dışında hiçbir gerçekliğin kabul edilmemesi, Aquinas’a göre varlığın ilkeleri açısından en temele ya da birinci ilkeye ulaşmak için girişilecek bir çabanın imkansız oluşuna sebep olur. Bu noktada Aquinas’ın atomcu ruh anlayışına karşı tutumu, Aristoteles’in kendisinden önceki antik dönem atomcu ruh anlayışlarına karşı tutumuna benzer. O da, atomistlerin insanın bazı yönlerini maddeye, insan aktivitesini (insani faaliyetleri) fiziksel nedenlere, insanın eylemlerini salt bir bedenin fiziksel eylemlerine indirgemesi tutumuna karşı çıkar. Bedeni oluşturan parçalarından her birinin insanın yaşamasını mümkün kılan varoluşsal bileşenler olduğu Aquinas tarafından da kabul edilir.³⁵

Valdecasas, Aquinasçı perspektiften bakıldığında bedenin insani varoluşun bir kısmı olduğu düşüncesinin felsefi değil, bilimsel bir açıklama olduğunu belirtir. Aquinas’ın, bu ayrımı yapmasına neden olan kaygı, “ilk ilke”nin bilimsel değil felsefi bir çabanın ürünü olarak bilinebilmesi olarak ifade edilebilir. Örneğin o, kalbin kanın akışını sağladığı ölçüde “yaşamın ilkesi” olduğunu söylemenin yanlış olmadığını, bununla birlikte kalbin yaşamın ilk ilkesi olduğunu söylemenin hatalı olduğunu söyler. Ancak o, kalbin kanın akışını sağlayan bir organ olmasına neden olan şeyin, diğer bir ifadeyle kalbin bu eyleminin ilkesinin de ne olduğu sorusunun insanın esasına dair daha derin bir bilgiye götüreceğini düşünür. Bu bilgi bize kalp vb. yaşam ilkelerinin de bağlı olduğu ya da kendisi sayesinde organları o organlar yapan eylemleri gerçekleştirdiği bir “ilk yaşam ilkesi”ni verir. Dolayısıyla cisimsel organlardan hiçbirinin diğerinden daha fazla yaşamsal olduğunu söyleyemeyiz. Zira her bir organ, bu organa sahip canlı varlık için yaşamsal (hayati) fonksiyonları icra etmek suretiyle o varlığın canlı kalmasını

³⁴ T. Aquinas, *Summa*, s. 13-14.

³⁵ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas*, s. 293.

sağlar. Aquinas, bu nedenle organik olan organlardan herhangi birinin nedenler sırasında “ilk” olma vasfına sahip olamayacağını söyler.³⁶

Aquinas, Aristoteles’in “insan olmanın belli bir şey olduğu, aynı zamanda insan olmama olmadığı”³⁷ şeklindeki çelişmezlik ilkesine paralel bir yöntemle ruhun ne olmadığı sorularına cevap bulmak suretiyle ruhu tanımlama yöntemini benimsemiştir. O, atomcu ruh anlayışına karşı tavrında ruhun bileşeninin maddi olduğu şeklinde daha önceki atomcu/materyalist filozofların, tutarlılık açısından gerçeklik, bilgi, hakikat, ruh... vb. fizik alanının ötesine işaret eden ve bir anlamda meta-materyal nitelikteki kavramları kullanmamaları gerektiği düşüncesini savunmuştur. Ona göre bu kavramlar salt fiziksel veriler ya da fiziksel dünya esas alınmak suretiyle tam bir tanımına ulaşılacak kavramlar değildir.³⁸

Aquinas da Aristoteles gibi fiziksel gerçekliğin ortak ilkeleri olarak madde ve formu esas alır. Aquinas, kalp, akciğer, beyin vb. yaşamın ilkeleri olduğunu kabul ettiği fiziksel organlardan farklı olarak yaşamın ilk ilkesinin, yani ruhun tek başına varlığının söz konusu olmayacağını, bedenin canlılığını sürdürmede ve ilk eylemin etkin bir şekilde maddi parçalara ulaşmasını sağlamada mevcut olan geniş bir nedenler dizisiyle var olabileceğini savunur. O, yukarıda da ifade ettiğimiz atomist³⁹ filozofların ruhun bileşenini maddi unsura indirgeme tutumuna karşıt olarak ruhun kendinde belirsiz, tanımsız, dünyevi olmayan ya da maddi unsurların eklendiği gaz benzeri bir şey olduğu düşüncesini kabul etmez. Ona göre ruh, bedenin her bir parçasına çok yakından bağlı bir tür eylem ya da faaliyet türüdür. Ruh, bedenden ayrılmaz, çünkü bedenden ayrı bir şekilde var olmak, var olmaya devam etmek ruhun doğasına aykırıdır.⁴⁰

³⁶ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas*, ss. 293-294.

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s. 47.

³⁸ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas*, s. 294.

³⁹ T. Aquinas, bu noktada sadece ve ancak maddi olanın gerçek olduğunu savunan filozoflardan bahsederken eski filozoflar (the philosophers of old) ifadesini kullanır. (Ayr. bkz. Aquinas, *Summa*, Ruhun bir beden olup olmadığı bahsi.)

⁴⁰ T. Aquinas, *Summa*, s. 4-5

Aquinas'ın ruh ile beden birlikteliği konusunda da Aristoteles'i takip ettiği görülür. Aristoteles "balmumu" metaforunda bu hususu; "ruh ve beden tek bir şey olup olmadığını araştırmak zorunda olmadığımız, aynı şekilde bunu ne balmumu ve iz için, ne de genel olarak herhangi bir şeyin maddesi ve biçimi için yapamayacağımız" şeklinde ifade eder.⁴¹ Ancak Aristoteles'in var olan şeylerin mahiyetini açıklarken kurguladığı madde ve form teorisini ve Aquinas'ın bu konuda Aristoteles'i takip ettiğini düşündüğümüzde, ruhun bedenle olan ilişkisine dair daha fazla şey söyleyebiliriz. Aquinas'a göre canlı varlığın formu ruh, maddesi bedendir. Beden, yani fiziksel bileşen, canlı varlığın canlı varlık olması için zorunlu olmakla birlikte form, yani ruh olmaksızın hiçbir anlam ve fonksiyon ifade etmez. Onun, yani canlı varlığın (doğası ve bu doğa üzerinden ona yüklenen anlam gereği) canlı olmak niteliğini icra edebilmesi için (tıpkı görme ve kesme niteliklerini icra etmesi için) ruha ihtiyacı vardır. Form bedene canlılık işlevini kazandırır. Aquinas'a göre bu formun adı ruhtur.⁴²

Aquinas düşüncesinde beden tek başına yaşamı kanıksayabilecek güçte olmaması, onun yaşamın bir parçası olmadığı anlamına gelmez. O, ruhun bedenle onu hareket ettirecek kadar bağlantılı olduğunu ve bu ikisi arasındaki ilişkinin benlik açısından inkar edilemez olduğunu savunur. Ancak ontolojik düalizme göre "beden ruh tarafından canlandırılmış değildir. Çünkü ruhun bedenden bağımsız ve onun dışında olduğu düşünülür."⁴³ Bu durum Aquinas'ı modern anlamında düalist sistemin dışında düşünmemizi makul kılar. Nitekim Aristoteles'te olduğu gibi Aquinas'ta da "ruh ilk yaşam ilkesi, belirli bir beden ise belirli bir yaşamın uygun ve doğru öznesi olarak düşünülmelidir. Çünkü beden için yaşıyor olmak ruhla bütünleşmiş olmak demektir. Onlardan her biri diğerinin aracı değildir, ikisi birlikte ortak ilkedir."⁴⁴ Bu ortak ilkede ruh yaşamı, beden ise özneliği temin eder. Aquinas bu şekilde düşünerek hem

⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 69.

⁴² M. G. Aquinas, *Summa*, s. 17.

⁴³ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas* s. 297.

⁴⁴ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas* s. 298.

spiritüalizmden hem de Descartes'in düalizminden uzaklaşmış olur. Zira ortak ilkenin bir yönü olarak ruh Kartezyen düşüncede olduğu gibi salt bir araç olmanın ötesinde bir anlam kazanmak, bireye özneliğini kazandırmak suretiyle pasif olmaktan çıkmış olur.

Aquinas, İnsan psikolojisi ve insan kimliğinin tanımlanmasına dair araştırmasında “belirli bir insanın, onun türündeki diğer insanlardan ayıran şey olarak bireyleşmesinin ve insani varlığın zaman ve değişim boyunca kimliğini temin eden şeyin ne olduğunu sorgular.”⁴⁵ O, bu kimliğin oluşumunda bedenin değerini inkar etmemekle beraber ruhu bedenin ilk nedeni, ilk hareket ettiricisi olarak görür. Ancak ona göre form bir eylemdir ve eylem, bu eylemi gerçekleştirecek olanın yeteneklerinden veya eğilimlerinden sonra gelir. Bu çerçevede, eylemde bulunmak, eylemde bulunabilecek bir öznenin, öznenin eylemde bulunabilme yeteneğinin ve eğiliminin varlığını gerektirir. Böylece önem açısından bir form olarak ruh öncelikli olsa da zaman açısından formun, yani eylemin oluşması için eylemin öznesi ve eğilimini oluşturan beden önce gelir.

Beden ve ruh arasındaki ilişkiden sonra ruhun mahiyeti hususunda da Aquinas'ın Aristoteles'i takip ettiğini görürüz. “Aristoteles düşüncesinde insan ruhunun diğer canlılar arasında en ayırt edici niteliği rasyonalitedir. Aquinas ise “rasyonel ruhun insanın düşünmesini sağlayan şey” olduğunu belirtmiş, “rasyonalite” ve “ruhu” özdeşleştirmiştir. Çünkü “ona göre düşünmemize olanak veren güç, bedenimize yaşam sağlayan güçle aynıdır.”⁴⁶

Gyula Klima, Aquinas'ın ruh ve zihin üzerine düşüncesine dair yorumunda, “insan ruhunun tözsel ve doğası gereği var olan bir şey olması gerektiğini, çünkü onun kendi aktivitelerinin olduğunu ve bu aktiviteler yoluyla bir güce sahip olduğunu, onun bu aktiviteleri gerçekleştirdiğini”⁴⁷ belirtir. Valdecasas ise Aquinas'a göre “bedenin bilme eyleminde bir role sahip olmadığını söylerken öte yandan bedenin bilgiye duyu,

⁴⁵ J. T. Eberl, “Aquinas on the Nature of Human Beings”, s. 333.

⁴⁶ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas*, s. 299.

⁴⁷ G. Klima, “Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect”, *Philosophical Investigations*, 32/2, April, 2009, s. 172.

imgelem ya da hafıza gibi doğrudan değil dolaylı birtakım yollarla katkıda bulunduğunu”⁴⁸ ifade eder. Bedenin bilmeye yaptığı bu katkı bir bütün olarak insani bireyin öz-bilinçlilik durumu için de geçerlidir. Ancak o, öz-bilinçliliğin zihnin kendi üzerine dönüşü olduğunu kabul etmiş ve bu dönüşlülüğün zihnin hem özne yani bilen hem de nesne yani bilinen olmak suretiyle gerçekleştiğini savunmuştur. Aquinas’ı modern düalistik düşünceye yaklaştıran görüş, onun bu öz-bilinçlilik düşüncesini ortaya koyarken bedene ihtiyaç duymamasıdır. Ona göre “ben-bilgisi, içinde bedensel kuvvelerin olmadığı, zihnin ayırt edici bir eylemidir.”⁴⁹ Dolayısıyla sadece zihin kendi başına öz-bilinçliliğin oluşması için yeterlidir.

Ölümünden ya da bedensel bozulmadan veya çürümeden sonra insandan geriye ne tür güçlerin kalacağıyla ilgili soruya ise Aquinas insani güçlerin bir kısmının özellikle ve sadece ruha ait olduğu, diğer bir kısmının ise ruh ve bedenin bileşiminden kaynaklandığı şeklinde öncelikle bir ayrım yapar. Buna göre ruh ile bedenin bileşiminden doğan insani güçler, bedenin bozulmasıyla birlikte ortadan kalkar. Çünkü ölümle birlikte ruh-beden bileşimi ortadan kalkar. Böyle bir bileşimden bahsetmenin olanaksız olduğu bir durumda bu bileşimin kaynağını teşkil ettiği bir güçten de bahsedilemez. Bununla birlikte, insan hayattayken ve ruh-beden bileşimi bozulmamışken salt ruhtan kaynaklanan güçler, insanın ölümünden yani bedensel bozulmanın meydana gelmesinden ve ruh-beden birlikteliğinin sona ermesinden sonra bile var olmaya devam ederler.

Aquinas’ın, ölümle birlikte insandan geriye kalan şeyin onun maddi varlığını temsil eden şeyleri içermediğini, salt ruhsal olanların geriye kaldığını savunduğu görülür. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi formel açıdan ruh ile zekanın neredeyse özdeş olarak anlaşılması durumunda, Aquinas’ın ölümle birlikte ruha yüklediği değer ya da ölümsüzlük niteliğinin zeka için de söz konusu olup olmayacağı hususunun yeterince

⁴⁸ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas*, s. 300.

⁴⁹ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas*, s. 301.

belirgin olmadığı söylenir. Ruh ve ruha ait güçler ölümden sonra insandan geriye kalan yegane şeyler ise eğer, zeka ya da zihnin de aynı şekilde kalıcılık niteliğine sahip olması gerekir. Bu zihin salt kavramsal bir zihin olup içerikten yoksunsa eğer, böyle bir zihnin, belirli bir insana ait olmak bakımından kalıcı olup olmamasının, o bireysel insan açısından herhangi bir değer ifade edip etmediği tartışma konusudur. Bedenden, dolayısıyla bedenin bir parçası olup düşünme sürecinde fiziksel de olsa hayati role sahip olan merkezi sinir sistemi vb. organların ve bu organların yürüttüğü süreçlerden soyutlanmış bir zihnin kendisini bilip bilemeyeceği de ayrıca açıklığa kavuşturulması gereken bir husus olarak durur.

Thomas Aquinas, kendi zamanında oldukça canlı tartışmalara konu olan bireysel zihin meselesi ile ilgili görüşlerini *Summa*'da entelektüel ilkenin bedenlerin sayısına göre çoğalıp çoğalmadığı bahsinde açıklar. O, bütün insanlar için tek bir zihin (intellect) olmaması gerektiğini çeşitli gerekçelerle ortaya koyar. Ona göre bütün insanlar için tek bir zihnin var olduğunu söylemek açıkça imkansızdır.⁵⁰ Bu tür bir zihni varsaymak ahlaki problemler içerir. Bireysel olarak gerçekleştirilen ve ödül ya da cezayı gerektirecek ahlaki eylemlerin yine bireysel karşılıklarının olması, intellektin bütün tikelleri içeren genel bir form değil, her bir bireyde var olan münkasem/bireysel form olmasını gerekli kılar. Bir türün bütün bireyleri için söz konusu olan ruh, bedenin formu sayesinde bireyleşmiş olur. Bu durumda bedenin formu rasyonel ruhtur. Ruhun varlığı bedenleşmeyi içerdiğinden dolayı, tek bir kişiye ait olan bireysel bir ruhtan bahsetmek tümel ruh ile tikel zihin arasındaki ayrımın netlik kazanması açısından anlamlı olacaktır. Dolayısıyla bütün canlı bireylerde var olan duyunun her bir bireyde ayrı ayrı güçlerinin var olduğunu söylüyorsak, aynı şekilde ayrı zihinlere de sahip olduğunu da söylemek durumundayız.⁵¹

⁵⁰ T. Aquinas, *Summa*, sf. 30.

⁵¹ T. Aquinas, *Summa*, sf. 31-34.

Aquinas'ın perspektifinden modern terminolojide şahsiyeti tanımlamak amacıyla kullanılan ve Freud'un bilime kazandırdığı bir kavram olarak "ego" ile "benlik" (self) arasında da bir ayırım yapmak zorunlu bir hal alır. Çünkü Aquinas'ın "anima mea non est ego"⁵² ifadesi benlik ile salt ruh arasında bir ayırım yapmamızı gerekli kılar. Ayrıca "ego, bilinçli bir düşüncenin bir merkezi olarak anlaşılabilir, ancak benlik, beden ve ruhun bileşiminden oluşan metafiziksel varlığa işaret eder."⁵³

Söz konusu görüşe karşın on altıncı yüzyılda Romantizm akımının etkisiyle birey yine "kendi" ve "kendi için" yaşayan bir varlık olarak sübjektif alanına çekilmiştir. Montaigne'in şu ifadeleri, romantizmin etkisiyle bireyselciliğin yükselişine ve felsefenin dış dünyadan uzaklaşıp sübjektif deneyim alanına yönelişine, genel geçer, mutlak ve soyut bilgiye yönelik bir eleştiri temelinde somut ve bireysel olanın keşfine yönelik bir isteğe işaret eder.

... Benim yaptığım bildiklerimi söylemek değil, kendimi öğrenmektir... başkasına değil, kendime ders veriyorum... Yalnızca kendimle uğraşıyorum. Ruhumuzun ele avuca sığmayan akışını gözlemek, onun karanlık derinliklerine kadar inmek, türlü hallerindeki bunca incelikleri ayırt edip yazmak zannedildiğinden çok daha zahmetli bir iştir. Düşüncelerimin kendimden başka amacı yok; yalnızca kendimle hesaplaşıyor ve kendimi inceliyorum... İnsanın kendini anlatmasından daha zor ve daha yararlı başka bir şey yoktur.⁵⁴

Montaigne birey ile hakikat arasındaki ilişkiye veya bu ilişkinin imkanına dair, Varlık ile birey arasında hiçbir uzlaşmanın olmadığını, çünkü insanın her daim doğmakla ölmek arasında olduğunu, dolayısıyla kendinden verebildiği şeyin dumanlı görüntü, bir gölge ve kaypak, cılız bir yorumdan ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

On yedinci yüzyıl, bilimsel gelişmelerin ya da paradigma değişimlerinin ışığında farklı benlik anlatılarının ortaya çıktığı bir yüzyıl olarak göze çarpar. Ancak bu benlik anlatılarında bile ana konu benlik değil, yeni bilimle birlikte ivme kazanan, doğal nesneleri makineler olarak gören ve bu temelde onların nasıl çalıştığını açıklamaya

⁵² Anima mea non est ego: (Münkasem) ruh benlik değildir. Bkz. C. Martin, "Is There Identity of Person Between a Living Human Being and a Separated Soul?", *Studia Theologica*, VI, 4/2008, s. 249.

⁵³ M. G. Valdecasas, *Psychology and Mind in Aquinas*, s. 308.

⁵⁴ Montaigne, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Baskı, İstanbul, 2001, s. 5-6.

⁵⁵ Montaigne, *Denemeler*, s. 127.

alışan fiziksel dünya teorisinin temellendirilmesi olmuştur. Bu yaklaşım doğa ve doğal varlıklarla birlikte insanın da yeniden tanımlanması gerekliliğini ortaya koymuştur. Çünkü Antik Çağ ve Orta Çağ’da insanın tanımlanması, bir şekilde insanın dışında belirleyici bir sabitlik veya aşkınlık üzerinden açıklamayı içerirken, bilimsel gelişmeler doğal bir nesnenin mahiyetinin (sahip olduğu niteliklerin) nesnenin kendisine mi yoksa nesneyi algılayana mı bağlı olduğu sorunlarıyla yeniden yüzleşilmesi gerekliliğini doğurmuştur.

3. Modern Dönem

Antik dönemden beri felsefi tartışmaların konusu olan benlik kavramının yoğunlukla “insan, “kişilik”, “özne” kavramlarıyla benzer şekilde ve anlamlarda kullanıldığı sıklıkla görülür. Ancak her ne kadar birbirini çağrışırsa da, söz konusu kavramların anlamlarının oluşmasında bağlam belirleyici olmuştur.⁵⁶ Şahabettin Yalçın bu hususu şu şekilde açıklar:

Her düşünsel çevrede farklı yönleriyle ele alınan bu kavram, modern felsefede, yani on yedi ve on sekizinci yüzyıl felsefelerinde daha çok ontolojik ve epistemolojik yönleri itibariyle ön plana çıkmıştır. Özellikle Descartes’in ünlü cogito’suyla birlikte yoğun bir biçimde filozofların gündemine giren benlik kavramı, bu yoğun tartışmalara karşın felsefenin en muğlak kavramlarından biri olma durumunu korur.⁵⁷

Modern dönemde benlik ve kişisel kimlik tartışmalarının gerek yoğunluğu, sistem haline gelmesi ve gerekse bu tartışmalardan elde edilmeye çalışılan veriler, kendinden önceki dönemlere göre farklı ve daha profan bir yapı arz eder. Nitekim bilimsel devrimlerin yapısı, felsefeye, felsefi konuların ele alınış biçimine etkisi, bu dönemleri hazırlayan siyasal – sosyal olay ve oluşumların yönelimi, benlik ve kişisel kimlik tartışmalarının öte dünya odaklı olmaktan çıkmasına ve sürekliliğinin salt bu dünyada yaşamsal süreç içerisinde aranan bir şey olmasına neden olmuştur. Diğer bir deyişle benliğin metafiziği bir tür alan kaymasına uğramıştır. Mead’in benlik kuramında da

⁵⁶ Ş. Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 1.

⁵⁷ Ş. Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, sf. 2.

detaylı bir şekilde göreceğimiz gibi “aşkınlık” kavramı doğüstü bir alana ya da varlığa değil; bireyler arası bağlantıların olduğu bir sürece ve dolayısıyla bireylerin ötesinde bir anlama – ancak her halükarda bu dünyada var olan doğal bir anlama – işaret eder hale gelmiştir.

Modern dönemle birlikte insanın bütünlüğü, insan eylemlerinin sürekliliği ve özdeş bir benliğe ait olduğu hususları nispeten daha profan bir zeminde tartışılan hususlar haline gelmiştir. Ancak Platon’un ve daha sonra Platon felsefesi temelinde Orta Çağ Hristiyanlığının insani birey açısından en küçük birimi ve bütünlüğü sağlayan şeyin ruh olduğu varsayımı söz konusu dönemler boyunca özdeşlik ve süreklilik konusunda savunulmaya devam etmiştir. Bu düşünce önce ruhu esas almış, benliğin ancak ruhtan kaynaklanan, kendisi bütünlükten yoksun ve açıklanmaya muhtaç bir şey olduğunu savunmuştur. Tüm bunların işaret ettiği, benliğin oluşan, değişen, yenilenen, dağılan ve farklılaşan maddi varlığın bütünlüğünü ve özdeşliğini temin eden şeyin ölümsüz ve değişmeden var olabilen ruhtan başkası olmadığı varsayımıdır. İlerleyen zamanlarda özellikle psikoloji biliminin etkisiyle benliğin oluşmasının insanın araştırma ve analiz zemininde ele alınabilecek bir şey olduğu ya da olması gerektiği görüşü, bu bileşimin maddi beden bütünlüğünü ve sürekliliğini (özdeşliğini) nasıl sağlayacağı şeklinde sorunsallaşmıştır.

Bilimsel yöntemde meydana gelen paradigmatik değişimlerin doğanın mekanikleştirilmesi sürecini de beraberinde getirdiği görülür. Bu gelişme amaçlılığın reddedildiği, bunun yerine evrenin saate benzeyen bir mekanizmaya sahip olduğu görüşünün kabul gördüğü düşünce akım/lar/ına ivme kazandırmıştır. Bu çerçevede modern dönemdeki benlik anlayışlarının bilimsel paradigmalarda ve doğal bilimlerdeki bu değişikliklerin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Nitekim parçacı mekanist yaklaşımla (corpuscularism) birlikte doğal nesnelere dair birincil ve ikincil niteliklerin öznelliği ve nesnelliğinde eksen kaymasına

uğradıkları görülür. Daha önceki yaygın kanaat, herhangi bir dışsal nesnenin gözlemlenmesi durumunda görülen, gözlemlenen şey, o nesnenin doğrudan kendisini verirken, diğer bir deyişle algılanan şey bütün nitelikleriyle orada ve var olan dışsal nesneyi ifade ederken modern bilimle birlikte nesnenin kendisi ve algılanan nesne arasındaki çatallaşma birincil ve ikincil nitelikler ekseninde açıklanmıştır. Buna göre ağırlık, yapı vs. gibi birincil nitelikler algılanan nesnenin kendisinde olup objektif alana, tat, renk, algı vs. gibi ikincil nitelikler ise algılayıcıda bulunan sübjektif alana işaret eden hususiyetler olarak ifade edilmiştir. Bu anlayışın gerisinde yeni bilimin ikincil nitelikleri, bu niteliklerin ait olduğu nesneyi deneyimleyen zihin alanına bağlaması yatar. Ancak insana dair düşünce ve kaygıların, varoluşu sadece fizik alem dolayımında değil, bir bütün olarak anlamayı gerektirdiği düşüncesi, gerçekliği salt fizik aleme indirgeyen söz konusu düşüncenin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir.

Montaigne'in varoluşsal birinci tekil şahsı esas alan individüalizminden sonra bilimsel dönüşümlere paralel olarak öznel ve nesnel alanların birincil ve ikincil nitelikler temelinde ayrışmasını içeren düalist düşüncenin Galileo ile devam ettiği daha sonra Descartes felsefesinin temel karakteristiğini temsil ettiği söylenebilir. Ancak Galileo'nun ikincil nitelikleri öznenin zihnine hapsedmek ve bunları bilimin dışına itmek suretiyle sübjektif alanı değersizleştiren yaklaşımına karşın Descartes, öznel alanın bilimsel olmadığı görüşünü kabul etmez. Descartes öznel alanın öznel olmayan alana (dış dünyaya) dair bütün bilgilerin temeli olması gerektiğini savunur. Bu husus, modern fiziksel bilimin epistemolojik dayanağındaki öznelliğin yerinin değiştirilmesi ve hak ettiği yeri alması gerektiğini ima eder.⁵⁸

On yedinci yüzyıl filozofu Descartes, tözü başka herhangi bir şeye bağlı olmaksızın kendinden var olabilen şey olarak tanımlamıştır.⁵⁹ Bu tanımın tek bir tözün var olabileceği fikrine neden olduğu görülebilir. Descartes'a göre bu töz Tanrı'dır.

⁵⁸ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 126.

⁵⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, Çev. İ. Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007, s. 40.

Ancak Descartes daha sonra tözün alt anlamında farklı tözlerin olabileceğini de ortaya koymuş, insan zihninin bir töz, bedeninin bir töz, zihinle bedenin birleşimiyle oluşan bireysel insanların da tözler olabileceğini söylemiştir. O, “res cogitans” (zihinsel şey) ve “res extensa” (uzamlı şey) gibi iki tür töze izin verdiğinden dolayı insanın organik bir bütün olmadığını, iki uyuşmaz unsurun mekanik bir yapı olan beden ile cisimsel olmayan saf bir tinin birleşiminden insanın meydana geldiğini ifade eder.⁶⁰ O, zihinsel tözlerden birini diğerinden ayırt eden şeyin ne olduğunu sormamış, ancak fiziksel tözlerin bireyleşmesinin beden üzerinden gerçekleştiğini savunur. Bununla bağlantılı olarak Descartes, maddi tözlerin pragmatik anlamı dışında temel özelliklerinin olup olmadığı sorusuna Aristotelesçi formdan farklı olarak maddi tözlerin tek bir temel özelliğe sahip olduğunu savunur: Uzam. O halde Descartes’a göre insan söz konusu olduğunda iki farklı tözden ve bu tözlerin bir araya gelmesiyle oluşan üçüncü bir tözden bahsetmemiz mümkündür. Ancak bu tözlerden her biri, doğası gereği ontolojik bağımsızlığa sahip olup birinin diğerini gerektirmediği görülür. Zihin - beden bütünlüğünü kavramamızı sağlayan şey, Descartes açısından bakıldığında, sadece birinin diğerinde değişiklikler meydana getirmesinden ibarettir. Bu meydana gelişlerin ve etkileşim alanının beynin fiziksel bir kısmı olduğunu daha önce belirtmiştik. Descartes’ın bu etkileşimin gerçekleştiği yeri belirtmekle birlikte nasıl gerçekleştiği hususunun nispeten muğlaklık içerdiği söylenebilir. Descartes ve daha sonra gelen modern düşünürler arasında ontolojik olarak iki ayrı alanın nasıl etkileşimde bulunduğu ve böylece üçüncü bir tözün kabul edilip edilemeyeceği sorusuna olumlu cevap verenler tözcü düalizm alanı içerisinde kalmışlardır.⁶¹

Descartes felsefesinin temelini, hiçbir tözün hem zihinsel hem de maddi niteliklere aynı anda sahip olamayacağı öncülüne dayanan *töz düalizminin*⁶² oluşturduğu

⁶⁰ J. Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, Doruk Yayınları, Ankara, 2002, s. 127.

⁶¹ J. Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, s. 127-130.

⁶² G. R. Pereyra, “Descartes’ Substance Dualism and His Independence Conception of Substance”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 1, 2008, s. 69.

açıktır. Descartes'ın ontolojik ruh beden ayırımına dayalı Kartezyen felsefesi, öznelliğe bilim alanında dayanıklı bir konum kazandırırken öte yandan ontolojik olarak ayrı olan ruhun mekanik bir işleyişe, maddi bir niteliğe sahip bu evrendeki yerinin ne olduğu sorusunun sorulmasına neden olmuştur. Bu çerçevede Descartes'ın metafiziği bir yanıyla ruhsallığını kaybetmiş bir fiziksel dünyanın, öte yandan fiziksel olanla bağları tamamen kopmuş bir ruhsal dünyanın ontolojik varlığı gibi ontolojik bir çatallaşmaya ve beraberinde birçok problemin oluşmasına neden olmuştur. Descartes ile birlikte benlik bir sistem olmanın ötesinde sistem olmak için önkoşul ya da zorunluluk haline gelmiştir. Peter L. Simpson'a göre de benlik ya da ego, Descartes'ın felsefi sisteminin *fons et origo*'sudur.⁶³ “Descartes, hiç kuşkusuz benliğin düşünen, yalın ve ölümsüz bir töz olduğu görüşünün ilk sahiplerinden biridir.”⁶⁴

Descartes, insan bedeni de dahil evrende var olan her şeyin bir şekilde maddeden oluştuğunu savunur. Bu maddenin nasıl hareket ettiği ise en başından beri evrenin doğasında var olan kanunlarla belirlenir. O, maddi olmayan ruhu ontolojik bir ayırımla bağımsızlaştırdıktan ve değişen, bozulan maddi alandan soyutladıktan sonra bu maddi dünyada var olan insan bedenindeki hareketlerin ve bu hareketlerin meydana getirdiği duygulanımların nedenlerinin ancak ruh yoluyla açıklanabileceği görüşüne sahip olur. İnsan altı canlı formlarda ise bedensel hareketleri kontrol eden bir ruh yoktur. Bu yüzden hayvanlarda var olan tek şey, bu mekanik sistemdir. İnsan altı canlı formların ruhtan yoksun salt mekanik varlıklar olduğunu söyleyen Descartes açısından bir bedenin yanı sıra bedensel hareketlerin açıklamasını bulduğumuz bir ruha sahip varlık olarak insanın ruh-beden etkileşimi insan beynindeki kozalaksı bezde meydana gelir. Dışsal nesnelerin boyutları, şekilleri ve hareketleri insanın duyu organlarına çarpar ve bu hammaddeler ruh-beden etkileşiminin gerçekleştiği yer olan kozalaksı beze ulaşır.

⁶³ Fons et origo: (Bir şeyin) kaynağı ve kökeni. Bkz. P. L. Simpson, “Aristotle's Self”, *Human Destinies*, Ed. Frank O'Rourke, University of Notre Dame Press, Indiana, 2013, s. 56.

⁶⁴ Ş. Yalçın, *Modern Felsefe Benlik*, s. 4.

Uyarıya tepki gösterilmesi amacıyla sinyallerin beynin ve bedenin ilgili bölümlerine aktarımı da yine kozalaklı bez üzerinden gerçekleşir. İnsan ve hayvanlarda duyuusal deneyim bu şekilde gerçekleşir. Ancak insanda, hayvanlardan farklı olarak bütün bu süreçler, rasyonel ruhun eylemleri şeklinde görülür. Bu rasyonel ruh, kozalaklı bez yoluyla canlıların hareketlerini ve organizmanın davranışını nedensel olarak etkiler. Descartes'da nedensel olarak organizmanın davranışını ve canlı hareketlerini etkileyen rasyonel ruh, aynı zamanda duyuların ve imgelemlerin deneyimlendiği yeri temsil eder.⁶⁵ O, rasyonel ruhun işlevi ve ayırt edici niteliği ile ilgili olarak, aklın rehberliği olmaksızın gerçekleştirilen yeme-içme, yürüme... vb. günlük birtakım eylemlerde hayvanların insanlardan daha güçlü ve kurnaz olduğunu, bu nedenle ancak rasyonel davranışın (aklın rehberliğinde gerçekleştirilen eylemlerin) insanı insan altı formlardan ayırabileceğini ifade etmiştir.⁶⁶

Descartes'ın gerek ruh ve bedeni esas aldığı tözsel ayrımı, gerekse zihnin niteliklerinden biri olarak refleksiyonu doğrudan onun doğası olduğu inancının pek çok düşünür tarafından solipsizme neden olduğu, özbilinçliliğin bir tür ötekinin gerekliliğini görmezden geldiği yönleriyle eleştirildiği söylenebilir. Nitekim "cogito", ben'in dışsal hiçbir duyum veya algıya sahip olmaksızın salt rasyonel bir sürecin sonunda var olabileceğini ortaya koyar. Ancak onun açısından salt zihinsel olan bir süreç, dış dünya olmaksızın sadece bu sürecin varlığını değil aynı zamanda bu sürecin farkında olmayı da içerir. Diğer bir ifadeyle bir düşünce zorunlu olarak reflektiftir. Eğer bir kişi farkında ise zorunlu olarak farkında olduğunun da farkındadır. Şahabettin Yalçın, Descartes'ın ben bilgisine dair bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

Descartes'a göre ben bilgisinin ayrıcalıklı bir durumu vardır, zira kendimize ilişkin bilgimiz doğrudan entelektüel bir sezgiyle elde edilen bilgidir. Yani ben bilgisinin elde ediliş tarzı, onun sahip olduğu kesinliğin garantisidir. İçer bakış denen özel bir yöntemle

⁶⁵ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 127.

⁶⁶ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, The Correspondence, İng. çev. John Cottingham, John Stoothoff, Dugald Murdoch ve Anthony Kenny, Cambridge University Press, New York, 1991, s. 302-304.

elde ettiğimiz ben bilgisinin yanlış olma ihtimali yoktur; zira burada özne ile nesne arasında herhangi bir üçüncü öge olmadığı gibi ben bilgisinde özne ile nesne aynıdır.⁶⁷

Descartes burada insan ruhunun kendinden bir reflektif özelliğine sahip olduğunu savunmuştur. Her bir düşüncenin, nesnesiyle birlikte aynı zamanda (düşüncenin) kendisine de referansta bulunduğunu söylemesi, bilinç sürecinin çatallaşmasına ve kendinde ontolojik bir düaleite oluşmasına neden olmuştur: Bir şeyin farkında olmak suretiyle var olan ilk düşünce ve ilk düşüncenin farkında olduğumuzun farkında olmak suretiyle ayrılan ikinci düşünce. Descartes ikinciden sonraki bütün düşüncelerin (farkında olduğumuzun farkında olduğumuzun farkında olmamız...) ikinci düşünceye dönüşlü olduğunu savunur. O, ruhun reflektif özelliğini şu şekilde ifade eder:

Farkında olmanın hem düşünmek hem de kendi düşüncesi üzerine düşünmek olduğu doğrudur. Fakat bu refleksiyonun (düşüncesi üzerine düşünmenin), önceki düşünce hala varken meydana gelemeyeceği görüşü yanlıştır. Çünkü ruh aynı anda birden fazla şeyi düşünebilir ve kendisinde var olan tikel bir düşünceyi devam ettirebilir. O, (ruh) istediği sıklıkta kendi düşüncesi üzerine düşünebilme ve bu yolla kendi düşüncesinin farkında olma gücüne sahiptir.⁶⁸

Descartes, ruhun bedenle olan ilişkisinde bedenin araçsal olduğu şeklindeki görüşten ya da kaptan-gemi metaforundan ziyade ruhun bütün vücuda bağlı olduğu şeklinde ruhla beden arasında daha yakın ve geçişken bir ilişkinin olduğunu kabul etmiştir. Bunun pratikteki göstergelerinden biri de insanın bedensel bir zarar veya hasar gördüğünde duyduğu acıyı beden üzerinden değil, ruh üzerinden duymasıdır.⁶⁹ Bu geçişliliğin olmaması durumunda düşünen bir şeyden başka hiçbir şey olmayan benlik, beden yaralandığında acı hissetmeyecektir. Bu örnek, Descartes açısından bedenin ruh üzerindeki etkisi olarak ifade edilebilir. Her ne kadar beden ile ruh arasında bu tür bir geçişlilik olsa da, Descartes ontolojisi hiçbir şekilde bu tözlerden birinin diğerine indirgenebileceği bir zeminin oluşmasına izin vermeyecek bir tözler ayrımını içerir.

Descartes'ın kaygısı olan fiziksel fenomenlerin benliğin temeline konması ve zihinsel fenomenlerin fizyolojik açıdan açıklanmasının benliğin bütünlüğünü indirgeme

⁶⁷ Ş. Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, s. 6.

⁶⁸ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, s. 335.

⁶⁹ K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 381-382.

tutumu daha sonra Hobbes'in konuyla ilgili görüşlerinde görülür. "Hobbes, insan bedenlerinin bütün bedenler gibi kendi amaçlarıyla ilgili hiçbir öngörüsü olmayan güçler tarafından arkadan itildiğini savunur. Hobbes, bunun da ötesinde maddi olmayan bir töz fikrinin bir çelişki olduğunu savunur."⁷⁰ Dolayısıyla insan ruhları, Tanrı vs. var olduğu düşünülen her şey maddi tözlerden ibarettir.

Descartes'ın benlik kurgusunu ortaya koyduğu Kartezyen anlayış, daha sonra çeşitli yönleriyle eleştirilmiş, bu eleştiriler karşıt görüşlerin oluşmasına neden olmuştur. Karşıt tutuma sahip filozoflardan biri olarak zikredebileceğimiz Spinoza *Ethics*'te zihinsel özelliklerle fiziksel özelliklerin sadece niteliksel olarak ayrı olduğunu savunmuş, bunlardan her birinin farklı tözlerin niteliği olduğu şeklindeki Kartezyen görüşü reddetmiştir. Zihinsel olaylarla fiziksel olayların özdeş olduğunu ifade eden Spinoza'ya göre bütün bu nitelikler "bir" in ya da tek tözün niteliğidir. Zihnin düşünme niteliği açısından ele alındığında bu töz Tanrı'dır, maddenin uzamsal niteliği açısından ele alındığında ise Doğa'dır. Nitekim o, cismin ya da beden, uzamlı bir şey olarak görülmesi bakımından Tanrı'nın özünü belirli bir tarzda ifade eden tavır olduğunu belirtir.⁷¹

Spinoza felsefesinde varlığın Tanrı'nın nitelikleri olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanın tanımlanmasının Tanrı ya da Doğa kavramından hareketle temellendirildiği ifade edilebilir. O, çokluğun birliğe indirgenmesi çabasının bir tezahürü olarak insan, Doğa, Tanrı vb. unsurlar arasında kopmaz bir bağ olduğunu, bu nedenle insanın anlaşılması için onun Tanrı ve Doğa ile birlikte ele alınması gerektiğini savunmuştur.⁷² Bu bütünlük içerisinde insan Tanrı'nın bir modusudur.⁷³ O, bütünün bir

⁷⁰ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 132.

⁷¹ Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s. 77.

⁷² M. Cihan, "Spinoza'nın İnsana Bakışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2004, s. 177.

⁷³ M. Cihan, *Spinoza'nın İnsana Bakışı*, s. 180.

parçası olarak ruh ve bedenden oluşur. Ruha sahip olması itibarıyla Tanrı'nın düşünce niteliğini, bedene sahip olması yönüyle uzamsal niteliğini temsil eder.

Spinoza'nın insan eylemini de monistik bir çerçevede açıkladığı görülebilir. İnsanda meydana gelen bir değişiklik hem bedensel hem de ruhsal yönde gerçekleşen bir paralellik arz eder. Bu paralelizmin sebebi ise insanın hem bedene hem de ruha sahip olmasının yanı sıra bu ikiliğin aslında tek bir Varlığın –Tanrı'nın – niteliğini temsil etmesidir. Diğer bir ifadeyle “fiziksel ve zihinsel dünyalar, gerçekte bir ve aynı gerçekliğin iki farklı yönünden başka bir anlam ifade etmez.”⁷⁴ Spinoza, bu yaklaşımın tezahürü olarak, benliği Descartes'da olduğu gibi ontolojik değil, niteliksel ayrımlara sahip bir husus olarak benimsemiştir.

Spinoza'nın, eylemlerin deterministik açıklamasına uygun olarak bir insanın cisimsel (bedensel) yönüyle bir taştan ya da ağaçtan daha özgür olamayacağını, özgürlüğe yakın olmanın kişinin bu sonsuz deterministik sistem içerisindeki yerini kabul etmesiyle oluşacağını savunduğu söylenebilir.⁷⁵

Malebranche'in(1638 – 1715) “*The Search After Truth*” eserinde ortaya koyduğu *okasyonizm* kartezyenizme alternatif bir yaklaşım olarak bir ve tek doğru nedenin var olduğunu bu nedenin Tanrı olduğunu, “Tanrı dışında başka nedenlerin görülmesinin gerçekte sadece nedenselliğin görünüşü olduğunu savunmuştur.”⁷⁶ Onun aranedenciliği, Descartes'ın iki ayrı töz olarak ortaya koyduğu ruh ve beden arasındaki bağlantının bunların dışında bir başka varlık tarafından oluşturulduğu fikrini esas alır. “Yaratılmış varlıklar kendi başlarına nedensel olarak yetersiz varlıklardır ve Tanrı evrendeki değişimin tek gerçek nedenidir.”⁷⁷ Bu düşünce insan doğası açısından ele alındığında insanın Tanrı'ya bağlı olduğu sonucunu seslendirir. Bizi yaratan da, zaman içerisinde

⁷⁴ M. Cihan, *Spinoza'nın İnsana Bakışı*, s. 180.

⁷⁵ Spinoza, *Ethika*, s. 270-274.

⁷⁶ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 134.

⁷⁷ W. Doney, “Malebranche Nicolas”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, MacMillan Publishing, New York, 1967, Vol. 5, s. 140.

korunumumuzu sağlayan da bizim üzerimizde ve bizim için eylemde bulunan da sadece ve ancak Tanrı'dır.

Kartezyen düşünceyi savunan bir filozof olan Leibniz (1646-1716) “başlangıçta Aristoteles ve Thomas Aquinas'ın cevher formlarını benimserken, daha sonra Matematiğin etkisiyle Descartes felsefesine yönelmiş”⁷⁸ bir tür paralelizmi kabul etmiştir. “Tabiatın dinamizmini vurgulayarak, Spinoza tarafından savunulan tabiatın pasifliğine vurguyu içeren monistik yaklaşımına karşı çıkan”⁷⁹ ve bütünlüğü zihin üzerinden açıklayan Leibniz her şeyin zihinden ibaret olduğunu savunmuştur.

Leibniz'in her şeyin nihai olarak zihinsel olduğunu söylemesi, onun varlık anlayışına dayanır. O, çözümlenemeyen ve en temel nitelik olarak uzamı kabul etmez. Uzam, bir nesnenin sınırsız noktalar dizisinden ibaret olduğu fikrine dayanır. Ancak Leibniz böyle bir dizideki noktaların fiziksel olamayacağını, çünkü uzamlarının olmayacağını savunur. Bu nedenle fiziksel nesnelerin uzam niteliği reel değil zihinseldir. O, monadı “bileşiklere giren yalın bir cevher”⁸⁰ olarak tanımlarken, “her şeyin kendisinden oluştuğı bölünemez monadların her birinin zihin olduğunu,”⁸¹ rasyonel ruhlar ya da zihinler olarak gördüğü monadların, diğerk varlık türlerine nispetle daha üstün bir düzene sahip olduğu için, maddeye gömülmüş olan diğerk formlarla karşılaştırılmaz olduğunu savunmuştur.

Ona göre monadlar ya da rasyonel ruhlar, Tanrı'nın imgeleminde var olan ve Tanrısal ışığın yansımalarını taşıyan küçük tanrılar gibidir.⁸² İnsanı basit canlılardan ayıran, onu akıl ve bilim yoluyla kendisinin ve Tanrı'nın bilgisine ulaştıran, reflektif

⁷⁸ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Atakan Altınörs, Doğı Batı Yayınları, Ankara, 2011, s. 22.

⁷⁹ Leibniz, *Monadoloji*, s. 26.

⁸⁰ Leibniz, *Monadoloji*, s. 97.

⁸¹ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 137.

⁸² Leibniz, “New System of Nature”, *Philosophical Essays*, Roger Ariew ve Daniel Garber (Ed.), Hackett Publishing Company, 1989, Indianapolis&Cambridge, s. 140.

eylemlerde bulunmak suretiyle benliği düşünmemizi sağlayan şey Leibniz'e göre rasyonel ruh olarak ifade edilir.⁸³

Leibniz, immateryal tözün duyulara sahip olması durumunda, diğer bir ifadeyle dışsal şeyleri algılamaya muktedir olması durumunda bu töze ruh; bu ruh düşünmeye muktedir olduğunda ise bunun zihin olarak ifade edilmesi gerektiğini belirtir.⁸⁴

Marc Elliott Bobro, Leibniz'e göre sadece rasyonel ruhların şahıs (şahsiyet sahibi) olabileceğini aktarır. Çünkü şahsiyetin oluşması için gerekli olan üç temel psikolojik dayanak, sadece ve ancak rasyonel ruhlarda bulunabilir; hafıza, öz-bilinç ve rasyonalite. Bu dayanaklar arasında hafızanın özbilinci gerektirmesi, özbilincin ise rasyonalite için zorunlu olması şeklinde güçlü bağları gerektiren bir ilişki vardır.⁸⁵

Leibniz, hafızayı, bir şahsın zaman boyunca aynı kişi olduğuna dair farkındalığın teminatı olarak belirtirken, öz-bilinci benliğin bilgisine ve ne olduğunu bilme bilinçliliği ya da gücüne referansla açıklar.⁸⁶ O, öz-bilinçliliğin ya da ben duygusunun ahlaki ya da kişisel kimliği temin ettiğini savunduğunu özellikle belirtirken,⁸⁷ Böylece Spinoza'da olduğu gibi Leibniz de benliğimizin varlığına ve mahiyetine ilişkin bilginimizin rasyonel bir sezgiden başka bir şey olmadığını savunur.⁸⁸

On altıncı yüzyılda Galileo'nun devrimsel kuramsal bilim anlayışlarından sonra on yedinci yüzyılda Newton'un etkisi bir doğa felsefesinin imkanını yeniden ortaya koymuş, bundan sonra bilinç ve benlik kavramları her ne kadar hala tam olarak bilinemeyen bir alan olarak kalmış olsa da Locke ile birlikte yeniden ivme kazanmıştır. On sekizinci yüzyılın sonlarında öncü teorisyenler ölümsüz bir tözün sürekliliği üzerine

⁸³ Leibniz, "The Principles of Philosophy of the Monadology", *Philosophical Essays*, s. 217.

⁸⁴ Leibniz, "On What is Independent of Sense and Matter", *Philosophical Essays*, s. 191.

⁸⁵ M. E. Bobro, *Self and Substance in Leibniz*, Kluwer Academic Publishers, 2004, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, s. 21.

⁸⁶ M. E. Bobro, *Self and Substance in Leibniz*, s. 24.

⁸⁷ Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, Alfred Gideon Langley (Çev.), The MacMillan Company, 1896, London, s. 245.

⁸⁸ Ş. Yalçın, "Kant ve Benlik", *Kaygı*, 2008/11, s. 92.

kurulmuş bir benlik ya da kişi anlayışına dayalı teorileri ya ötekileştirmişler ya da reddetmişlerdir.⁸⁹

Kişisel kimlikle ilgili olarak Locke bu kimliğin bütünlüğünün, yani kişilerin sürekliliğinin ya da özdeşliğinin herhangi bir töze ya da tözlere bağlı olmadığını sadece ve ancak bilinçliliğin bütünlüğü üzerinden açıklanabileceğini savunmuştur. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde “kişisel özdeşliğin bilincin eriminden öteye gidemediğini”⁹⁰ ve eşliğini belleğin oluşturduğu anımsamanın “bir şeyi bellekle ya da o şeyin daha önceden bilindiğinin ya da algılanmış olduğunun bilinciyle birlikte algılamak”⁹¹ olduğunu belirtir. Bu perspektiften Locke’un kişisel kimlik bağlamında bilinçlilikten kastettiği şeyin bellek olduğu görüşüne değinebiliriz. Locke, kişisel kimliğin açıklanması için öncelikle kişi kavramının ne olduğunun ortaya konması gerektiğini düşünür. O bu hususu şu şekilde ifade eder:

İnsan düşünen, zeki bir varlıktır. O akıllı ve dönüşlü (düşünceye sahip)tir. Dolayısıyla kendisini kendisi olarak düşünebilir. O, farklı zamanlarda ve mekanlarda aynılığa sahip olan varlıktır. Bunları da sadece ve ancak düşünceden ayrı olmasını düşünölemeyen ve düşüncenin temeli olan bilinçlilik yoluyla yapar. Bir kişinin algıladığını algılamadan algılaması imkansızdır. Biz herhangi bir şeyi gördüğümüz, duyduğumuz, kokladığımız, tattığımız, hissettiğimiz, düşündüğümüz ya da irade ettiğimiz zaman, bunu yaptığımızı biliriz.⁹²

Locke’un bu yaklaşımı, özdeşlik veya ben duygusunun sürekliliğinin zihinsel sürecin bir ürünü olduğuna işaret ettiği ifade edilebilir. Zihin bağlamında bu duygu bilinçlilikle açıklanır. Bilinç, bireyin kendi yaşam öyküsünü geçmişe doğru bilmesi, hatırlamasıdır, diğer bir ifadeyle hafızasıdır. “Bilinç/lilik (bir kişiye ait) geriye doğru geçmişte herhangi bir eyleme ya da düşünceye ulaşabildiği ölçüde o kişinin ben özdeşliğine sahip olduğu söylenebilir.”⁹³ Çünkü “bir kişinin birbirinden uzak

⁸⁹ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 141.

⁹⁰ J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.), Kabalcı Yayınları, 2004, İstanbul, s. 237.

⁹¹ J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 94.

⁹² J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University Press, USA, 1999, s. 318.

⁹³ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 319.

varoluşlarını birleştiren husus, sadece ve ancak bilinçliliktir.⁹⁴ Locke, benliğin bütünlüğünün tözsel olmayan ve maddi olan bilinçlilik yoluyla hafıza üzerinden sağlanabileceğini belirtmiştir. Ancak Descartes düşüncesinde maddi tözün değişimsel olduğu ve bu değişimselliğin benliğin bütünlüğünü sağlayamadığı, bu bütünlüğü sağlayan ruhu etkilemediği görülür. Descartes'ın bu yaklaşımı, Locke'un mekanik ve değişen maddi dünyanın bir parçası olarak gördüğü bilinçliliğin benliğin bütünlüğünü ya da gerçekliğini nasıl temin edebileceği sorununu akla getirir. Bu sorun aynı zamanda on sekizinci yüzyılla birlikte benliğin bir gerçeklik mi yoksa kurgu mu olduğu problemini de ortaya çıkarmıştır.

On sekizinci yüzyıl filozofu Hume, *İnsan Doğası Üzerine* eserinde Descartes'ın savunduğu bilinçliliğin reflektif bir doğaya sahip olduğu şeklindeki apriori varsayımının ötesine geçmiştir. O esasen empirik temellere dayalı bir insan doğası felsefesi ortaya koymanın ötesinde, insana dair bilginin yapısının bilimler arasında hak ettiği yeri ortaya koymayı amaçlamıştır. Hume ile birlikte insana dair araştırma ve düşünme psikoloji çerçevesinde daha derin bir anlam kazanmış ve psikoloji, epistemoloji ve metafiziği içerecek şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Hume'a göre insan doğası bilimi sadece kendi başına deneyim ve gözlemde bulunmaz, aynı zamanda diğer herhangi bir bilimde keşfedilen şey de dahil olmak üzere, bütün bilimlerin de deneyim ve gözlemde bulunabileceğini açıklar.⁹⁵

Hume, psikoloji bilimcisinin klasik epistemolojik ve metafiziksel iddialardan uzak durması ve şeylerin mutlak temeline ulaşmanın psikolojinin işi olmadığını fark etmesi gerektiğini savunur. Şeylerin temeline ulaşmak amacıyla gösterilecek çabanın psikoloji bilimcilerinde değil felsefecilerde bulunması gerektiğini belirtir. Bu tavır, psikoloji biliminin derin araştırmadan soyutlanması gerektiği anlamına gelmez. Aksine Hume'a göre psikoloji, insan davranışlarını açıklamak için daha felsefi bir düşünme biçimiyle

⁹⁴ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 328.

⁹⁵ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 152.

şeyleri daha derin bir şekilde sorgulamalıdır. Hume, özsel-kalıcı bir benliğe olan inancın bir yanılsama olduğunu savunur. Ona göre ideaların kaynağı izlenimlerimizdir. Ancak özsel ve kalıcı benliğe ait bir izlenimimiz olmadığı için böyle bir benlik ideası da yoktur. Böylece “ben” dediğimiz husus algılar demetinden ibarettir. Hume insan zihnini bir tiyatro ile karşılaştırdığı benlik görüşünde tiyatrodaki aktörlerden hiçbirinin geleneksel anlamda bilinen benlik olmadığını söyler.⁹⁶ Bahsi geçen bu söylemler göz önüne alındığında bu aktörlerden hiçbirisinin zaman boyunca özdeş varlıklar olmadığı sonucuna erişilebilir. Ancak Hume düşüncesinde ben algısının oluşmasını sağlayan hususiyetin kesintisiz bir zaman olduğu, zaman fikrinin ise sürekliliğe sahip algılarla mümkün olduğu görülür.⁹⁷ Dolayısıyla kurgusal yapıları olmadan insanların bir zihne sahip olmaları düşünülemez. Bu nedenle, Hume’da zihinden bahsetmeden önce zihni oluşturan ve art arda gelen algıların var olduğunu söylemek daha tutarlı olacaktır.⁹⁸

4. Kant ve Sonrası

Hume’un kendisini dogmatik uykudan uyandırdığını söylediği Immanuel Kant, aralarında postmodernistlerin, dekonstrüksiyonistlerin, feministlerin, post-kolonyalistlerin ve etnik kimlik kuramcılarının da bulunduğu yirminci yüzyıl kültür teorisyenlerinin odak noktası ve ilgi alanını oluşturan bir benlik görüşü ortaya koymuştur. Kant, Avrupa’daki rasyonalist ve empirist akım arasında var olan çatışmaya alternatif olarak hem bu ikisini süzen hem de ikisinin toplamından daha farklı bir tutumla aklın varlığını kabul etmek ve fakat alanını kısıtlamak suretiyle inancı korumaya çalışmıştır.⁹⁹ Yalçın, Kant’ın söz konusu yaklaşımlara karşı tutumunu şu şekilde ifade eder:

Rasyonalistler ile ampiristler arasında orta bir yol benimseyen Kant, benliğin birkaç boyuta sahip bir şey olduğunu belirterek bir anlamda hem rasyonalistlere hem de

⁹⁶ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, The Floating Press, 2007, s. 396.

⁹⁷ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 68.

⁹⁸ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 396.

⁹⁹ R. Martin ve J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, s. 171.

ampiristlere hak vermiş, ancak böylelikle onların benliği tek boyutlu bir şey gibi gördüğünü de söyleyerek hatalarına ortak olmamıştır. Benliğin bilgi edinme sürecindeki rolüne özellikle vurgu yapan Kant'a göre benliğin mahiyetinin, yani varlık yapısının ne olduğu kadar onun epistemolojik rolünün de büyük öneme sahip olduğu görülür. Kant, ben bilincinin bilginin olmazsa olmaz şartı olduğunu ve dolayısıyla ben bilinci olmadığı zaman her türlü bilginin imkansız olduğunu öne sürmüştür. Kant, özne olarak benliğin kendi içinde nasıl bir varlık olduğunun bilgisine ulaşamazsak bile onun, tüm bilgimize birlik ve bütünlük sağladığı bilincine sahip olabildiğimizi öne sürer. Yani Kant'ın transandantal felsefesinde benliğin mahiyetinden ziyade onun epistemolojik işlevi ön plana çıkarılmıştır.¹⁰⁰

Yukarıdaki ifadelerden Kant'ın benlik teorisinin, onun akla yüklediği anlam ve çizdiği sınırlar serimlenerek betimlenebileceği görülür. Kant, evrensel yargılar olduğunu söylediği sentetik apriori yargıların anlaşılabilmesi için gerçeklik bilginin aktüel ve olası (olumsal) deneyimler alanıyla sınırlı olduğunu varsaymamız gerektiğini savunur ki bu, Kant'ın ifadesiyle fenomenal dünyadır. Bu dünya bir deneyimler ve olumsallar dünyası olduğundan aktüel ve olası olmayan varlıkların bulunduğu ve anlaşılabilmesi için yer fenomenal dünya olamaz. Onun bu görüşü dikkate alındığında fenomenal dünyanın, Tanrı'nın, özgürlüğün, ölümsüzlüğün bulunduğu bir dünya olamayacağı ifade edilebilir. Kant felsefesinde Tanrı, ölümsüzlük, özgürlük vb. kavramların benlik ve moralite için kaçınılmaz olduğu, bununla birlikte bunlardan herhangi birinin gerçek olan herhangi bir şeye karşılık gelip gelmediği konusunda hiçbir şey bilinemeyeceği ifade edilebilir.

Kant ruhu ve bedeni içeren, bir bütün olarak insana işaret eden geniş bir "ben" görüşü benimser. O, düşünen benin içsel duyunun bir nesnesi ve ruh olduğunu ifade eder.¹⁰¹ Ruh ve bedenden mürekkep benliğin içeriği ya da farklı vecheleri Kant'ta üç farklı kavramla ifade edilir; transandantal benlik, fenomenal benlik ve numenal benlik.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde ortaya koyduğu benliğe dair görüşlerini, bu döneme kadar öne sürülen iki farklı anlayışın hem eleştirisi hem de farklı bir şekilde ortaya konuluşu olarak okumak mümkündür. Kant, benliği sezgisel bilgi yoluyla elde edilen, yalın tinsel bir töz olarak gören kartezyen benlik anlayışı ile benliği salt bir algılar demeti olarak kabul eden, bu algıların ya da temsillerin bütünlüğünü sağlayacak

¹⁰⁰ Ş. Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, s. 4.

¹⁰¹ İ. Kant, *Aklın Eleştirisi*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, 2015, İstanbul, s. 244.

bir temelden yoksun olduğunu öne süren empirist benlik anlayışında var olan sorunların giderildiği bir benlik anlayışı geliştirir. O, Descartes'ın tözsel benlik anlayışını reddetmemekle beraber, bu tözselliğin varlığına dair bilincin saf bir bilinç olduğunu, ancak böyle bir benliğin mahiyetine dair – onun tinsel, yalın ya da ölümsüz bir şey olup olmadığına dair – bilgiyi buradan edinemeyeceğimizi, diğer bir ifadeyle “ben”in tasarımına ulaşamayacağımızı savunur.¹⁰² “Düşünüyorum”un bu tasarıma sahip özne ile zorunlu bir ilişkisinin olduğunu, bu tasarımın kendiliğinden bir edim olduğunu, yani öznenin bütün algıları “düşünüyorum”a eşlik etmek zorunda olduğu için “düşünüyorum, o halde varım”ın totoloji olduğunu ima eden Kant,¹⁰³ “düşünüyorum”un zaman mekan kategorisinde bulunan hissetme yetisine ait olmadığını savunur. Empirik benden ayrı olan bu bilinç saf ben bilincidir.¹⁰⁴

Diğer yandan Kant'ın sübjektivite görüşü, Hume'un benlik görüşünün ortaya çıkardığı problemi çözmeye yönelik bir girişim olarak da düşünülebilir. Hume'in bir töz olarak benlik düşüncesine karşıtlığı, onun töz ve öz (substance and essence) fikirlerini reddetmesi genel yaklaşımının bir parçasıdır. Bu, onun klasik metafiziği reddetme tavrına dayanır. Kant ise Hume'un aksine duyuşal dünyanın ötesinde birtakım nesnelerin varlığını kabul eder. Daha da öte, ona göre duyuşal dünyanın bilgisini edinebilmemizin imkanını sağlayan şey, duyuşal olanın ötesinde olmak durumundadır. Bu nedenle Hume'un perspektifini benimsememiz halinde duyuşal dünyanın bilgisini edinmemizin imkanı kalmaz.¹⁰⁵ Hume'un algılar demeti olarak kabul ettiği empirik benlik, Kant açısından kabul edilebilir bir benlik değildir. Çünkü “algılar demeti” doğrudan bu demetleri bir arada tutan bir üst çatının, bir meta-algılayıcının varlığını gerekli kılar. Diğer bir ifadeyle Kant için bir benliğe sahip olmak salt temsillere sahip

¹⁰² İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 245-46.

¹⁰³ İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 250.

¹⁰⁴ İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 121-122.

¹⁰⁵ S. Azeri, “Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity”, *Filozofia*, 65, 2010, No:3, s. 270.

olmaktan daha fazlasını gerektirir.¹⁰⁶Onun felsefesinde bu gereksinimi karşılayan kavram transandantal öznedir. ‘Düşünüyorum’un transandantal öznenin bilinci, diğer bir ifadeyle saf bilinç olduğunu belirttikten sonra Kant’ta fenomenal benlik ile numenal benliği açıklayalım.

Kant, fiziksel dünyada yaptığı numen-fenomen ayırımına uygun bir şekilde benliği de fenomenal benlik ve numenal benlik olarak ayırmış, fenomenal benliği fenomenal dünyanın bir parçası olarak görmüştür. Diğer bir ifadeyle fenomenal benlik fenomenal dünyanın koşullarına bağlıdır. Numenal benlik hakkında ise hiçbir bilgiye sahip olamayız. Çünkü bilgisini edinebilmemiz için bir şeyin zaman mekan görüsüne dahil olması gerekir. Yalçın, Kant’ın bu ayrımı üzerine tartışmalarda bu benliklerin iki farklı varlık mı yoksa aynı varlığın farklı yönleri mi olduğu sorusu ile ilgili olarak ikinci yolun Kant’ın transandantal felsefesine daha uygun yaklaşım olduğunu ifade eder.¹⁰⁷

Kant, benliğe dair bilgi ile ben bilinci arasında bir ayrım yapar. Ona göre cogito saf bir bilinçtir. Bilgi zaman ve mekan kategorisi içerisindeki nesnelerden edinilebilen bir hususiyet olduğundan dolayı düşünen benliğin var olduğuna dair bilinci, benliğin mahiyetine dair bir bilgi vermez. Benliğe dair bilgi edinmenin yolu ise sadece ve ancak ruhun deneyimin rehberliğinde incelenmesiyle mümkündür.¹⁰⁸

Kant’ın, bütün fenomenlerin kendisinde birleştiği bir zeminin gerekliliği kaygısını taşıdığı görülür. Diğer bir ifadeyle algılar demeti, bütün demetlerin kendisine bağlandığı bir meta-algının ya da algılayıcının varlığını gerektirir. Aksi halde bir benlikten söz etmek olanaksız olacaktır. Bu tutum, aynı zamanda benliğin bütünlüğünü oluşturma çabası olarak görülebilir. Diğer yandan numen benlik, fenomenal alemdeki hareketin, bir öznenin açıklanması için gerekli bir varsayım olarak ifade edilebilir. Fenomenal benliğin eylemlerinin öznesinin ya da başlangıç noktasının Kant’ın numen benlik

¹⁰⁶ C. Marshall, “Kant’s Metaphysics of The Self”, *Philosophers Imprint*, Vol. 10, No: 8, Aug. 2010, s. 2.

¹⁰⁷ Ş. Yalçın, “Kant ve Benlik”, s. 94.

¹⁰⁸ İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 262.

olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede Kant'ın perspektifinden empirisist yaklaşımın savunduğu töz-olmayan ya da salt deneyimsel olarak açıklanan benlik, bir fenomenin bir başka fenomenle açıklanmasını gerekli kılar. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi fenomenal benliğin temsillerinin bütünlüğünün sağlandığı bir zemin oluşmadığı sürece Kant açısından bir benlikten söz etmek olanaklı olmayacaktır.

Kant'a göre benliğe bir bütünlük oluşturmak için, fenomenal alanın ötesine geçmek gerekir. Çünkü çoklu ve çeşitli temsillerin kendisine bağlanmasıyla mümkün hale geldiği bir bilincin olmaması durumunda, bilgiler arasında hiçbir bağlantı ya da birlik mümkün olmayacaktır. Kant, bu değişmez bilinci transandantal ben bilinci olarak ifade eder. Bütün deneyimleri önceleyen ve mümkün kılan bir koşulu temsil eden Transandantal ben, düşünce, duygu, eylem ve amaçları değişen bireyin bütün bu değişimlere rağmen kendisiyle özdeş olarak kalmasını sağlayan hususiyeti ifade eder.¹⁰⁹

Hume'un algılar demeti olan benliğine karşılık gelen Kant'ın fenomenal benliği, empirik benliği temsil eder. Fenomenal benlik, zaman ve mekan kategorisinin koşullarına dahil olduğu için ona dair bilgi edinmemiz mümkündür. Bu benliğe dair bilginin kaynağı ise iç duydur. Kant bu hususu şu şekilde ifade eder:

Kaynakları ne olursa olsun, ister dışarıdaki şeylerin etkileri yoluyla isterse iç nedenler yoluyla ortaya çıkarılmış olsunlar, ister a priori isterse görgül bir yolda görüngüler olarak üretilmiş olsunlar, tasarımlarımız anlığın değişiklikleri olarak iç duyuya aittir. Böylece tüm bilgilerimiz en sonunda iç duyunun biçimsel koşulunun, diğer bir ifadeyle zamanın altında dururlar ve onda toplu olarak düzenlenmeleri, bağlanmaları ve ilişki içine getirilmeleri gerekir.¹¹⁰

Yukarıdaki ifadeler, Kant'a göre dışsal olarak sezilemeyen iç duyuların düşünceleri, bilinçleri, istekleri... vs. içerdiklerini gösterir.¹¹¹

Kant'ın benlik anlayışına genel çerçeveden bakıldığında, düşünülen şeylerin ve düşüncenin var olması için düşünen ve mutlak birliği olan bir öznenin gerekli olduğu, bu birliği temin eden unsurun transandantal özne olduğu ifade edilebilir. Transandantal

¹⁰⁹ İ. Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, s. 109.

¹¹⁰ İ. Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, s. 106.

¹¹¹ İ. Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, s. 251.

özne, empirik öznenin varlığının bilinci, deneyimin olasılığının nihai koşuludur. Empirik özne bir başka ve daha biricik ve farklı bir deneyim nesnesi olarak düşünüldüğünde, saf ya da aşkın idrakin bütünlüğünün de empirik öznenin varlığı için koşul olarak görülür.¹¹²

Alman bir İdealist filozof olan Hegel (1770-1831), varlığı herhangi bir belirlenimin olmadığı bir saflık olarak ifade eder. “Ona göre bir şeyin var olduğunu söylemek o şeyle ilgili hiçbir şey söylememekle eşdeğerdir.”¹¹³ Varlığa dair düşünmeyi hiçliğe dair düşünmeye eşitleyen Hegel, bu ikisini oluş kategorisinde bir sentez haline getirmiştir. Diğer bir ifadeyle bütünleştirici olan senteze bir yanıyla bakıldığında varlık görülebilirken, diğer yanıyla bakıldığında hiçlik görülecektir.¹¹⁴

Hegel’in varlığı açıklamada bir bütünlük kaygısına sahip olduğu, bu bütünlüğün bir zamanı gerektirdiği ve zamanın ise fenomenlerin çatışma ve uzlaşmasıyla gerçekleştiği ifade edilebilir. Varlık ile düşünce, özne ile nesne arasında Varlık çatısı altında bir bütünlük oluşturan Hegel’e göre “düşünce, kendine-özdeş olma durumudur. Düşünce varlığı, nitelik belirliliği ya da belirli-varlık olmayı sağlar.”¹¹⁵

Hegel’in tek ve mutlak varlık olarak kabul ettiği Mutlak Tin ya da Mutlak İdea, fenomenal dünyanın arkasında yatan gerçekliktir ve rasyonel düzlemde anlaşılacak bir husustur. Tarih içerisinde fenomenal dünyayı temin eden formların birbirini izlemesi, tez-antitez-sentez aşamalarından oluşan ve bilgiye ulaşmamızı sağlayan bir sürece işaret eder.¹¹⁶ Hegel’e göre bilinç bir şeyi kendinden ayırt ettiği ve aynı zamanda onunla ilişkiye girdiğinde - bir şeyin bilinç için var olduğu durumda-hem bu ilişki, hem de bir şeyin bilinç için var olma durumu bir yanıyla bilgidir. Bir başkası için varlık’ın karşıtı olarak bir de kendinde varlık söz konusudur. Bir şeyin kendisi ve o şeyin bilgisi

¹¹² S. Azeri, “Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant’s Account of Subjectivity”, s. 271.

¹¹³ N. Bunnin ve J. Y. Yu, “Being”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, s. 76.

¹¹⁴ N. Bunnin ve J. Y. Yu, “Being-Hegel”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, s. 77-78.

¹¹⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011, s. 42.

¹¹⁶ N. Bunnin ve J. Y. Yu, “Hegel Georg Wilhelm Friedrich”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, s. 298.

ile olan ilişkisinde bir ayrım söz konusudur. Hegel'e göre bu şey, ona dair bilgi ve o şey ile onun bilgisi arasındaki ilişki olmaksızın da var olan olarak ifade edilir. Şeyin bu "kendinde" yanına gerçeklik denir.¹¹⁷ Hegel'de töz ve tözün modları, sonsuz ve sonlu, Mutlak Varlık içerisinde bütünlük oluşturur. Onun zıtlıkları kendisinde taşıyan ve bir şeyin karşıtı sayesinde tanımlanabilir olmasını sağlayan Varlık kavramı, bu nedenle Hegel için Varlık-olmayan'ın da ortaya konmasını zorunlu kılar. Her ne kadar birbiriyle çatışma halinde gibi görünseler de tezi salt tez itibarıyla, ya da antitezi antitez itibarıyla açıklamamız halinde ona bir içerik kazandırmış olmayız. Bu çerçevede Varlık için ortaya koyduğumuz tanım, Varlık-olmayanı da içermek durumundadır. Bu içeriği, diğer bir ifadeyle Varlık ile Varlık-Olmayanın bir bütün içerisinde görünmesini temin eden ise oluşturmaktadır.¹¹⁸

Hegel'in varlık görüşünün benlik bağlamındaki tezahürü ise kendinde benlik görüşünü içeren antik rasyonalistik düşüncenin, romantik idealist bir formda yeniden inşa edilmiş olmasıdır. Ona göre kişisel kimlik özne-nesne ilişkisinde ortaya çıkan bir şeydir ve düşüncenin bütün farklı formlarına rağmen kalıcı olanı temsil eder. Hegel'in kişisel kimliği özne-nesne ilişkisi içerisinde ortaya koyması tez-antitez-sentez sürecini içeren diyalektik yöntem çerçevesinde anlaşılabilir.¹¹⁹ Bu nedenle Hegel'in idealist yaklaşımı bireysel benliklerin Mutlak Benlik'in sınırlı ve tikel açıklamaları olarak ifade edilebileceği bir zemin sunar.¹²⁰

Özne ve nesne kategorilerinin en üst metafiziksel kavramlar olarak madde ve nitelik kavramlarının yerini; değişim ve gelişim kavramlarının statik formların yerini aldığı Hegel felsefesinde düşünce ya da refleksiyon, onun diyalektik yöntemine paralel olarak bir problem çözme yöntemi olarak ifade edilebilir. Ona göre reflektif akıl inanma

¹¹⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 61-62.

¹¹⁸ G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Merritt H. Moore (Ed.), The University of Chicago Press, 1938, Illinois, s. 134.

¹¹⁹ G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, s. 131.

¹²⁰ G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, s. 86.

alışkanlığı içerisindeki istisnai durumlarda ortaya çıkar.¹²¹ Eylem bölümünde de görüleceği gibi Mead, Hegel'in problem çözmenin düşünceyi oluşturduğu görüşüne katılmakla birlikte düşüncenin oluşumunda diyalektik yöntemi değil bilimsel yöntemi benimsemiş, en azından çatışma ve uzlaşma olasılıklarının evrenseller arasında değil, tikeller arasında gerçekleştiğini ve bu tikellerin aktarılabilirlik (communicable) özelliği sayesinde evrensellik kazanabileceğini savunmuştur.

Yirmi birinci yüzyıla gelinceye kadar ruh kavramının şahsiyetin oluşumunda her daim oldukça önemli bir noktada olduğu, Bununla beraber, ruh-beden bütünlüğü, birey-çevre ilişkisi, insan eylemlerinin tezahürü gibi hususların, düşünürlerin felsefi görüşlerine göre farklılık arz ettiği görülür. Sözelimi ruh-beden düallitesi görüşü bazı filozoflarca bu ikisinin kesişim noktasının belirsiz olduğu yönleriyle, insanı bir bütün olarak açıklama çabalarının ise maddi olmayan bazı hususları açıklayamadıkları için eleştirildikleri görülür. Yirmi birinci yüzyılda da, yukarıda ifade edilen problemlerin tevarüs ettiği ve çözüm bulma çabalarının devam ettiği görülür.

¹²¹ G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, s. 135.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEAD'İN GERÇEKLİK ANLAYIŞI

1.1. MEAD FELSEFESİNE GİRİŞ

1.1.1. Mead'in Hayatı ve Eserleri

Charles Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) ve John Dewey (1859-1952) ile birlikte Amerikan pragmatizminin klasik temsilcilerinden biri olarak kabul edilen George Herbert Mead, 1863'te Massachusetts South Hadley'de bir kilise papazının (Hiram Mead) oğlu olarak dünyaya gelmiştir.¹²² On altı yaşında Ohio Oberlin College'da üniversite öğrenimine başladığı yıla kadar hayatına dair detaylı bir kayıt olmadığı söylenir.

David L. Miller, Mead'in akranlarına göre yaşamı fazlasıyla ciddiye alan, nispeten sessiz ve sakin bir mizaca sahip olduğunu, püriten bir ebeveyne sahip olmanın da etkisiyle kilisenin güdümünde kalarak sosyal sorumluluk üstlenmek ile felsefe öğrenimine devam etmek arasında ciddi bir ikilemde kaldığını ifade eder. Topluma ve insanlara faydalı olmak, toplumsal sorunların giderilmesine katkıda bulunmak arzusu Mead'in birinci tercihini oluştururken; felsefe öğrenimi yoluyla felsefi sorgulama sürecine devam etmek ise gönlünde yatan ikinci tercihini cazibeli kılmıştır. Mead, içinde bulunduğu bu ikilemden kurtulmak için her iki alanı ortak bir paydada buluşturmuş, düzenli, adaletli, gelişimsel bir toplumun ve dünyanın inşa edilmesine katkıda bulunma kaygılarını yansıtan bir felsefe yapma arzusuna yönelmiştir.¹²³

Mead düşüncelerini oluştururken çoğu kez kilise öğretilerinden uzaklaşmış ve düşüncelerini dinden bağımsız, yer yer kilise dogmalarına karşıt bir tutumda geliştirerek

¹²² H. Joas, "Mead, George Herbert", *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, Routledge Taylor&Francis Group, London ve New York, 2005, s. 644.

¹²³ D. L. Miller, "George Herbert Mead: Biographical Notes", Ed. Walter Robert Corti, *The Philosophy of George Herbert Mead*, Amriswiller Bücherei, s. 17 – 20.

sergilemiştir. Bununla beraber Dmitri Shalin, Mead'ın ateist bir insan olarak tanınmak istemediğini ve yaptığı duaların bir tür Tanrı inancına sahip olduğu şeklinde yorumlanmasını istediğini aktarır.¹²⁴ Miller, Mead'ın 18 yaşından itibaren doğaüstücülükten ayrı ve bağımsız bir zihin ve benlik doğası üzerine araştırmalar yapmaya başladığını bildirir. Doğaüstücülüğe dayalı kilise doktrininin sağlıklı ve bozuk bir düşünce olduğu kanaatini genel olarak felsefesinden de anlayabildiğimiz Mead'ın, bu yaşındaki başlıca kaygısı “bir insanın dini metinlere ve mucizelere olan inanca dayalı (sözde) doğaüstü bir yaşamdan ayrı ve bağımsız bir ahlaki yaşamı nasıl elde edebileceği ve sürdürebileceği sorunu olmuştur.”¹²⁵

Miller, Mead'ın 1887'de kayıt yaptırdığı Harvard Üniversitesi'nde öncelikli ilgi alanının felsefe ve psikoloji olduğunu belirtir. Ona göre, Mead'ın Harvard'da felsefe eğitimi almak istemesinin en önemli nedeni, felsefe eğitiminin onu geleneksel teolojik sınırlamalardan kurtaracağına dair düşüncesidir. Mead Harvard'da William James'in öğrencisi olan Josiah Royce'un öğrencisi olmuş, daha sonra James ve Royce ile birlikte çalışmıştır. Mead ile James'in yakın arkadaş olduklarına dair elimizde net bir kayıt olmamakla beraber, Mead'ın, James'in oğluna öğreticilik yapmak amacıyla bir müddet James'in evinde yaşadığı söylenir. Aynı şekilde Mead'ın Royce ile arkadaşlıklarının olduğu, hatta James'in pragmatizminden ziyade Royce'un etkisiyle Hegel idealizmine ilgi duyduğu bilinir.¹²⁶

Mead, özellikle Descartes tarafından bilinir hale getirilen ve epistemik ilişkiyi toplumdan soyutlanmış olan zihin ile zihnin duyumları arasındaki düalistik bağlantıya indirgeyen epistemolojik bireyselciliğe karşıt bir duruş sergileme hususunda Peirce'ten etkilemiştir. Bu çerçevede hem Peirce hem de Mead, düalistik yaklaşımın anlamın ve işlevin geçmiş deneyimin ve gelecek beklentilerin esasen sosyal bağlamlarda geliştiği

¹²⁴D. Shalin, “G. H. Mead, Socialism, and the Progressive Agenda”, *American Journal of Sociology*, Vol. 93, No. 4, January 1988, s. 920.

¹²⁵ D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 18.

¹²⁶ D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 19.

gerçeğini gizlediği görüşünü paylaşmışlardır. Anlamın somut bir zeminde elde edilmesi her iki düşünür için de sembol, sembolün belirttiği nesne ve nesneye yönelik toplumsal tepki arasında üçlü ilişkiyi görmek suretiyle gerçekleşir.¹²⁷ Diğer bir ifadeyle Peirce ve Mead, anlamlandırmanın sadece ve ancak iletişimde bulunanlardan her birinin her sembole aynı anlamı yüklemesiyle mümkün olabileceğini ve bunun bir dil topluluğunu gerektirdiğini savunmuştur.¹²⁸ Bu çerçevede Peirce’ün pragmatik doğruluk ve anlam doktrininin Mead’in sosyal psikolojisi için fazlasıyla etkili olduğu açık bir husus olarak görünür. Buna ilaveten Mead’in Peirce’ün pratik alanda var olan problemlerin çözümüne yönelik bilimsel metodundan etkilendiği de ifade edilir.

Royce’un Mead üzerindeki etkisi önemlidir. Özellikle o, kiliseye ilgisiz olanların zihinlerinin arka planlarında dahi var olan ve kilise felsefesinin temel varsayımlarını içeren spekülatif problemlere ilgi duyması yönüyle Royce’a tepkili olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹ Bununla birlikte Royce’un, genç zihinlere romantik idealizmi anlamaları için bir zemin oluşturduğunu, bu çerçevede çelişkilerin düşünceye engel olduğunu belirtmek yerine, daha yüksek gerçeklik düzeylerine götüren bir rehber olarak görmesinin takdir edilecek bir duruş olduğunu belirtmiştir. Mead, dünyanın fiziksel gerçekliğinin düşüncenin özelliği olarak görülmesi ve anlaşılması için Royce’u okumak gerektiğini; ondan zihnin özgürlüğü ve düşüncenin evrendeki egemenliği, tinsel gerçekliğin açık bir şekilde ortaya konması hususlarındaki duruşundan etkilendiğini ve yıllarca bu görüşün peşinden gittiğini aktarır.¹³⁰

Yukarıda da ifade edildiği gibi Royce’un idealist görüşlerinin Mead üzerindeki etkisi, Mead’in romantik idealist filozoflar (Fichte, Schelling ve Hegel) üzerine verdiği derslerden ve *Movements of Thought in the Nineteenth Century (On Dokuzuncu*

¹²⁷ J. D. Lewis, “Peirce, Mead and the Objectification of Meaning”, *Kansas Journal of Sociology*, VIII, Fall, 1972, s. 120.

¹²⁸ J. D. Lewis, “Peirce, Mead and the Objectification of Meaning”, s. 115.

¹²⁹ G.H.Mead, “Josiah Royce – A Personal Impression”, *International Journal of Ethics*, 27, 1917, s. 168.

¹³⁰ G.H.Mead, “Josiah Royce – A Personal Impression”, s. 170.

Yüzyılda Düşünce Akımları) adlı eserin içeriğinden kolaylıkla anlaşılabilir. Örneğin “Fichte’in *ben-olmayan(not-self)* kavramının Mead’in *öteki (other)* ve özellikle *genelleştirilmiş öteki(generalized other)* kavramına, *diyalektik(dialectic)* kavramının Mead’in benliğinin genelleştirilmiş öteki ile yaptığı *karşılıklı konuşmaya(conversation)* benzediği ifade edilir.”¹³¹

Mead, Harvard’da felsefeyi psikoloji bilimi ile birlikte çalışma eğiliminde olmuştur. Bu eğiliminin en önde gelen nedenlerinden biri, yukarıda da kısmen belirtildiği gibi, kendi çevresi tarafından dinsiz, tanrıtanımaz ya da kilise karşıtı gibi yaftalamalara maruz kalmaktan çekinmesi olmuştur. Nitekim Mead’in ailesini ve çevresini oluşturan teolog düşünürlerin psikolojiyi daha ılımlı ve kabul edilebilir bir sistem olarak kabul ettiği görülür. Mead’in psikoloji çalışmak istemesinin diğer bir nedeni de psikolojinin ‘psyche’ ve “benlik” gibi kavramları, çevresinde var olan tutucu dindar kesimin yöntemlerini kullanmak zorunda kalmadan da savunabileceğine olan inancı olmuştur.¹³²

1881 yılında Mead ve Hawaii’deki ünlü bir ailenin ferdi olan Henry Northrup Castle, Kilise dogmalarına karşıt fikirlere sahip olmaları sayesinde tanışmışlar ve Harvard Üniversitesi’ndeki öğrenimleri boyunca yakın arkadaşlar olarak aynı evde kalmışlardır. Castle’in, kilisenin doğaüstü dogmalarının anlamsız ve kabul edilemez olduğuna dair fikirleri Mead’ı etkilemiştir. 1888 yılının yazında Henry Castle ile kız kardeşi Helen Leipzig’e taşındıktan sonra Mead da Avrupa’da iş ve siyaset hayatını gözlemlemek amacıyla Henry’nin de çağrısı üzerine öğrenim hayatın bir süre devam ettiği Leipzig’e gitmiş, aynı yılın sonbaharında Henry Castle ile orada yeniden buluşmuştur.¹³³ Mead Leipzig’e gittikten kısa bir süre sonra yakın arkadaşı Henry Castle’in kız kardeşi Helen Castle ile tanışmış ve 1891’de Berlin’de onunla evlenmiştir.

¹³¹ D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 20.

¹³² D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 21.

¹³³ D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 17-18.

Leipzig’deki araştırma ve çalışmalarıyla ilgili yeteri kadar bilgi bulunmamasına rağmen Mead’in daha sonra verdiği sosyoloji ve psikoloji derslerinde o dönemde fizyolojik psikoloji laboratuvarı kuran Wundt’tan çokça referansta bulunduğu ifade edilir. Nitekim Mead’in, düşüncelerinde jest (*the gesture*) kavramını Wundt’tan aldığı, daha sonraki araştırmalarında, özellikle sosyal benliğin inşa sürecinde oldukça önemli bir aşama ve sosyal süreç içerisinde gerçekleşen bir iletişim kavramı olarak sıkça kullandığı ifade edilir.

Mead’in düşüncelerine etki eden bir diğer hususun da Darwinizm olduğu söylenir. 1888’de Darwinizmin yayılışından itibaren sadece Mead’in değil, Peirce ve James’in de düşüncelerini Darwinizm’e göre yeniden düzenlediği görülmüştür. Darwinizm, “deneysel hayvan psikolojisinin, henüz başlangıç aşamasında ve etkisiz bir noktada iken, kısa zamanda etki alanını genişletmesine ve psikolojideki içgözcülüğe karşı bir başkaldırıyı temsil etmesine neden olmuştur. Miller, sadece Dewey’in “koordinasyon teorisinin”¹³⁴ değil, aynı zamanda Darwin ve Wundt’un da etkisiyle, 1896 tarihli “*Psikolojide Refleks Ark Kavramı*” adlı yazıda da ifade edildiği gibi, “Mead’in, biyo-sosyal ya da sosyal davranışçı zihne, reflektif düşünceye ve ortak anlamlara (evrenseller) dair görüşlerini geliştirdiğini bildirir.”¹³⁵

Leipzig’deki çalışmalarının ardından Mead, 1891 yazında Berlin’den Amerika’ya, Michigan Üniversitesi’nden hocalık teklifi almış ve 1894’te Chicago Üniversitesi’ne gidinceye kadar burada ders vermeye devam etmiştir. Chicago Üniversitesi’nde felsefe ve psikoloji bölüm başkanı olan Dewey’e Mead’i kimin tavsiye

¹³⁴ Koordinasyon teorisi: Gerçeklerin refleks ark kavramı tarafından bir arada tutulmasının ya da bu gerçeklerin refleks ark kavramı altında kapsanmasının özüdür. Kavrama dair detaylı bilgi için bkz. John Dewey, “Davranış Birimi: Psikolojide Refleks Ark Kavramı”, Çev. Alparslan Doğan, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Ed. İsmail Doğu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 264-265.

¹³⁵ D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 22.

ettiğine dair açık bir bilgi olmamakla beraber, bu tavsiyenin Harvard'dan Josiah Royce ya da William James tarafından yapılmış olabileceği belirtilir.¹³⁶

Mead'in Michigan Üniversitesi'nde Mead'in John Dewey'in, Alfred Henry Lloyd'un¹³⁷ ve Charles Horton Cooley'in¹³⁸ etkisi altında kaldığı ifade edilir. Mezkur filozofların etkisiyle Mead'in de Hegelcilikten kesin bir kopuş yaşadığı bildirilir. Bu dönemde psikoloji, sosyoloji ve felsefe alanlarında, günümüzde olduğu gibi keskin ayrımlar olmadığını belirtmek gerekir. Örneğin; Cooley genellikle sosyolog olarak bilindiği halde onun “ayna/ya (bakan) benlik (*the looking glass self*)”¹³⁹ teorisinin

¹³⁶ D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 23.

¹³⁷ Alfred Henry Lloyd (1864-1927): Amerikalı filozof. 1882'de Harvard College'da lisans öğrenimine başlamış, 1887'de aynı okulda felsefe yüksek lisans öğrenimine başlamıştır. İki yıl boyunca Almanya'nın farklı üniversitelerinde (Göttingen, Berlin, Heidelberg) öğrenim gördükten sonra 1891'de John Dewey'in daveti üzerine Michigan Üniversitesi'nde asistan olarak göreve başlamıştır. Dewey'in Chicago'ya göç etmesiyle birlikte 1899 yılına kadar Michigan Üniversitesi'nde Yardımcı doçent olarak felsefe bölüm başkanlığını yürütmüştür. New England püritenlerinden olan Lloyd 1927'de ölmüştür. Lloyd'un ahlak anlayışı fedakarlık ve özveriye dayanır. Ona göre övünmek ve böbürlenmek kendini çürüten tutumlar iken, methetmek, övmek bir öğretiden daha fazla anlam ifade eder. İyinin, hakikatin, güzelin ve gerçeğin ne olduğu sorularından her birine verilecek cevap ortaktır: Umut ve çaba dolu bir hayat ya da hayırseverlik ve fedakarlık içeren bir sevgi. Lloyd'un bu tutumunu Mead, “*Philanthropy from the Point of view of Ethics*” adlı yazısında daha sistematik bir şekilde ele almış ve ahlak görüşü çerçevesinde savunmuştur. (Detaylı bilgi için bkz. Arthur Lyon Cross, DeWitt H. Parker ve R. M. Wenley, “Alfred Henry Lloyd”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 25, No. 5, 1928, s. 124-130).

¹³⁸ Charles Horton Cooley (1864-1929): Amerikalı sosyolog. Babası Hukuk profesörü olan Cooley, lisans, yüksek lisans ve doktora öğrenimini Michigan Üniversitesi'nde yaptıktan sonraki iki yıl boyunca Washington'da hükümet görevlisi olarak çalışmış, daha sonra Michigan Üniversitesi'ne geri dönerek burada 1892'den 1924'e kadar siyasal bilimler, sosyoloji ve iktisat dersleri vermiştir. Cooley'e göre bireysellik felsefi açıdan, toplumsal teşekkül ve gelişim açılarından yeterliliğini yitirmiştir. Bu nedenle klasik anlamıyla bireyselliğin çağdaş toplumun yapısını açıklayamadığı söylenir. Sosyal örgütlenme ve sosyal programa yönelik bir formülleştirme çalışması yapmak amacıyla “bireysel” ve “toplumsal” kavramları üzerine detaylı araştırmalar yapan Cooley de, Mead'e benzer şekilde toplumun adetleriyle toplumsal düzeni oluşturan etmenlerin mekanik bir ayrıma tabi tutulamayacağını savunur. Bu açıdan toplum ve birey arasında da böyle bir ayrım söz konusu değildir. Birey ve toplum namütenahi bir süreç içerisinde birbirlerini tamamlayan bir bütünün iki farklı veçhesini oluştururlar. (Detaylı bilgi için bkz. W. H. Hamilton, “Charles Horton Cooley”, *Social Forces*, Vol. 8, No. 2, 1929, s. 183-187).

¹³⁹ Ayna/ya bakan/ benlik (*The looking glass self*): Dar bir çerçeveden okunduğunda benliğin tamamen ötekiler tarafından şekillenen ve (dışarıdan geleni kabul etme düşkünü) pasif bir üretim veya aşırı sosyalleşmiş insan olarak anlaşılma riskine karşın geniş çerçeveden ele alındığında benliğin sosyal bir süreç içerisinde ortaya çıkışını, benliğin oluşumunun bir süreç içerisinde ve bir toplum içerisinde gerçekleştiğini ifade eder. Charles Horton Cooley ayna/ya bakan/ benlik teorisinde, Mead'in organizma-dış dünya ilişkisinde organizmanın pasif değil aktif olduğu görüşüne benzer şekilde, benliğin seçici olduğunu savunur. Birey, kendisine etki edecek olanı (ötekileri), koşulları, tepki göstereceği uyarıları seçebilme karakteristiğine ya da organizmik yeteneği sayesinde bunları diğer pek çok ötekilerden, koşullardan veya uyarılardan ayırt edebilme yeteneğine sahiptir. Cooley'in ayna benliği pek çok yönden benzerlikler taşımakla birlikte, Mead'in sosyal benliğinin daha çok “me” fonksiyonuna tekabül eder. Oysa Mead'in benliği “me”nin yanı sıra “I” olarak ifade edilen kendinde benliği de içerir ve bunlardan biri olmaksızın diğerinin de varlığı düşünülemez. Mead'de benliğin “me” fonksiyonu dış dünyanın içselleştirilerek benlikteki yansımaları ifade ederken I fonksiyonu özgün, orijinal, beklenmeyen ve daha anlamlı ya da spontan yönünü belirtir. I, me'nin bir an önceki halidir. Ancak bu özdeşlik me tarafından fark edilir. Me'nin bu farkındalığa zamansal ayrım sayesinde ve deneyim alanında sahip olur. Diğer bir ifadeyle Me'nin I'ı fark ettiği yer hafızadır, fark ettiği şeyin tam da gerçekleştiği anda I'm gösterdiği

psikoloji, felsefe ve antropoloji bilimlerinin oldukça önemli konularından birini teşkil ettiği söylenebilir.

Mead'in ilgilendiği benlik, eylem, zihin-beden ilişkisi vb. konular bugün olduğu gibi her bir bilimin kendi bağımsız yöntemleriyle değil felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi bilim dallarının benzer veya aynı yöntemlerle incelediği konular olduğu, diğer bir ifadeyle söz konusu bilim dalları henüz birbirinden net çizgilerle ayrılmamış olduğu için Mead, bu konuları analiz etmek için kendi dönemindeki diğer düşünürler gibi birden fazla disiplinle ilgilenmek durumunda kalmıştır. Bu durum onun çağdaşı olan filozoflar gibi bir yanıyla sosyolog, bir yanıyla psikolog, diğer yanıyla da Amerikan filozofu olmak gibi çok disiplinli düşünür olarak anılmasını anlamlı kılar.

Miller, Cooley ile Mead arasında zincirleme bir etkileşim olduğunu ifade eder. Nitekim Sosyoloji ve sosyal psikolojinin en etkili ve en zengin fikirlerinden biri olan benliğin sosyal bir ürün olduğu şeklindeki görüşün, Cooley'in "ayna/ya (bakan) benlik" kavramında somutlaştığı görülebilir. Teknik anlamıyla bu kavram, sembolik etkileşimcilikle bağlantılı genel bir argümanı ifade eder. Ancak kendimizi ötekilerin bizi gördüğü gibi görmek suretiyle benliğimizin sosyal sürecin bir sonucu olduğu şeklindeki benlik anlayışı, sembolik etkileşimciliğin daha da ötesinde pek çok disiplin içerisinde etkinlik kazanmıştır.¹⁴⁰

Cooley'in söz konusu kavramı, Mead'in benlik kuramını oluşturmada etkili olmakla beraber, Mead, bu görüşü daha da geliştirmiş, ötekilerin perspektifini içselleştirmenin kişiliğimizin sadece bir kısmını oluşturduğunu, benliğin sadece ve ancak ötekilere dair bir farkındalık olduğu ölçüde benliğin de topluluk içerisinde fark edilebileceğini vurgulamıştır.¹⁴¹

reaksiyondur. (Detaylı bilgi için bkz. D. C. Reitzes, "Beyond the Looking Glass Self and its Treatment in Introductory Textbooks", *Contemporary Sociology*, Vol. 9, No. 5, 1980, s. 631-640).

¹⁴⁰ K. T. Yeung ve J. L. Martin, "The Looking-Glass Self: An Empirical Test and Elaboration", *Social Forces*, Oxford University Press, Vol. 81, No: 3, March 2003, s. 843.

¹⁴¹ K. T. Yeung ve J. L. Martin, "The Looking-Glass Self: An Empirical Test and Elaboration", s. 845.

Mead'in bu görüşü araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylıca işlenecek olmakla beraber, vurgulanmalıdır ki Mead, Cooley'in kavramının içeriğini toplumun üyelerinden her birinin bir davranışta bulunurken, kendisine yönelik davranışta bulunduğu ötekinin tutumunu alması gerektiği bunun için ötekinin toplum içerisindeki varlığının ve dolayısıyla bir bütün olarak toplumun tutumunun fark edilmesi gerektiği anlayışıyla savunmuştur. Cooley, sosyal davranışta insanların sempatik imgelem (*sympathetic imagination*) yoluyla ötekilerin farklı konumlardan baktığı gibi şeylere bakabileceğini ilave etmiştir. Cooley'in bu kavramının gerçekten Mead tarafından içeriksel bir takım değişikliklere uğrayarak ötekinin rolünü almak (*taking the role of other*) şeklinde özgünleştirildiği ve kavramsallaştırıldığı ifade edilmiştir. Mead, benliğe, benliğin oluşumuna dair felsefi arka plan ya da bir benliğin oluşması için gerekli olduğunu savunduğu önkoşullar çerçevesinde Cooley'in teorisini, yeterli sağlamlıkta ve dayanıklılıkta olmamakla eleştirmiştir. Ona göre Cooley, "her biri en azından ilkesel olarak kendinde tamamlanmış benliklerle başlar ve bir benliğin ötekinin tutumunu nasıl yerini alabileceğini ya da bir benliğin kendisinin dışına çıkıp kendisini ötekinin perspektifinden nasıl görebileceğini göstermeye çalışsa da"¹⁴² öteki benliklerin perspektifini edinmesi gerektiği hususunu göz ardı etmiştir. Oysa Mead'in benlik kurgusuna baktığımızda öteki benliklerin perspektifini edinmenin bir benliğin oluşması için sonuç ya da ürün değil neden ya da önkoşul olduğunu görürüz.

Cooley'in Mead üzerindeki diğer bir etkisinin sosyal davranış teorisi olduğu ifade edilir. Sosyal davranış teorisi, Mead'in dilin ve benliklerin sosyal davranıştan meydana geldiği şeklindeki düşüncesinin olgunlaşmasını sağlamıştır. Ancak Mead, işaretler teorisi yoluyla sosyal uyarılma sürecini ve sosyal eylemin tezahürlerini ortaya koyarak benlik konusuna dair epistemolojik ve psikolojik problemleri çözebilmenin mümkün olup olmadığını sorgulamıştır. Miller, bahsi geçen sorunların ortaya konması ve çözüm

¹⁴² D. L. Miller, "George Herbert Mead: Biographical Notes", s. 25.

imkanlarının araştırılması sürecine girildiğinde Mead'ın Hegel'in etkisinden sıyrılmış olduğunu ve daha çok Darwinciliğin ve uyarlama süreci görüşünün etkisi altında kaldığını bildirir.¹⁴³

Fichte, Schelling ve Hegel gibi romantik idealist filozoflardan etkilenen Mead'ın kendi felsefesini oluştururken bu filozofların çatışma ve uyarlanma, açık ve sürekli gelişen bir benlik, düşünce ve problem çözmeye uygulanabilen diyalektik süreç gibi formüleleştirilen kavramların etkisini açıkça gözlemlemek mümkündür. Mead'ın bu kavramları kesin ve açık bir şekilde değiştirerek özgün bir felsefe oluşturma sürecine adım attığı; onlara çok daha özgün içerikler kazandırarak kavramları kendine özgü bir tarzda ayrıştırdığı söylenebilir.

Daha önce de zikredildiği gibi John Dewey, 1892'de kurulan Chicago Üniversitesi'nin felsefe, psikoloji ve pedagoji bölümlerine kurucu bölüm başkanı olduğunda, Mead'i de öğretim üyesi olarak ders vermek üzere davet etmiştir. Mead de bu daveti kabul ederek, Michigan üniversitesindeki görevini ve başlamış olduğu doktora tezini 1891'de yarım bırakarak¹⁴⁴ felsefe bölüm başkanı olacağı Chicago Üniversitesi'ne geçmiştir.”¹⁴⁵ Mead, kendisi için sosyoloji ve psikoloji bilimcisi sıfatlarını kullanmamakla beraber, sembolik etkileşimin kurucusu olarak tanınmış, Dewey ile olan yakın ilişkisi, onu felsefe alanında da bilinir hale getirmiştir.¹⁴⁶ Dewey ile birlikte Mead de pragmatizmin ilk temsilcilerinden biri kabul edilmiştir.

Mead'ın hayatına dair belirtilmesi gereken bir diğer önemli detay ise Chicago Üniversitesi'ne Minnesota Üniversitesi'nden öğretim üyesi olarak gelen James Rowland Angell'in deneysel psikoloji bölümündeki ilk asistanı John B. Watson'un Mead

¹⁴³ D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 24.

¹⁴⁴ G. Cronk, “George Herbert Mead”, *Internet Encyclopedia of Philosophy A Peer-Reviewed Academic Resource*, <http://www.iep.utm.edu/mead/>, 13.01.2018.

¹⁴⁵ W. H. Desmond, “Mead, George Herbert”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Vol. 5, s. 231-233.

¹⁴⁶ M. Aboulafia, “George Herbert Mead”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/mead/>, 10.12.2017.

düşüncesi üzerindeki etkisi olarak ifade edilebilir. Watson hayvanlar üzerinde uyguladığı “edimsel koşullanma” teorisinin insanlar üzerinde kullanılması durumunda da yaklaşık aynı verimin elde edilebileceğini savunmuştur. O, klasik davranışçılık modelinde insanın da tıpkı hayvanlar gibi “sosyal yalıtım”¹⁴⁷ içerisine alınarak insan davranışlarının bir ortamda kontrollü bir yöntemle araştırılabileceğini, açıklanabileceğini ve nihayet öngörülebileceğini ileri sürer. Zihinsel süreçleri ve gözlemlenebilir davranıştan önceki aşamaları göz ardı eden Watson “düşüncenin basitçe kelime, sembol ve sesli işaretle tanımlandığını söyler.”¹⁴⁸ Ancak “Mead insan davranışının bu şekilde anlaşılabilmesi ya da öngörülebilmesini kabul etmez. Mead’ın klasik davranışçılık teorisini eleştirmesinin birinci nedeni, davranışın başlangıcının gözlemlenebilir alandan değil, bu alanın gerisinden, zihinsel faaliyetlerden başladığı; diğer nedeni ise klasik uyarı-tepki prensibinin böyle bir zihinsel sürece sahip olan insanı dış dünya karşısında pasif, alıcı ve edilgen olarak konumlandığı anlayışıdır.

Chicago felsefe geleneğini temsil eden Dewey, Mead ve Hayden Tufts, sosyal, politik, ekonomik, endüstriyel ve ahlaki problemlerle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilenmek zorunluluğu hissetmiştir. Bu filozoflar bilimsel düşünce ve problemleri çözme metodunu açıkça savunan pragmatistler olarak felsefenin pratiğe dökülmesi gereken teoriyi üretmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Mead ile ilgili akılda tutulması gereken bir başka husus ise onun, ilerlemenin temelleri olarak reflektif düşünceye, eğitime, bilime ve endüstriye güven duymuş olmasıdır. Çünkü o, bu alanların değeri bizatihi kendi içinde barındırdığını, bu değerlerin yaşamsal sürecin içerisinde bulunduğunu savunmuştur. Mead’ın felsefesi gerçekliğin ya da gerçek olanın sabit ve verilmiş olduğu şeklindeki düşüncenin net bir

¹⁴⁷ E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Sosyal Psikoloji*, Çev. Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, 2012, İstanbul, s. 280.

¹⁴⁸ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 101.

şekilde reddedilmesine dayanır. Mead tarihi ne mekanik olarak zorunlu ne de önceden belirlenmiş sabit bir amaca yönelik bir hareket olarak görmüştür. Onun genel olarak felsefesinde zaman insani düşünce ve eylemler tarafından koşulları oluşturulan bir süreçtir.¹⁴⁹

Charles W. Morris, Mead'ın Michigan'dan ayrılmadan önce bile ilkel aşamada da olsa bir eylem teorisinin olduğunu, Cooley'in sosyal teorisinin ve muhtemelen Lloyd'un "dinamik idealizminin"¹⁵⁰, Mead'ın daha sonra geliştirip formüle edeceği eylem teorisi için anlamlı olduğunu belirtir.¹⁵¹

1900'lü yıllara kadar Mead'e ait yayımlar çoğunlukla kitap incelemelerini, sosyalizm psikolojisi üzerine bir, toplumsal reform üzerine bir ve *The Relation of Play to Education* adlı bir yazı içerir. Mead, özellikle *Mind Self and Society from the Standpoint of A Social Behaviorist (Bir Sosyal Davranışçı Açısından Zihin Benlik ve Toplum)*(1934) adlı çalışmasında benliğin gelişiminde oyun kavramını kullanır. Oyun benliğin oluşumundaki iki ayrı aşamayı içerir: Kuralsız oyun (play) ve kurallı oyun (game). Kuralsız oyunda bir çocuk oyuncaklarıyla oynarken bu oyuncaklardan her birinin rolünü alır ve bu rolleri fiili olarak art arda oynar. Sözelimi bu rollerden ilki öğrenci rolü, daha sonraki öğretmen rolü, daha sonraki de öğrenci velisi rolü vs. olur.

¹⁴⁹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, Charles W. Morris (Ed.), University of Chicago Press, 1934, Chicago, s. 501. Ayr. bkz. *The Philosophy of the Act*, Ed. Charles W. Morris, University of Chicago Press, 1938, Chicago ve Illinois, s. 505.

¹⁵⁰ İdealist bir filozof olan Alfred H. Lloyd, hatalı olduğunu düşündüğü formel idealizm ile dinamik veya fiili idealizm arasında bir ayrım yapar. Ona göre şeylerin dünyasında formel idealizm ve dinamik idealizm şeylerin sadece ve ancak birbirleriyle ilişkili olarak var olabileceği hususunda hemfikirdirler. Ancak bu ilişkinin nasıl olduğu konusundaki yaklaşımları farklıdır. Formel idealizm ya da şeyler arasındaki ilişkinin formel olduğu düşüncesi esas alındığında birbirinden ayrı tözsel şeylerin varlığı kabul edilir. Bu durumda biri şeylerin olduğu, diğeri de ilişkilerin olduğu iki ayrı küre ya da dünya söz konusu olur. Şeyler arasındaki ilişkinin dinamik olduğu düşüncesinde ise şeylerin temelini oluşturan şey onların formel durumları değil, (diğer şeylerle olan) ilişkileridir. Aslolanın şeylerin formel durumu değil şeylerin ilişkileri olduğu düşüncesi ise her türlü düalizmi ortadan kaldırır. İlişkiyi şeylerin varlığının gerekliliği olarak görmek aktiviteyi ve hareketi gerektirir. Böylece ilişkili olma durumu ile aktivitenin bir anlamda tek bir şey olarak algılandığı görülür. İlişki sadece ve ancak dinamik olduğundan dolayı gerçek olduğu için bir ilişkiler sistemi olarak düşünülebilecek olan bütün, kendinde aktif ya da öz-aktif olmak durumundadır. Böyle bir canlı ilişkiler sisteminin adı da organizmadır. Bu nedenle şeylerin dünyası bir organizmadır. Şeylerin dünyası ise anlık olarak değişen, yaşayan zeki bir organizmadır. (Alfred H. Lloyd'un dinamik idealizm teorisine dair daha detaylı bilgi için bkz. A. H. Lloyd, *Dynamic Idealism An Elementary Course in the Metaphysics of Psychology*, A.C. McClurg ve Company, 1898, Chicago, özellikle sayfa 42-54).

¹⁵¹ C. W. Morris, *Mind, Self and Society*, Introduction, s. xxvi.

Kurallı oyun ise daha nitelikli, karmaşık, ileri düzeyde, çoklu bir oyun aşamasıdır. Bu aşamada her bir oyuncunun tutumu, diğer bütün oyuncuların tutumlarının örgütlenmesini içerir. Daha açık bir ifadeyle her bir bireysel oyuncu, sosyal bir eylemdeki diğer katılımcılarının rollerini almak suretiyle, kendi davranışını ya da performansını (oyun oynayışını) bu sosyal eylem içinde belirleyebilir. Birey, hem eylemin jest ve mimiğe dayanan uyarı aşamasını, hem de onun anlamı olan tepki aşamasını içselleştirir. “Kurallı oyunda oyuncuların birbirleriyle ve birbirlerinin rolleriyle olan ilişkilerinde gerçekleştirdikleri eylemlerde giderek artan karmaşık bir değişiklikler ve yeniden uyarlamalar dizisi söz konusudur.”¹⁵²

Organizmanın nesne ile olan ilişkisindeki yeniden uyarlanma süreci nesneye yüklenen değerin yeniden inşasına işaret eder. Nesnenin değerinin yeniden inşası, organizmanın karşılaştığı problemlere çözüm bulma sürecinde gerçekleşir. Mead’ın *The Definition of the Psychical* adlı yazısında da belirttiği gibi, “problemler, bizi bir öznellik tutumunda bırakarak, bizim doğrudan nesneyi nesne-uyarı olarak kendi karakterinden yoksun bırakan çatışan dürtülerin dolaylımsız bilincinde olduğumuz deneyim aşamasında meydana gelir.”¹⁵³

Yukarıda ifade edildiği gibi Mead’ın organizma ile dış dünya arasında kurduğu karşılıklı dinamik ilişkiden hareketle, onun erken dönem çalışmalarında açık, yaratıcı, dünyanın daha önce farkında olmadığı ya da kavramadığı yeni anlamlar yaratan bir benlik kavramı üzerine çalıştığı yönünde çıkarımda bulunmak mümkündür. Böyle bir benlik kavramı, daha önceden inşa edilmiş ve kendisine mahkum olduğumuz anlamı belirlenmiş bir dünyayı ve sabit kategorileri anlama şekillerini nakzeder. Bu çerçevede “Orada var olan dünya”nın henüz inşa edilmemiş, eylemde bulunmaya yönelik

¹⁵² H. S. Thayer, *The Meaning and Action A Critical History of American Pragmatism*, Bobs-Merrill, Indianapolis, 1973, s. 198.

¹⁵³ G. H. Mead, “The Definition of Psychical”, *Selected Writings*, Ed. Andrew J. Reck, s. 109.

eğilimlerin çatışmasıyla inşa edilen bir dünya olduğunu, zihnin oluşmasının da bu sürece dahil olduğunu söyleyebiliriz.

1900'den hemen sonra sosyal psikolojisinin etkisi Chicago'da hissedilmeye başlanan Mead'in çalışmaları, asıl etkiyi o öldükten sonra göstermiştir. Ancak Mead'in çalışmalarında psikoloji ve sosyolojinin de ötesinde en temel felsefi problemlere dair tezahürleri açıkça görmek mümkündür. Geliştirilen bu çalışmalarda algı, bilme, hakikat, anlam ve fiziksel nesnelerin karakteri, kategorilerin karakteri ve a priori, öznel ve nesnel, dilin kökeni ve işlevi, iletişim ve Einstein'ın fiziksel rölativite teorisinden kaynaklanan problemler en temel felsefi problemler olarak görülebilir.

Son olarak Mead'in 1910 ile 1920 yılları arasında Einstein'ın fiziksel rölativite teorisine ilgilendiğini; bu teorinin benlik teorisi, algı problemleri, fiziksel nesnenin doğası gibi konuları ilgilendirdiği görülebilir. Perspektiflerin objektif gerçekliği meselesine bakacak olursak Mead'in sıklıkla “ötekinin rolünü alma” ifadesini “ötekinin perspektifine girme” ifadesi olarak kullandığını söyleyebiliriz. Mead'in bu ifadesi ya da ifadeleri bir anlamın sübjektif ve öznel olmaktan objektif ve nesnel olmaya doğru evrilen süreci ifade ettiğine işaret eder. Ona göre bir perspektifin nesnelliği ister test edilsin ister edilmesin, bu perspektif pratiğin bir temeli olarak öteki ile paylaşılabilir. Sözelimi acı çeken ya da üzülen bir bireyin bu duygu durumları, onu dışarıdan gözlemleyen bir başka kişi için özel ve sübjektif mahiyettedir. Açıktır ki Mead açısından özel bir deneyim her ne kadar ilk oluştuğu aşamada öznel olsa da, deneyimi yaşayanın oluşturduğu işaretler vasıtasıyla ötekiye aktarılabilir niteliğe sahiptir. Eğer deneyim aktarılabiliriyorsa, tıpkı bir hipotezi şekillendiren bir kişinin yanı sıra diğer uzman gözlemcilerin de bu hipotezin öngörülen sonuçlarına şahit olabilmeleri neticesinde bir hipotezin doğru kabul edilmesi gibi, bu perspektif de öznel olmaktan çıkar ve nesnel olur. Bu durumu bilimsel bir hipoteze benzetecek olursak; bir bilim adamının uzmanlık alanında yaptığı münferit bir araştırma sürecinde ulaştığı bir bulgu

ilk aşamada sadece belirli testler uygulayan bilim adamının kabulüyle sınırlı bir durumdur. Ancak o daha münferit araştırma aşamasında dahi elde edeceği bulgunun kabul edilebilir olması hassasiyetine sahiptir. Bu nedenle aynı testleri, aynı uzmanlık alanında gözlemci olabilecek diğer bilim adamlarıyla birlikte tekrar eder. Bu aşamada gerçekleştirilecek testler iki olası sonuca işaret eder: Gözlemci bilim adamlarının testin geçerliliğini bilimsel dayanaklar çerçevesinde kabul etmemesi durumunda bulgu sahibi bilim adamı ya yeniden ve farklı yöntemlerle aynı bulguya ulaşıp bunu gözlemcilere kabul ettirmeye çalışır ya da bulgunun yanlış olduğunu kabul edip vazgeçer. Diğer bir olasılık da gözlemciler gözetiminde yapılan testler ve öngörülen sonuçlar, münferit araştırmalarla aynı sonucu verir ve diğer uzmanlar tarafından kabul edilir. İkinci olası sonuç, münferit bulgunun genel bir bulgu olmasını, söz konusu bilim adamının perspektifinin nesnel olmasını sağlar.

Morris, Mead’i bir filozof olarak pragmatist, bilim adamı olarak sosyal psikolog, aynı zamanda natüralist bir süreç filozofu olarak ifade eder.¹⁵⁴ “Mead’e göre mutlak sabit bir perspektifin ya da bizzat Tanrı’nın perspektifinin içine girmeye çalışmak boşuna bir çabadan ibarettir.”¹⁵⁵ Buradan hareketle Mead’in, tikel perspektifleri içermeyen ya da bu perspektifler arasındaki bağlantıların oluşturduğu sistemden bağımsız herhangi bir aşkın mutlak perspektifin varlığını kabul etmediği görülür.

Mead, sosyal psikoloji derslerinde toplumsallık kavramının oluş ve süreç fikirleriyle birlikte ele alınması gerektiğini göstermiştir. O, toplumsal kökenlere sahip olan zihnin evrende var olan toplumsallığın doruk noktasını temsil ettiğini, organizmanın ötekilerin tutumlarını kuşattığı ya da kendinde bulundurduğu, kendi tutumunu ötekinin rolünde kuşatabileceği gerçeğini yansıttığını ifade eder.¹⁵⁶ Mead’in diğer eserleriyle birlikte *Mind Self and Society* adlı eseri okunduğunda oluş ve süreç

¹⁵⁴ C. W. Morris, *Mind Self and Society*, Introduction, s. ix.

¹⁵⁵ D. L. Miller, “George Herbert Mead: Biographical Notes”, s. 37.

¹⁵⁶ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 86.

konusundaki görüşlerinin epistemoloji, metafizik, bilim ve etik alanlarındaki problemlere çözümler sunulmasındaki etkisi kendiliğinden göze çarpar. Nitekim o, her daim keşfedilmeyi bekleyen formel bir doğayı ifade eden dinamik bir metafizik anlayışı, süreç içerisinde ve organizma ile çevre arasında meydana gelen eylem yoluyla tezahür eden bir gerçeklik düşüncesi, yine zaman ve mekan kategorilerine dahil olarak anlaşılabilir benlik-toplum ilişkisine dayalı dinamik bir ahlak anlayışını benimsemiştir.

Mead, öne çıkan bu düşüncelerini sadece sistematik bir forma kavuşturmak için uğraşmakla kalmamış aynı zamanda hem *Carus Lectures*'da¹⁵⁷ hem de felsefe problemleri üzerine verdiği son derslerle bu yeni anlamlar bulma çabasını sistematik bir düzlemde ortaya koymayı amaçlamıştır.

Mitchell Aboulafia, Mead'ın benlik teorisinde ulaşılabilir üst aşama olarak kozmopolitan benlik kuramı geliştirdiğini, bu noktaya giden süreçte insanın biyolojik bir organizma olduğunun kabul edilmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğunu aktarır. Buna göre insan biyolojik-organizmik, psikolojik, sosyolojik bir varlık ve nihayet karmaşık, çoklu duygu ve düşünceleri kendinde örgütleyebilen evrensel bir birey olarak ifade edilir.¹⁵⁸

Mead'ın çalıştığı felsefe konularına genel bir çerçeveden bakıldığında onun bir tür sentez oluşturmaya çalıştığı düşünülebilir. Benlik ve bilinç teorisine uygulamak suretiyle Darwin'in tezahür fikri; benlik teorisinin ana unsurlarından birini oluşturan öz– bilinçlilik ve öteki kavramlarını özgünleştirmek suretiyle Hegel felsefesinin bilinç ve Geist kavramları; ontolojik ayırım yerine bütün ve tekli yapıya sahip olma kurgusunu

¹⁵⁷ Carus Lectures, Mead'ın 1930 yılında Berkeley'de "Amerika Felsefe Derneği (American Philosophical Association) buluşmasındaki sunumlarından ibarettir ve Arthur E. Murphy'nin editörlüğünü yaptığı Mead'ın zaman teorisine dair görüşlerinin oluşturduğu *The Philosophy of the Present* adlı eserin ilk dört bölümünü oluşturur. Murphy, aslında ilk dört bölümün, yani Carus Lectures'in bu esere dahil edilmesinin planlanmadığını belirtir. Carus Lectures'in büyük bir bölümünü Chicago'dan Berkeley'ye giderken yolculuk esnasında tamamlayan Mead, daha sonra bu çalışmasını revize etme imkanı bulamamıştır. Daha detaylı bilgi için bkz. *The Philosophy of the Present - Introduction*.

¹⁵⁸ M. Aboulafia, *Transcendence On Self-Determination and Cosmopolitanism*, Stanford University Press, California, 2010, s. 2-6.

benlik teorisine sindirmek suretiyle Dewey'in fonksiyonalizmi ve bu fonksiyonel ayrımı adlandırmak amacıyla James'in bazı kavramları bu senteze dahil edilebilir.

26 Nisan 1931'de, 68 yaşında hayata veda eden Mead her ne kadar anne-babasının etkisi, eğitimi ve terbiyesi altında büyüüp yetiştiği ilk dönemlerdeki dindar yapısından, özellikle üniversite yıllarının bitiminden itibaren uzaklaşmış olsa da, daha ahlaki, adil ve tutarlı bir yaşam teorisi oluşturmaya yönelik mücadelecî tutumunu sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

1.1.2. Mead Düşüncesinin Arka Planı

George Herbert Mead'in bir bütün olarak felsefi benliğini anlamak, onun zaman ve eylem teorilerini anlamayı gerekli kılar. Bu gereklilik Mead'in benlik fikrini konumlandığı gerçeklik zemini olarak zamansallığın ve eylemselliğin benliğin hem bütünlüğünü sağlamayı hem de değişerek ve yeniden inşa olunarak "kendi" kalabilmesini hedeflemesinden kaynaklanır. Mead'in felsefesinin bu parçalarının sağlıklı bir şekilde irdelenebilmesi ise onun bu düşüncelerini şekillendirirken etkilendiği felsefi arka planın anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. O, bu felsefi arka planı oluştururken pek çok filozoftan etkilenmiş, etkilendiği filozofların görüşlerini harmanlamış, bu görüşlere yenilikler getirmiş ve böylece özgün bir sistem oluşturarak yetkin ve özgün bir felsefe ortaya koymuştur.

Mead'in düşüncesini oluşturan en temel zeminlerden birinin Darwin'in doğanın ve doğanın bir parçası olarak insanın sadece organizma olarak değil aynı zamanda zihin olarak da değiştiği ve geliştiği düşüncesi olduğu görülür. İnsan zihninin de organizma ile birlikte gelişmesi, organizma-çevre etkileşiminin bir neticesidir ve bu etkileşim boyunca devam eden bir süreçte işaret eder. Mead, bu değişimde ortak ya da karşılıklı

bir yapıyı esas alarak bireyin çevreyi, çevrenin de bireyi değiştirip dönüştürdüğü görüşünü savunur.¹⁵⁹

Her ne kadar Darwin'in Mead felsefesi üzerinde derin etkileri olsa da bazı konularda Mead'ın Darwin'in görüşünü benimsemediği, reddettiği görülür. Sözgelimi bilinçliliğin oluşumu ve konumu meselesinde o, Darwin'in yeterince makul ve ikna edici olmadığını şu sözlerle ifade eder:

Darwin'in psikolojisi, duygunun... Bir bilinç durumu olduğunu ve bu durumun formun tutumuna ya da davranışına göre formüleleştirilemeyeceğini varsaymıştır. Duygunun zaten var olduğu ve belirli bazı hareketlerin de duygunun daha önceden var olduğuna işaret ettiği varsayılmıştır... Böylece biyolojik organizmaya karşı bilinç durumunun önceden var olduğu kabul edilmiştir... Bilinç durumu, işaretle ya da tutumda açıklanması gereken bir husustur. Bununla birlikte Darwin'in kabul ettiği bu psikolojik tutumun aksine, bir organizmada davranışa sebep olan bir durum olarak bilinçliliğin daha en başından var olduğuna dair hiçbir makul delil ya da işaret söz konusu değildir... Biz daha çok bilinçliliğin söz konusu davranışlardan zuhur ettiğini düşünmek durumundayız. Bu, bilinçliliğin sosyal eylemin bir önkoşulu olduğunu ifade etmekten oldukça uzak bir tutumdur.¹⁶⁰

Yukarıdaki ifadeler Mead'in evrimi ve süreci kendi felsefesine uyarladığını gösterir. Değişim, oluş, yenilik ve gelişme kavramlarını zaman, eylem ve birey açısından ele alan Mead'ın organizma-dış dünya ilişkisine vurgu yaptığı, ancak bu ilişkide ne organizmayı ne de dış dünyayı göz ardı ederek, "gerçekliği bir varlığa değil, varlıklar arasındaki bağlantılar, ilişkiler ve bu bağlantı ve ilişkilerin sürekliliğine referansla açıklamak suretiyle Hegel felsefesinin daha demokratik bir yapıya büründürülmüş halini kabul ettiği söylenebilir.¹⁶¹ Mead'ın, Hegel üzerine çalışmalarında da dünyanın evrim geçirdiği ve gerçekliğin kendisinin bu yaklaşım sürecinde var olduğu olgusuna işaret ettiği aşikardır.¹⁶² Bu tespit, gerçekliğin zamanı ve mekanı aşan, durağan ve sabit bir yapıda olmadığını, aksine gerçekliğin dinamizmi ve bir yanıyla öngörülemezliği içerdiğini, bu dinamizmin ve belirsizliğin de zamandan bağımsız olmadığını seslendirir. Bu dinamizmde dikkat çeken husus ise canlı organizmik varlıklar ile doğa arasındaki ilişkinin karşılıklıdır. Bu ilişkinin yönünü ve nasıllığını

¹⁵⁹ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 4-6

¹⁶⁰ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 17-18.

¹⁶¹ J. Campbell, "George Herbert Mead, Philosophy and the Pragmatic Self", Marcus E. Singer (Ed.), *American Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, s. 94.

¹⁶² G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 154.

belirleyen şey ise organizmanın doğal hayatta kalma eğilimi, bu eğilimin gerektirdiği temel ihtiyaçları karşılamak için doğaya yönelmesidir. Bu yönelimin ihtiyaçların giderilmesi aşamasındaki engelleri ortadan kaldırmaya, problemi çözmeye yönelik bir çabaya işaret ettiği ifade edilebilir. Bu yüzden Mead evrimi yaşayan varlıklar kapsamında problemlerle yüzleşme ve o problemleri çözme süreci olarak niteler.¹⁶³

Evrin doktrininin problemlerle yüzleşme ve problemleri çözme süreci olarak anlaşılmasının yanı sıra Mead açısından bir diğer anlamı da şuydu: İnsanın sadece organizmik bir varlık olarak değil, aynı zamanda zihin sahibi bir varlık olarak da yaşadığı sürece bu gelişim çerçevesinde yorumlanması, organizmada meydana gelen değişimler kadar organizma ile çevre arasındaki etkileşimi de göz önünde bulundurmaya gerektirir.¹⁶⁴

Mead'in evrime dair bu yorumu, insani ürünlerin deneyimler bağlamında yeniden inşa edilmesini, yeniden formüle edilmesini ve insanın yararına yeniden sunulmasını savunur. Bu savunu, pragmatik değer ve ahlak anlayışının da temelini oluşturur. Nitekim pragmatik bir benlik ve değer teorisini olarak Mead'in de bu metodu ve savunuyu kendi felsefesine temel aldığı açıkça görülür. O, Darwinizmin insan için öngördüğü organizmik gelişimsel değişimini kendi felsefesi için kullanarak bunu zihin ve benliğe uyarlamış, diğer bir yönüyle geliştirdiği benlik kuramında Dewey ve James'ten etkilenmiş olduğunu gözler önüne sermiştir. Mead'ı böyle bir sonuca ulaştıran entelektüel arka planın öne çıkan unsurlarına değinmek yerinde olacaktır.

Mead'in felsefi düşüncesini inşa ederken Darwinizm'in yanı sıra biyoloji – psikoloji bilimlerinin meydana getirdiği bazı psikolojik ilkelerin etkisini görmek de mümkündür. Mead eğer psikolojik perspektifle bir “davranışçı” olarak nitelenecekse, bu içsel bir davranışçılık değil sosyal bir davranışçılık olmalıdır. Çünkü Mead sosyal

¹⁶³ G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 143.

¹⁶⁴ C. W. Morris, *Mind, Self and Society*, Introduction, s. xxi.

benliğin inşasında dış dünyadaki nesnelerin etkisini ortaya koymuş, insan eylemlerinin kaynağını pratik bir zemin olarak topluma ve toplumu oluşturan unsurlara dayandırmıştır. Öte yandan Mead'ı böylesi bir sonuca ulaştıran Hegel ve Royce gibi idealist filozofların benliğin ve moralitenin sosyal doğasına vurgu yapmaları da Mead'ın felsefi arka planının şekillenmesinde etkili olmuştur. Zira yukarıda işaret edildiği gibi Mead'ın, düşüncesinin biçimlenmesi sürecinde Royce ile çalıştığını, buna ilaveten Wundt'un 'işaret/jest kavramı'nı kuramlaştırma konusunda Mead'e yol göstererek öncülük ettiğini belirtmek yerinde olacaktır. Zira Mead, Darwinci "duyguların ifadesi"¹⁶⁵ görüşünden de etkilenecek işaretleri sosyal koşullar içerisine düşünmüş ve bu işaretlerden gerçek dil iletişimlerinin gelişmesine geçiş yapmıştır.

Mead'ın gerçeklik anlayışında Darwin'in evrim ve uyarlama teorilerinin sadece organizmayı değil, zihni de yenileyici ve geliştirici boyutunun etkisi görülür. Bu yenilenme ve gelişmede bütünüyle etkin bir doğa ve edilgen birey anlayışı yerine karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Gerçeklik verilmiş bir sabitlik değil, bu etkileşim sürecinde zuhur eden bir hususiyet olarak kabul edilir. Gerçekliğin bu şekilde ortaya konulması, ileride de açıklayacağımız gibi Mead'ın bir zaman ve eylem kuram geliştirmesini sağlamıştır. Zira inşai bir sürece işaret eden gerçeklik Mead'e göre zamansallık ve mekansallık karakterlerine sahiptir. Bireyin eylemleri açısından Wundt'un, doğanın gerçekliğin temin edileceği mahal olması açısından da Hegel ve Royce gibi idealist filozofların Mead'ın felsefi arka planının oluşmasında etkin olduğu söylenebilir.

¹⁶⁵Darwinci görüşe göre jestleri/işaretleri, basitçe "duyguların ifadesi" olarak görmek yerine, diğer bir organizma tarafından, sosyal eylemin sonraki aşamalarının işaretleri olarak karşılık verilen bir organizmanın eyleminin ilk aşaması olarak görmek organizmayı açıklamak açısından daha tutarlı bir yaklaşım olarak görülebilir.

1.1.3. Mead'in Sosyal Psikolojisi

Mead'ın sosyal psikoloji kuramına bakıldığında genel itibarla klasik psikoloji ve klasik sosyoloji disiplinlerine bir tepki ve bu disiplinlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulabilecek yeni bir perspektif kaygısına sahip olduğu görülür. Gregg Henriques, *Psychology Defined* adlı çalışmasında geleneksel psikolojinin birinci probleminin hayvan davranışlarının genel kanunlarını resmetmek, ikinci probleminin ise bireysel düzeyde insan davranışlarını açıklamak olduğunu ifade eder.¹⁶⁶ Psikolojinin bu tanımının insanı sadece bireysel sınırlar içerisinde ve onu birey yapan dışsal etkenlerden soyutlayarak tanımladığı görülür. Sosyoloji ise, bireyin içsel süreçlerini gözardı edip salt dışsal etkilenimler yoluyla ondaki dönüşümler ile toplumsal dönüşümler arasındaki bağıntıları inceler. Her iki alanda bir takım kısıtlamalar yapıldığı; psikolojide bireyin içerisinde bulunduğu toplumun, sosyolojide ise bireyin bizzat kendisinin gözardı edildiği görülür. Mead benliğin, bireyi tek taraflı açıklayan bu yaklaşımlarla açıklanamayacağını ileri sürer. Psikoloji ve sosyolojinin insanı ya da insan doğasını tanımlamadaki bu nispeten tek yanlılığının Mead'i insanın ve insan eyleminin anlaşılması için sosyal psikolojinin gerekli olduğu düşüncesine götürdüğü söylenebilir.

Açıktır ki Mead, bireyin sosyal psikoloji içerisinde ele alınmasında hem benliğin zihnin bir ürünü hem de bir önkoşulu olmasının, hem refleksiyonun sosyal bilinçlilik yoluyla oluşmasının hem de sosyal bağlantıların insani bireylerin açıklayacağı fikirlere ve anlamlara sahip olmalarından kaynaklanmasının aynı anda ve eşit düzeyde savunulamayacağı olgusunu belirtir. Onun bu konudaki tutumu, insan doğasının sosyal içgüdüler ve dürtüler tarafından sağlandığı ve örgütlendiği; anlamın bilinçliliğinin sosyal iletişim yoluyla oluştuğu ve nihayet benliğin, diğer benliklerin de doğrudan

¹⁶⁶ G. R. Henriques, "Psychology Defined", *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 60, s. 208 (207-221)

verilmiş olduğu kabul edilen belirli bir benlik kadar özne benlik olduğu bir toplum içerisinde oluşan sosyal bilinçlilik yoluyla var olmak zorunda olduğunu ifşa eder.¹⁶⁷

Bazı sosyal psikoloji bilimcileri benlik-toplum ilişkisi çerçevesinde toplumun oluşabilmesi için bu toplumun elementleri olarak toplumsal varlıkları ve bu varlıklara ait zihinleri şart koşar. Diğer bir ifadeyle toplum, insanların zihinlerinin belirli koşullar altında bir arada bulunmasının bir neticesi olarak meydana gelir. Edward Alsworth Ross, (1866-1951) toplumsallığın insan bilincinin temel bir özelliği ya da insanın yapısının belirleyici bir formu olmadığını beyan eder.¹⁶⁸ Buna karşın William McDougall (1871-1938) insan bilincinin sosyal içgüdüler tarafından belirlendiğini savunur.¹⁶⁹ Her iki görüşe karşın sosyal psikoloji açısından toplumun sadece bu toplumu oluşturan bireysel varlıkların etkileşiminin sonucunda oluşan bir sistem olarak değil, aynı zamanda insan zihninin, bilinçliliğinin ve duygularının oluşmasının da temeli ya da bu unsurların oluşmasını ve gelişmesini temin eden bir araç olarak anlaşılması gerektiğini ifade edebiliriz. Mead bu konuda McDougall’a benzer bir duruş sergileyerek zihin ve benliğin sosyal çıkışlı olduğunu, yani toplum ile zihin ve benlik arasında bir tür öncelik – sonralık hususunun olmadığını, söz konusu meselelerin her ikisini de gerektirdiğini öne sürer. O, zihnin ve zekanın varlığını mümkün kılan şeyin sadece ve ancak toplum içerisinde oluşan anlamlı semboller ve işaretler olduğunu ifade eder.¹⁷⁰ Bu çerçevede Mead’ın, zihni sosyal yollardan oluşan bir nesne olarak gördüğünü, zihin sahibi ve kendisinin bilincinde olan (reflektif) insanın benlik sahibi olabilmesinin en temel araçlarından biri olarak da dil mekanizmasını kullandığını söyleyebiliriz. Mead’ın sosyal psikoloji temelinde oluşturmak istediği toplumsal bilinçlilik fikri, onun klasik psikolojiye dair şüphelerinin bir sonucu ve alternatifini temsil eder. Zira o, toplum-

¹⁶⁷ G. H. Mead, “Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology”, Andrew J. Reck (Ed.), *Selected Writings*, s. 97.

¹⁶⁸ G. H. Mead, “Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology”, s. 94.

¹⁶⁹ G. H. Mead, “Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology”, s. 95.

¹⁷⁰ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 133.

benlik ilişkisinde toplum için bir zihnin varlığının önkoşul olduğu fikrini kabul etmez.¹⁷¹

Mead, işaret konuşmasının birey tarafından sesli ya da sözlü olarak içselleştirilmesi, yani bireyin bu konuşmayı kendi iç doğasında yapması yoluyla, biyolojik organizmaların, zihin ve benliğin oluştuğu süreç boyunca karşılıklı etkileşimde bulunduğunu, bu sürecin bir sosyal süreç olduğunu, dolayısıyla organizmanın sosyal süreç ile doğrudan varoluşsal bir bağlantısının olduğunu kabul etmek suretiyle geleneksel psikolojinin ve geleneksel sosyolojinin aşırılıklarından kaçınır. Bu husus bireysel eylem ile sosyal eylem arasındaki ilişkide bir öncelik-sonralık durumunun olmadığını, Mead felsefesinin bir karakteristiği olarak psikoloji ve sosyolojinin biyolojik bir temel üzerinde birleştiğini, sosyal psikolojinin de sosyal davranışçılık üzerinde yükseldiğini gösterir.

Mead'in insani bireyi sosyal psikoloji temelinde oluşturma çabası, felsefe tarihi boyunca tartışılmalı zihin–beden, insan–alem, ben–öteki ilişkilerini açıklamayı hedefler. Diğer bir ifadeyle zihin ve beden arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği, bireyle dış dünya arasında ontolojik bir ayrımın olup olmadığı, insani bireyin dış dünyadaki nesneleri bilincine nasıl ulaştığı, kendisini soyut ve dolaylı bir bilgiyle mi yoksa dış dünya yoluyla ve dolaylı bir şekilde mi bilebileceği sorularına cevap bulmanın Mead'in kaygılarının başlıcalarını oluşturduğu söylenebilir. Söz konusu problemlere yaklaşım biçimlerinin psikoloji ve sosyoloji anlayışlarını da ortaya koyduğu düşünüldüğünde söz konusu kaygıların daha önce de tartışılmış olmakla birlikte, öncülüğü Descartes'ın yaptığı ifade edilebilir.

Descartes'ın “Cogito”su soyut, tözsel bir zihnin/bilincin merkezde bulunduğu, ancak bu merkezden çıkamadığı, diğer bir deyişle zihnin dış dünyayı bilmeden ve ona

¹⁷¹ G. H. Mead'in zihin ile toplum arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi ile ilgili görüşlerinin detaylı açıklaması için bkz. Mead'in *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology* adlı makalesi, s . 94-104.

ihtiyaç duymadan var olabildiği bir kuramı seslendirir. Ancak bu görüş, dış dünya ve dış dünyaya dair bilinç durumu olmaksızın zihnin aynı anda hem suje hem de özne olmayı nasıl başarabileceğini ortaya koymaz. Onun kişisel kimliğin sürekliliğine zemin teşkil eden bir mekan olarak düşüncüyü ele alması, her ne kadar düşünebilen bir varlık olarak insanı anlamamızı sağlasa da, homo sapiens sapiens/düşündüğü üzerine düşünebilen insan olduğunu kavradığımız şeyin düşünen varlığın kendisi olduğuna dair elimizde somut bir veri bulunmaz. Oysa o, özbilinçliliğin, ben düşüncesini bir kişinin kendisiyle ilgili düşünceleri düşünebilmesi durumunu yani reflektif oluşunu seslendirir.¹⁷²

Kant (1724-1804) da, Descartes'ın tözselliğini reddetmemekle beraber, bu tözselliğin varlığına dair bilincin saf bir bilinç olduğunu, ancak böyle bir benliğin mahiyetine dair – onun tinsel, yalın ya da ölümsüz bir şey olup olmadığına dair – bilgiyi buradan edinemeyeceğimizi, diğer bir ifadeyle “ben”in tasarımına ulaşamayacağımızı savunur.¹⁷³ “Düşünüyorum”un bu tasarıma sahip özne ile zorunlu bir ilişkisinin olduğunu, bu tasarımın kendiliğinden bir edim olduğunu, yani öznenin bütün algıları “düşünüyorum”a eşlik etmek zorunda olduğu için “düşünüyorum, o halde varım”ın totoloji olduğunu ima eden Kant,¹⁷⁴ “düşünüyorum”un zaman mekan kategorisinde bulunan hissetme yetisine ait olmadığını ileri sürer. Empirik benden ayrı olan bu bilinç saf ben bilincidir.¹⁷⁵ Özet bir ifadeyle Kant için bir benliğe sahip olmak salt temsillere sahip olmaktan daha fazlasını gerektirir.¹⁷⁶ Onun felsefesinde bu gereksinimi karşılayan kavram “transandantal özne”dir.

Mutlak Tin ya da Mutlak İdea'nın fenomenal dünyanın arkasında yatan gerçeklik olduğunu savunan Hegel ise bu gerçekliğin ancak rasyonel düzlemde anlaşılabilir bir husus olduğunu savunur. Tarih içerisinde fenomenal dünyayı temin eden formların

¹⁷² K. Musholt, “Self Consciousness and Intersubjectivity”, *Grazer Philosophische Studien*, 2012, The London School of Economics and Political Science Research, London. s. 377 (75-101)

¹⁷³ İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 245-246.

¹⁷⁴ İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 250.

¹⁷⁵ İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 121-122.

¹⁷⁶ C. Marshall, “Kant's Metaphysics of the Self”, s. 2.

birbirini izlemesi, tez-antitez-sentez aşamalarından oluşan ve bilgiye ulaşmamızı sağlayan bir sürece işaret eder.¹⁷⁷ Hegel’e göre bilinç bir şeyi kendinden ayırt ettiğinde ve aynı zamanda onunla ilişkiye girdiğinde - bir şeyin bilinç için var olduğu durumda- hem bu ilişki, hem de bir şeyin bilinç için var olma durumu bir yanıyla bilgidir. Bir başkası için varlık’ın karşıtı olarak bir de kendinde varlık söz konusudur. Bir şeyin kendisi ve o şeyin bilgisi ile olan ilişkisinde bir ayırım söz konusudur. Hegel’e göre bu şey, ona dair bilgi ve o şey ile onun bilgisi arasındaki ilişki olmaksızın da var olan olarak ifade edilir. Şeyin bu “kendinde” yanına gerçeklik denir.¹⁷⁸

Hegel’de töz ve tözün modları, sonsuz ve sonlu, Mutlak Varlık içerisinde bütünlük oluşturur. Hegel’in zıtlıkları kendisinde taşıyan ve bir şeyin karşıtı sayesinde tanımlanabilir olmasını sağlayan Varlık kavramı, bu nedenle Hegel için Varlık-olmayan’ın da ortaya konmasını zorunlu kılar. Her ne kadar birbiriyle çatışma halinde gibi görünseler de tezi salt tez olarak, ya da antitezi antitez olarak açıklamamız halinde ona bir içerik kazandırmış olmayız. Bu çerçevede Varlık için ortaya koyduğumuz tanım, Varlık-olmayı da içermek durumundadır. Bu içeriği, diğer bir ifadeyle Varlık ile Varlık-Olmanın bir bütün içerisinde görünmesini temin eden ise oluştur.¹⁷⁹ Hegel’in yaklaşımı, öz-bilincin ben olanın dışında bir varlığı ya da varlıkları zorunlu kıldığına işaret eder.

Mead, tıpkı Hegel gibi, sorunu bilinç ile ilintili hale getirir. İleri sürdüğü bu bakış açısıyla Mead öz – bilinçliliğe referans noktası olarak “öteki”yi ya da “öteki benliği” göstererek öteki olmadan “öz – bilinçliliğin” gerçekleştirilemeyeceğinin altını çizer. Her ne kadar Mead, Hegel’in “Geist” fikrinin, bireysel, toplumsal ve evrensel gelişmeyi engellediğini, mutlak akıl tarafından verili kodların ya da rollerin insan tarafından donanması ve oynanması gereken bir küreyi oluşturduğunu; insanın bu kürenin zorunlu,

¹⁷⁷ N. Bunnin ve J. Y. Yu, “Hegel Georg Wilhelm Friedrich”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, s. 298.

¹⁷⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 61-62.

¹⁷⁹ Mead, *Movements of Thought*, s. 134.

belirli ve mutlak bir oyuncusu olduğunu düşünse de, yorumcu Hans Joas genel itibarla Mutlak Ben'in, Mead'in toplum kavramına denk geldiğini iddia eder.¹⁸⁰

Mead'in felsefesi ve felsefesine temel teşkil eden "sosyal benlik" kuramının, tözsel düalizmin neden olduğu ayrımları ortadan kaldırmayı amaçladığı söylenebilir. Nitekim Mead, insanın anlaşılması ya da benliğin oluşumu sürecine ilişkin asıl meseleyi şöyle ifade eder:

Sosyal davranışçılığa dayalı olarak gelişen sosyal psikoloji, dürtü ile akılsallık arasındaki boşluğun nasıl doldurulacağı, belirli biyolojik organizmaların, öz – bilincin, düşüncenin, soyut akıl yürütmenin, amaca yönelik davranışın, ahlaki sadakat kapasitesinin nasıl edinileceği, kısaca bir problem olarak insanın yani akıllı hayvanın nasıl oluştuğuyla ilgilenir.¹⁸¹

Açıktır ki Mead'in davranışçı yaklaşımı bireydeki gözlenebilir, ölçülebilir fenomenlerin, doğa bilimlerindeki objektif ve bilimsel yöntemlerle incelenmesini içerir. Bunun dışındaki – içsel – davranışlar, zihinsel faaliyetler, organizmanın içsel eylemleri ve hareketleri bilimsel deney yöntemiyle ele alınamayacağı için, fenomenal davranışların dışında bireyin anlaşılabilmesini sağlayacak herhangi bir alanda ortaya çıkmayacaktır.

Mead açısından bakıldığında davranışçı kuramın yetkin temsilcisi Watson'un birey davranışını üçüncü şahıslar tarafından gözlemlenebilir alandan başlayarak tanımlayıcı tavrı yetersizlik, eksiklik ve yanlışlık eleştirilerine maruz kalmıştır. Mead'e göre birey davranışı, sadece gözlemlenebilen ya da bilimsel laboratuvar ortamında deneye tabi tutulabilen özelliklerden ibaret değildir. Watson'un tanımı önce davranış kavramını daha sonra bireyin tanınma çabalarını boşa çıkarır. Oysa Mead, eylem teorisinde etraflıca bahsetmeye çalışacağımız gibi, davranış kavramını "gözlenebilen" alanın gerisinde arar. Bu dışsal, üçüncü bir şahsın gözlemleyebildiği bir davranışta bulunmadan önce, davranıştaki dışsallığın oluşmasını teşkil eden birtakım içsel

¹⁸⁰ H. Joas, *George Herbert Mead: Contemporary Re-examination of His Thought*, İng. çev. Raymond Meyer, The MIT Press, 1997, Cambridge, Massachusetts, s. 49.

¹⁸¹ C. W. Morris, *Mind, Self and Society*, Introduction, s. xvi.

davranışlara sahiptir. Zihinsel davranışların gözlemlenemez nitelikte oluşu onların davranış olmadığı anlamına gelmez.

Mead'e göre Watson'un klasik psikolojide yaptığı şey, zihinsel eylemleri zihinsel olmayan veya gözlemlenebilen eylemlere indirgemek; bütün bir davranışlar dizisini bu bütünün yarısıyla açıklamaktır. Gözlemlenebilen davranışlar kadar gözlemlenemeyen içsel ve zihinsel davranışların da göz ardı edilmemesi gerektiğini beyan eder. Bu nedenle Watsoncu klasik davranışçılık bireyi kısmen anlamamıza olanak sağlayacak, bir bütün olan birey üzerine konuşmamızı imkansız kılacak niteliğe sahiptir. Mead'in sosyal davranışçılığı bireyin sosyal bir varlık olduğu gerçeğini göz önünde bulunduran bir davranışçılığı önerir. Birey içerisinde bulunduğu toplumdan soyutlanamayacağı için, onun çevre ya da toplum ile etkileşimi neticesinde yaşadığı dönüşümler göz önüne alınmadan tanımlanamayacağı ifade edilir. Mead, insanın bilinmesini onun bilimsel-deneysel alandaki davranışlarıyla sınırlayan Watson'u dilin sosyal etkileşim konusundaki rolünü yeterince görmemesinden dolayı eleştirir. Oysa Mead'e göre dil, bireyin içerisinde bulunduğu sosyal grupla etkileşim kurmasının nesnel bir aracıdır. Bu araç bireyin zihinsel oluşumu ve kendini tamamlamasında, bunun yanı sıra benliğin oluşum sürecinde hayati bir önem taşır.¹⁸²

İnsan davranışını gözlemlenebilir alanın gerisinden başlatmayı ve dilin etkileşimdeki rolünü vurgulamanın yanı sıra Mead'in sosyal davranışçılığını Watson'cu klasik davranışçılıktan ayıran üçüncü husus Watsoncu klasik davranışçılığın, organizmanın çevreden gelen uyarılar karşısında edilgen ve pasif olduğu fikridir. Buna göre, bireyin – gözlemlenebilen – davranışları ancak çevrenin etkisiyle ve zorunlu yönlendirmesiyle şekillenir. Watsoncu anlayışa göre birey davranışlarını sergilerken çevresinin, yani dışsal uyarıların etkisi altında olduğu için aktif değildir. Watson davranışçılığında bireyin çevresel faktörleri ya da kendi çevresini oluşturması söz

¹⁸² C. W. Morris, *Mind, Self and Society*, Introduction, s. xvii.

konusu değildir. Onu çevrenin bir parçası yapan ve çevre ile uyumlu hale getiren şey, dışarıdan gelen uyarılara zorunlu bir şekilde belirli ve uygun tepkiler göstermek durumunda olmasıdır. Böylelikle birey dış dünyadan gelen uyarıların etkisiyle yine dış dünyaya uygun davranışlar sergilemek suretiyle tek yanlı bir uyarılama sürecine dahil olur. Watson'un bu tutumuna karşın Mead bireyin, kendisi için uyarılar topluluğu olan bütün bir çevrenin oluşumunu sağladığı; çevrenin birey üzerindeki oluşturuıcı gücü kadar bireyin de çevre üzerinde oluşturuıcı, şekillendirici gücü olduğu fikrini ileri sürer. Çünkü organizma, sahip olduğu fizyolojik ve psikolojik nitelikler yoluyla dış dünya kaynaklı pek çok uyarıdan bazılarını seçer. Uyarıcının kaynağı olan nesne ile organizma arasında kurulan bağlantı organizmanın dünyasını oluşturur. Bireyin söz konusu uyarıları seçme süreci doğada var olan, spesifik bir bireyle kuracağı bağlantılara bağımlı olan bir çevreye karşılık gelir.¹⁸³

Mead'in organizma-çevre ilişkisindeki bu tutumunu birey-toplum ilişkisinde de görmek mümkündür. Bireyin toplumla olan ilişkisinde Mead felsefesinde en temel problemlerden biri bireyin mi toplumu belirlediği yoksa toplumun bireyi belirlediği, diğer bir ifadeyle bu ikisinden hangisinin varoluşsal önceliğe sahip olduğu problemidir. Esasen bu sorun konformist olan ve konformist olmayan iki karşıt görüşün ortaya konulmasını seslendirir. Cuzzort ve King, bu hususu şu şekilde ifade eder:

Devletin, toplumun ya da bireye oranla tümel olanın istek ya da taleplerine teslim olmak konformizmi ifade eder. Konformizm, bir kişinin kimliğinin bu kişi ile aynı dili konuşan binlercesinin olduğu soyut kimliğin içinde eritilmesidir. Konformist olmayan görüş ise bireyin her daim içinde bulunduğu topluma göre öncelikli olduğunu; bireysel hakların toplumsal haklardan önce geldiğini ileri sürer. Konformist görüş toplumu oluşturan şeyin bireyler olduğu gerçeğini göz ardı ederken, konformist olmayan görüş geleneklere karşı olması, kural tanımaması ve bireyi genel ilke ve kurallardan tecrit etmesi yönüyle sıkıntılı bir ahlak sistemine evrilme riski taşır.¹⁸⁴

Birey ve toplum ya da organizma ve çevre arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği fikri Mead'in varlığın bir bütün olarak ele alınması gerektiği görüşü açısından bu unsurlardan birini diğerine öncelemenin doğru olmadığı neticesini doğurur. Çünkü

¹⁸³ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 330.

¹⁸⁴ R. P. Cuzzort ve E. W. King, *20th Century Social Thought*, Holt Rinehart & Winston Publishing, New York, 1980, ss. 97-98.

ona göre sorunun bu şekilde öncelik-sonralık üzerinden bir ayrıma gidilerek ifade edilmesi organizma ile çevreyi ya da birey ile toplumu birbirinden ayırır. Cuzzort ve King bu hususu şu şekilde ifade eder:

Mead bu içsel ilişkide toplumun bireye göre öncelikli olduğunu savunmakla birlikte toplumun da güçlü bir varoluşa ve sürekliliğe sahip olmasının kendilerinin tam bir farkındalığına sahip olan bireylerin varlığını gerektirdiğini savunur. Bir anlamda birey ve toplum aynı paranın iki farklı yüzüdür.¹⁸⁵

Mead, fiziksel olanın (anlamının) sosyal nesnelerden elde edildiğini, yani bireyin fizik alemine dair deneyimlerinin sosyal kaynaklı olduğunu savunur. Bu husus, organizmanın oluşumunun dış dünyadan gelen uyarılara verdiği tepkilerin bir neticesi olduğuna; dış dünyanın yapısının uyarıların fonksiyonları olduğuna; ancak deneyimlenen dünyanın tepkisel sinir hareketlerine, otomatik kas davranışlarına indirgenemeyecek kadar karmaşık ve öngörülemez nitelikte olduğuna işaret eder. Böylesi bir indirgeme, deneyimin sosyal boyutunu görmezden gelmektir. Çünkü organizma, çevresel şartlardan ve çevre ile etkileşimden tecrit edilerek incelenemez. Bu yaklaşım, her ne kadar bazı psikolojistler tarafından kendi sınırlarını aştığı eleştirilerine maruz kalsa da, Mead davranışçılık kavramının içeriğini zenginleştirmesi, bireyin anlaşılması için bir referans olarak davranışçılığı bir bütün olarak ele almasıyla temayüz etmiştir.

Mead, bir varlık olarak bireyin düşünen, amaçlı ve bilinçli bir benliğe dönüşmesinin yolunun ancak dil vasıtasıyla gerçekleştiğine inanır. Ancak dil, belirli bir bireyler topluluğu ile bu topluluğu oluşturan bireylerin her birinde belirli bir zihinsel kapasiteyi, dili kullanmasını olanaklı kılan bazı şartlara sahip olmasını gerekli kılar.

Mead'ın gerçeklik anlayışında fiziksel nesnenin tanımı onun sembolik etkileşimcilik bahsiyle birlikte ifade edilebilir. Sembolik etkileşimcilik ise fiziksel bir nesnenin anlamının bu nesneyi algılayandan bağımsız olmadığı, fiziksel olanın anlamının bu açıdan sosyal kökenlere sahip olduğu yani bireyin fizik aleme dair

¹⁸⁵ R. P. Cuzzort ve E. W. King, *20th Century Social Thought*, s. 100.

deneyimlerinin sosyal kaynaklı olduğu ve bu deneyimlerin nesnenin ve dış dünyanın anlamının belirlenmesinde birinci dereceden etkin olduğu fikridir.

1.2. MEAD'İN EYLEM TEORİSİ

Terim anlamda eylem, genel olarak bir ya da birkaç kişi tarafından belirli bir amaca yönelik yapılan bir davranış olarak tanımlanır.¹⁸⁶ Roland Posner, dürtüler tarafından belirlenen ve başlatılan ve bir amaca ulaşmak üzere inşa edilebilen eylemin her daim daha geniş ve süreklilik arz eden bir davranışlar dizisi içerisinde gerçekleştiğini, ancak bir başlangıca ve sona sahip olmakla sınırlı olduğunu ifade eder.¹⁸⁷ Alex Gillespie'nin de ifadesiyle eylemin kendi hedefine doğru hareket halinde olan zamansal bir bütünlük olduğunu, bu zamansal hareket halinde uyarılar ve tepkilerin analitik olarak birbirinden ayrılabilen hususlar olduğunu ifade edebiliriz. Ancak kendinde uyarı ya da kendinde tepki diye bir şey söz konusu olmayıp, bunlardan biri diğerini gerektirir ve ikisi eşgüdüm içerisinde gerçekleşir.¹⁸⁸

Eylemin gerçekleşmesi için birey öncelikle bir ihtiyaca sahip olmak zorundadır. Bu ihtiyaç bir amacın ya da hedefin kurulmasına neden olacaktır. Organizma bunun için ileriye dönük davranışlar dizisi planlayacaktır. Bu planlama, ötekilerin eylemlerine dikkat etmeyi, yorumlamayı, kendi durumunun ötekiler açısından kontrol edilmesini ve rahatsız edici eğilimler ve eylemin tamamlanmasını engelleyen faktörler karşısında sıklıkla yeniden güdülenmeyi içerir.¹⁸⁹

Mead, insanın bütünüyle doğa içerisinde ve doğaya bağlı olarak açıklanabileceği bir eylem görüşü ortaya koymuştur. Bu görüş, insanın düşünce alanına dahil olduğu

¹⁸⁶ T. Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, "Action", Oxford University Press, New York, 2005, s. 5.

¹⁸⁷ R. Posner, "Charles Morris and the Behavioral Foundations of Semiotics", *Classics of Semiotics*, Springer, 1987, United States, s. 23-57, s. 27.

¹⁸⁸ A. Gillespie, "G.H. Mead: Theorist of the Social Act" *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Wiley Blackwell Publishing, 35/1, 2005, s. 8.

¹⁸⁹ H. Blumer, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London, 1986, s. 64.

ölçüde bir metafizik önerisi içerir. Daha açık bir ifadeyle Mead deneyim alanımıza giren bir dünyanın temel niteliklerini keşfetmeyi amaçlar.¹⁹⁰ O, bu yaklaşım temelinde eylemin neliğine dair görüşünü şu şekilde ifade eder:

Eylem, organizma tarafından ihtiyaç duyulan belirli uyarıların seçilmesiyle yaşamsal sürecin devam etmesini sağlayan bir dürtüdür. Bu dürtüyle organizma kendi çevresini yaratır. Uyarı, dürtünün açığa çıkmasını sağlayan ortamın oluşmasına yol açar. Uyarılar araç, eğilim ise gerçek şeydir. Zihin, ... yaşamın sürdürülmesine ve yeniden inşa edilmesine yardımcı olan uyarıların seçiminden ibarettir.¹⁹¹

Yukarıdaki ifadede anlaşılabileceği gibi eylem, organizmanın yaşamsal varlığını devam ettirmek için gerekli koşullar tehdit edildiği zaman tezahür eder. Bu tezahür, temelinde fiziksel çevrenin, canlı bireyin ve amaçlılığın bir arada bulunduğu bir sürece işaret eder. Mead başlangıç noktası olarak ne zihni ne de maddeyi esas alır; onun başlangıç noktası bizatihi eylemdir.¹⁹² Eylem “bilinçli ve amaçlı davranışlar dizisi, refleksler ve bedenin hücre ve sinirlerinin bir uyarıya istem dışı tepki göstermesinin yanı sıra bilinçsiz davranışlar dizisini içerir.”¹⁹³ Bu ayrımın insan bilincinin ve zihinselliğinin oluşmasını sağlayan eylem türü amaçlı ve yönelimsel eylem türüdür. Bu çerçevede insan eylemi “amaçlara ve hedeflere yönelmek, bireyin çevresindeki uyarılara ve koşullara anlamlı tepki vermesi, onun yaşamını belirleyen evrenin durumuna bilinçli bir şekilde uyarlanması durumudur.”¹⁹⁴

Düşünce tarihinde eylem kavramının derinlemesine incelendiği görülür. Nitekim Charles Morris, modern biyoloji biliminin gelişmesine etki eden hususlardan biri olan eylem kavramının daha önce hak ettiği yeri edinememiş olmasının nedenini organizmanın çevreye tamamen mekanik bir biçimde tepki gösterdiği; eylemin oluşmasında çevrenin organizmaya hiçbir şey borçlu olmadığı anlayışına dayandırır. O, eylemin sadece etki tepki prensibine göre açıklanamayacağını, organizmanın eylem sürecinde aktif olduğu, bunun yanı sıra tepkilere karşı duyarlı olduğu bir durum olarak

¹⁹⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 636.

¹⁹¹ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 6.

¹⁹² C. De Waal, *On Mead*, Wadsworth Thomson Learning, 2002, Australia, Canada, Mexico vd., s. 19.

¹⁹³ L. Von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, Fox&Wilkes Company, 1996, San Francisco s. 11.

¹⁹⁴ L. Von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, s. 11-12.

ele alınması gerektiğini ileri sürer.¹⁹⁵ Diğer bir ifadeyle bir uyarıcının gerçek fonksiyonunu ortaya çıkaran, uyarıcının uyarıcı olmasını sağlayan şey, organizmayı bir tepkiyi meydana getirebilecek duyarlılık durumuna getirmesidir. Organizmanın eylemlerinin salt etki-tepki prensibi çerçevesinde açıklanamayacağı hususu organizmanın istekleri, öncelikleri, ihtiyaçları, çevresel koşullarla kurduğu ilişkinin biçimi ile ifade edilebilir. Sözgelimi açlığa maruz kalan bir organizma çevresindeki pek çok uyarıcı etken içerisinde açlığını giderebileceği bir nesneyi, hayati tehlikeye maruz kalan bir organizma ise kendisini güvende hissetmesine olanak sağlayacak bir nesneyi uyarıcı olarak seçtiği söylenebilir. Organizmanın tepki göstereceği uyarıcıyı seçme durumu onun mekanistik değil, dinamik bir yapıya sahip olduğunun ve organizma eyleminin bu çerçevede değerlendirilmesi gerekliliğinin bir sonucu olarak açıklanabilir.

Mead'in doğa ile organizmanın karşılıklı ilişkisi içerisinde açıkladığı, eylemselliği merkezi bir nitelik olarak yüklediği insan tasviri, günümüzde psikoloji ve sosyoloji bilimlerinde egemen olan pek çok anlayıştan oldukça farklıdır.¹⁹⁶ Ona göre içinde doğayı ve canlıyı bulunduran eylem ancak bu iki unsur arasındaki dinamik ilişkilerin fark edilmesiyle anlaşılabilir. Doğayı ve organizmayı ve bu ikisi arasındaki ilişkiler ağını kuşatan eylem, her ikisinin toplamından daha fazla bir anlam ifade eder. Bu anlamı oluşturan unsur ise amaca yönelik olma durumudur. Bu amaç en ilkel anlamda yaşama içgüdüsüdür. Yaşama içgüdüsü bir bütün olarak eylem sürecinin her bir aşamasında kendisini gösteren, ortaya çıkacak ürünü belirleyen hususa işaret eder. Diğer bir ifadeyle yaşama içgüdüsü organizmanın eylemi boyunca, eylemin sonunda gerçekleştirmek istediği bir amaca, ulaşmak istediği bir hedefe yönelik motivasyon ve hareketliliği de beraberinde taşır. Motivasyon ve hareketin her aşaması, bu eylemin içinde olan organizma için eylemin sonucuna ya da tamamlanması durumunda

¹⁹⁵ C.W. Morris, "Introduction: The Task of The Philosophy of the Act", *The Philosophy of the Act*, s. vii.

¹⁹⁶ H. Blumer, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, s. 62.

ulaşılabacak olan hedeflere de işaret eder. Tüm bunlar, insanın eylemlerinin mekanik bakış açısıyla ele alınamayacağını gösterir. Nitekim Mead bu hususu şöyle ifade eder:

Biz, doğada, hayvanlarda, bitkilerde... vs. 'en azından mekanik olmayan bir bakış açısıyla' onları oluşturan enerji ve güçten daha fazla bir şeyi ifade eden amaca yönelik eylemleri görürüz. Bu tür bir amaçlılık herhangi bir zihinden bağımsızdır.¹⁹⁷

Yukarıdaki ifade Mead'ın Watson'un klasik etki-tepki prensibinin insan eylemini açıklamak için yeterli ve uygun bir teori olmadığı düşüncesi olarak okunabilir. Watson'un klasik etki-tepki prensibinde insanın dışsal uyarılar karşısında pasif bir durumdadır. Uyarılar, uyarıya maruz kalan organizmada bir tür eylemi zorunlu kılar. Bu nedenle de insan bir uyarı karşısında zorunlu olarak bir tür tepki göstermek zorundadır. Oysa Mead'e göre insan eylemleri mekanik değil, çevre ile birlikte ilerleyen ve gelişen organik ve dinamik bir nitelik taşır. Bu nedenle eylemin salt etki-tepki prensibi ile açıklanması, insanın dış dünya karşısında aciz ve pasif bir varlık olarak görmemize neden olur. Daha da önemlisi eylemin sadece uyarılar açısından yorumlanması, eylemin anlamının göz ardı edilmesi sonucunu doğurur.¹⁹⁸

Bireyin içerisinde bulunduğu çevrede gerçekleştirdiği herhangi bir eylem nedenleri ve sonuçları itibarıyla sadece bireyi ya da bireyin birinci dereceden çevresini etkilemez. Aksine o, bireyin içinde bulunduğu şartlara ve koşullara etki edebilecek daha geniş zamansal ve mekânsal ölçekte etkilere sahiptir. Eylemin amaca yönelik olması, daha geniş çerçevede değişimi de beraberinde getirir. O halde ikinci özellik olarak eylem hem daha girift ve karmaşık hem de daha geniş ölçekte etkilere sahip bir süreci ifade eder.

Mead'in eylem teorisinde mekanik ya da klasik deterministik bakış açısından bağımsız hareket ettiğini ve amaca yönelik eylemlerin bireyi oluşturan maddi enerjiden daha fazla bir şey ifade ettiğini iki şekilde anlayabiliriz. İlkin canlı organizmik varlıklar dolayımında bir eylemin amaca yönelik olması, onun dışsal etkenlerin etkisi ile

¹⁹⁷ G. H. Mead, *The Individual and the Social Self Unpublished Work of George Herbert Mead*, David L. Miller (Ed.), The University of Chicago Press, Chicago ve London, 1982, s. 108.

¹⁹⁸ G. H. Mead, "Class Lectures in Social Psychology", s. 109.

düzensiz ya da edilgen bir konumda olacak şekilde açıklanması yerine, organizmanın istekleri, ihtiyaçları vs. doğrultusunda seçici ve aktif bir konumda olacak şekilde açıklanmasını gerekli kılar. Buna göre organizmanın eylemlerinin amaçlı olması onun aynı zamanda varlık olma iddiasının temelini oluşturur. İkinci olarak canlı bireyin eylemlerinin klasik psikolojide Watson'un "etki-tepki" ya da "uyarıcı-tepki" gibi deterministik ve mekanik bir süreçle değil, daha karmaşık ve determinizmi de aşan daha geniş bir çerçevede ele alınmasını gerekli kılar. Buradan hareketle Mead'e göre eylemin salt eylemi gerçekleştiren organizmayı değil; onun ötesinde daha geniş bir alanı da etkileyen bir süreç olduğunu, bu süreçte sadece organizmanın değil daha geniş bir canlı grubunun etkilendiğini ve değişime maruz kaldığını söyleyebiliriz.

Mead'in eylem teorisinin temelinde "homeostasi" ya da "homeostatik denge" denen biyolojik bir durumun olduğu açıkça görülür. Doğal statik bir durumu ifade eden homeostasi, organizmanın varlığının sürekliliği tehdit edildiğinde, kendi doğal denge durumuna geri dönmesine; bu denge durumuna ulaşmak için harekete geçmesine ve eylemi başlatmasına işaret eder. Yani amaca yönelik eylemde bulunma sadece insanlara mahsus olmayıp tüm canlılara ait bir özellik olarak karşımıza çıkar. Alt düzey canlı formlarında dürtüsel olan eylem durumunun, gelişmiş canlı formlarda daha karmaşık bir hale büründüğü görülür. Mead, eylem sürecini dürtü ve tamamlanma arasındaki gelişimsel bir çizgi üzerinden açıklar. Eylem, organizmanın doğal dengesinin bozulmasının onun harekete geçiren dürtü ile organizmanın yeniden doğal dengesini bulduğu tamamlanma arasındaki bir sürece işaret eder. Ancak ilkel canlı formlarda var olan bu iki aşamaya (dürtü ve tamamlanma) ilaveten, gelişmiş canlı formlarda iki ara aşama daha söz konusudur ki bunlar da algı ve düzenlemedir. O halde insan eylemi söz konusu olduğunda dört aşamadan bahsedebiliriz; Bunlar dürtü (stimulation), algı (perception), düzenleme (manipulation) ve tamamlanma (consummation) aşamalarıdır.

1.2.1. Dürtü Aşaması

Terim anlamda dürtü, organizmayı sıklıkla belirli bir amaç için istemsiz bir şekilde eylemde bulunmaya iten baskı veya itki olarak tanımlanabilir.¹⁹⁹ Psikanalitik yaklaşımda cinsellik ve saldırganlık gibi en temel organizma durumlarıyla sınırlandırılan dürtü, Mead düşüncesinde daha geniş çerçevede yaşamsallık hususunu içerir. Daha açık bir ifadeyle Mead için dürtü, organizmanın yaşamsal faaliyetlerine devam etmeye yönelik bir eylemi başlatmaya iten organizma hareketleridir. Ona göre eylem, ilk aşaması olan dürtüden itibaren sosyal karakterlidir. O bu hususu açıklamak için en yaygın örnek olan “bebeğin acıkması” örneğini verir. Bu örnekte bebek içsel bir süreç olarak açlık dürtüsüne maruz kaldığında, açlığa karşılık gelen dışsal tutumu, diğer organizmaların davranışları tarafından harekete geçirilir. İçsel olan dürtünün dışsal temsili, çocuğun dürtüyü ağlayarak açığa çıkarmasıdır. Dürtünün dışsal tutumu olan ağlama, ebeveyni bu tutuma karşı harekete geçmeye, sadece dikkatlerini bebeğe çekmesine değil, aynı zamanda ağlamaya sesli olarak karşılık vermesine de neden olur. Mead’in bu yaklaşımı, dürtünün içsel yönüyle organizmanın ani hareketi oluşunu seslendirirken dışsal karşılığının da “ötekinin belirli bir tutumunu harekete geçirmeyi” amaçlayan toplumsal bir süreç olduğuna işaret eder.²⁰⁰

Herhangi bir eylemin başlangıç aşaması ile hareket ettirici gücünü oluşturan dürtü, alt düzey canlı formlarında herhangi bir gelişme gösteremez ve ilkel düzeyde kalır. Çünkü Mead’in eylem kuramında dürtülerin değiştirilmesi, dönüştürülmesi, kontrol altına alınması ya da geliştirilmesi ancak gelişmiş canlı formlar için söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle insan belirli bir dürtü durumunda eylemi her zaman aynı şekilde başlatmaz. Bunun nedeni insanın, daha alt formlara nispeten daha gelişmiş bir psiko-fiziksel yapının yanı sıra bir hafıza ve geçmiş algısına sahip olmasıdır. Buna

¹⁹⁹ G. R. VandenBos, “Impulse” *APA Dictionary of Psychology*, American Psychological Association Press, Washington DC, 2007, s. 471.

²⁰⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 199.

ilaveten çok daha karmaşık bir yapının parçasını teşkil etmesinden dolayı -ki toplumun ya da örgütlü sosyal davranışların varlığı bizatihi ilkel dürtülerin değiştirilebilir ve geliştirilebilir olmasının bir ürünüdür- insan formuyla ilgili olarak neyin ya da nelerin uyarıcı olabileceği üzerinde etkin olduğu ifade edilebilir.²⁰¹

Maurice Natanson, Mead'ın eylemin ilk aşaması olan dürtüyü ikinci aşaması olan algı içerisinde ele aldığını ifade eder. Natanson'a göre bu tutumun altında yatan neden, geçmiş performanslardan oluşan hafıza imgelemlerinin eylemin ilk aşamasını bir tür ön algıya dönüştürmesidir. Daha açık bir ifadeyle dürtü, dolaylı bir uyarı olarak görülür ve uyarıya gösterilecek tepki geçmişten gelen hafıza imgelemleriyle eşzamanlı olarak eylemin başlamasını sağlar.²⁰² Eylemin en başından itibaren sosyal karakterli oluşunun bu şekilde anlaşılabilirliğini ifade edebiliriz. Nitekim Mead, hissetme sürecinin bizatihi kendisinin bir aktivite olduğunu ifade eder.²⁰³ Hissetme sadece birtakım zorunlu fizyolojik eylemleri içermez, aynı zamanda uyarının da zorunlu temelini oluşturur. Sözgelimi, görme eyleminde gözün kısımlarının belirli hareketleri ve odaklanması, bireyin görsel olarak aktif hale gelebilmesinde hazırlığın ilk aşamasını teşkil eder. Mead bu hususu, her bir yeni uyarılmanın arkasında, uyarının bu aşamasını yorumlayan ve bu yeni tutumlarla ilgili olarak söz konusu tepkilere eşlik eden geçmiş deneyimlerin imgelemlerini edinen farklı bir tepki tutumunun var olduğunu belirtmek suretiyle açıklar.²⁰⁴ Organizmanın bu yapısı Mead tarafından “seçici ilgi” olarak ifade edilmiştir.²⁰⁵ Seçici ilgi, bireyin belirli bir nesneye belirli bir zamanda belirli bir mekanda yönelmesiyle ve söz konusu nesnenin bu sınırlılıktan dolayı sadece bir defa organizmanın deneyimine dahil olabileceğini seslendirir. Birey mevcut durumunda kendi doğasına karşılık gelecek şekilde pek çok uyarıdan birini seçer.²⁰⁶ Dürtü

²⁰¹ C. De Waal, *On Mead*, s. 21.

²⁰² M. Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, s. 21-22.

²⁰³ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 3.

²⁰⁴ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 4-5.

²⁰⁵ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 5.

²⁰⁶ M. Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, s. 22.

bağlamında bu seçim onun hem dolaylımsız duyularına hem de geçmiş deneyimlerine karşılık gelen bir seçimdir.²⁰⁷

Organizmanın seçici ilgi sayesinde pek çok dışsal uyarılardan birine yönelmesi, çevre ile arasında bir takım uyarılama eksikliklerinin oluşmasıyla sonuçlanır. Uyarılama eksikliği, seçilen bir nesneye uygun tepki gösterememe durumunu ifade eder. Bu durumda organizma, nesneye en uygun tepkiyi göstermek üzere geri çekilir. Geri çekilme aynı zamanda nesnenin organizma tarafından yeniden anlamlandırılma sürecine de işaret eder. Mead, organizma ile çevre arasında oluşan bu süreci problematik durum olarak ifade eder.

Problematic durum organizmanın nesneye yönelik uygun bir tepki gösterememesi durumunda nesnenin (organizma tarafından) yeniden inşa edilmesi sürecidir. Problematic durum organizmanın bir amaca yönelik eylemde bulunurken bu amaca ulaşmasını ve dolayısıyla eylemin devam etmesini engelleyen dışsal bir faktörle yüzleşme durumunu yansıtır.²⁰⁸ Mead'in eylem kuramında problematic durum, insani canlıları insan altı canlı formlarından ayıran bir hususiyet olarak karşımıza çıkar. Nitekim insan altı veya ilkel canlılarda dürtü ile eylem arasında herhangi bir ara aşama bulunmazken, gelişmiş canlılarda eylemin ilk aşaması olan dürtüyü eylemin son aşaması olan tamamlanmaya (consummation) bağlayan enerjinin doğrudan açığa çıkmamasıyla diğer iki aşama olan algılama (perception) ve manipülasyon (manipulation) aşamalarının ortaya çıktığını görürüz. Dolayısıyla problematic durum, ihtiyacın giderilmesi için dürtünün organizmayı harekete geçirmesinden sonra gerçekleşen bir aşamadır ve organizmanın eyleminin tamamlanması sürecinde bu tamamlanmanın ertelenmesi ya da bu imkanın ortadan kalkması durumuna işaret eder.

²⁰⁷ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 7.

²⁰⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 7.

Problematic bir durumda organizma, homeostatik denge durumun bozulmasının bir neticesi olarak psiko-fiziksel yapısı tarafından eylemde bulunmaya ve bu denge durumunun yeniden edinilmesi için harekete geçmeye itilir. Bu süreç, tepki gösterilecek olan nesnenin belirlenmesi ve ona yönelik en uygun tepkiyi geliştirmek için çevrenin yeniden örgütlenmesi sürecini temsil eder.

Mead, insanları problem çözen varlıklar olarak görür.²⁰⁹ Ancak insan altı bir canlı formun problem çözme durumu ile insanın problem çözme ve eylemin sürekliliğini sağlama durumu arasında da bir ayrım yapılması gerektiğini, onun insan ve insan altı canlı formlar için farklı eylem aşamaları varsaymasından çıkartabiliriz. Düşünür açısından eylemin tamamlanmasına giden süreçte ortaya çıkan ve eylemin yarım kalmasına neden olan problem, insan söz konusu olduğunda, zihnin gelişmesinin de aynı zamanda en önemli etkenini teşkil eder. İnsanın karşılaştığı ve çözebilme yeteneğine sahip olduğu problem, insan zihninin oluşmasının da temelini oluşturur. Çünkü eylemi engellendiği andan itibaren organizma bu engeli ortadan kaldırmaya yönelik çözüm arayışına girer ve asıl eylemin tamamlanması amacıyla ara ve asıl eylemle bağlantılı bir eylemin başlamasını sağlar. Problematic durumda organizma asıl eylemin engellenmesiyle birlikte geri çekilir ve tepki göstereceği şeyi belirler. Onun maruz kaldığı çoklu uyarılar arasından tepki göstereceği uyarıyı seçmesi ve ona yönelik eylemde bulunması birinci aşamada onun çevresini, ikinci aşamada bu çevreden daha geniş bir alanı farklılaştırır ve örgütler. Bu argümanı daha açık hale getirecek olursak; organizma tepki vereceği ya da tepki vermek istediği uyarıcıyı, sayısız dışsal uyarıcı arasından kendisi seçer. İnsan altı canlı formları insanların bu gelişiminden ayırt eden şey ise, “hayvanların, farklı rolleri oynayabileceği (farklı rollere sahip olabileceği) daha geniş bir sisteme girinceye kadar bir bütün olarak kendi kendisine nesne

²⁰⁹ M. Aboulafia, *Philosophy, Social Theory and the Thought of George Herbert Mead*, The State University of New York Press, New York, 2004, s. 13.

olamamasıdır.”²¹⁰ Oysa iletişimin yaşamsal süreci temin ettiği imkân, ileride göreceğimiz ‘sosyalite’ kavramıyla da ilgili olarak iki sistem arasındaki geçişte var olan sorunların uyumlama yoluyla giderilmesine dayanır. Ancak sosyalite konusuna geçmeden önce uyarının eylemin içinde ama bireyin dışında olmasının, Mead’ın temas deneyimi ve uzak deneyim kavramlarıyla bağlantılı olduğunu varsaymak gerekir. Düşününürün bu kavramları eylem kuramındaki algı ve düzenleme aşamalarında ve zaman bahsinde zikrettiği görülür.

1.2.2. Algı (Perception)

Algı (percept/ion) terim anlamında “birey tarafından deneyimlenen uyarıcı nesne ya da olay; fark etme, gözlemleme ve ayırt etme gibi aktiviteleri içeren duyular aracılığıyla nesnelerin, ilişkilerin farkında olma süreci ya da sonucu olarak ifade edilir.”²¹¹ Bu aktiviteler organizmanın anlamlı bilgi edinebilmesi için uyarıyı örgütlemesine ve yorumlamasına olanak verdiği sürece işaret eder. Mead, algıyı “yeterince gelişmiş bir organizma ile dışsal uyarılar arasında seçilmiş bir nesne ya da bir çevre arasındaki ilişki olarak tanımlar.”²¹² Nesnenin algı içerisinde var olması ya da organizmanın nesneyi algılaması, o nesnenin seçilmesi ve o nesne tarafından uyarılmasıyla aynı zaman içerisinde gerçekleşir. Algı süreci, seçilen nesnenin, duyu organlarının, merkezi sinir sisteminin ve motor tepki araçlarının, nesneye yönelik duyuşsal tepkinin olduğu bir deneyim alanına işaret eder.²¹³

Mead, algının bizatihi kendisi ile algının gerçekleştiği koşullar ve algılanan nesne arasında bir ayrımın yapılması gerektiğini belirtir. Bu çerçevede her ne kadar algının koşulları çevresel faktörlerle doğrudan bağlantılı olsa da, bizatihi algının kendisi organizmanın yukarıda ifade edilen deneyim süreçlerini içerir. Bu açıdan koşullar,

²¹⁰ M. Aboulafia, *Philosophy, Social Theory and the Thought of George Herbert Mead*, s. 16.

²¹¹ G. VandenBos, *APA Dictionary of Psychology*, s. 683.

²¹² G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 8.

²¹³ M. Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, s. 22.

nesne ve algı birbirine indirgenemeyecek üç ayrı hususu ifade eder.²¹⁴ Mead'in eylem kuramında bir nesnenin bir organizmanın çevresinin bir parçasını oluşturması, onun algılanmasıyla başlayan bir sürece, bu süreç ise algılanan nesnenin önce uzak deneyimde, daha sonra yakın deneyimde gerçekleşmesine işaret eder. Dürtü, algı, manipülasyon ve tamamlanma aşamalarının birbirine bağlanarak eylemin bütünlüğünü oluşturma süreci ise bütünüyle Mead'in "orada var olan dünya" olarak ifade ettiği ontolojik gerçeklik zemininde gerçekleşir. Bu nedenle Mead'in bu yaklaşımının, "orada var olan dünya" ve "perspektif" kavramlarının eylemin algı çerçevesinde açıklanmasını gerekli kıldığı söylenebilir.

1.2.2.1. Orada Var Olan Dünya (The World That is There)

Mead'in, "orada var olan dünya (*the World that is there*)" terimini insanın biliş ve algılama sürecinden bağımsız bir dünyanın var olduğunu belirtmek amacıyla eserlerinde pek çok yerde ifade ettiği açıkça görülür.²¹⁵ Natanson, bu kavramı garanti edilmiş dünya için gerekli Basit Dünya (taken for granted World) kuramı olarak ifade eder. Ona göre de bu basit dünya mantıksal olarak, algısal nesnelerin oluşmaya başladığı problematik dünyadan önce gelir.²¹⁶ Bu dünya kendi başına bilgiyi üretmez, o saf ve basit bir şekilde orada vardır. Mead'in orada var olan dünya kavramından doğanın hammaddesinin nötr olduğu, tekamülü bir sürece dahil olduğu, bu tekamülün teleolojik iddialardan ya da bir değer kaygısından bağımsız doğal süreçler yoluyla gerçekleştiği görülür. Harold N. Lee, Mead'in bu terimini şöyle açıklar:

Orada var olan dünya, bilgidен oluşmaz. Aksine bilgi ondan ve onun içerisinde, yaşamsal süreç boyunca oluşur. Orada var olan dünya bilinçlilikte oluşmaz. Aksine bilinçlilik ona yönelik bir tepkidir. Orada var olan dünya deneyimde oluşmaz, aksine deneyim bu dünyanın içinde, biz yaşarken oluşur. Orada var olan dünya hiçbir şekilde bir şeyden kaynaklanmaz, o oradadır ve vardır.²¹⁷

²¹⁴ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 9-10.

²¹⁵ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, University of Texas Press, Austin ve London, 1973, s. 88.

²¹⁶ Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, s. 80-81.

²¹⁷ H. N. Lee, "Mead's Doctrine of the Past", *Tulane Studies in Philosophy*, XII, 1963, s. 53.

Yukarıdaki ifadeler açıkça göstermektedir ki bireyin bilişinden bağımsız ontolojik -ve nötr- bir gerçekliğe sahip olan orada var olan dünya, bireyin onu algılaması, onu biliş sürecine dahil etmesi ve onunla etkileşime girmesiyle formülleştirilen, yeni anlamlar kazanan ve bu suretle değişen bir dünyayı temsil eder.²¹⁸ Mead'ın orada var olan dünyanın biliş, algı ve anlam alanına dahil etme sürecine bilimsel bir yöntemle yaklaştığı görülür. Nitekim o, orada var olan dünyanın, gözlemlere ve deneyimlere geçerlilik kazandıran alan olduğunu²¹⁹ bilimsel tekniğin, dünyanın işleyişinin bir önkoşulu olarak onun rasyonel karakterini inşa etmekten ziyade, ilgilendiği bilimsel problemin söz konusu dünyadaki yerini ve bu dünyanın problemin çözümü için bir dayanak haline getirmekle ilgilendiğini savunur.²²⁰ Daha açık bir ifadeyle bir problemin var olması, çözüm yollarının araştırılması, olası çözüm önerilerinin ortaya konması... vs. süreçlerinin bütünü, bu faaliyetlerin kendisine dayandığı, diğer bir ifadeyle kendisi üzerinden problematik durumun olduğu bir zeminin daha önceden var olmasını gerektirir. Eylemin algı aşaması çerçevesinde ifade edecek olursak, Natanson'un da belirttiği gibi Mead'ın Basit Dünya'sı, mantıksal olarak algısal nesnenin deneyimde olduğu problematik dünyadan önce gelir.²²¹ Mead, orada var olan dünyanın, bireyler keşfetmeden önce dahi problemi içerdiğini, bu nedenle orada var olan dünyanın yönelimle birlikte bireylere problemleri ve çözüm yollarını gösterdiğini savunur. Bu çerçevede bireyin amaçsal belirlenimlerinden dolayı gerçek olan orada var olan dünyaya yönelmesi²²² nesneye dair problemin formülleştirilerek deneyime dahil edilmesini temin eder.²²³ Dolayısıyla Nesnenin algıya dahil olma süreci, doğada var olan, fakat organizmanın çevresinin bir parçası olarak var olabilmek, organizmanın dünyasını oluşturmak için tikel bireylerle olan ilişkisine bağ/ım/lı olan bütünü kuşatıcı bir çevreye

²¹⁸ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 88.

²¹⁹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 48.

²²⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 30.

²²¹ M. Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, s. 22.

²²² G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 348.

²²³ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 70.

karşılık gelir.²²⁴ Aboulafia da benzer şekilde analitik, eleştirel değerlendirmeye dahil olmayan aktivitelerin bir makuliyete sahip olduğunu ya da olması gerektiğini, çünkü bunların orada var olan dünyada meydana geldiğini ifade eder.²²⁵

Orada var olan dünya kavramı, Mead'ın doğanın verilmiş bir gerçeklik olduğuna dair inancını temsil eder. Bu ontolojik gerçeklik tartışmaya dahil olmayan, ancak bütün tartışmaların, olasılıkların, çözüm yollarının veya hipotezlerin kendisine dahil olduğu kuşatıcı bir çerçeveyi seslendirir. Bu yönüyle Mead'ın realist olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, organizmayı eyleme iten dürtünün, uyarının, problematik durumun, nesnenin anlam kazanmasını sağlayan algı sürecinin ve diğer eylem aşamalarının bütün bu aşamalardan önce varlığı sorgulanamaz olan orada var olan dünyayı zorunlu olarak varsayar.²²⁶

Mead'ın orada var olan dünya görüşüne benzer bir epistemolojik yaklaşımın James'te de var olduğu görülür. Zihinsel olanın maddi olanı nasıl bilebileceği, diğer bir ifadeyle zihin-beden bütünlüğünün nasıl sağlanacağı sorusunun onu “saf deneyim” kuramı geliştirmeye götürdüğü söylenebilir. Realist yaklaşımın şeylerin gerçeklik olduğu görüşü ile empirizmin gerçekliğin algılardan müteşekkil olduğu varsayımının James'i gerçekliği deneyim dünyası ile açıklamaya götürdüğü ifade edilebilir.²²⁷

James, zihin-beden düallitesi sorununun çözümüne yönelik “nötr monist” bir tavır sergiler. Bu tavrın, onun ne maddi ne de zihinsel olan bir varsayım geliştirmesinin temelini oluşturduğu görülür.²²⁸ Türer, James'in nötr kavramını şu şekilde açıklar:

James'in geliştirdiği nötr kavramı, zihni veya fiziki oluş olarak temel bir maddenin varlığı kavramıydı. Buna göre eğer bir bağlamda ele alınırsa tecrübemiz, zihni tecrübelerin; diğer bir bağlamda ele alınırsa o, fiziki şeylerin tecrübesidir. Fakat o, bizatihi ne zihni ne de fiziki bir tecrübedir. O sadece “saf tecrübedir.” Bu yaklaşıma göre bir olay ya da nesne bağlamına göre zihinsel ya da fiziksel tecrübe olarak

²²⁴ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 330.

²²⁵ M. Aboulafia, *Transcendence on Self-Determination and Cosmopolitanism*, s. 56.

²²⁶ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 48.

²²⁷ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 73.

²²⁸ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 71.

okunabilir. İster zihni ister maddi olsun, olaya yüklenilen anlam, olayın öznesinin aldığı bağlama bağlıdır.²²⁹

Yukarıdaki ifadeden anlaşılacağı gibi diğer pragmatistler gibi Mead ve James de bireyin nötr olan bir dünyaya bir tür yönelimsellik ve deneyimle bilgi sürecine dahil olduğu, bilişin bu dünyanın araştırılmasıyla gerçekleşen bir süreç olduğunu varsayar.

Türer bu hususu şu şekilde ifade eder:

Pragmatistler bu gayeyi gerçekleştirebilmek için içinde yaşadığımız ve ondan oluştuğumuz doğanın asli özelliklerinin araştırılması gerektiğini söyler. Onlara göre metafizik, doğanın asli özelliklerine dair bir araştırmadır. Bu araştırma varoluşun genel niteliklerini belirlemeyi ve tasviri içerir... Pragmatistlere göre varoluşun genel nitelikleri ancak doğanın ve deneyimin araştırılmasıyla keşfedilebilir. Bunun anlamı, deneyimin ve doğanın ötesinde aşkın bir formun bulunmadığıdır.²³⁰

Bununla birlikte James ile Mead'da var olan bu realistik tutum, Miller'in ifadesiyle söz konusu dünyanın değiştirilemeyen sabit tek bir yapı olduğunu savunan rasyonalistik ya da deterministik realizmden farklı bir tutumdur. Çünkü Mead, zihnin orada var olan bir gerçeklik olarak verilmiş olduğu, zihnin bu verilmiş gerçeklik karşısında pasif olduğu ve onu öylece kabul etmek zorunda olduğu, dolayısıyla o gerçekliği değiştirmeye muktedir olmadığı şeklindeki görüşe karşıt bir duruş sergiler.²³¹ Orada var olan dünyadaki nesneler, durumlar formunda var olurlar. Bu hallerin örgütlenmesi ve formülleştirilmesi bireyin ona yönelmesi ve onunla bağlantı kurmasıyla çevrenin anlamlı parçaları olurlar. Bu anlamda bütün bir yaşam sürecinin içerisinde gerçekleştiği dünyadaki nesneler, bireylerin bu nesneler ile kurduğu ilişki içerisinde her ne ise odur.²³²

Mead'in ontolojik gerçekliğin temeli olarak ortaya koyduğu orada var olan dünyanın iki hususa işaret ettiği söylenebilir. Bunlardan ilki orada var olan dünyaya yönelim yoluyla bireyin algılama sürecine, diğer ise algılayan bireyin bizatihi kendisine işaret eder. Daha açık bir ifadeyle algılanan ve algılayan unsurlar, tek bir gerçeklik olan orada var olan dünyanın iki ayrı yönünü belirtir. Algılanan yönüyle orada var olan

²²⁹ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 72.

²³⁰ C. Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 193.

²³¹ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 88.

²³² G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 215.

dünya nesneyi ya da nesnelliği verirken, algılayan yönüyle özneyi ya da özneliği verir. Hem algılanan/nesne hem de algılayan/özne unsurlarının orada var olan dünyanın parçaları olması itibarıyla nesneye yönelik bireysel bakış açısının ve bireysel algının iki hususa işaret ettiği söylenebilir: i. Algı, ontolojik gerçekliği olan dünyanın parçası olan bir nesneden kaynaklandığı için ve ii. Bireysel algılar aslında toplumsal kökenli olduğu için sübjektif değil, objektiftir. Bireysel algıların objektif olduğu hususu Mead'de bireyi topluma bağ/ım/lı yapan bir hususa değil, onun orada var olan dünyayı bireysel “perspektifiyle” algıladığı, ancak bu perspektiflerin öteki ile bağlantısallık ve ötekine aktarılabilirlik karakterleri taşıdığına işaret eder.

1.2.2.2. Perspektif

Mead, perspektif kavramını “birey ile olan ilişkisi bağlamında dünyayı ve dünya ile olan ilişkisi bağlamında bireyi” tanımlamak için kullanmıştır.²³³ Perspektif, organizmanın duyarlılığına ve duyarlılık yoluyla oluşturduğu çevreye atıf yapar. Diğer bir deyişle bireyin kendi perspektifinden tepki gösterdiği çevre onun duyarlı olduğu çevredir. Organizmanın perspektif yoluyla oluşturduğu çevre, perspektif alanının dışında da var olan ve organizmanın algısından bağımsız ontolojik gerçekliği olan dünyadan edinilmiş, ancak onunla özdeş olmayan bir dünyadır. Mead açısından organizmayı kuşatan dünya, organizmanın bu dünya ile etkileşimine dayanır ve bu etkileşim aynı zamanda organizmanın perspektifini oluşturur. Dolayısıyla organizma için var olabilen çevre, perspektif sayesinde belirlediği çevre olarak ifade edilebilir.²³⁴ Bu nedenle perspektifler objektiftir. Objektifin karşıtı olan sübjektif ise algısal dünyada oluşabilen ve en azından bazı yönleriyle nesnenin gerçekliği belirsiz bir gelecekte bulunduğu zaman, o nesnenin bireyin deneyimine dahil olması durumunu ifade eder.²³⁵

²³³ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 115.

²³⁴ C. De Waal, *On Mead*, s. 27.

²³⁵ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 114.

Kurt Lüscher, Mead’de gerçekliğin eylem içerisinde inşa edildiği hususuna dikkat çekerek, algıdan önce ve algının ötesinde bir gerçekliğin olmadığını, fakat inşa sürecinin bilgisini edinmek ve süreç üzerine düşünmek mümkün olduğu için gerçekliğin gelişigüzel tanımlanamayacağını ifade eder. Bu standardı sağlayan husus, tikel algıların bütünlüğüyle bağlantılı olarak bir nesne ya da olayın her daim fizyolojik yapıların ve şahsi yaşam öykülerin oluşmasını sağlayan önceki deneyimlerimize ve bu deneyimlerin dildeki öznel arası açıklamasına referansla tanımlanması olarak ifade edilebilir.²³⁶ Sözelimi, bir hastane binasına, bir ağaca ya da bir nehre dair yaşam öyküleri farklı olan bireyler açısından bu hastanenin, ağacın ya da nehrin ifade ettiği anlamlar oldukça farklı olabilir. Kimisi için hastane, ilk kez anne ya da baba olmanın getirdiği heyecanın yaşandığı bir mekan olarak deneyimlenirken, bir başkası için aynı hastane doğum esnasında hayatını kaybeden eşini hatırlatabilir. Bir çınar ağacı, altında evlilik teklifinin yapıldığı güzel bir hatıra yahut gölgesinde dinlenilebilecek bir hususu gösterirken, bir başkası için aynı ağaç şimşek çakması sonucu hayatını kaybeden bir yakını hatırlatabilir. İnsani yaşam öykülerinin yanı sıra algı ile gelen perspektiflerin oluşmasında canlıların fizyolojik niteliklerinin farklı oluşu da perspektiflerin farklılaşmasında etkindir. Şöyle ki açık ve ferah bir alanda yeşil çimenlerin olduğu bir görüntü insani bireyler için bir mesire alanını ya da keyifle seyredilesi doğal bir güzelliği gösterirken, bir inek ya da koyun için açlık ihtiyacının giderilebileceği taze gıdaların olduğu bir yer anlamına gelir.²³⁷

Ancak yaşam öykülerinde ve fizyolojik yapıda var olan benzerlikler aynı zamanda birden çok perspektifte ortak yanların oluşmasına, dolayısıyla bir perspektifin objektifliğine de işaret eder. Yukarıdaki örnekten hareket edecek olursak, bir inek için beslenme ürünü olarak görülen taze bir çimen ya da çimenlik alan, aynı koşullar altında

²³⁶K. Lüscher, “The Social Reality of Perspectives: On G.H. Mead’s Potential Relevance For The Analysis of Contemporary Societies”, *Symbolic Interaction*, vol. 13, No. 3, s. 4.

²³⁷C. De Waal, *On Mead*, s. 28.

bütün inekler açısından aynı anlamı ifade eder. Diğer bir ifadeyle aynı nesne, belirli bir sindirim mekanizması olan ve açlık dürtüsüne sahip her canlı için yemek anlamına gelir. Dolayısıyla Mead açısından örneğin trenin içinden dışarıya bakan ve dışarıyı hareketli halde gören hiçbir yolcunun perspektifi solipsistik ya da sübjektif değil objektif olarak gerçekleşir. Zira bireysel perspektifler çevre ile o çevredeki bireyler arasındaki bir tür ilişkiyi temsil eder.²³⁸

Mead'in perspektif kavramı her daim geçmiş deneyimlerin oluşturduğu bir hususa işaret ettiği ve geçmiş deneyimler sabit değil dinamik, gelişen ve değişen karakterde olduğu için insan perspektifi de her daim dinamik bir yapıdadır. Bu nedenle belirli bir zamanda edinilen perspektif, geçmiş bir perspektiften farklı ve yeni bir durumu temsil eder. Farklı ve yeni olan perspektifler geçmiş perspektifleri zihnin dışına atmaz, aksine onlar deneyimin parçaları olarak zihinde tutulmaya devam edilir. Aboulafia, zihin ile perspektif arasındaki bu ilişkinin bireyin deneyimler kümesindeki geçmiş perspektiflerin her daim gelişme ve ilerleme halinde olduğuna, böylece bireyin sınırlı ve yerel olanın dışına çıkmasına olanak sağladığına işaret eder. Böylece bireyin deneyiminde ne kadar çok perspektif olursa ve bu perspektifler ne kadar çok aktarılabilir olursa, ötekilere yönelik hassasiyet de o kadar fazla olacaktır. Ancak o, Mead'in bu yaklaşımından hareketle ötekine yönelik hassasiyetin ya da duyarlılığın benliğe hapsedilmiş bir şey olduğu sonucunu çıkarmanın doğru olmadığını savunur. Ona göre böyle bir yaklaşım Mead'in benliğin ontogenetik (birey oluş) düşüncesi ile karşıtlık arz eder. Çünkü bir dile sahip çok parçalı toplumlarda benliklerin oluşması her daim için ötekilerin varlığıyla mümkün olmuştur.²³⁹ E. Doyle McCarthy, Mead'in perspektiflerin gerçekliği görüşünü şu şekilde ifade eder:

Bilen aktif zihinler dünyayı yeniden yapılandırırlar. Bu yapılar dünyaya yönelik bir ortak tepkiler dizisini ortaya koyduğu ölçüde, dünyanın içerisinde dirler ve bizim ona yönelik bilgimiz oluşmadan önce dünyanın gerçek olmasıyla aynı anlamda gerçektir.

²³⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 258.

²³⁹ M. Aboulafia, *Transcendence on Self-Determination And Cosmopolitanism*, s. 73.

Perspektifler şahsi ya da sübjektif değildir. Onlar doğadaki gerçekliklerdir ve organizma ile çevre arasındaki ilişkiden meydana gelirler.²⁴⁰

Yukarıdaki ifadeden anlaşılacağı üzere bir bireyin perspektifi bu anlamda her ne kadar çevresini oluşturup bu çevre tarafından geliştirilse de, perspektifin kendisi bu çevre ve çevrede bireyi kuşatan nesnelerden çok daha fazla bir anlama sahiptir. Birey bir nesneye dokunduğunda, dokunduğu şeyden çok daha fazlasını hissetmesi, gördüğü şeyi salt görmenin ötesinde onunla ilgili görselliği aşan bir imgeleme sahip olması, okuduğu bir cümlede okuduğundan çok daha fazla anlam çıkarması vs. bir perspektifin sadece dış fiziksel nesnelerin yakın temas yoluyla deneyimlenmesi sürecinde o nesnelerden çok daha fazla anlama geldiğini ve çok daha karmaşık olduğunu seslendirir.

Açıktır ki Mead'ın perspektif kuramı, insanların salt uyartılar dünyasında ya da kendiliğinden oluşan varlıkların olduğu bir çevrede değil, anlamlı nesnelerin olduğu bir dünyada yaşadığına işaret eder. Bu dünya, nesnelerin eylem içerisinde anlam kazanması, bu anlamların sosyal etkileşim süreci boyunca aktarılması anlamında sosyal bir üründür. Dolayısıyla yukarıdaki örneklerin de işaret ettiği gibi, farklı gruplar farklı dünyaları keşfederler. İnsanların geçmiş perspektifleri arttıkça ve değiştikçe nesnelerin anlamları ve bu anlamların oluşturduğu dünya değişir. Bu nedenle toplumsal bir grubun yaşamının tanımlanması ya da anlaşılması, o grubun nesneler dünyasının tanımlanmasıyla mümkün hale gelir. Bu tanımlama, nesnelerin toplumsal grup üyeleri için sahip olduğu anlamlar açısından yapılmalıdır. Bununla birlikte Mead açısından tanımlamanın sabit olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü insanlar belirli bir zamanda belirli bir nesnenin belirli bir şekilde tanımlanmasına bağlı olmazlar. Nesneler her daim eylem içerisinde yeniden anlamlar kazanır. Bu husus insanların eylemler ve eylem içerisinde oluşan ürünler üzerinde kontrol edici karakterlerine işaret eder.²⁴¹

²⁴⁰ E. D. McCarthy, "Toward a Sociology of the Physical World: George Herbert Mead on Physical Objects", *Critical Assessments*, Ed. Peter Hamilton, Vol. III, Taylor&Francis Publishers, London ve New York, 1992, ss. 215-229, s. 222.

²⁴¹ Blumer, *Symbolic Interactionism, Perspective and Method*, s. 69.

Mead'in perspektif görüşlerine dair buraya kadar ifade edilenleri kısaca özetleyecek olursak, dış dünya ile organizmanın dünyasını oluşturan perspektif arasında herhangi bir farktan bahsedildiğinde, daha açık bir ifadeyle objektif bir nesne bir bireyin perspektifine dahil olduğunda, o bireye mahsus olduğu için bir anlamda objektif olanın (orada var olan dünya) sübjektif olanı (perspektif yoluyla edinilen dünya) oluşturduğu durumda gerçekliğin ne olduğu sorusuna vereceğimiz cevabın önem kazanacağı görülür.

1.2.2.3. Mead'in Perspektif Realizmi

Realizm kavramı, Ortaçağ'da evrensellerin gerçek ve objektif bir varoluşa sahip olduğuna işaret eden düşünceyi modern felsefede ise maddi nesnelerin bizim dışımızda ve onları algılamamızdan ya da onları deneyimlememizden bağımsız olarak var olduğu görüşünü ifade etmek için kullanılmıştır. Bu çerçevede realizmin, hiçbir dışsal gerçekliğin onlara dair bilgimizden ya da bilinçliliğimizden bağımsız var olmadığını, bu yüzden de bütün evrenin zihne bağlı olduğunu ya da bir şekilde zihinsel olduğunu savunan idealizm düşüncesine karşı olduğu söylenebilir.²⁴²

Zikredilen tanım doğrultusunda Mead'in, perspektifler oluşuncaya kadar bireyin zihninden, algısından bağımsız bir dünyanın varlığını kabul eden realist bir tutum sergilediği ifade edilebilir. Ancak onun bireyden veya birey zihninden bağımsız bir dünyanın varlığını kabul ettiği realizmi, perspektifler kavramıyla birlikte kırılmaya uğrar. Perspektiften sonra dünya artık bireyin onu algılama biçiminden, diğer bir ifadeyle zihninden bağımsız değil, aksine bireyin doğrudan algılamasının neden olduğu ve bu algının biçimlendirdiği, inşa ettiği, anlamlandırdığı bir dünya haline gelir. O, anlamların kendisinden çıkarılacağı, eylem için gerekli olan problematik durumun ve problemlerin üretileceği, problemsiz ve kendinde, garanti edilmiş, orada var olan dünyayı varsayar. Bu dünya aynı zamanda Mead için anlamın metafiziğini de bulabileceğimiz bir yeri temsil eder. Mead'i radikal realist tutumdan ayıran husus,

²⁴² R. J. Hirst, "Realism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, s. 77.

algılayandan bağımsız bir gerçekliği, algının oluşturduğu perspektif kavramıyla sınırlandırması olmuştur. Lüscher bu durumu şöyle ifade eder:

Bu, açıkça Mead'ın epistemolojisini ve onun bilgi ve sosyoloji teorileri arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Perspektiflerin objektif olduğu varsayımı bilgi için bir gerekliliktir. Çünkü özne ile dünya arasında kavramsal olarak tanımlanabilir bir ilişki vardır.²⁴³

McCarthy, Mead'ın perspektif teorisinin idealizmin ve realizmin zorluklarından kaçınan bir yaklaşım inşa etmeye yönelik bilinçli bir girişim olduğunu vurgular.²⁴⁴ Perspektifler toplamı, bireylerin perspektifiyle oluştuğu için onları içeren, ancak - perspektif statik, durağan, kendinde şeylere değil, bu şeyler arasındaki hareketli, aktif bağlantılara işaret ettiği için - tikel perspektiflerden bağımsız olan bir durum içerir. Dolayısıyla her bir bireyin perspektifinin bir araya gelmesiyle oluşan perspektifler toplamı, bu perspektiflerin içerdiği her bir bireyi, bu bireylerin toplamını da aşan bir niteliğe sahip kılar. Perspektiflerin toplamını aşan bir niteliğe sahip olduğunu söylemek, bir bakıma perspektifler toplamının kendinde bir varlığa sahip olduğu düşüncesini akla getirebilir. Ancak bu düşünce Mead'ın tutumuna aykırıdır. Çünkü ona göre perspektiflerin kendinde bir varlığa sahip olduğunun kabul edilmesi durumunda ortaya konan mutlaklık ya da “mutlak ego”²⁴⁵, deneyim alanının ve bilimsel yöntemin dışındadır.

Diğer taraftan bireyin deneyim alanının dışında olan bir gerçeklik bir başka bireye (ötekiye) aktarılabilirlik (communicable) niteliğine de sahip olamaz. Bu nedenle de Mead'ın perspektif realizminin, doğanın yaratım aşamasında bireyin teorik ve pratik yaşamını devre dışı bırakan mutlak idealizmi reddettiği söylenebilir. Ancak Mead, bu gerçekliğin kendinelik olarak algılanmasının mümkün olması durumunda bile gerçekliğin perspektiflerden bağımsız bir kendinelik değil, bu perspektifleri de içeren bir gerçeklik olduğunu savunacaktır. Nitekim benlik bölümünde de göreceğimiz gibi,

²⁴³ K. Lüscher, “The Social Reality of Perspectives: On G. H. Mead's Potential Relevance For The Analysis of Contemporary Societies”, s. 3.

²⁴⁴ E. D. McCarthy, “Toward a Sociology of the Physical World: George Herbert Mead on Physical Objects”, s. 222.

²⁴⁵ G. H. Mead, “The Objective Reality of Perspectives”, *Selected Writings*, Ed. Andrew J. Reck, , s. 306.

Mead açısından aşkınlık durumu, bir tür spekülâtif alandan çok pratik alanda gerçekleşen, pratik tikellerin kendisini aşmasına ve evrenseli oluşturmaya işaret eden bir niteliğe sahiptir.

1.2.3. Manipülasyon (Manipulation) Aşaması

Natanson, Mead'ın *The Philosophy of the Act* eserinde eylemin manipülasyon aşamasını nesnenin birincil ve ikincil nitelikleri açısından açıkladığına işaret eder.²⁴⁶ Nesnenin birincil ve ikincil nitelikleri ise uzak deneyim ve temas deneyimi çerçevesinde gerçeklik kazanan hususiyetler olarak ifade edilir. Bireyin dolaylımsız bilinci ve bu bilinçte var olan ile dış dünyanın kendinde nesneleri arasında ontolojik bir çatallaşmaya maruz kaldığımızı dikkat çeken Mead,²⁴⁷ bu problemi ortadan kaldırmak için eylemin bütünlüğünün yanı sıra, her bir aşaması önceki ve sonraki aşamlara işaret eden nesnenin gerçeklik kazanması sürecini ortaya koyar. Eylemin manipülasyon aşaması açısından daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, algısal nesnelerin eylemin bütünlüğü içerisinde anlaşılması, onların uzak deneyimden temas deneyimine doğru olan ilerleyici hareketini kavramak olarak ifade edilebilir. Bu husus, eylem içerisinde ikincil niteliklerin birincil nitelikler açısından anlaşılacağına işaret eder. Çünkü algıda oluşan uzak nesneye temas deneyimi, manipülasyon aşamasında oluşur ve birincil niteliklerin doğrudan deneyimini ortaya koyar.²⁴⁸ Bu çerçevede eylem, en son aşama olan tamamlanmanın ilk aşamalarla birlikte zımnen var olduğu bir sürece işaret eder. Daha açık bir ifadeyle eylem içerisinde uzak deneyim nesnesi, birey için o nesnenin temas deneyimi yoluyla dokunulacak, el ile kavranılacak bir hususu seslendirir. Bu nedenle birey açısından eylemin algı aşaması, aynı zamanda eylemin tamamlanma aşamasını da örtük bir şekilde içerir. Bu durumda deneyimlenme sürecinde olan nesne zamansal bir

²⁴⁶ M. Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, s. 25.

²⁴⁷ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 18.

²⁴⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 20.

sürekli olarak içerisinde anlaşılar. Nesneler bir tür geleceklilik durumuna sahiptir ancak bununla birlikte onlar geçmişle birlikte hafızada bulunurlar.²⁴⁹

Algıyı engellenmiş/yarım kalmış eylem (*collapsed act*)²⁵⁰ olarak ifade eden Mead, ikincil niteliklerin ya da nesnelerin sübjektif doğasından sorumlu olan şeyin eylemin engellenmesi/yarım kalması olduğunu belirtir.²⁵¹ Zira eylem bir bütün olarak tepki gösterilen dürtüyü, algılanan nesneyi, manipülasyon alanına getirilmesi, el ile kontrol edilmesi ve eylemin tamamlanmasını sağlaması gereken nesneyi içerir. Algı, bir nesnenin organizma açısından oluşmaya başladığı, ancak uzak deneyimin temas deneyimine henüz dönüşmediği bir duruma işaret eder. Diğer bir ifadeyle gerçek nesne ya da nesnenin gerçekliğinin test edilmesi durumu algı aşamasında henüz oluşmuş değildir. Algı, nesnenin ikincil niteliklerinin oluştuğu aşamayı ifade ederken, manipülasyon aşaması ikincil nitelikleri zaten bir önceki aşamada oluşmuş nesnenin birincil niteliklerinin el ile kontrol edilmek suretiyle test edildiği aşamadır. Bir renge, kokuya, sese veya lezzete sahip olan bir nesne üç boyutluluk, hacim, ağırlık ve direnç niteliklerine de kavuşmuş olur.²⁵² Dolayısıyla gerçek temas deneyimi, fiili manipülasyon aşamasıyla değil, engellenmiş/yarım kalmış eylem olan algı aşamasında imgelemsel manipülasyon aşamasıyla başlar. Ancak Mead, belirli bir zamanda var olduğu söylenebilen görsel bir şeyin içeriğinin, görenin o zamandaki durumu ile tanımlanamayacağını ifade eder. Bu zamansal ayırmada uzak nesne ile deneyimlenen organizmanın birbirine bağlandığı nokta temasın gerçekleştiği alanda bulunur.²⁵³

Mead, eylemin manipülasyon aşamasına dair bu müzakerenin gerçekliğini üç farklı yönü arasındaki ayrımı keşfetmemizi sağladığı ifade eder. Bunlar;

1. Uzak nesnenin manipülasyon alanındaki hipotetik gerçekliği,

²⁴⁹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 227.

²⁵⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 128.

²⁵¹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 121.

²⁵² G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 128.

²⁵³ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 122.

2. Uzak nesnenin reflektif algısal dünyadaki hipotetik gerçekliği ve

3. Uzak nesnenin uzay-zaman dünyasındaki gelecek (olumsal) gerçekliğidir.²⁵⁴

Natanson, birinci ayırımın el ile kontrol edilen nesnenin gerçek temas deneyimine işaret ettiğini, ikinci aşamanın uzak nesnenin algılanma süreciyle ilgili olduğunu, üçüncü aşamanın ise henüz oluşmamış olan, organizmayı bekleyen olası bir algıya işaret ettiğini belirtir. Birinci ayırım örneğin, el ile kavranan, kaldırılan ve kullanılan çekiçe çivinin çakılması söz konusu iken, ikinci ayırım da bireye belirli bir mesafede olan ancak bireyin algısına dahil olan çekicin el ile tutulacak ve belirli amaçlar için kullanılacak durumda olması söz konusudur. Son aşama ise belirli bir uzaklıkta olan, aslında çekiç olmayan fakat çekiç olarak algılanan bir şeye işaret eder.²⁵⁵ Mead, *The Philosophy of the Act*'da uzak deneyim ile yakın deneyim arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

Deneyimde, analizlerimizin önkoşulu olarak bir dünya ve bir organizmanın var olduğunu kabul ederiz. Uzak (deneyim) alanını içeren eylem başarılı olduğunda ve bu uzak alanın harekete geçirdiği ileriye yönelik tutumlar temas (deneyimi) alanına dahil edilmek suretiyle gerçekleştirildiğinde, Bu dünya algı açısından gerçek bir dünya olur. Yani orada var olan dünyada, problematik durumdan ve refleksiyondan önce, uzak alan içerisinde belirsizlik ve hipotez mevcuttur. Belirsizlik, kendisini farklı olası nesnelere cevap veren alternatif olası tepkilerde gösterir. Hipotez ise nesnenin kesin olmayan karakterinde ortaya çıkar. Organizma yaklaşıma ve temasın ortaya çıkışları olarak nesnedeki farklılıkları keşfetmeye hazır durumdadır.²⁵⁶

Yukarıda belirtilen durum gelecekte meydana gelecek olan bağlantı deneyimine neden olan ya da bu deneyimin koşullarını sağlayan mesafe deneyimlerini, yani bireyin dünyaya dair kendi perspektifini yaratabileceği bir mesafeyi temin eder. Bu perspektifin sürdürülebilir bir varlığa sahip olabilmesi için diğer perspektifler tarafından desteklenmesi ya da onların engelleyici müdahalelerine maruz kalmaması gerekir. Diğer bir deyişle bir perspektif, bağlantı halinde olduğu diğer perspektiflerin direncine bağlıdır.

²⁵⁴ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 196.

²⁵⁵ M. Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, s. 26.

²⁵⁶ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 213.

1.2.4. Tamamlanma (Consummation) Aşaması

Algı dünyası, bireyin bir nesneye yaklaşmak ya da geri çekilmek suretiyle tepki gösterdiği uyarının gerçekleştiği dünyayı temsil eder. Bu çerçevede mekânsal algı dünyası, görsel, işitsel, dokunma ya da tatma ile ilgilidir. Uzak nesnenin bir uyarıcı olarak başlattığı eylemin, örneğin açlık hissi olan organizmanın açlığını gidermesi eyleminin bütünüyle tatmin düzeyine ulaşması, eylemin tamamlanmasıyla gerçekleşir. Bununla birlikte uzak nesnenin neden olduğu uyarı, kendi başına fiili olarak eylemin tamamlanmasına işaret etmez. Fiili eylemin tamamlanması, sözgelimi yenilebilecek bir şey olduğu algısını oluşturan nesnenin el ile tutularak sindirim sistemini başlatan sürece dahil edilmesi durumunda söz konusu olur. Eylemin tamamlanma aşaması, aynı zamanda hem görsel algıyı hem de görsel algıyla deneyimlenen nesnenin eylemi tamamlamadaki rolünü içerir.²⁵⁷

Gerek manipülasyon aşamasında gerekse tamamlanma aşamasında organizma açısından nesnelerin karakterleri veya sıfatları oluşur. Ancak organizma açısından fiziksel nesnenin olduğu, elin dokunsal yüzeyinin nesneyi üç boyutlu olarak ayırt edebilecek duruma ulaştığı manipülasyon aşamasında var olan temas deneyimi nesnenin yüzeysel olarak algılandığı bir sürece işaret eder. Eylemin tamamlanma aşamasında nesnenin deneyimi yüzeysel olandan daha fazlasını seslendirirken insan altı canlı varlıklarda eylemin manipülasyon aşaması basitçe organizmanın nesneye yaklaşmasını ya da geri çekilmesini içeren adımlarını ifade eder. Ancak eylemin nesnesinin insan tarafından deneyimlenmesi söz konusu olduğunda elin nesneye teması ile gerçekleşen ön sonuç, fiziksel nesnenin bütün bir eylemin dolayımı olarak görüldüğü daha karmaşık bir sürecin başlangıç noktasını oluşturur.²⁵⁸

²⁵⁷ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 23-25.

²⁵⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 24.

Eylemin tamamlanma aşamasının önemi, nesnenin bulunduğu uzak alanın zımninden çok daha erken deneyimlenebilmesidir. Mead bu noktada fiziksel nesnenin hipotetik karakteri ile eylemin organizma açısından amaca ulaşması arasında ayrım olduğunu ifade eder. Bilimsel yöntem çerçevesinde gerçekliği oluşturan şey nesnenin organizmanın eylemi açısından ifade ettiği anlam değil, bizzat kendisidir. Oysa nesnenin eylem sürecinde organizma açısından oluşturduğu anlam, organizma için bir gerçekliğe sahip olmakla beraber bu gerçeklik, eylemin tamamlanmasıyla birlikte test edilen bir sürece işaret eder.²⁵⁹

1.3. MEAD'İN ZAMAN TEORİSİ

1.3.1. Zamanın Doğası

Mead düşüncesinde bir uzak deneyimin önem ve anlamını belirleyen şey, gelecekte temin edeceği bir temas deneyimidir. Ancak temas deneyiminin uzak deneyim tarafından temin edilmesi hadisesi bir yanıyla uzak deneyimle algılanan nesneye bakarken, diğer yanıyla bu algıya sahip olan ve onu temas deneyimine bağlayacak olan organizmanın bu mesafeyi aşmasına bakar. Bu argümandan çıkarılabilecek sonuç organizmayı temas deneyiminden ayıran şeyin aslında yine organizmanın algılarına bağlı olarak onun deneyimlediği mesafe deneyimi olmasıdır. Uzak deneyimin temas deneyimine dönüştürülmesi süreci, diğer bir ifadeyle aradaki boşluğu inşa süreci başladıktan sonra meydana gelen değişikliklerin ya da farklı uyarıların organizma tarafından algılanması, tabir yerindeyse deneyim içinde deneyimin yaşanmasına neden olur. Ancak iç içe geçmişlik durumu, ilk anlamıyla başlatılan deneyimin bütünlüğünü bozmaz. Bunun yerine ikinci veya içe geçmiş deneyimin de büyük deneyimin bir parçası olduğunu belirtmek kanaatimizce daha uygun bir yaklaşım olur. Sözgelimi susuzluğunu gidermek isteyen bir kişi öncelikle kendisine belirli bir mesafe uzaklıkta

²⁵⁹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 25.

olan masanın diğerk köşesinde duran su bardağına doğru elini uzatmak zorundadır. O, elini uzatırken daha önce fark etmediğı saksıya dokunabilir. Oradaki çiçeğın kurumak üzere olduğı fark eder ve bunun üzerine su içmekten vazgeçerek çiçeğe su vermeyi önceler. Bunun için yine kendisine belirli bir mesafede olan bir şişeye su doldurup saksıya dökme deneyimini temas deneyimi haline getirmek için çeşmeye doğru yürür. Ancak yürürken dışarıdaki bir araçtan gelen korna ve fren sesiyle hızla dışarıya yönelir vs... Böylece bir eylem boyunca mesafe deneyimini temas deneyimine çevirmek için gerçekleştirilen eylemsel inşa sürecinde birey, sayısız yeni temas deneyimler dizisi ile yeni uzak deneyimleri edinir.

Zikredilen bu örnekten de anlaşılacağı üzere Mead, zaman ve mekanın deneyimin nihai kategorileri olduğı şeklindeki klasik görüşe karşın deneyimin zeminine eylemi yerleştirerek belirli bir zaman diliminde belirli bir mekanda yaşanan deneyimler ifadesi yerine eylemin belirli aşamalarında yaşanan deneyimler ifadesini kullanmak gerektiğini savunur. Buradan hareketle deneyimlerin uzay-zamanda meydana gelen bir şey olmadığı; aslolanın bütün deneyimlerimizin bir problemle karşılaşıldığında bir eylemle ortaya çıktığı söylenebilir.²⁶⁰ Böylece o, “varoluşun biriminin momentler (anlar) değil eylem olduğunu ortaya koyar.²⁶¹ Eylem bu manada bir oluş, akış ve süreç halini ifade eder. Bu nedenle Mead için deneyimlerin zamana ve mekana göre değil, zamanı ve mekanı da içeren eylem aşamalarına göre belirlendiğı söylenebilir.

Mead’e göre mevcut (şimdi), geçmiş mevcutları gelecek mevcutlardan keskin bir şekilde ayıran Zeno’cu anlamdaki bıçak sırtı momentler değildir.²⁶² Zaman ve mekân,

²⁶⁰ C. De Waal, *On Mead*, s. 33.

²⁶¹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 65.

²⁶² G. H. Mead’in zaman kuramı çerçevesinde geçmiş, şimdi ve gelecek arasında oluşturulan bütünlüğü ifade edişinde Zeno’nun (M.Ö. 490-M.Ö. 430) anlık momentlerini vurgulamamız, Mead’in Zeno’nun bu fikrine karşı çıkmasından değil, aksine Zeno’nun zamanın sonsuza kadar parçalanabileceğı düşüncesini çürütmeye yönelik getirdiğı argümanlardan hareketle sonsuz bölünmenin diğerk bir ifadeyle ontolojik olarak çatallaşmış bir zaman ve mekan ayrımının kabul edilemeyeceğini söylediğinde vurguladığı paradoksun kabul edilebilirliğinden dolayıdır. Nitekim Zeno “Parmenides (M.Ö. 515-M.Ö. 450)’in Bir Olan’ın biricik gerçek varlık olduğı öğretisini, çokluğu ve hareketi varsaymanın düşünölemeyeceğini,

mesafe ve temas deneyimleri arasındaki bağlantının durumunu, eylemin bir aşamasının diğeriyle olan ilişkisini ve böylece tamamlanmış ya da tamamlanmamış deneyimler arasındaki bağlantıyı ortaya koymanın bir yolunu temsil eder. Söz konusu deneyim türleri Mead'ın zaman kuramında zikrettiği işlevsel ayırmda (geçmiş, gelecek, şimdi) kendisini gösterir.

1.3.1.1. Geçmiş

Mead, geçmişin klasik kronolojik anlayışta olduğu gibi şimdiden önce olup biten ve geçmişte olup bittikleri haliyle bir anlama sahip olan şimdilerin bir toplamı olduğu genel fikrini kabul etmez. O kendi zaman anlayışı doğrultusunda – zamanı oluşturan ve onu anlamamızı sağlayan hususun eylem olduğu görüşü doğrultusunda – geçmişin kendinde ontolojik bir varoluşa sahip olmayıp geçmiş dediğimiz hususun esasen bir şeylerin geçmişi olduğunu savunur. Bu çerçevede geçiş her daim – yeni anlamların oluşmasına olanak veren- bir şeylerin geçişidir.²⁶³ Oluşan her şey bir ölçüde geçmiş tarafından şekillendirilir ve o ölçüde de geçmiş, şimdinin içerisinde var olur. Şimdi ise geçmişin koşulları tarafından oluşturulduğu için, geçmişin anlamı kendisini şimdinin içerisinde gösterir. Çünkü şimdinin içerisinde algı deneyimini yaşadığımız bir nesne bu şekilde algı deneyimine dahil olabilmek için bir geçmişe ya da tarihe sahip olmalıdır.

böyle bir düşüncenin çelişmelere sürükleyeceğini göstermeye çalışmakla desteklemiştir. Bunu da o, çokluğa ve harekete karşı ileri sürdüğü ünlü kanıtlarıyla yapmıştır.” (M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 12. Basım, İstanbul, 2000, s. 28) Ancak bu durum, Mead'ın Zeno'nun kozmolojisiyle uyumlu bir zaman ve mekan kuramına sahip olduğu düşüncesine yol açmamalıdır. Nitekim Mead bir yanıla varlığı Zeno'nun ve Parmenides'in yaptığı gibi bir bütün olarak açıklamaya ve parçalayıcı ya da çatallaşan bir yapı yerine bütünlenen, bütünleyen ve birleşen bir yapıya dayalı olarak ortaya koymaya çalışır. Ancak Parmenides ve Zeno devinimi, değişimi, çokluğu kabul etmemişler, kozmolojilerinde “Bir” olanın esas alındığı ve Bir'in dışındaki hiçbir şeyin olmadığı, her şeyin Bir olduğu şeklinde monistik bir varlık anlayışı benimsemişlerdir. Oysa Mead, varlığın bütünlüğünü, bu bütünlüğün içerisindeki her şeyin tek “bir” şeye indirgenmesi ya da bütünün içerisindeki bireylerden hepsinin bu bütünün ontolojik özdeşi olduğunun belirtilmesi suretiyle değil, bütünün içerisindeki her bir parçanın diğer parçalarla bağlantısallık içerisinde var olarak hem bütünün parçalarını teşkil ettiğini hem de bireyselliklere sahip olduğunu ortaya koymak suretiyle açıklamıştır. Öte yandan Mead, hareketin, devinimin, değişimin ve çokluğun olmadığını benimsemek bir yana, bu kavramların tam da gövdesini teşkil ettiği bir süreç ontolojisini benimsemiştir. Varlığı bütünlüklü ve ontolojik çatallaşmaya varmadan açıklama çabasında Mead'ın Parmenides ya da Zeno'ya yakın olduğunu söyleyebilirsek de, hareketin, devinimin, yeniliğin ve oluşun varlığını açıkla savunması yönüyle o tam bir Herakleitos takipçisidir.

²⁶³ G. H. Mead, “The Nature of the Past”, s. 346.

Mead, bu nesnenin bu şekilde algılanmasının akla getirdiği geçmiş ya da tarihinin aynı zamanda onun özdeşliği olarak da ifade edilebileceğini savunur.²⁶⁴

Mead'ın zaman düşüncesi geçmişin mevcutta var olmasıyla geçmişin geçmiş mevcuttaki halinin şimdinin içerisinde deneyimlenebilir olması arasında bir ayrım içerir. Birinci durumun kaçınılmazlığı onun mevcut durum içerisinde algılanmasına, deneyimlenmesine ve şimdinin perspektifinden anlamlandırılmasına işaret eder. İkinci durumda bir kişinin mevcut durumda, geçmiş bir mevcuttaki olayı, o zaman olduğu haliyle deneyimleme hususunu belirtir. Mead açısından ikinci durumun mümkün olmadığı görülür. Nitekim geçmiş mevcuttaki bir deneyimin şimdi içerisinde deneyimlenmesi, bu deneyimin bütün bağlantılarının o zaman olduğu gibi şimdi de var olmasını gerekli kılar. Ancak açıktır ki geçmiş mevcuttaki bağlantılar, ancak şimdinin inşa edildiği koşulları temsil eder.

Mead'ın geçmiş kuramını iki farklı şekilde algıladığını görebiliriz. İlk olarak geçmişin kendisi ve geçmişteki olaylar orada var olan dünyanın bir parçası olduğundan, olmuş bir olay esasen olmuş bitmiştir. Daha açık bir ifadeyle geçmiş mevcutlarda bir olay meydana gelmişse, bu olayı meydana getirememesi durumu, ya da onu farklı bir fiziksel koşulda meydana getirme olasılığı ortadan kalkmıştır. Bu husus, meydana gelmiş ve orada var olan dünyanın bir parçası olarak geçmiş bir olayın değiştirilemez olduğuna işaret eder. İkinci olarak geçmişin kendisi ve geçmişteki herhangi bir olayın anlamı mevcut durum içerisinde inşa edilir. Böylece geçmişin her daim mevcut durum içerisinde anlaşılması geleceğin inşasının bir parçası olur. Bu inşa sürecinde şimdinin perspektifinden her daim geçmişe bakmak ve her baktığımızda farklı bir yönünü keşfetmek suretiyle onun mevcut durum içerisindeki anlamını sürekli değiştiririz. Geçmişin mevcut durumdaki algılanma, anlaşılma ve değer kazanma biçimi değiştiğinden, gelecek de değişmiş olur. Çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek birbiriyle olan

²⁶⁴ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 17.

bağları kopuk halkaları değil, bir zincirin iç içe geçmiş halkaları şeklinde bir bağlantıya sahip bir durumu temsil eder. Bir geçmişten bir sonraki zamana yani şimdiye geçen nesne, bir sıçrama veya ara birimleri yok sayan bir ışınlamayla değil, geçmişle şimdi arasındaki bütün akışta zamansal bir yayılımla şimdiye geçer. Aynı husus şimdi ile gelecek arasındaki geçiş için de söz konusudur. Kaldı ki geleceğin inşası için şimdinin perspektifinden geçmiş her daim yeniden inşa edilir ve her daim yeni bir yönü keşfedilerek ona yeni değerler yüklenir.

Geçmiş, belleğin bir ürünü olduğundan, sadece ve ancak hatırlama istidadı olan bireylerin geçmişinden söz edilebilir. Bilindiği üzere geçmişi bulabileceğimiz yer ya da geçmiş dediğimiz zaman referansta bulunacağımız zemin bellek görüntüleridir. Şimdinin geriye doğru olan sınırında henüz olmuş olanın bellek imgeleri vardır. Ancak aynı şekilde biz şimdinin ileriye doğru olan sınırında var olan (ya da gelecekte olacak olan) şeylerin de imgelemlerine sahibiz. Böylece bir yanıla geçmişe diğer yanıla geleceğe bağlı olan şimdi, aynı zamanda hem geçmişi hem de geleceği kendisiyle birlikte her daim genişletmeye ve geliştirmeye devam eden hususa işaret eder. Çünkü geçmişe ve geleceğe dair sahip olunan imgelemler de bu imgelemlere sahip olma aktivitesinin de gerçekleştiği yer şimdidir. Orada var olan dünyanın bir parçası olarak şimdiyi aşan bir gerçeklikten söz etmek Mead açısından mümkündür. Ancak bu gerçeklik geçmiş bir olayın ya da deneyimin imgelemine sahip olduğumuz şimdinin içerisinde tezahür edebilir.²⁶⁵

Mead'in eylemi bir bütün olarak gördüğü, zamansallığın bu bütünlüğü ve birleştiriciliği temin ettiği görülür. Bu açıdan algılanan şimdinin içerisindeki bir hareketin ilk aşamalarının kopuk bir geçmişte veya kopuk bir geçmiş olarak kaldığını söylemenin sorunlu bir tutum olduğu açıktır. Zira gerçeklik ve deneyim arasında kurulan sıkı ilişkiler ağı, tikel zaman ve mekanları aşan bir gerçeklik kurgusunun dahi

²⁶⁵ G. H. Mead, "The Nature of the Past", s. 345.

anlaşılması için tikel zaman ve mekana bağı olan tikel bireylerin varlığını gerektirir. Böylece dış dünyanın – aşkın bir gerçekliğinin – var olabileceği ya da varlık alanına dahil olabileceği kabulünün, bu gerçekliğin birey için bir değere ve anlama sahip olabileceği deneyim alanında olması, en azından bu deneyim alanından başlaması gerektiği ifade edilebilir.

Mead bireyin deneyimini oluşturan eylemlerin bütünlüğü ve sürekliliğine vurgu yapar. O, şimdinin sürekliliği ile deneyimin sürekliliği arasında bir tür özdeşlik kurar. Zamansallık ile eylemselliğin iç içe geçtiği gerçeklik algısını içeren Mead düşüncesi, gerçekliğin şimdi/nin içerisinde tezahür ettiğini açıkça gösterir. Eylem, yani bireyin davranış ve deneyimi her ne kadar geçmişin yeniden yorumlanması ve geleceğin inşası amaçlarını içerse de, bu amaçların somutlaşması şimdi/nin içerisinde tezahür eder. Zamansallık içerisinde tezahür eden deneyim düşüncesi, bir ayrımı ortaya koymayı gerektirir. Mead'a göre yeniden yorumlanan bir olayın bizatihi kendisinin meydana gelmiş, olmuş bitmiş olması onun geçmişte olduğu anlamını taşımaz. Aksine olay kendinde ve nötr olarak geçmişte orada var olan dünyada olmakla beraber yorumlanması ve yorumlanmasına yönelik somut zihinsel araçların var olduğu yer açısından şimdinin içerisinde yer almaktadır. Aynı şekilde belirli bir ifadeyi, bir kavramı açıklayacak olmamız ya da bir hususu belirtecek olmamız gelecekte olacak olan bir şeye işaret etse de, biz o kavramın ya da ifadenin imgelemine gelecekte değil, ancak şimdinin içerisinde sahip oluruz. İmgelemine sahip olmadığımız bir kavrama dair gelecekte yapacağımız olası bir konuşma ya da açıklama için Mead, şimdinin koşullarının geçmişte belirlendiğini, aynı şekilde geleceğin koşullarının da şimdinin içerisinde belirlendiğini savunur. Böylece onun düşüncesi, gelecekte muhtemelen gerçekleştireceğimiz ancak şimdinin içerisinde imgelemine dahi sahip olmadığımız bir eylemin ya da bir konuşmanın, kelime ya da kavramın şimdiden sonra fakat olayın gerçekleşeceği gelecek zaman biriminden önce yine imgelem olarak zihne dahil olacağı

ve dolayısıyla o imgelemin zihne dahil olacağı zamansal birimin koşullarının da şimdi olduğunu seslendirir.

Mead'ın ne zamanın birimlerinin ne de bu zaman birimi içerisinde bir bütün olarak düşünülmesi gereken eylemin ontolojik ayrıma sahip olduğu düşüncesini benimsediği görülür. Nitekim o, “oluşun farklı aşamaları birbirine bağlayan bir niteliğe sahip olduğunu, oluşun önceki aşamasının daha sonraki aşamasının koşulunu oluşturduğunu” vurgular.²⁶⁶ Aksi durumda, yani bir aşamayı diğer bir aşamaya bağlayan ortak bir niteliğin olmaması durumunda geçişten söz etmemiz olanaksız olduğu gibi zaman-eylem dolayımında bütünlüğü sağlayacak zemine sahip olmamız da söz konusu olamayacaktır. Çünkü zamanı birbirine bağlayan eylem ile eylemi bir bütün olarak anlamamızı sağlayan zaman, bu anlamda bir bütünlüğü ifade eder. Bu bütünlük, içinde akışın ve oluş halinde olan bir nesne, eylem ya da durumun bir şimdiden bir başka şimdiye doğru akış halinde olduğu, yani geçiş yaptığı süreçten başka bir şey değildir.

Mead açısından geçmişin iki farklı boyutuyla ele alınabileceğini söylediğimizde bunlardan ilki açısından geçmiş, hiçbir şekilde içerdiği ölü eylemlerin değiştirilebileceği bir alanı kastetmez. Bu karakteri, geçmişin bir gerçekliğe sahip olduğu anlamını içerir. İkinci boyut olarak geleceğin inşası için geçmişin anlaşılması, anlamlandırılması ve yeniden inşasının gerekliliği açısından baktığımızda, geçmişin mevcudun içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle ise geçmiş sabit ve durağan değil, her daim aktif, hareketli ve deneyime açık bir nitelik arz eder.

Bağlantılar perspektifinden bakıldığında, şimdiki bir nesnenin koşullarını belirleyen hususun şimdiden önceki bir nesne olduğunu söylemek yerine, şeylerin oluştuğu ve görüldüğü düzen ya da sıranın, kendisinden sonra meydana gelecek olan ve görünecek olan düzen ya da sırayı (bir neden – sonuç zinciri içerisinde) etkilediğini söylemek tutarsız bir yaklaşım olmayacaktır. Hafızada ve kayıtlarda ortaya çıkan

²⁶⁶ G. H. Mead, “The Nature of the Past”, s. 346.

geçmişin fonksiyonunu bulacağımız yer de bu değişken ya da rölatif deterministik yapıdır.²⁶⁷ Bu durumda sorulması gereken sorulardan biri de, gerçekliği deneyimle olan sıkı ve kaçınılmaz ilişkisi içerisinde incelenmesi gereken bir şey olarak ifade ettikten sonra, insan deneyimini aşan geçmiş ve geleceği nasıl ifade edebileceğimiz hususudur. Mead bu soruya insan deneyiminde ortaya çıkan geçmiş ve geleceklerin sadece ve ancak bilincinde olduğumuz geçmişler ve gelecekler olduğunu söyleyerek cevap verir.²⁶⁸ Bu nedenle geçmiş ve gelecekler insani girişimlere, yönelimlere ve anlama biçimlerine göre değişkenlik gösterirler. Şöyle ki, her bir nesil kendi tarihini her daim yeniden yazar ve kendi tarihinin, bu neslin dünyada sahip olduğu tek tarih olduğunu vurgular.²⁶⁹

1.3.1.2. Gelecek

Mead'in zaman kuramı, geçmişin anlamının ve geleceğin inşa edildiği mahallin şimdi olduğunu söyler. Bireysel organizmanın kendisini içinde bulduğu mevcudiyet zemini olarak şimdi, uzak deneyimlerin ve temas deneyimlerinin toplamıdır. Uzak deneyimler mevcut durum içerisinde bir yanıyla geçmişe, bir yanıyla geleceğe dönüktür. Bir uzak deneyimin temin edeceği olası temas deneyiminde, deneyimlenen şey belirli bir geçmişe ya da tarihe sahip olmak durumundadır. Bu husus aynı zamanda onun süreklilik yönüne işaret eder. Öte yandan eylemin bütünlüğü açısından düşünecek olursak uzak deneyim, bireyin içinde bulunduğu şimdinin içerisinde değil, uzak deneyimin temas deneyimini temin edeceği amaç nesnenin olduğu yerde (gelecekte) bulunması durumunda yaşayacak olduğu deneyimleri temsil eder.

Mead'in zamana dair açıklamaları onun sosyal psikolojisinin ilkelerinin anlaşılmasını kolaylaştırır. Yukarıda da ifade edildiği üzere zamanı belirleyen veya onu anlamamızı sağlayan husus, onun kendinde (ontolojik) yapısı değil, zamanın içerisinde

²⁶⁷ G. H. Mead, "The Nature of the Past", s. 347.

²⁶⁸ G. H. Mead, "The Nature of the Past", s. 351.

²⁶⁹ G. H. Mead, "The Nature of the Past", s. 351.

gerçekleştirdiğimiz eylem aşamalarının ve bu aşamalara dahil olan her bir fiziksel ya da sosyal nesnenin birbirine göre durumu, diğer bir deyişle bunlar arasındaki bağlantılardır. Eylemin başlangıcı için ne fiziksel bir nesne ne de organizmanın kendinde konumu esastır. Organizmanın görülebilir dışsal davranışlar sergilediği bir durum, eylemin başladığı duruma işaret etmez. Sözelimi Mead'ın sosyal psikolojisi başlığı altında belirttiğimiz yönleriyle Watson'un klasik etki-tepki prensibi nasıl Mead açısından kabul edilemez ise aynı şekilde Mead, bireyin davranışının sabit bir başlangıcı ve sabit bir bitişi olan kesik bir süreç olduğunu da kabul etmez. Eylemin niteliği kendinde pek çok aşamayı barındırması; bu aşamaların her birinde olası eylemlerin bulunması ve bu eylemlerin bir başka eylemler grubunun başlatıcısı olması anlamını taşır. Dolayısıyla, bir eylem bir başka eylemle iç içe geçmiş bir duruma sahip olabilir. Bunun yanı sıra bir eylemin tamamlanması organizma açısından o eylemi bir yanıyla orada ve var olan dünyanın bir parçası haline getirirken, diğer yanıyla bir başka eylemin de başlatıcısı ya da oluşturucu koşulu haline getirir. Bu yaklaşım bireyin bütün bir yaşam boyunca eylemde bulunduğu sonucuna işaret eder. Bu açıdan bakıldığında eylemin öncelikli niteliğinin varlığını sürdürebilme içgüdüsüne dayandığı söylenebilir. İçgüdüsel ihtiyacın temin edilmesi, varlığın devamı için gerekli olan beslenme, barınma, üreme vs. ihtiyaçların karşılanmasıyla mümkündür. Bütün bunları gerçekleştirmenin organizma açısından yolu ise eylemde bulunmaktır. Hatırlanacağı üzere Mead açısından organizmanın gerçekleştirdiği her bir eylem uyarlanma eylemidir. Organizma sadece ve ancak bu uyarlanma eylemlerini gerçekleştirmek suretiyle çevre ile etkileşimini sürdürebilir ve kendi çevresinde varlığını devam ettirebilmek için gerekli koşulları yerine getirmiş olur. O, bu koşulları yerine getirmek suretiyle varlığını sürdürmek için gerçekleştirdiği eylemlerle aynı zamanda içinde bulunduğu çevreyi de değiştirir. Çünkü organizma, çevreden kendisine doğru gelen bütün uyarıları almak yerine seçicilik yoluyla belirli uyarıları alır ve belirli uyarılara cevap verir.

Bir organizmanın uyarılara maruz kaldığında bunlar arasında seçicilik yapması, aslında geleceğe referansla, gelecekteki durumunu esas alması anlamına gelir; bu çerçevede bir eylemin başlangıcı o eylemin sonucunu ya da tamamlanma aşamasını içerir. Bir örnekle açıklanacak olursa beslenme ihtiyacı olan bir organizmanın uzak algısında olan bir “av”, organizmanın o avın yakalanması için gerekli hazırlıkların yapılmasının yanı sıra, ele geçirildiğinde ve yendiğinde açlık ihtiyacının giderileceğine ve organizmanın homeostatik dengesine dönüşüne işaret eder. Bu husus bir organizmanın bir nesneyi, o nesneye gelecekte tepki göstereceği haliyle algıladığı anlamına gelir. Bir nesnenin, eylemin bir aşaması olarak algılanması, o nesnenin eylemin tamamlanması aşamasındaki durumda olduğu haliyle organizmanın imgesinde var olur. İmgenin varlığı yakın deneyimi temin edecek olan mesafe deneyimi, eylemin tamamlanmasına yönelik mevcutta gerçekleşen eylem aşamalarına işaret eder.²⁷⁰

Toparlayacak olursak, eylemin amacı, eylemde bulunan şeyi (o şeyin duyulanma, algılanma, anlamlandırılma vs. biçimlerini); eylemin daha sonraki aşamaları da daha önceki aşamalarını belirler. Geleceğin şimdiyi bu şekilde belirlemesi sadece insanlarla sınırlı olmayıp, ilkel düzeyde de olsa uyarılma eyleminde bulunan bütün organizmalar için bu belirlenim söz konusudur. Geleceğin mevcudu belirlediği hususu, doğrudan mevcutta yaşayan organizmayla, bu organizmanın gelecekte tamamlanacak olan eylemin içinde bulunma süreciyle ve onun eylemde bulunurken eylemin sonucunu inceleme durumuyla ilgilidir. Mead, bu durumu canlı bir bireyin esasen gelecekte yaşayan bir birey olduğunu ifade ederek vurgular.²⁷¹

Mead'in eylem kuramı bu perspektiften okunduğunda parçalı zaman kuramının kabul edilemez olduğuna işaret eder. Ancak bu husus, zaman birimlerinin, örneğin şimdinin dört boyutlu bir şekilde kendi içine dönüşlü olduğunu, ya da zamanın iç içe geçmiş birimlerden oluştuğu düşüncesini ifade etmez. Bunun yerine geçmiş, şimdi ve

²⁷⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 131.

²⁷¹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 341.

gelecek arasında var olan bağlantıların, bu bağlantıları kendinde bulunduran eylemlerin ve bireyin bu eylemleri deneyimlemesinin zamanı oluşturduğu, bu yönüyle geçmiş şimdi ve gelecek arasında kesin çizgiler çizmenin zamanın yapısı, değişim, oluş ve yenilik açısından problemli olduğu, bu kavramları açıklayabilmenin yolunun zamanın bütünlüklü yapısını kavramaktan geçtiği ileri sürülebilir.

Bu yaklaşım, Mead açısından geçmişin de gelecek gibi hipotetik olduğu sonucunu seslendirir. Nitekim geçmiş, eylemin geride kalmış bir aşamasının daha sonraki aşamalarına referansla sahip olduğu durumu ifade eder. Gelecek ise bir olaya ilişkin önceden ifade edişleri, diğer bir ifadeyle tahminleri ya da öngörülerini içerir. Ancak onların hipotetik olmaları ve her daim yeni bir yönünün keşfedilmesi ve bütünün yeniden inşa edilmesi gerekliliği, gelecek kadar geçmişin de belirsizlikler içerdiğini göz ardı etmez.

Bu husus Mead'ın özellikle klasik mekanikçi düşünce tarafından savunulan zamanın geçmişteki sonsuz bir noktadan gelecekteki sonsuz bir noktaya kadar süren ayrı ve sonsuz bir şimdiler dizisi olduğu şeklindeki zaman anlayışına karşı çıkmasını ifade eder. Düşünürü göre zaman geçmişteki sonsuz bir noktadan gelecekteki sonsuz bir noktaya kadar süren ayrı ve sayısız bir mevcutlar dizisini seslendirir. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişki, geçmişin varlığının şimdinin içerisinde bulunması, geleceğin de şimdinin bir parçası olmasıdır. Şimdi, geçmiş tarafından devam ettirilirken gelecek tarafından kontrol edilir. Zamanın yönünü belirleyen şeyin ise eylemin amaçsalılığı olduğu ifade edilebilir.²⁷²

²⁷² C. De Waal, *On Mead*, s. 37.

1.3.1.3. Şimdi

1.3.1.3.1. Şimdinin Mahiyeti

“Newton fiziğinde zaman, her biri zamansız olan “an”ların lineer (çizgisel) dizgesinden ibarettir.”²⁷³ Bu ifade, zamansız anlardan biri olan şimdinin, geçmişle gelecekte ayıran, zamansal yayılımı ve süreci olmayan, değişim yahut geçiş kabul etmeyen bıçak sırtı sabit bir yapıya sahip olduğunu ima eder. Böylece zamanın yapısını oluşturan şeyin, aslında kendisi zamansal yayılıma sahip olmayan yapısal parçacıklar olduğu ifade edilir. Bu hususu bir örnekle irdeleyecek olursak; bir animasyon filmin oluşması ve hazır hale gelmesi sürecinde bir figürün sözgelimi beş saniyelik bir hareketi için onlarca ardışık resmin çizilmesi ve her birinin art arda gelecek şekilde gözlerimizin önünden geçmesi gerekir. Hareket parçacıkları belirli bir hızla art arda gelecek şekilde akış haline geçtiğinde televizyon ekranının karşısındaki izleyici onu bir eylem, bir hareket olarak algılar. Esasen ifade edilebilir ki durağan ve zamansal yayılımsız olan parçacıkların bir araya getirilmesi görünürde bir eylemi ve bu eylemin içinde gerçekleştiği bir zamanı kapsar. Bu örnekten yapılacak en kayda değer çıkarım ise Newton’un zaman anlayışında da hareket ya da değişimin olmadığı hususudur.²⁷⁴

²⁷³ C. De Waal, *On Mead*, s. 33.

²⁷⁴ Newton’a göre maddi bir referansa göre hareket halinde görünen bir beden ya da cisim başka bir referansa göre yalnızca enerjinin mevcudiyeti olarak görülecektir. Bir maddi referansa göre hareket halinde görülen bir cisim başka bir referansa göre enerjiden muaf olarak görülecektir. Her ne kadar Newton genel olarak hız ölçü(m)lerinin maddi bir referans aralığına göre yapılması gerektiğini kabul etse de, mutlak hareketin mevcudiyetinin özellikleri, nedenleri ve etkilerinden dolayı belirli durumlarda rölatif hareketten ayırt edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. (Detaylı bilgi için bkz. D. Shapere, “Newtonian Mechanics and Mechanical Explanation”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, (Ed.), MacMillan Publishing, Vol. 5, s. 491 – 496). Mead’ın zaman perspektifinden bakıldığında klasik Newtoncu anlayışın zamanın bütünlüğünün bozulmasına ve geçmiş, şimdi ve gelecek arasında ontolojik bir ayrımın oluşmasına neden olduğu görülebilir. Mead, Newton’un mutlak zaman kuramında bir nesnenin kendi zamanına ve mekanına çakılı olduğu görüşüne karşın “sosyalite” kavramı dolayımında bir tür rölatif zaman algısına sahiptir. Onun, bir organizmanın evrim sürecinde aynı anda farklı sistemlerde (daha önce ait olduğu sistem, daha sonra ait olacağı sistem ve önceki ile sonraki arasında var olan ara sistem) bulunabileceği görüşüne dayanarak rölatif zaman düşüncesini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Rölatifliği sağlayan şey ise hareketin Newton’un savunduğu gibi zamana ve mekana çakılı nesne yoluyla değil, nesne üzerindeki etkisi yoluyla tanımlanması gerekliliğidir. Diğer bir ifadeyle Newton’un zaman kuramında hareketi belirleyen şey zaman iken, Mead açısından zamanı belirleyen şey organizmanın hareketi ve çevre ile kurduğu bağlantılar içerisinde ortaya konabilecek olan eylem aşamalarıdır. Öte yandan Mead organizma ve çevre arasındaki bağlantılar zorunlu olarak zamanın birimleri arasında da bağlantıların varlığını ve bütünlüğünü gerektirir. Sözgelimi hedefindeki bir nesneye doğru eylem halinde olan bir organizmanın o nesneye gelecekteki bir zaman diliminde ulaşabilmesi için, o nesnenin var

Anlaşılabacağı üzere Mead geçmişini gelecekte ayıran bir bıçak sırtı şimdiyi kabul etmez.²⁷⁵ O, geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirinden ontolojik olarak ayrı doğrusal parçacıklar olmadığını, bunun yerine söz konusu zaman birimlerinin birbirini izleyen bir akış halini ifade ettiğini savunur. Bu yaklaşıma göre “şimdi” kavramı fizikalistler tarafından savunulduğu gibi soyut parçacıkları değil, görünen mevcudu ifade eder. Mead’ın şimdiye ilişkin kuramı, şimdinin oluş içerisinde oluşan/tezahür eden bir husus olduğuna işaret eder. Bu nedenle o, zaman kuramında bütün aşamalarıyla eylemin gerçekleştiği mahal olarak şimdiyi temellendirirken oluş/tezahür (emergence)²⁷⁶ kavramını kullanır.

Zamanın mevcutiye sahip birimi görünen şimdidir (specious present) ve bu birim, içerisinde bazı şeyler kaybolurken diğer bazı şeylerin yeni ürünler olarak tezahür ettiği süreci ifade eder. Bu değişim zihin sahibi canlı varlık tarafından da algılanır. Mevcut olanın şimdi olduğu, organizmanın şimdinin içerisinde yaşadığı ve şimdiyi şimdi algıladığı düşünüldüğünde, şimdinin organizmanın da dahil olduğu oluş ifade ettiği, hiçbir zaman yok olmayacağı, bir oluş içerisinde her daim var olmaya devam edeceği söylenebilir.

Mead’ın oluş mekanik doğa anlayışının karşıtı olarak teleolojik bir temel üzerinde açıklamaya çalıştığı, bunun için sistemler arası geçişi ve “sosyalite” kavramının içeriğini kullandığı görülür. O, evrenin geniş bir resminin elde edilmesi için mekanik doğa anlayışının yeterli olmadığını savunur. Bu bağlamda oluş/tezahür kavramını yeni bir şeyin meydana gelmesi olarak anlayabileceğimiz gibi, daha önce var olan bir şeyin bir başka şeyle oluşturduğu bağlantılar yoluyla değişmesi ve önceki “kendi” ile olan karakteristik özdeşliğini kaybetmesi olarak da görebiliriz. O, sistemler

olması, bir zamansallığa sahip olması gerekir. Nesnenin var olmasının onun zamansal olmasına bağlı oluşu o nesnenin geçmişinin, şimdinin ve geleceğinin birleşik olmasını gerektirir. Bu anlamda zamansallık nesneye var oluşunu, geçmiş şimdi ve gelecek zaman birimlerinin birleşik olması ise ona sürekliliğini kazandırır.

²⁷⁵ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 190.

²⁷⁶ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 640.

arası geçişte olduğu gibi tikelden tümele doğru olan genişleyici aşamalarda da nesneyi “kendinde şey” olarak değil, sahip olduğu karakteristikler üzerinden açıklar. Dolayısıyla bir tikelin bir başka tikelle oluşturduğu bağlantıdan önce sahip olduğu niteliklerin değiştiğini söylediğimizde, etkileşimden sonra meydana gelen ya da var olan şeyin öncekinden farklı bir şey olduğu söylenebilir. Mead bu hususu şöyle ifade eder:

Şeyler bir araya geldiğinde daha önce orada olmayan bir şeyler var olur ve meydana gelen bu yeni şeyin niteliği ya da karakteri, bu kombinasyonu meydana getiren unsurlar açısından ifade edilemez.²⁷⁷

Yukarıdaki ifadeden hareketle, bütünün niteliğinin bu bütünü oluşturan tikellerin niteliğinden ya da niteliklerinin toplamından farklı ve fazla bir şey olduğu, bütüne dahil olduğu andan itibaren tikellerden her birinin de bütüne dahil olmadan önceki durumundan farklı bir şey olduğu söylenebilir. Bu görüşe bilimsel bir temel getiren Mead’e göre doğada var olan bir nesneyi oluşturan tikeller, (atomlar, protonlar, elektronlar vs...) o nesnenin karakteristiğini veremez. Zira o nesnenin o nesne olarak var olabilmesinin yolu ve asgari koşulu, onu oluşturan tikellerden birini ya da birkaçını değil, bütün tikelleri içermesidir. Nesnenin var olabilmesi için onu meydana getiren tikellerin yanı sıra onlardan her birinin diğerleriyle girdiği etkileşime, kurduğu bağlantılara ihtiyaç vardır. Örneğin doğadaki bir element olarak su akıcı, berrak, susuzluğu giderici ve ateş söndürücü karakteristiklere sahiptir. Bilimsel bir amaçla suyu, onu oluşturan elementlerine ya da bileşenlerine ayırdığımızda hidrojen ve oksijen olmak üzere alt aşamada elementler elde etmiş oluruz. Ancak ne oksijen ne de hidrojen akıcılık, ateş söndürücülük, susuzluğu gidericilik anlamında -ikisinin de belirli düzen içerisinde bir araya gelmesiyle oluşturduğu- suyun karakteristiğini taşımazlar.²⁷⁸

Yukarıdaki açıklamalar Mead’de oluş kavramının doğayı ve doğanın içerisinde var olan elementleri bir bütün olarak görmeyi gerektirdiğini hatırlatır. Nitekim doğal bir

²⁷⁷ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 641.

²⁷⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 15.

elementin kimyasal ayrışmadan önceki karakteristiğiyle ayrışmadan sonraki karakteristiği itibarıyla özdeş olmadıkları, bir bütün olarak doğada yansır.²⁷⁹

Mead'e göre insan doğanın içerisinde var olan, oluşan bir varlıktır ve onun deneyimleri de doğanın kendisine ait deneyimlerdir. Özellikle doğanın bir parçası olarak insanın analiz edilmesi ve yine parçalayıcı bir yaklaşımla doğanın analiz edilmesi, insan ile doğanın birbirinden ayrı bir şekilde ele alınması bize ne doğaya ne de insana dair doğrunun bilgisini veremeyecektir. Evrenin geniş resminin mekanik ve parçalayıcı bir yöntemle elde edilemeyeceğini söylerken o, tam da bu tikel-tümel ilişkisini kasteder. Canlı bir organizma bu organizmayı meydana getiren parçaların birbirinden soyutlanarak incelenmesiyle anlaşılamayacağı gibi, bu parçaların taşıdığı nitelikler, parçaların bir araya gelmesiyle meydana gelen canlı organizmanın niteliklerine de indirgenemez.

Açıktır ki tikellerin, kütle parçacıklarının araştırıldığı, analiz edildiği ve karakteristiklerinin ortaya konduğu bir zeminde canlı organizmaya dair bir şey bulmak olanaksızdır. Bunun anlamı, her ne kadar tümeli oluşturan şey tikeller olsa da, tikelden hareketle tümeli açıklamaya çalışmanın tümeli tikele indirmek anlamına geleceği, bu yaklaşımın varlığın bir bütün olarak ele alınması gerektiği düşüncesine uygun olmadığıdır. Nitekim tikellerin bir araya gelmesiyle oluşan tümel, esasen kendisini oluşturan tikellerin toplamından daha fazla ve daha farklı bir durumu verir. Sözelimi $1+1=2$ önermesi, canlı dünya için söz konusu olamaz. Çünkü Mead açısından '+'yı bir bağlantısallık durumu üzerinden açıklamaya çalışırsak, $1+1$ 'in durumu 2'den önce daha farklı bir şeye işaret ederek farklı bir anlama sahip olur. Her iki tikelin bağlantısallık zeminindeki etkimesi ya da tepkimesi, taraflardan birinde var olan karakterlerin diğerine geçmesi ve diğerinde farklı şekilde içselleştirilmesi suretiyle hem karakteri veren hem de karakteri alanın içeriksel değişime uğramasına neden olur. Bu içeriksel değişim,

²⁷⁹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 642.

2'den önce onların her birinin aslında 1'den farklı bir duruma gelmesine neden olur. Bu nedenle 1 ve 1 birbirinden bağımsız bir şekilde soyut ve rasyonel bir düzlemde ele alındığında her ne kadar 2'yi verse de, reel düzlemde bir araya gelmek suretiyle elde edilebilecek bir sonuç açısından 1+1'in 2'den farklı ve daha fazla bir anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle rasyonel düzlemde 1+1 önermesiyle elde edilen 2, reel düzlemde 1+1'den daha fazla ve daha farklı değerler ve karakterler taşır. Bu nedenle biz bir bütün olarak yaşam formlarını sadece bu formları meydana getiren fiziksel süreçleri analiz ederek anlayamayız.

Mead'in zaman kuramını ve bu kuramın bir parçası olarak şimdi düşüncesini onun eylem kuramı bağlamında anlamak daha kolaydır. Uzak deneyim ve temas deneyimi bahsinde de açıklandığı gibi problematik bir durum söz konusu olduğunda organizma bu problematik durumu ortadan kaldırmak ve eylemin tamamlanmasını sağlamak için o eylemin tamamlanmasına giden süreçteki alternatif eylemlerin gidişatını, uygunluğunu ve işlerliğini gözden geçirebileceği bir zemini varsayar. Daha açık bir ifadeyle engellenmiş bir eylemin tamamlanması için yeni bir eyleme geçer. İkinci eylem bu anlamda birinci eylemin bir parçasını temsil eder. Ancak aynı zamanda aşamaları itibarıyla bir bütün olarak o da özgün bir eylemdir. Bu nedenle zaman, belirli bir eylemin ya da belirli bir eylemin içerisinde problemin meydana gelmesinden sonra problemin aşılması için eylem içerisindeki bir başka eylemin başlatıldığı varsayımsal bir zemini oluşturur. Bu noktada uzak deneyimden mesafe deneyimine giden yolun ya da sürecin oluşturduğu bağlantılar ve bağlantıları meydana getiren aşamaların birbirleriyle olan ilişkisi, yani birbirlerine referansla her birinin durumu zamanı oluşturur. O halde bir deneyimin başlaması, ya da engellenen bir deneyimin tamamlanması amacıyla onun içinde yeni bir deneyimin başlaması organizmanın durumuna, eğilimlerine, uyarıya maruz kalma biçimine ve oranına ve dışsal fiziksel nesnelere referansla konumuna göre değiştiği için insan deneyimi eğilimlerde devam eden bir süreci ifade eder.

Klasik fizikçi bakış açısından bıçak sırtı ve süre yayılımsız parçacıklardan oluşan şimdi, Mead'in görünen/algılanan şimdisinin (specious present) parçalı (tamamlanmamış) halini ifade eder. Newton'un klasik mutlak zaman teorisi, nesnenin salt ardışık olan hareketlerine bakarak zamanın belirlenmesini seslendirir. Bu yaklaşımın aksine Mead düşüncesinde zamanın akışının algısal nesnelerde meydana gelen değişikliklerin yanı sıra bir bütün olarak eylem içerisinde var olan ve değişim durumunda olan nesne ile eylemin kapsadığı diğer nesneler arasındaki bağlantıların da esas alındığı görülür. Dolayısıyla Mead'de değişimi ifade etmek, aynı zamanda bağlantıların yeniden inşa edilmesini anlamak manasına gelir.

Mead, durağan, mekânsal noktaların birleşmesiyle oluşan zaman anlayışı şeklinde ifade edebileceğimiz klasik zaman-mekan metafiziği yerine zaman-mekan sistemini süreç ve geçiş kavramlarıyla birlikte ele alır. Onun düşüncesinde zaman kavramı, aynı zamanda sosyalite teorisi için de kilit role sahip olan oluş kavramıyla; geçmiş, gelecek ve şimdi arasındaki bağlantının ortaya konmasıyla açıklanabilecek bir hususu ifade eder.

Mead'in gerçeklik-zaman ilişkisine bakıldığında mevcudun doğasının veya temel niteliğinin oluş/tezahür olduğu, oluşun doğasının olaylardan meydana geldiği ifade edilebilir. Ancak varoluştaki olaylar da gelip geçer ve her daim yeni olaylar var olur. Bu husus, onun gerçekliği eylem ve zaman arasındaki ilişkide aradığını ima eder. Bu arayış varoluşun ne tamamen görmezden gelindiği ne de bütünüyle merkeze alındığı bir zemin sunar. Nitekim Mead perspektifinden bakıldığında varoluşu bir bütün olarak geçmiş, şimdi ve gelecekte meydana gelen olaylara dayandırmak kadar, -var olan ve sona eren olayların geçici olması nedeniyle- gerçekliğin konumu olarak belirlemenin de gerçekliğin yapısının anlaşılması açısından kabul edilebilir tutumlar olmadığı görülebilir.²⁸⁰

²⁸⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 1.

Klasik zaman metafiziğinin zamanın birimlerine yüklediği sabitlik ve kendinde gerçeklik tutumundan kaçınan Mead ne geçmişin ne de geleceğin kendinde bir varoluşa ya da gerçekliğe sahip olduğunu, geçmiş ve geleceğin geçiş ya da akış halinde olan şimdinin içerisinde bulunan içerikleri temsil ettiğini vurgular.²⁸¹ Bu anlamda insanın belirli bir noktasında durduğu, durulan noktanın şimdi, yukarısının gelecek, aşağısının geçmiş olduğu bir nehir olarak ifade edilen zaman metaforu Mead'ın zaman anlayışı açısından kabul edilebilir değildir. Bunun yerine o, mevcutta oluşan her bir olayın geçmişin yeniden inşa edilebileceği ve geleceğin yeni bir öngörüyle anlaşılabilceği bir hareket noktası olarak görür. Daha açık bir ifadeyle Mead açısından gelecek, mevcutta meydana gelen eylemler yoluyla her daim yeni bir öngörü noktası temin eder.

Mead düşüncesinde geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişki onun yenilik (*novelty*) kavramı ile ilişkilendirilebilir. Akış ve oluş halinde olan her bir şimdinin perspektifinden geçmişe bakıldığında geçmiş her daim yeni ve genişlemiş bir içerik ve yeni bir anlam kazanır. Şimdinin içerisinde elde edilen her yeni anlam, bu anlamın elde edildiği perspektif doğrultusunda geleceğin yeniden inşa edilmesini sağlar. Bu nedenle her bir geleceğin yeni olma durumu, yeni bir geçmişin var olmasının gerekliliğine işaret eder. Ancak geçmişin yeniden inşası, onun tabiriyle orada var olan ve bir yönüyle değişimin nesnesi olmayan bir boyuta sahip olduğundan, geçmişte meydana gelen olayın - her ne ise o olan hususun- bizatihi kendisinin değil, ona mevcut durum içerisinde yüklenilen anlamın değişmesini ve yeniden inşa edilmesini ifade eder. Yeni anlamlar mevcudun içerisinde inşa edildiği için geçmişteki her bir olaya yüklenilen anlamın da mevcutla olan ilişkisinden bağımsız kendinde bir karşılığının olmadığı görülür. Daha açık bir ifadeyle meydana gelmiş olan, meydana gelmekte olanı belirler. Ancak biz meydana gelmiş olanı, meydana gelmekte olan yoluyla anlamlandırabiliriz. Mevcut durum geçmişten geleceğe doğru bir oluş seyri takip ettiğinden geçmişin

²⁸¹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 25.

mevcudu belirlemesi ve mevcudun gemişı her daim yeniden anlamlandırması hiçbir zaman olmuş bitmiş bir belirlenim olarak görülemez. Bu çerçevede oluşun varoluşa getirdiğı her bir mevcut durumun biricik olma özelliğine sahip olduğu ifade edilebilir.²⁸²

Şimdinin içerisindeki zihin sahibi varlıkların şimdiyi geçmişe bağlamak ve bu iki kavram arasındaki ilişkiyi oluşturmak bakımından yaptığı şey, şimdi ile geçmiş arasındaki bağı sürdürülebilir olması adına geçmiş her daim rasyonelleştirmek ve bu yolla yeniden inşa etmektir. Bu rasyonelleştirme ve yeniden inşa süreci, geçmiş ile şimdi arasındaki bağı sürdürülebilir olmasını, geçmiş ile şimdinin perspektifinin geleceğin inşasında ancak birlikte bir işleve sahip olabileceğini ima eder. Ancak şimdinin kendisi de oluş durumunda olduğundan ve her bir şimdi kendi biricikliğine sahip olduğundan, her bir yeni mevcut (şimdi) durumda, gelecek kendine mahsus oluşan bir karaktere sahip olacaktır. Bu nedenle şimdinin perspektifinden geleceğe dair bir öngörü tam anlamıyla güven temin eden bir öngörü olmayacaktır.²⁸³

Tüm bunlardan Mead’de şimdinin ya da şimdi içerisinde gerçekleşen bir olayın zorunlu olarak oluşu içermesi gerektiğı sonucunu çıkarabiliriz. Ancak her bir oluş kendisinden önceki oluşlara, yani mevcut oluşun koşullarına indirgenemeyecek bir biriciklik özelliğine sahiptir.

Şimdinin diğerk bir önemli yönü ise onun sosyal doğasıdır. Belirtilmelidir ki şimdinin sosyal doğası, şimdinin tezahür eden ya da meydana gelen bir husus olmasıyla ilgili olup bu niteliğin bir sonucudur. Oluşan, meydana gelen şimdi, kendisiyle birlikte yeni olayı ya da olayları da beraberinde getirir. Yeni olanın özelliğı, yeni durumla eski olan arasında bir uyarlanma sürecini gerektirir. Daha açık bir ifadeyle geçmişten şimdiye taşınan nitelikler, şimdinin doğası ile uyumlu olmak durumundadır. Bu uyarlanma süreci Mead açısından “sosyal” olarak ifade edilir. Nitekim eylem bahsinde

²⁸² G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 31.

²⁸³ E. R. Eames, “Mead’s Concept of Time” *The Philosophy of George Herbert Mead*, Ed. Walter Robert Corti, Amriswiler Bücherei, Switzerland, 1973, s. 71.

de belirtildiği üzere organizmanın gerçekleştirdiği her eylem organizmanın doğrudan kendisini ya da çevrenin doğrudan kendisini baskın kılmaz, aksine organizma-çevre ve çevre-organizma ilişkisindeki bir uyarlamayı gösterir. Diğer bir deyişle her bir eylem bir uyarlamayı hedefler. Her bir uyarlama eylemi ise sosyal niteliği olan bir eyleme işaret eder. Eski ile yeni arasındaki uyarlanma sürecinde mevcut durum hem eskinin hem de yeninin perspektifini taşır. O halde geçmişten şimdiye doğru bir oluş ya da bir olay, önceki durumdan hem bağımsızlaşma sürecinde olmanın hem de henüz tam olarak bağımsızlaşmamış olmanın ara/f dönemine işaret eder. Bir yönüyle geçmişe ait olma ve geçmişin perspektifini taşımadan kasıt, henüz nitelikler itibarıyla geçmişten tamamen farklılaşma sürecinde olması ve fakat söz konusu farklılaşma eyleminin henüz tamamlanmadığı için geçmiş mevcudun niteliklerini kendisinde bulundurmasıdır. Ancak diğer taraftan geçmiş niteliklerin bütünüyle değişmesi ve geleceğe doğru oluş halinde olması itibarıyla da o gelecek perspektifinin izlerini taşır ki bunun anlamı da her ne kadar farklılaşma eylemi tamamlanmamış olsa da o, eski olandan kopuşu ve yeni bir oluşa dahil olmayı deneyimlemiş olmasıdır. Mead'in, zaman kavramını oluş ve süreçle; süreç kavramını mevcutla; mevcut kavramını da sosyal nitelikle bağlantılı hale getirmesi onun bütünlüklü bir ilerlemeci zaman görüşünü savunduğuna delalet eder.

1.3.1.3.2. Gerçekliğin Mahalli Olarak 'Şimdi'

Mead'in diğer pragmatist filozoflar gibi varlığı bir bütün olarak açıklamaya çalıştığı görülür. Onun gerek felsefesinde, gerekse 'benlik kuramı'nda bir bütünlüğü, birliği savunma ve temellendirme gayreti içinde olduğu, madde ve form, obje ve suje ya da ruh ve beden olmak üzere hem birey açısından hem de birey ile doğa arasındaki ilişki açısından çatallaşmaya götürecek her türlü anlayışı reddettiği söylenebilir. Bununla birlikte o, başta bilimsel yaklaşım olmak üzere sistemlerin varlığı anlayabilmesi amacıyla analitik bir yöntem kullanmasını, diğer bir deyişle varlığı anlamak amacıyla onu parçalar halinde ele alma çabalarını da kabul eder. Onun, geçmiş, perspektif,

toplumsallık, özne benlik-nesne benlik gibi kuramları ontolojik değil fonksiyonel olarak ele alması ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de ayrımın esasen varlığı bir bütün olarak anlamak ile fonksiyonel olarak anlamak arasındaki gerilimi azaltmaya çalıştığı görülür. Zira söz konusu kuramların birbirinden ayrı ve bağımsız olarak ele alınmasında deneyimin temel bütünlüğünün sağlanamama riski vardır. Nitekim Mead, zamansallık kuramını benliğin bir arada tutulduğu ve birbirine bağlandığı bir ağ olarak düşüncesinin temeline yerleştirir. O, deneyimin bütünlüğünü sağlamak için benliği esas bir zemin, zamansallığı da bu parçaların uyumlu bir şekilde bir arada tutulduğu ağ olarak tasvir eder.

Düşünce tarihine baktığımızda zamanda ve bu zamanın içerdiği zıtlıklar ve farklılıklar dünyasında değişimin esas olduğu; istikrar, kalıcı olan ve sabitliğin pek az bir getirisi olduğu düşüncesi Herakleitos'ta görülebilir. Filozofun, her şeyin hareket halinde olduğunu, dünyanın akış halindeki bir nehir gibi olduğunu ve evrende kozmik bir yenilenmenin her daim devam ettiğini savunduğu görülür.²⁸⁴

Yukarıdaki yaklaşım değişimin kaçınılmaz olduğunu, değişimsizliğin eskiden beri tartışılan bir ilke olduğunu gösterir. Nitekim Herakleitos da bu ilkeyi ilk fark edenlerden birisidir. Benzer şekilde Mead de değişim ve sabitlik konusunu, gerçekliği şimdinin içerisinde konumlandırmak suretiyle çözümlemeye çalışır.

Mead içinde bulunduğumuz ve farkında olduğumuz deneyimlenen şimdinin gerisinde inkâr edilemez bir süreç olduğunu belirtir. Ona göre geçmiş, bir yönüyle geri dönülmezlik ve değiştirilemezlik niteliğine sahip olmuş bitmiş olayların bulunduğu sürece işaret etse de diğer yönden şimdinin içerisinde düşünülen, algılanan, yorumlanan ve her daim yeniden anlamlandırılan bir niteliğe de sahiptir. Geçmişin değişmeyen yönü kadar değişen yönüne yapılan vurgu insani eylemin mahiyetinin anlaşılmasında kaçınılmazdır. Nitekim her defasında bazı yenilikler keşfettiğimiz, farklı bir perspektifle

²⁸⁴ A. Kenny, *A New History of Western Philosophy*, Oxford University Press, USA, 2010, s. 17.

yeniden bakmak durumunda kaldığımız ve anlamını yeniden inşa ettiğimiz geçmişin değişimsiz, sabit ve mukayyet bir gerçeklik olduğu fikri deneyimlerimizin amacı açısından bir anlam ifade etmez.²⁸⁵ Çünkü deneyimler, insani eylem zamanın akışı içinde pek çok unsuru ve farklılığı içinde taşıdığı için değişimsizlik, sabitlik ve mukayyetlik nitelikleri taşımaz. Bu nedenle Mead’ın insani eylem teorisigenel olarak mekanik-deterministik değil; teleolojik, sabit değil; değişken, zaman, mekan ve bireyin durumuna göre mutlak değil rölatif karakter taşır. Bu yüzden şimdinin içinde gerçekleşen deneyim bir yandan kendinde geçmişi içerirken onunla beraber kendisine daha farklı anlamın yüklendiği bir oluşu da taşır. O halde şimdinin içerisindeki oluşu ve oluşmakta olanı göz ardı ederek geçmişi tanımlamak ne deneyimin kendisini ne de deneyime sahip bireyi anlamak açısından uygun bir bakış açısı değildir. Bu husus Meadın değişmezlik ve sabitlik gibi iki kavramı insani deneyim alanına nasıl dahil ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Miller’a göre Mead’ın gerçekliğin mahalli olarak şimdiyi açıklama yöntemi, bilim adamlarının yeni bir buluş ya da daha öncekilerden farklı yeni bir tezin ortaya konulmasıyla tarihin değişmesi ve yeniden anlaşılması gerektiğini söyledikleri yöntemle neredeyse aynı düzlemde dir.²⁸⁶ Düşününün gerçekliğin anlaşılması için kullandığı “orada var olan dünya” ifadesi, dolayimsız bir yönelime sahip, zihin tarafından keşfedilmemiş ve dolayısıyla içeriği henüz anlamlandırılmamış olan bir dünyayı ifade eder. Bu dünya algılarımızdan ayrı olarak var olan bir dünya olsa da, her yönelimimizle değişen, bizim formüleştirdiğimiz yeni anlamlara karşılık gelmesi koşuluyla ona dair bilginimizin ve etkileşimimizin farklılaşacağı bir dünyayı temsil eder.²⁸⁷ Bu husus orada var olan dünyanın olmuş bitmiş ve bütün parçaları yerine konulmak suretiyle arkamızda duran kusursuz bir resim olmadığına delalet eder. Zira belirli bir zaman ve mekan bir

²⁸⁵ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 2.

²⁸⁶ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 3.

²⁸⁷ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 88.

bütün olarak varlığın bir parçasını; bireyin ya da benliğin içinde bulunduğu zamansal ve mekânsal durumu belirler. Bu belirlenim, varlığın kendisini kuşatmaya yetkin olmasa da varlığın dışında da değildir. Çünkü gerçekliğin mahalli olarak şimdi geçmişe ait sabit unsurlar içerse de farklı anlamların inşa edildiği geleceği de temsil eder. Başka bir ifadeyle geçmişe ve geçmişte olmuş bitmiş eylemlere, olaylara ya da fenomenlere dair şimdi yapılan bir yorum sonraki bir anda daha geçmiş bir zamana dair bir yorum haline gelir. Bu durum ise şimdinin geçmişe dair ifade ettiği anlamların bir bölümüdür. Nitekim Mead'ın klasik metafizik anlayışı kabul etmeyişi bu yüzdendir.²⁸⁸

Açıktır ki Mead'ın felsefesinde geçmiş, gittikçe gelişen, büyüyen ve fakat hiçbir zaman olmuş bitmiş bir hal al(a)mayan bir yapıyı temsil eder. Bu yapının yorumlanması her daim şimdinin içerisinde gerçekleşir. Geçmiş, şimdi ve geleceğin bir süreç olduğunu hatırlarsak, şimdinin içerisinde geçmişin yorumlanması ile geçmişi anlama biçimlerinin şimdiyi de değiştiren bir husus olacağı kolaylıkla kabul edilebilir. Bu süreçte yorumlanan an geçmişi belirleyen ya da değiştiren bir husus olduğu için tüm yorumlar bir yandan bizi geçmişe bağlayan diğer yandan da geçmişi bir şekilde değiştiren olguya işaret edecektir. Bu yaklaşımda şimdi, geçmiş ve geleceğin aynı zamansal çizgi üzerinde oluşu, ontolojik olanı değil fonksiyonel olanı imler. Mead'ın fonksiyonel olana yönelmesi, anlamayı kolaylaştırmak ve bilimsel analize imkan sağlamak içindir. Var olmanın bizatihi kendisinin bir eylem olduğu hususundan hareketle bu eylemin farkında olunan süreç parçası olarak şimdi, aynı zamanda geçmişe ve geleceğe gereksinim duyar.

Diğer taraftan şimdinin geleceği barındırması, geleceğin hipotetik ve olumsal olduğuna, çoğu kez şimdinin içerisindeki tutumların biçimine, çokluğuna ve yönüne göre değişken olduğuna işaret eder. Bu işaret bir taraftan geleceğin her daim yeniden inşa edilebilir oluşunu, diğer taraftan geçmişin de en az gelecek kadar hipotetik

²⁸⁸ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 88-89.

olmasından dolayı her an yeniden yazılabilen bir şey oluşunu seslendirir. Tüm bunlar geçmişte yaşanmış bir olayın reddedilmesi anlamına gelmez.

Geleceğe kıyasla geçmişte meydana gelmiş olanlar, imgelemler olarak daha fazla anlam ifade eder. Bu hususu bir örnekle ifade edecek olursak; geçmişe dair bir deneyimi hatırlamak, o deneyimi kendinde olarak ya da ontolojik bir özdeşlik içerisinde yeniden inşa etmek için yeterli olmadığını itiraf etmek anlamına gelir. Deneyimleriyle şimdinin içinde yaşayan ve bir tarihi olan bireyin Mead’a göre geçmişe ontolojik olarak sıkışması, şimdi ve geçmiş arasındaki bütün bağların kopmasına işaret eder. Oysa Mead orada var olan dünya ile bir taraftan kendinde bir tür değişmeyen alanı, diğer taraftan şimdi içerisinde bakıldığında değişen bir dünyayı ifade eder.²⁸⁹

Şimdiye kadar anlatılanlardan hareketle Mead’ın düşünmeyi şimdi içerisinde gerçekleşen bilişsel bir süreç olarak anladığını ve bu süreci çoğu kez yeniden yapılandırıcı bir faaliyet olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu ifadeler zihnin sadece ve ancak orada var olan şeyi görebileceğini ve onu değiştiremeyeceğini savunan epistemolojik görüşe meydan okumayı seslendirir.²⁹⁰ Bu durum, esasen rasyonel varlıkların davranışının temelinde varoluşu yeniden inşa ettikleri gerçeğini ifşa eder. Öyleyse bireyden bağımsız, onu dışlayan ve doğa ile arasına ontolojik bir ayırım koyan bir anlam oluşturma çabasının da kabul edilebilir olmadığı söylenebilir. Bu anlayışı bizi “evrende değişimin devam ettiği ve bu değişikliklerin bir sonucu olarak evrenin her daim farklı bir evren olacağı” kabulüne götürür.²⁹¹ Bu değişimin yaşamsal sürecin bir parçası olduğu ve aklın da bu değişimin sadece bir yönünü teşkil ettiği söylenebilir. Akıl, bu değişim içerisinde organizma ile doğanın karşılıklı ilişki içerisinde yeniden örgütlenmesini, bu örgütlenmeye organizmanın yeniden uyarlanmasını ve bu suretle çevrenin yeniden inşa edilmesi süreçlerini içerir. Bu süreçte organizmadaki en ufak bir

²⁸⁹ G. H. Mead, “The Genesis of the Self and the Social Control”, s. 272.

²⁹⁰ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and The World*, s. 88.

²⁹¹ G. H. Mead, “The Genesis of the Self and the Social Control”, s. 4.

değişiklik onun tepki ve duyarlılığında da değişikliğe sebep olacağı için organizmanın hem bir neden hem de bir sonuç olarak çevreye yüklediği anlam da değişecektir. Bu noktada çevrenin değişmesi organizmanın yeniden bir uyarlama yapmasını gerektirecek ve bu teselsül sürüp gidecektir.

Düşünme sürecinde birbirinin devamı olan bu karşılıklı değişim, esasen çevrenin yeniden inşa edilmesini seslendirir. Bilincin de bu süreç içerisinde biri anlamlandırma, diğeri de kavrayış olan iki yönünün gerçekleştiği söylenebilir. Buna göre organizmanın çevreye uyarlanma sürecinde çevrede meydana gelen farklılık ya da değişimi fark etmesi anlamlandırmayı temsil ederken, çevrede meydana gelen değişimden dolayı organizmada meydana gelen farklılık ya da değişim kavrayış yeteneğine delalet eder.

Mead bilinçteki bu iki hususun gerçekleşmesini uzak deneyim ve yakın deneyim anlayışıyla açıklar. Onun, organizma ile çevre arasındaki sürekli uyarlanmayı şimdinin içerisinde gerçekleşen, bütün ve akış halinde olan bir deneyim içerisinde ortaya koyduğu görülür. Daha açık bir ifadeyle organizma-çevre ilişkisinde deneyim ile zaman birbirinden ayrı olarak düşünülemez. O, bu düşüncesini deneyimin iki farklı aşaması olarak uzak deneyim (distant experience) ve temas deneyimi (contact experience) kavramlarıyla ortaya koyar. Uzak deneyim ile temas deneyimi, geçmiş ve geleceğin aynı derecede hipotetik, olumsal ve bilinebilir olduğunu ifşa eder. Bu çerçevede geçmiş ve gelecek, bireyin uzak deneyiminde var olan hususlara işaret eder. Şimdi ise uzak deneyimdeki olumsal hususların birey için gerçeklik kazandığı temas deneyimini içerir. Geçmiş deneyimin imkanı, sadece ve ancak şimdinin içerisinde anlam kazandığı bir durum olarak görülür. Daha önce de ifade edildiği gibi her ne kadar geçmişteki bir deneyimin hiçbir şekilde yeniden gerçekleştirilemeyeceği iddia edilse de, şimdinin içerisinde gerçekleşen temas deneyimi, birey için mesafe deneyiminde olan geçmişin anlam kazanmasını sağlar.²⁹²

²⁹² G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 116.

Mead, Herakleitos'un nehir metaforunda ima edilen/varsayılan mutlak ve kaçınılmaz akış halinde bir zaman teorisinin aksine, geçmiş şimdi ve geleceğin bir bütün olarak sürecin kendisini ifade ettiği, deneyimin gerçekleştiği şimdinin perspektifiyle geçmiş ve geleceğin her daim yeniden inşa edildiği bir zaman anlayışını kabul eder. Bu anlayış, temelinde problematik durumu varsayar.²⁹³ Ona göre bilimsel bir bilginin doğrulanabilirliği ve test edilmesi, bir bilim adamının ortaya koyduğu bir hipotezin başka bilim adamlarınca onaylanmış olmasına bağlıdır. Genel kabule göre herhangi bir hipotez, söz konusu hipotezi ortaya koyan bilim adamlarının yanı sıra kendi meslektaşları ya da alanın uzmanları tarafından doğrulandığı zaman hipotez geçerli ve kabul görmüş olur. Böylesi bir kabulün anlamın olduğu kadar evrenselliğin de ölçütü olduğu ifade edilebilir.

Şimdinin içerisindeki bir hipotez, kuram ya da öncül, alanın uzmanları tarafından kabul edilmesine rağmen bu kabulü nakzeden/müphem kılan bir problematik duruma maruz kalabilir. Problematic durumun ortadan kaldırılmasına yönelik tarihsel bir çalışma (örneğin bir arşiv incelenmesi, bu arşivin bilim adamını götüreceği başka kaynakların incelenmesi, arkeolojik bir kazı araştırması vs.) o zamana kadar yanlışlanmamış olan hipotezden farklı ya da hipotezin değiştirilmesini gerektirecek yeni bir unsurun keşfedilmesini sağladığında geçmiş hipotezin yerine şimdinin içerisindeki hipotez geçerlilik kazanır. Kuramın değişmesi şimdinin içerisinde gerçekleştiğinden, geçmişte ve keşiften önce doğru olduğu varsayılan hipotez, artık geçerli olmayan ve hafızada var olan bir hipotez olarak kalır. Bir sonraki aşamada herhangi bir problematik durumun ortaya çıkması, kabul edilen hipoteze ilişkin yeni bir araştırmaya sebebiyet verir. Bu husus hiçbir bilimsel hipotezin olmuş bitmiş bir hipotez olarak yansıtılamayacağı şeklinde okunabilir. Nitekim bir hipotezin olmuş bitmiş ve mutlak olduğunun kabul edilmesi onun aynı anda geçmiş, şimdi ve gelecekte, “orada var olan

²⁹³ G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 50.

dünya”nın bütün bağlamlarında geçerli olmasını gerektirir. Oysa hipotezleri oluşturan zihinlerin mevcut duruma bağ/ım/lı olduğu, geçmiş, mevcut ve geleceği kuşatamayacağı aşıkardır. Bu açıdan bakıldığında bir öncülün ya da kuramın olmuş bitmiş olduğu varsayımının Mead açısından anlamlı olmadığı görülür.²⁹⁴

Yukarıda açıklanan bilimsel yöntemin Mead’ın zaman anlayışına yansıdığı görülür. O, dünyanın tam da şimdiki haliyle yaratılmış olduğu görüşünü kabul etmediğini, içeriğini aşamalı ve sınırlı yahut eksik bir biçimde çözebildiğimiz, her aşamasında resmin eksik olan bir parçasını yerine koyabildiğimiz gerçek bir geçmiş kabul etmemiz gerektiğini varsayar. Her mevcutta ya da her geçmiş mevcutta tarihi olaylara (ya da geçmiş fenomenlere) dair yaptığımız düzeltmeler, tarihi yeniden okuma ve yazma eylemleri, bu varsayımın en belirgin göstergeleri olarak ifade edilebilir. Mead düşüncesinde geçmiş bir bilgi ya da fenomen, bu bilgi ya da fenomene ilişkin problematik bir durumun sevk ettiği keşif ortaya çıkana kadar doğru kabul edilebilir. Sözelimi geçmişte meydana geldiği bilinen tarihsel bir olayın bilinmeyen bir özelliğinin keşfedilmesi, bu olayın yeniden yorumlanmasını ve keşfedilen özelliğin bir bütün olarak tarihe uyarlanmasını gerektirebilir. Bu durumda sistemin ya da tarihsel olayın sadece keşfedilen yönünün değil, bütününe de değiştiği söylenir.²⁹⁵

Mead’ın bu yaklaşımı, daha önce de belirtildiği gibi tarihteki herhangi bir olayın ya da fenomenin hiçbir şekilde gerçekleşmemiş olduğunu seslendirmez. Bu nedenle düşünürün tarihsel olayın bizatihi kendisinin geçmiş bir mevcutta meydana geldiğinden şüphe edilmesi gerektiğini seslendiren nihilist ya da septik bir düşünceye sahip olmadığı açıkça görülür. O, tarihsel olay ya da fenomenlerin orada var olan dünyada bulunduğunu inkar etmenin aksine tarihsel araştırma ve çalışmaların bir keşif ve ortaya çıkarma çalışması olduğunu vurgular.²⁹⁶ Geçmişteki bir şeyin, bu şey keşfedilse de

²⁹⁴ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 12.

²⁹⁵ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 6.

²⁹⁶ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 7.

edilmese de, var olan bir hususa referansta bulunduğu düşüncesi, Mead'ın tarih konusundaki realist tutumu açıkça gösterir.²⁹⁷ Diğer bir ifadeyle araştırma girişiminin kendisi, sonuçlarına ulaşılsa da ulaşılmasa da var olana yönelik bir araştırmadır. Şimdinin içerisinde araştırılan ve bazı yönleriyle keşfedilen geçmiş, bir mutlaklığı değil şimdinin içerisine yeni bilgiler eklediğimiz ve her defasında yeniden yorumladığımız bir anlam kaynağını ya da kontenjan durumu temsil eder.

Nitekim bir tarihçinin geçmişe dair görüşünün genel-geçer bir işlerliğe sahip olduğunu söylemek, onun geçmişin ya da tarihin tam bir bilgisini verdiğini, tarihi tam anlamıyla tanıttığını söylemekle eşdeğer olacaktır. Diğer bir ifadeyle, hafızamızda ya da elimizde bulunan tarihi belgelerdeki geçmiş mevcutlara ilişkin her şeyi bildiğimizi kabul ettiğimizde bir tarihçinin kendi araştırma alanındaki herhangi bir konuda kesin olanın bilgisine sahip olabileceğini kabul etmiş oluruz. Bu husus, geçmişin hiçbir zaman tam anlamıyla kendisini belirli bir zaman – ki bu zaman şimdiden başkası değildir – ve mekanda tam olarak gösteremeyeceği gerçeğine işaret eder. Mutlak doğruluk geçmiş için söz konusu olsaydı o zaman hiçbir şekilde geçmişe ait bir yargılamada bulunamazdık. Zira geçmişe dair bir yargılamada bulunmak –uzak da olsa- bir tür deneyimi gerektirir. Oysa kendinde olmuş bitmişlik hiçbir şekilde deneyim alanımıza girebilecek bir gerçeklik değildir.

Problematik durum dolayısıyla yeniden bir inşa sürecine giren bireylerin deneyimlerinin dışında ve bütün bu bireysel deneyimleri kuşatan bir tür deneyim olduğu fikri Mead açısından imkansız değildir. Özellikle belirtilmelidir ki Mead, bu tür bir deneyimin geçmişin her daim şimdiye uyarlanarak yeniden inşası açısından bireylerin deneyimlerini dışarıda bırakan bir yapıya sahip olamayacağını iddia eder. O, bu iddiasını şu şekilde betimler:

Bir şimdiden bağımsız kendinde bir gerçekliğe sahip geçmişin varsayılması için kendinde geçmiş ile geçmişten kopuk bir şimdinin birbiriyle bağlantılı olması gerekir.

²⁹⁷ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 7-8.

Buna olanak verecek teolojik ya da metafiziksel bir dayanağın ve sebeplerin olması gerekir. Ancak hiçbir tarihsel araştırma türü böyle bir tekniği ya da böyle bir varsayımı kullanarak iş yapmaz.²⁹⁸

Bir metafiziksel alan ya da sebep kullanmayan bir tarih bilimcisi, araştırdığı ölçüde geçmiş olaya veya olaylara dair bir şeylerin bilgisine sahiptir. O, geçmişte bazı olayların yaşanmış olduğundan emin olmakla beraber bu olayların ne olduğu, nasıl gerçekleştiği, eldeki verilerle geçmişte gerçekleşen olaylar arasındaki bağlantıların yeterliliği konusunda her daim şüpheler taşır. Tarihçinin geçmişte bazı olayların meydana geldiğinden şüphe etmediği düşüncesi, şimdi ile geçmiş mevcutlar arasında bir bağlantıyı zorunlu kılar. Zira, geçmişte tam olarak ne olduğu konusundaki şüpheli tutuma rağmen bazı şeylerin olduğundan emin olmak mevcudu ve geçmişi kuşatan ve birbirine bağlayan bir tür ağ varsaymayı gerektirir. Bu husus, belirli bir zaman mekana bağlı bir araştırmacının temas deneyiminde olmayan geçmişi tam anlamıyla bilemeyeceğini sadece ve ancak ona yönelebildiği kadarıyla onu keşfedebileceğini ifade eder.

Mead'ın zaman kurgusunda gerçeklik, geçmişin ve geleceğin her daim yeniden inşası eylemini sağlayan şimdinin içerisinde var olan bir hususu temsil eder. Onun herhangi bir tarihsel fenomenin geçmiş mevcut içerisinde meydana gelmiş olduğu görüşünü reddetmediği, ancak geçmiş gelecek ve mevcut durumun olmuş bitmiş sabit zamansal birimler olduğu görüşüne karşı çıktığı görülür. Bu husus, sürekli bir eylem durumu içerisinde sürekli bir yeniden inşa sürecinin söz konusu ontolojik ayırım ve olmuş bitmişlik esas alınarak açıklanamayacağı düşüncesine dayanır.²⁹⁹

Şimdiye kadarki açıklamalar, Mead'ın şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkinin şimdiden bağımsız bir tür metafiziksel zorunluluktan çıkarılıp çıkarılmayacağı sorununa yöneldiğini gösterir. O, bu sorun karşısında, şimdiyi aşan bir gerçekliğin kendisini ancak şimdinin içerisinde gösterebileceğini, geçmişle gelecek arasında her zaman

²⁹⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 8.

²⁹⁹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 1.

zorunlu bir ilişkinin olduğunu iddia eder. Bu iddia, geçmişten geleceğe akış halinde olan oluşun deneyim alanında tutulduğu şimdinin yeniliğin de mahalli olduğunu imler. Hayat ve bilinç inşai hususlar olduğundan, insanın rasyonel ve bilinçli doğası, kaçınılmaz olarak daha önce var olanlar yoluyla ve onlardan sonra ortaya çıktığı evren tasavvurunun anlaşılmasıyla, zamanın bütünlüğü ve neden-sonuç özelliğinin kavranmasıyla mümkün olur.³⁰⁰

Evreni, geçmiş, şimdi ve geleceği içinde bulunduran eksiksiz ve tamamlanmış bir sistem olarak algılama ve rasyonelleştirme çabalarının amacı, belirli ve sabit bir sonuca ulaşmak olarak ifade edilebilir. Ancak Mead, bu yolla sabit bir sonuç elde etmenin bizatihi kendisinin felsefede tartışmalı olduğunu ileri sürer. O burada sabit ve belirlenmiş bir evren tasavvurunu kabul etmenin imkânsızlığından ziyade böyle bir varsayımı kabul etmeye yönelik bir eğilim söz konusu olduğu andan itibaren bu sistem içerisindeki bütün bağlantıları sağlayabilecek gerekçeler oluşturmanın zorluğunu belirtmek istemiş olabilir. Ancak üzerinde tartışılması gereken husus böyle bir gerekçenin olup olmadığı, varsa bile bunun bize anlam ve değer oluşturma açısından ne kazandıracağıdır.

Mead'e göre bir hipotezi savunulabilir, kabul edilebilir, uygulanabilir kılmak, daha geniş ölçekte bir geçerliliğe kavuşturmak, böylece geleceğe dair isabet olasılığı daha yüksek öngörüler oluşturmak bilim adamının asıl hedefini oluşturur. Ancak bu amacın gerçekleşmesi durumunda dahi bilim adamı ancak önceden meydana gelmiş olan olayların bir açıklamasını yapmış olur. Hipotezin çökmesi durumunda başka bir hipotez onun yerine geçecek ve bu yeni hipotezle beraber bir başka geçmiş de ilk hipotezde var olan, ilk hipotezin belirttiği geçmişin yerine geçmiştir olur. Bu husus, geçmişin (ya da geçmişin anlamlı yapısının) en az gelecek kadar hipotetik olduğunu seslendirir. Sözelimi, milyonlarca yıl önce meydana gelen olaylar, bilim adamlarının

³⁰⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 11.

önümüzdeki yüzyılda hangi tarihte güneş tutulmalarının olacağını öngörebilmeleri ve bu tutulmaların nereden görüleceğini içeren bilgi verilerinden daha az hipotetik değildir.³⁰¹

Geçmişin mevcut içerisindeki belirleniminin bir anlam ve gerçeklik arayışı olduğunu ve bu yönüyle felsefe açısından, özellikle de sosyal benliğin inşasında bir temel oluşturması açısından dikkate değer olduğunu düşünürsek, geçmişte herhangi bir olayın meydana gelmiş olduğuyla ilgili şüphe duymayı zorunlu kılacak bir gerekçeye sahip olmadığımız söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle orada var olan dünyanın bir parçası olarak geçmiş bir olay olmuşsa olmuştur. Ancak geçmişte meydana gelen bir olay ya da tarihsel bir fenomenin mutlak anlamının ve gerçekliğinin kendisine referansta bulunduğumuz halinden ibaret olduğunu, diğer bir deyişle geçmiş bir olayın ya da eylemin şimdinin içerisinde mutlak bir anlama sahip olduğunu söylememiz için de yeterince gerekçemiz yoktur. Şimdinin içerisinde farklı perspektiflerden geçmişteki bir olay farklı şekillerde kendisini gösterebilir, ancak geçmişteki söz konusu olay, bu olaya bakan ya da bu olayı araştıran perspektiflerin hiçbirinde yeniden tekrar etmez. Bu anlamda Mead, yeniliğe (novelty) açık olması koşuluyla klasik zaman teorisinin meydana gelen şeylerde değiştirilemez bir zamansal istikametinin var olduğu anlayışını kabul eder.³⁰² Nitekim o, yeni/lik olmaksızın evrenin, ögelerin sonsuz tekrarıyla ve sonsuz şimdilerin içerisinde sadece yer değiştirdiği kapalı bir sistemin içerisinde kaybolacağını vurgular.³⁰³

Modern dönem zaman anlayışına göz atıldığında Einstein'ın fiziksel rölativite kuramının Newtoncu zaman kuramının sorgulanmasına neden olduğu, bu etkinin sonuçlarından biri olarak klasik doğrusal zaman anlayışı yerine döngüsel zaman anlayışının egemen olduğu görülür. Klasik düşünceye göre zamanın insanların kıyısında beklediği ve yokuş aşağı doğru akan bir nehir olduğu metaforunda nehir boyunca belirli

³⁰¹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 12; Mead, *The Philosophy of The Act*, s. 353.

³⁰² G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 13.

³⁰³ M. Aboulafia, *Philosophy, Social Theory and the Thought of George Herbert Mead*, s. 9.

bir noktada duran insana henüz gelmemiş ama gelmesi beklenen su ya da suyun taşıdığı bir cisim gelecek; bireyin olduğu nokta şimdi; akıp gittiği ve bireyin bulunduğu konumun aşağısı da geçmiş olarak ifade edilebilir. Ancak Einstein'ın fiziksel rölativite teorisiyle birlikte klasik zaman anlayışında var olan zamanın akıcı olduğu, geçmişin geçip gittiği, geleceğin henüz oluşmadığı, dolayısıyla henüz deneyimlenmediği anlayışının sorgulanmaya başladığı görülür.

Mead'in, yukarıda da belirtildiği gibi ileriye doğru akan, doğrusal bir zaman anlayışından uzak olmadığı, doğrusal zaman anlayışında karşı çıktığı hususun hiç kuşkusuz geçmişin ve geleceğin anlamı ve gerçekliği hususlarıyla ilişkili olduğu görülür. Bu husus algılananla algılayan arasındaki ilişkinin açıklanmasını, gerçekliğin bir tarafında akıp giden zamanın, diğer tarafında bireyin olduğunu varsaymayı gerekli kılar. Bu ikili ilişkide bireyin, geçmişini her gözlemlediğinde farklı hususlar görebilen, şimdiye ulaşan nesnenin şimdinin içerisindeki şeklini görüp ona yönelik eylemde bulunmak suretiyle onun gelecekteki olası durumlarını öngörebilen, bu öngörüyle kendi eylemleriyle yönlendirebilen ya da değiştirebilen aktif bir varlığın durumuna benzediği söylenebilir. Bu husus, söz konusu nesnenin bir anlamda mevcut şimdiden önceki geçmiş bir şimdinin içerisinde ne olduğunun izini sürmeye işaret eder. Zira geçmiş şimdinin ne olduğunun belirlenmesi, meydana gelen şeyin anlamını ve gerçekliğini de ortaya koyacaktır. Dolayısıyla böyle bir durumda tartışılan hususun, geçmişte meydana gelen şeyin tam olarak ne olduğu ile ilgili olduğu söylenebilir. Mead düşüncesi, meydana gelmiş olan şeyin belirlendiği yerin meydana gelmekte olan olduğunu seslendirir. Olmuş olanın her daim yeniden belirlendiği şimdi ise hem zamansal hem de mekânsal olarak geleceğe dahil olanı belirler. Diğer bir ifadeyle koşulları içeren geçmiş, şimdiyi nasıl belirliyorsa, şimdi de söz konusu koşulların her daim yeniden keşfedildiği, yorumlandığı ve anlamlandırıldığı geçmişini belirler.

Mead'in savunusu, hareketin sabitlerinin belirlenmesi gerektiği, bunun da belirlenim esnasında gerçekleştirilen analizin de hareketin içerisinde olmasıyla mümkün olduğu şeklindedir. Belirli bir nesneye ya da zamansal noktaya referansla bu nesne ya da zamanın dışındaki şeylerin – diğer bir ifadeyle geçişin – belirlenmesi, ancak kendisine referansta bulunulan şeyle bu referanstan hareketle hareket halinde olan öteki arasında ontolojik bir ayrım yapmayı olanaksız kılar. Dolayısıyla oluşun anlaşılabilmesinin yolu yine oluşun içerisindeki bir referans noktasından hareketle ve yine oluşun içerisinde gerçekleşir.

Mead düşüncesinde geçiş deneyim içerisinde tezahür eder. Oluşmuş olan olaylar, devam eden değişimlerin yönü, geleceğin ya da oluşacak olanın rasyonelleştirilmesinin temelini oluşturur. Bu anlamda geleceğe dair spekülasyonlarımızı bağladığımız iki faktörden biri değiştirilemez geçmiş ve diğeri oluşan değişimdir. Bu çerçevede deneyimin içinde bulunduğu sürecin temel karakterlerinden birinin olasılık olduğu görülür. Zira zaman ve mekan matematiksel nitelikler taşımakla birlikte, geçmişte olmuş ve gelecekteki olası olaylar arasındaki ilişkiler yoluyla anlaşılabilen hususlar olarak görülür. Bu çerçevede geçmişteki bir olayın analiz edilebilmesi ya da anlamlandırılabilmesi için geçmişte olduğu varsayılan olaydan daha öncesine bakılır ve geçmiş olayın meydana gelmesine neden olan unsurlara dair bir araştırma sürecine girilir.

Geçmişteki bir olaydan önceki bir olayın ya da olaylar dizisinin geçmişteki olayı meydana getirdiği ya da meydana gelmesine neden olduğunu kabul etmekle, geçmişte meydana gelen bir olayın mevcuttaki bir olayı meydana getirmesi ve mevcuttaki bir olayın gelecekteki bir olaya neden olması arasında olasılık ve imkan açısından, diğer bir deyişle hipotetik değerleri açısından bir fark yoktur. Nitekim Natanson bu hususu şöyle ifade eder:

Geçmiş olayların içerik ve anlamlarıyla, imgalenen planlanan ya da tasarlanan gelecek olayların içerik ve anlamları eşit düzeyde hipotetiktir. Çünkü her ikisi de şimdinin

içerisinde yapılandırılır, yorumlanır ve yeniden inşa edilir. (Böylece) bütün bu süreç, geçmişte, mevcutta ve gelecekte olmuş olan, olmakta olan ve olacak olanlar arasındaki bağlantıların bulunması ve ortaya konması çabasından başka bir şey değildir.³⁰⁴

Bunun yanında Mead'in, bir cümleyle bugünün felsefesinin işinin evrenselliğin belirlenmesi ile insan deneyiminde ve klasik bilim ve felsefenin insandan ontolojik olarak ayırdığı doğada bulunan yeniliğin ortaya çıkması arasında bir uyum oluşturma çabası olduğunu belirtmekte fayda vardır. Nitekim Mead'e göre bu anlamda yeni felsefe yapma biçiminin karşılaştığı en büyük güçlük, biz oluşu rasyonelleştirmeye başladığımız andan itibaren oluşur. Bu ifade şöyle de yorumlanabilir; biz oluşu ya da oluşmakta olanı anlayabilmek ya da rasyonelleştirebilmek için o oluşun kendisine değil, onun arka planındaki başka oluşlara bakarız. Bu çerçevede doğrudan kendisine bakılmak suretiyle bir şeyin kendinde rasyonelleştirilmesi, onun oluşumunu sağlasa da bu rasyonelleşme süreci, kronolojik olarak daha önce gelen bir başka olayın/olayların da sürece dahil olması ve analizin bir parçası olması suretiyle mümkün olur. Dolayısıyla bir nesnenin analiz edilmesi demek, o nesneye dair daha önce söylenmiş olanların, yapılan analizlerin ve ilgili hipotezlerin bir tür analizini yapmak demektir.³⁰⁵

Mead, açıkça gerçekliğin şimdinin içerisinde tezahür eden bir husus olduğunu savunur. Nitekim onun düşüncesinde geçmişin değiştirilemezliği, diğer bir ifadeyle geçmiş bir olayın kendinde olmuş bitmişliği ve buna dair mevcutta yapılabilecek bir şeyin olmadığı fikrinin bizatihi kendisi dahi şimdinin içerisinde kabul edilen bir düşüncedir. Bu yaklaşımdan hareketle şimdinin içerisinde geçmiş bir olayın değiştirilemezliğinin, gelecek mevcutlar için hipotetik olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle gelecek bir mevcut içerisinde geçmişe dair değiştirilemezlik fikri bu mevcut içerisinde olumsaldır. Geçmişin değiştirilemez olduğu düşüncesi, şimdinin içerisinde gerçekliğe sahip olduğu kabul edilen bir zihnin, geçmişi mevcut içerisinde yorumlaması

³⁰⁴ M. Natanson, "Mead's Metaphysic of Time", *The Journal of Philosophy*, Vol. 50, No. 25, 1953, s. 772.

³⁰⁵ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 14.

olarak görülebilir. Bu çerçevede mevcut durum, bu duruma ait bir düşüncenin geçmişteki bir olayı ya da geçmişin kendisini yorumlamasında geçmişteki herhangi bir olayın var olduğu kabulünü içerir. Dolayısıyla geçmişin sabit olduğu fikrinin mevcut durum içerisinde sahip olunan bir ön kabul olduğu söylenebilir. Geçmişin yorumlanması, analiz edilmesi ve yeniden anlamlandırılma süreci bu ön kabul üzerine gerçekleştirilir. Ancak belirtilmelidir ki bu hususiyet, Mead açısından geçmişe geri dönülüp geçmişteki olayların değiştirilebileceği veya onların geçmiş mevcutlar içerisinde yeniden şekillendirilebileceği anlamını taşımaz. Mead düşüncesi, bu açıdan geçmişe fiziksel bir dönüşü, geçmişin kendi oluşu içerisinde deneyimlenmesi yoluyla varsayımların test edilmesini şimdi açısından olanaksız görür. Mead'ın meydana gelen şeyde değiştirilemez bir zamansal istikametini olduğunu kabul etmesi, geçmişin orada var olan dünyanın bir parçası olduğu haliyle şimdinin içerisinde deneyimlenemeyeceği düşüncesinin farklı bir ifadeyle vurgulanması olarak görülebilir.

Mead'in gerçekliği şimdinin içerisinde konumlandırması sürecine ilişkin iki hususun dikkat çektiği görülür. İlk geçiş yahut oluşta, meydana gelmiş olan meydana gelmekte olanı belirler. Oluşan her şey zorunlu olarak birtakım koşulların varlığını gerektirir. Ancak bu koşullar her ne kadar zorunlu olsa da tam bir gerçeklik olarak oluşan şeyi belirlemez. Bu gerçekliğin tam ve bir bütün olarak oluşmasının önündeki ciddi ve kaçınılmaz engel, geçmişe dair araştırmalar yapan tarihçinin doğrudan kendisiyle, yöntemiyle, içinde bulunduğu koşullarla, metoduyla ve elde ettiği sonuçların nicel etkileriyle ilgili olmasıdır. Mead'ın bu yaklaşımı, şimdinin her ne kadar geçmiş tarafından belirlendiği söylene de, bu belirlenimin hiçbir zaman tam ve eksiksiz bir belirlenim olmayacağını gösterir.³⁰⁶

İkinci ve diğer bir husus da geçişin yahut oluşun doğasıyla ilgilidir. Geçiş içerisinde meydana gelmekte olan şey, meydana gelmiş olan şey tarafından belirlenir.

³⁰⁶ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 16-17

Bu da mevcudun geçmiş tarafından belirlenmesi kabulüne götürür. Bu anlamda geçmiş, mevcudun ve bilinç deneyiminin içerisinde bulunur. Geçmişin varlığı kendisini organik bireysel varlığın hafızasında ve hafızadaki tarihsel aygıtlarda (tarih bilincinde/geçmiş fikrinde) gösterir. Eğer mevcutta var olan nesneler, mevcutta sahip olduğu ortak niteliklerin aynısına geçmişte de ortak olarak sahiplerse ve nesneleri belirleyen nitelikler mevcutta da geçmişte de özdeş ise bu durumda mevcuttaki nesnelerin geçmişlerinin de özdeş olduğu savunulabilir.³⁰⁷

Mead'e göre yukarıda ifade edilen nitelikten ziyade niceliksel anlam göz önüne alındığında, bir nesnenin içerisindeki atom ya da atom altı parçacıklardan her biri bir birey olduğundan dolayı bu parçalardan her birinin diğer bütün parçalardan farklı bireyleri/parçaları temsil ettiği söylenebilir. Bunun yanı sıra nesneyi oluşturan parçalardan biri diğer bütün parçaların aksine ya da onlardan farklı bir yöne hareket etme eğilimine sahip olduğunda, bu nesnenin kendisi de niteliksel olarak değişir. Ancak söz konusu parça, nesneyi oluşturan diğer parçaların örgütlü eğilimlerinin yapısını aldığı anda, diğer bir deyişle o parçalardan her birinin o parçaların meydana getirdiği nesneyi oluşturmak ve o nesneyi o nesne yapan niteliğin oluşmasına diğerleri gibi katkıda bulunma eğilimi gösterdiğinde, mevcut durum içerisinde o nesnenin o nesne olduğu söylenir. Böylece Mead açısından nesneyi oluşturan bireysel parçaların belirli bir şekilde davranıyor olmasının zorunlu değil olumsal olduğu söylenebilir. Fiziksel bir nesnenin bireysel parçalarında var olan tutumun ya da eğilimin olumsal olduğu kabul edildiğinde, bu olumsallığın insani bireylerden oluşan toplumsal bir mekanizma için fazlasıyla geçerli olacağı düşünülebilir. Toplumun bireyler tarafından oluşturulan bir bütün olduğu düşünüldüğünde, bu bireylerden herhangi birinin diğer bireylerden farklı bir tutum ya da eğiliminin toplumsal olan bir fenomene neden olması, esasen onu diğer

³⁰⁷ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 17.

bireylerin ortak eğiliminden ayıran bir hususa işaret eder. Bu şekilde meydana gelen fenomenler, o toplumun tarihini oluşturur.

Mead, fiziksel nesnede var olan atom ya da atom altı parçacıkların o nesnenin niteliğine yüklediği anlamın da bu manada zorunlu olmadığını savunur. Bununla birlikte nesneyi meydana getiren diğer bütün parçacıkların örgütlü eğilimlerinin toplamının, o nesnenin mevcut niteliklerini ve onun tarihini oluşturduğunu belirtir. Bu anlamda tarih, olaylar sonucunda olayların oluşuyla meydana gelir. Tarihsel bir olayın koşullarının oluşum aşamaları incelenirken bu koşulların her birine ayrı ayrı bakıldığında öngörülemeyen ve zamansal olarak koşulların gerisinde –geçmişinde- meydana gelmiş olan, söz konusu olayın koşulların oluşmasını sağlayan arka planın da bizatihi yeni bir tarihsel araştırma unsuru oluşturduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle geçmiş bir olaydan daha önce olup bu olayın koşullarını teşkil eden unsurların mevcut durum içerisinde incelenmesi neticesinde koşullar da koşulların oluşturduğu tarihsel olay da değişir. Bundan ötürü ve gelecek için gerçekleştirilen olayla ilgili ya da olayın devamı olan olumsal bütün teoriler de kendini yenilemiş olur. O halde, mevcut durumun yönlendirmesi ve mevcudun içerisinde olacak şekilde geleceğin inşası için geçmiş yeniden inşa edilir.³⁰⁸

Bu ifadeyi Mead açısından daha açık hale getirecek olursak; herhangi tikel (bireysel) bir şeyde var olan örgütlenme, bu düzen başlamadan (var olmadan) önce var olan (meydana gelen) süreçlerle ilişkisini de kendisinde bulundurur. Diğer bir ifadeyle, bir bütünü oluşturan tikellerden ya da parçalardan her biri, bu bütünün bütün oluncaya kadar parçalarının eylemlerini ve dolayısıyla tarihini bize verir. Bizim bir şeye dair oluşturmaya çalıştığımız belirli bir tarih ise, söz konusu şeye dair ayrıntıları oluşturmaktan, detayları fark edip ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Biz tarihi araştırırken aslında o tarihi oluşturan olayları, tarihin nesnesi olan şeyin ve o şeyin

³⁰⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 18.

parçalarının eylemlerini araştırırız. Bu yönüyle geçmiş geçişlerde oluşan olaylar orada ve vardır. “Orada ve var olmak”, mevcut durum içerisinde ve mevcut durumun yönlendirmesiyle, geleceğin inşası için gerekli olan geçmişin bilişsel bir yapıya kavuşturulması çabalarının başlangıç noktasını teşkil eder.³⁰⁹

Mead’de gerçekliğin zamansallıkta olduğu düşüncesinde ortaya çıkan üçüncü çıkarım ise, geçiş süreçlerindeki ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkan nitelikle ilgilidir. Ona göre bir nesnenin gerçekliği, o nesneyi o nesne yapan nitel ve nicel durumların ortaya çıktığı yer, o nesnenin oluşması sürecinde o nesneyi oluşturan parçalar arasındaki ilişkilerdir. Nesnenin bu niteliği, bu niteliğin kendisinde görüldüğü nesneye dair bir perspektif olan bir geçmiş kurar. Bu görüşü bir örnekle irdelleyecek olursak biz bir nesneyi oluşturan bireylerden biri olarak bir hidrojen atomunun oluşturduğu nesne içerisinde hiçbir şekilde kesintiye uğramayan geçişler ve sınırsız periyotlar boyunca her ne ise o olarak kalan, nesneyi oluşturan diğer bireylerle sonsuz bir uyarılma içerisinde bir gerçek olduğunu düşünsük bile, nesnenin de nesneyi oluşturan söz konusu atomun da olduğu bölgeye geri gitmezsek, onun bir geçmişi olduğunu söyleyemeyiz. Varlığın var olduğu ve fakat oluşmadığı bir yerde o varlığın geçmişinin olduğu söylenemez. Bu anlamda geçişin gerçeklikle olan bağlantısı, geçmişin, şimdinin ve gelecek meydana gelmeden önceki olayların ayrılabilir doğasını içerir. Mead’in burada vurguladığı bireysellik ve bireysel geçmişin o ve ona benzer bireylerin oluşturduğu bütünün geçmişini doğrudan değiştirdiği, anlamlı hale getirdiği ve bütünün geçmişinin tikellerin geçmişinden oluştuğu, bütün bu oluşumların amacının da hem geçmişin yeniden anlamlandırılmasını hem de geleceğin inşasını sağladığı fikri, aynı zamanda bir bireyin bir başka bireyden ayrılmasını ya da bireyleşmesini sağlamanın de temelini oluşturur.³¹⁰

³⁰⁹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 18-19.

³¹⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 19.

Bir nesnenin ve nesneyi oluşturan parçaların hareketleri veya eylemleri, o nesnenin ve bireyin tarihini oluşturur. Bu durumda, onun mevcudiyetinin (mevcut durumdaki kendiliğini) nasıl ve hangi temelde ayırt edileceği sorunuyla karşılaşılır. Mead, bu noktada şimdinin ne olduğu sorusuna karşılık vermeye çalışır.

Düşününürün şimdiyi, bir tür oluş içerecek şekilde ele aldığı görülür. Şimdinin oluş içermesi, bir zaman diliminin diğer bir zaman diliminden ayırt edilebilir olması, zamanın var olabilmesi, şeylerin doğasını etkileyen, şeyin içinde meydana gelen bir şeylerin olabilmesi için gerekli bir varsayımdır. O halde şimdinin ne olduğu sorusuna yönelik verilecek olası bir cevap, bir yanıyla mevcudun olması için neyin gerekli olduğu yani mevcudun neyi ya da neleri içermesi gerektiği; diğer yanıyla zamansal bölünmede altı sınırın ne olduğu sorularına verilecek bir cevaptan ibarettir.

Mead'in mevcudun bir tür oluş içerdiğini ya da mevcudun oluşun içerisinde olduğunu söylerken Whitehead'ın düşüncesini çağrıştıracak şekilde gerçekliği eylemsellik üzerinden açıkladığı görülür. Mead'de eylem, algılayan ile algılanan, bilen ile bilinen arasındaki bağlantılardan oluşur. Bu bağlantı ne bütünüyle algılayana ne de algılananı içerir. Ancak her ikisini de varlığını gerekli kılan bir hareket durumunu ifade eder. Bu açıdan Mead'in nesneye yüklediği anlam, bilenle bilinen ya da algılayanla algılanan arasındaki sentez olarak görmek yerine her ikisini de içeren ancak her ikisini de aşan bir süreç olarak görülebilir. Dolayısıyla nesnenin doğada var olması veya algılayan açısından anlam kazanması, onu algılayanın varlığını gerektirir. Ancak Whitehead'e bakıldığında, onun doğanın incelenmesini algısal bilginin nesnesine eşitlediğini görürüz.³¹¹ Bununla beraber Whitehead'e göre bu tam olarak doğal felsefe ile metafizik arasındaki ayrımı ortaya koymak demektir. Bu açıdan bakıldığında Whitehead, kendi görüşüne göre bir tür doğa felsefesi yapar. Ancak yine onun bakış açısından Mead algılayanla algılanan arasındaki bağlantısallığın bir ürünü olarak

³¹¹ A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, s. vi.

nesnenin ve anlamının ortaya çıktığını düşündüğü için bir tür metafizik yaptığı söylenir.³¹²

Mead'e göre saniyenin binde biri olan bir parça da gerçek bir anlamlılığa sahiptir. Ancak bu anlamlılık, biz evreni, sürekli bir oluşun olduğu bir yer olarak algılamak yerine, sakin, durgun ve sürekliliği olan şeylerin sürekliliği olan daha büyük şeyleri oluşturduğu bir yer olarak algıladığımız ve anladığımız zaman ortaya çıkar.³¹³ Mead bu durumu Whitehead'in geniş soyutlama kavramı dolayımında açıklar. Bu çerçevede bizim saniyenin binde biri olan parçanın anlamlı oluşuna götüren şey, sadece geçişin genişlemesinden dolayı meydana gelen olayların meydana geldikleri zamandan izole edilmesi durumundan ibarettir. Diğer bir ifadeyle dinginlik ve sükunet algısını oluşturan, dingin ve sakin olan nesne ya da bireyin zamandan izole edilmesidir.

Mead'in ifadesiyle “bıçak sırtı” olan zamansal birimde gerçekleşen anlık olaylardan daha geniş gerçek durumlara geçiş yapmak için sadece içinde bulunan bıçak sırtı mevcutta bulunan doğrudan algılanabilir deterministik etkileşimlerin bilgisi yeterli değildir.³¹⁴ Buna göre sadece dinamik süreçlerin açıklanması değil, aynı zamanda fiziksel ya da biyolojik/organizmik varlıkların açıklanması için de zamanın içinde söz konusu şeylerle ilgili gerçekleşen olayların ve dolayısıyla bir zaman düşüncesinin varlığı gereklidir. Whitehead kozmolojisinde bu durumun “geniş soyutlama metodu” (extensive abstraction) ifadesiyle açıklandığı görülür.³¹⁵ Nitekim

³¹² A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, s. vii.

³¹³ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 20.

³¹⁴ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 11.

³¹⁵ Geniş soyutlama (extensive abstraction), diferansiyel analitiğe ilişkin matematiksel bir terim olup, parçaya götüren bir metod iken Whitehead, bu terimi metafiziksel bir soyutlama metodu olarak kullanır. Whitehead'in kendi ifadesiyle “zamanın ve mekanın çeşitli öğeleri, geniş soyutlama yönteminin tekrar tekrar uygulanmasıyla oluşmuştur. Yaygın soyutlama, diferansiyel hesabın rakamsal düzlemde ulaştığı nesnenin aynısına kendi alanında ulaşan bir yöntemdir, yani bir yakınlaştırma sürecini tam bir düşünce aracına dönüştürür.” (Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, s. 76.) Whitehead, yaygın soyutlama yönteminin oluş ve hareketliliğin içerisinde bu oluş ve hareketliliğin parçalarının anlaşılmasını ve zamandan ve mekandan soyutlamak suretiyle bir olayın süreklilik arz ettiğini, diğer bir ifadeyle zihin açısından anlaşılabilme aşamasına ulaştığını, bu nedenle de sıradan ortalama bir yaşamın deneyim formülünü verdiğini savunur. Çünkü ona göre “Sıradan ortalama bir yaşam biçimi, olayları mekan ve zaman yayılımında yeterince sınırlandırılmış olarak göz önünde bulundurmamak

Whitehead'e göre fiziksel dünya, geniş bir süreç içerisinde bu dünyayı oluşturan ilişkilerle sınırlıdır. O bu hususu şu şekilde ifade eder:

Biz bu sürecin özelliklerini analiz ettiğimiz zaman bu özelliklerin iki sınıfa ayrıldığını görürüz. Daha özel olup ötekini varsayan ve daha genel olan özellikler. Daha genel olan özellik türü, geniş soyutlamadan elde edilebilen farklı türlerde geometrik elementlerin bütününe ve parçasının geniş bağlantısı yalın gerçeğini ifade eder.³¹⁶

Whitehead'ın geniş soyutlama metoduna Mead açısından baktığımızda, nesne ya da bireyin zamandan izole edilmesi yoluyla yapılan genellemenin bizzat kendisi, bir anlama sahip olması açısından zorunlu olarak, zamanın yani mevcudun içerisinde gerçekleşir. Ancak Whitehead gibi Mead da mevcut kavramının bıçak sırtı bir kavram olmadığını geçmiş ve gelecek arasında olup hem geçmişle hem de gelecekle yoğun bağlantıları olan bir süreç olarak düşündüğünü onun genel olarak zaman görüşünden, özelde ise geniş soyutlama metodundan anlayabiliyoruz. Dolayısıyla gerçekliğin kendisini mevcutta göstermesi demek, geçmiş ve gelecek kavramlarını bu gerçeklikten soyutlamak anlamına ve onların bir gerçekliğe sahip olmadıkları anlamını taşımaz. Geçmiş ve gelecek, mevcutla bağlantıları olduğu nispette gerçekler ancak hem geçmişin hem de geleceğin gerçekliklerini mevcudun gerçekliğinden ayıran husus, onların eş düzeyde hipotetik olmasıdır denilebilir. Mevcudun gerçekliğini sağlayan şey ise eylemin kendisi, diğer bir deyişle eylemin mevcudun içerisinde gerçekleşmesidir. Eylemin gerçekliğin oluşmasındaki etkisi ya da gerçekliğin kendisini eylem içerisinde göstermesine ilişkin görüşleri Mead'ın eylem teorisini kapsayan bölümde detaylıca ele alınacaktır. Ancak bu noktada ifade edilmelidir ki eğer biz, zamana bir yapı kazandıran, bir olay olarak oluşan hususun diğer olaylarla (diğer olaylar olarak oluşan şeylerle) olan ilişkisini varsayarsak, bu durumda geçişin oluşan şeyden soyutlanması bir yöntem sorunu olarak görülür. Ancak Mead, bu hususun bir yöntem sorunundan ziyade doğrudan gerçeklikle ilgili bir mesele olduğu konusunda ısrar eder.

suretiyle olaylar arasındaki ilişkilerin basitliğini aramaktır; bu durumda olaylar yeterince küçük olur.” (A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, s. 76.)

³¹⁶ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne (Ed.), Macmillan Publishing Co. Inc. New York ve London, s. 97.

Olayların birbirleriyle olan ilişkisinin yöntemden ziyade gerçeklik sorunu olduğu ve bu bağlantısallığın bize doğadaki gerçekliği verdiği görüşüne Whitehead düşüncesinde rastlanır. Ona göre doğanın sürekliliği olayların sürekliliğinden ibarettir. Bir nesne analiz edilirken bu nesnenin parçacığının oluşan nesneye entegrasyon sürecinde kendi gerçekliğine sahip olduğunun kabul edilmesi, Mead için analizin sürdürülebilirliği ve geliştirilebilirliği açısından temel oluşturur. Bir şeyin (nesnenin) bir değere sahip olabilmesi ve onaylanmış olması için o nesnenin eski oluşarlardan ortaya çıkan yeni olayları kendisinde göstermesi gerekir. Bu oluşların kendi gerçekliklerini oluşan bir şeyin aktüel bir mevcudun içindeki soyutlamasında bulabilmeleri için bizim deneyimsel bulgu alanımıza girmeleri gerekir. Bu oluşların ya da oluşan şeylerin mevcuttan geriye doğru yaydıkları geçmiş; öngörmemiz ve inşa edebilmemiz için bize araç oldukları gelecek kadar hipotetiktir. Oluşan şeyler, bugün oluşmakta olan şeylere neden olan doğadaki oluşların tarihin gösterdikleri ölçüde doğanın yorumlanmasında ve anlaşılmasında geçerli olurlar.³¹⁷

Yukarıda zikredildiği gibi, Mead de Whitehead gibi canlı organizmanın dünyayı algılayış biçiminin bütün detaylarıyla oluşun içerisindeki meydana gelen oluşların algılanmasıyla değil, bu oluş ve oluşan şeylere dair değişimlerin göz ardı edildiği bir dinginlik ve süreklilik olarak algılanması suretiyle gerçekleştiğini söylemek oluşun kendisine bir gerçeklik kazandırmak için bize bir gerekçe sunar. Nitekim ardışık oluşlar arasındaki zamansal ritmi ya da zamansal aralığı bu oluşların kendisinden soyutlamak ve bu aralıkların ayrı bir geçiş düzenine karşılık geldiğini savunmak suretiyle analiz etmek Mead açısından psikolojik bir hayale bağlanmaktır. Bu nedenle biz hiçbir şekilde olaylar ya da oluşlar arasındaki zaman aralığına ulaşamayız. Görebileceğimiz şey

³¹⁷ A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, London, 1919, s. 25.

sadece ve ancak geçiş içerisinde bir “şey” olarak meydana gelmeyen fakat bir geçmişin oluşmasına neden olan şeyler arasındaki bağlantılar ya da ilişkilerdir.³¹⁸

Bu, denge ve uyum içeren sürecin içerisinde var olan zaman aralıklarının fonksiyonel eşitliği olarak ifade edebileceğimiz bir şeye ulaşmanın imkansız olduğu anlamına gelmez. Ancak salt bu fonksiyonel eşitlik varsayımına dayalı olarak zamanı, sanki zamana ait eşit parçalara bölünmesine imkan veren özsel bir doğaya sahip bir nicelik olarak kabul etmek yersiz ve anlamsız bir soyutlamadan ibarettir. Zira oluşmakta olan geleceğin bilişsel yapısı için bir temel olarak, geçmiş süreçler hipotetik olarak her daim yeniden inşa edilebilir. Bu çerçevede deneyim şimdiden bağımsız bir geçmişin durağan bir resmine sahip olmanın değil geleceğin öngörülebilmesi için, mevcutta olan bir şeyin geçmişiyle birlikte anlaşılabilmesinin önem ve güvencesini temsil eder.³¹⁹

Böylece her şimdide yeni olayların (veya oluşmakta olanların) deneyime dahil olmasıyla birlikte söz konusu resmin değişmesi daha da olası hale gelir. Mead açısından bu tutum, bir beklentinin ötekinde var olan mevcutlara ve onların geçmişlerine bağlanmasını sağlar.³²⁰ Daha ziyade, mevcut durum içerisinde bireyin deneyimlediği oluş, her daim değişme olasılığını kendinde barındırdığı için, bu değişim, geçmişe yönelik bir anlama farklılığına da neden olur. Bu farklılık, geçmişe yönelik anlama çabasında olan bireyi, anlamaya, yorumlamaya ve yeniden inşa etmeye çalıştığı şeyin geçmişine bağlar. Geçmiş bu bağlayıcı yönüyle her daim genişleyen, büyüyen ve sürekli olarak yeni bir mevcuda dahil olarak değişen bir yapıya sahip olduğundan her daim yeniden inşa edilmelidir. Bu düşünceden hareketle; geçmişin mevcuda dahil olmasıyla mevcudun geçmişe dahil olması arasında Mead’ın zaman görüşü açısından bir paradoks olmadığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim o, geçmişin hareket ve dinamiğinin, ivmeli (sürekli büyüyen ve gelişen) ve sürekli olarak mevcutları kendi içine almak suretiyle

³¹⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 22.

³¹⁹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 22.

³²⁰ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 22-23.

biteviye genişleyen bir yapıya sahip olmasından kaynaklandığını savunur. Bu, deneyimlenen her mevcudun geçmişe doğru tek yönlü bir seyir halinde olduğu anlamına gelebilir. Öte yandan geçmişin mevcuda dahil olması da Mead açısından, geçmişin mevcut durum içerisinde yeniden anlamlandırılması, yeniden inşa edilmesi ve yorumlanması anlamını içerir. Bu da geleceğin inşası için geçmişin mevcut içerisine alınması ve mevcut içerisinde sürekli yeni bir yapının gerekliliğine işaret eder.

Mead'e göre şimdi, gerçekliğin zamansal boyutundan kopan ayrık bir parça değildir. Şimdi, temel olarak oluşan olaya ya da olayın oluşuna referansta bulunur. Onun oluşmasına neden olan süreçlerden daha fazla bir anlama sahip olan ve değişmek, devamlılık arz etmek ya da ortadan kaybolmak suretiyle sahip olacağı bir içeriği daha sonraki geçişlere ekleyen bir şeylerin ortaya çıkışına işaret eder. Böyle bir durumda, incelenmesi gereken ve incelenebilecek şey bir tözselliğe sahip olan süreçlerin kendisi değil, aksine oluşların, kendisinden önceki oluşlarla olan bağlantıları, koşulları veya bunlar arasındaki nedenselliklerdir. Mead bu açıdan mevcuda sahip biricikliğin (benzersizliğin) zamansal yayılımının ne olduğu sorusunun muğlak olduğunu, çünkü periyot kavramının bir zamansal yayılıma, zamansal yayılımın da bir zaman miktarına işaret ettiğini savunur. Mead, Whitehead'ın kullandığı periyot kavramı yerine bu soruya bir ilişkiler ağı olarak karşılık vermeyi tercih etmiştir. Buna göre “mevcutta görüldüğü ve gelecekte görüneceği haliyle geçmiş, oluşan olayın bu oluşan olayın kendisinden meydana geldiği durumla olan ilişkisidir. Durumu tanımlayan şey ise, olayın kendisidir.”³²¹

Oluşan şeyin devamlılığının garantisi şimdinin kendisidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek, bu süreçlerde meydana gelen olaylar sayesinde zamansal bir yapıya kavuşan bir geçişin içerisinde var olurlar. Belirtilmelidir ki diğer geçişlerle karşılaştırılmak suretiyle onların uzun ya da kısa olduğu söylenir. Ancak doğada var olduğunu kabul

³²¹ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 23.

ettiğimiz haliyle mevcut (şimdi), geçmiş ve gelecek mevcut olarak addedilen şeyin sınırlarını ifade eder. Bu sınırlar ontolojik değil analitik sınırlardır ve her birinin koşulları diğerleriyle olan ilişkileri tarafından belirlenir.

Mead'in dikkatleri çekmek istediği husus, geçmişin ile geleceğin, geçiş esnasındaki söz konusu bitişik ilişkilerin ötesinde bir yayılıma sahip olduğudur. Bu bitişik ilişkiler sayesinde biz geçmişini hafızada ve tarihte; geleceğini de tahmin ve tasarımıda yayılımı olan bir şey olarak düşünürüz. Belirli bir zaman diliminde, bu zamanı meydana getiren ilişkiler ağı, sadece bu ilişkilerin var olduğu zaman diliminden daha fazlasına ve daha ötesine işaret eder. Bu anlamda geçmiş bir olayı meydana getiren oluştaki unsurlar arasında var olan ilişki hem o geçmişin gerisine, hem de geleceğine işaret eder. Nesnelerin geçmişi sadece geçmiş bağlamında değil onların şimdi ve geleceğini, gelecekte oluşturacakları ilişkileri de kendinde bulundurur. Bu noktada Mead, nesnenin geçmişi ile organizmanın geçmişi arasında bir ayrım yapar. Bunun nedeni organizmada var olan yönelimselliğin ve amaçlılığın, o organizmanın geçmişini daha karmaşık, bağlantısallıkları daha yoğun ve anlaşılması daha zor bir hale getirmiş olmasıdır. Diğer yandan organizma bir yanıyla geçmişe yönelik bir uyarlamayı, diğer yanıyla geleceğe yönelik seçici bir duyarlılığı içerir. Düşüncenin kendisini oluşturan ana unsur, bu ilkel organizmaların tutumlarıdır. Organizma açısından geçmiş, alışkanlıkları; gelecek, organizmaya yönelik uyarıları; şimdi ise bu uyarıların organizmada meydana getireceği olası tepkilerin içerisinde hayatta kalma ve uyarlamaya yönelik olarak alışkanlıklarla karşılaştırılıp en uygun olanların seçilerek eylemin gerçekleştirilmesini ifade eder. Ancak ilkel anlamda organizmada var olan bu seçicilik onun dolayimsız bir geçmişe ve dolayimsız bir geleceğe sahip olmasını sağlar.

Organizmanın çevresiyle kurduğu bu hayati (yaşamsal) zorunluluk ilişkisi ve bu ilişkideki zorunlu uyarlanma süreci; organizmanın çevreye ve çevrenin organizmaya bağlandığı bir tür rölativiteye ve bu rölatif durumun deneyimde kendisini gösterdiği

“perspektifler” düşüncesine götürür. Organizmanın geçmişe yönelmiş yüzü olan alışkanlıkları ve geleceğe yönelmiş yüzü olan seçici tutumları, bütün olasılıklarıyla içinde yaşadığı çevrede karşılık bulur. Organizmanın sahip olduğu perspektif, çevreden kendisine yönelen sayısız uyarılardan en uygun olanın seçilmesi ve uygun tepkiler geliştirmesini sağlar. Bu seçim sürecinde çevredeki nesnelere ait nitelikler (qualities) sadece ve ancak bu organizmanın duyarlılığı ve duyarlılığının yaşamsal sürecin devamlılığı açısından gerekli olan yönelimi açısından açıklanabilir. Organizmanın bu tutumu, onu dolaylı bir şekilde içinde bulunduğu mevcudun hem gerisine doğru geçmişte, hem de ilerisine doğru gelecekte yayılımına ve hem geçmişteki hem de gelecekteki oluşlarla bir bağlantı kurmasına neden olur.³²²

Bir şeyin ya da bir nesnenin niteliği o şeyi ya da nesneyi anlama değerlendirme biçimi olarak görülür. Böylece organizmanın faaliyeti esnasında mevcudun ötesinde var olan şeye ait nitelikler, o şeyin değerini belirler. Bu durumda zihnin alanı mevcudu aşan bir çevreye işaret etmiş olur.³²³ Bilinçli organizma mevcutta bulunan nitelikleri kullanmak suretiyle kendisine ait çevrenin hem genişliğini yani niceliğini hem de bu çevredeki nesnelerle kurulacak olan ilişki biçimlerini yani niteliğini belirler. Yukarıda da belirttiğimiz gibi zihin, içinde bulunduğu mevcudu aşan bir yapıyı; bir yanıla alışkanlıkları içeren geçmiş; diğer yanıla uyarı ve tepki seçiminin oluşturduğu uyarılama eyleminin amacını içeren geleceği ve bu eylemin gerçekleştiği şimdiyi içerir. Bu açıdan zihnin alanı, organizmanın sahip olduğu ve organizmaya sahip olan çevrenin zamansal yayılımıdır. Çünkü organizma, uyarlanma süreci boyunca bu uyarlanma sürecinin amacını oluşturan ve organizmanın şimdinin ötesindeki gelecekte olmak istediği yeri ya da aynı organizmanın gelecekteki konumunu almak için kendi şimdisinde var olanı (kendi mevcut durumunu) eylemselleştirir. Diğer bir ifadeyle

³²² G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 22-25.

³²³ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 25.

organizmada zihnin var olmasını sağlayan şey, şimdinin ötesini de kendinde bulunduran ya da şimdinin ötesine yayılan eylemselliktir.

Organizmanın zihin yoluyla şimdinin ötesinde bir zamansal yayılıma sahip olması, Mead'e bu organizmanın kendi tarihini başlattığı, tamamladığı ve şimdiyi de içerisine alan daha geniş bir periyodu savunma olanağı sunar. Ancak bu periyotlar şimdinin içerisinde var olduğu ölçüde, sözgelimi bu periyotların çıkarımları ve değerleri şimdinin içerisinde bulunduğu ölçüde bir gerçekliğe sahip olacaktır. Hafıza imgeleri, tarihsel anıtlar ve fosil kalıntıları gibi geçmişe ait araçlarla, uyarlanma eylemi gibi geleceğe ait araçlar bir şekilde mevcudun içerisinde olduğu ölçüde gerçekliğe sahip olur.³²⁴ Bu varsayıma dayanarak Mead'in zaman kuramında genel bir ifadeyle geçmişin, bütün nitelikleriyle ve anlam olasılıklarıyla birlikte şimdinin içerisinde var olduğu ve şimdinin içerisinde anlam kazandığı söylenebilir.

Zaman içerisindeki nesnelerin ve oluşların şimdinin içerisinde değer ve gerçeklik içereceği varsayımına dayanarak iki farklı durumun açıklanması gerektiği düşünülebilir: Bunlardan ilki; eğer her bir şimdinin kendi noktasından geriye dönük bütün bir geçmişin (ya da geçmiş şimdilerin) anlam olasılıklarını kendisinde bulundurduğu varsayılacak olursa, bu durumda her bir şimdi, aynı şekilde (genişleme, ilerleme vs. süreçlerle) diğer bütün şimdilerden farklılaşmış olacaktır. Böylece birinci varsayım bir şimdinin diğer herhangi bir şimdiden bağımsız bir varlığa sahip olduğu şeklindeki metafiziksel gerçekliğe referansta bulunmuş olacaktır. Diğer varsayım ise şimdinin içerisinde anlam ve değer arayışında olan biz insanların herhangi bir şimdinin içerisinde bulunan her şeyi gösteremeyeceğimiz şeklindeki açık gerçektir. Birinci önerme şimdinin içerisinde bir bütün olarak bağımsız ve kendinde gerçekliğe sahip bir varlığı varsayar. İkincisinde ise bütün bir gerçekliğin (ya da gerçekliğin bir bütün olarak) mevcutta gösterilemeyeceğini varsayar.

³²⁴ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 25.

Mead açısından zihnimizin herhangi bir durumu baştan sona kadar elinde bulundurmaya yetecek kadar güçlü olmadığı için ikinci varsayım kabul edilmeye daha çok layıktır. Zihnimizin veya zihin alanımızın genişlemesi deneyimin ufkuna doğru bir yönelime ve yayılıma sahiptir. Ancak deneyimin ufkuna doğru seyir takip eden bütün zihinsel genişleme ve ilerlemeler her daim deneyim alanının içerisinde kalır. Mead’ın bu yaklaşımında “orada var olan dünya” (the world that is there) ifadesinin karşılığını görmek mümkündür. Buna göre organizmanın içinde bulunduğu dünya bir deneyim dünyasıdır. Bu deneyimlenen dünya geçmiş, geleceği ve mevcudu kendinde barındırır. Ancak şimdinin içerisindeki deneyimle geçmişin ve geleceğin yeniden inşası belirli bir noktada kendi sonuna sahip bir şey olmadığı ve bu inşanın seyir yönü ve uzanımı deneyimin ufkuna doğru olduğu, her daim deneyimin içerisinde kalacağı için Mead, henüz keşfetmediğimiz, farkında olmadığımız, ima yoluyla da olsa ortaya koyamayacağımız yapı ve süreçlerde yeniliklerin ortaya çıkacağını, bunu sağlayacak olan şeyin ise sürekli genişleyen ve yayılım alanını geçmişe ve geleceğe doğru uzatan zihinsel alan olduğunu söyler.³²⁵

Öte yandan biri şimdiler arasındaki ayrıma, diğer ise bir şimdinin içerisinde var olan gerçekliği bütünüyle kuşatacak bir zihinsel yeterliliğe sahip olamayacağımız görüşüne dayanan bu önermeler, bir yanıyla Mead’ın sosyalite kavramıyla da olası bir açıklamaya kavuşturulabilir. Zira sosyalite dolayımında biz birbirinden bağımsız ve örneğin Descartes’ın ruh ve beden arasında yaptığı gibi ontolojik olarak ayrı iki zaman biriminden bahsedemeyeceğimiz gibi, geçmiş şimdinin içerisindeki kendiliği yok sayan bir mevcut şimdi içerisindeki nesneyi de kabul edemeyiz. Çünkü bir nesnenin şimdinin içerisindeki varlığı ve bu varlığa yönelim yoluyla ona bir anlam yüklenilmesi, o nesnenin geçmiş şimdinin içerisinde de varlığını zorunlu kılar. Diğer bir ifadeyle şimdinin içerisinde var olan bir nesne ya da organizmanın, geçmiş şimdilerin

³²⁵ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 25-26.

içerisindeki varlığı, onun şimdi ve geçmiş şimdi(ler) arasındaki ara süreçlerde de var olmasına ve oluşa dahil olmasına bağlıdır.

Mead'in ikinci önermede belirtilen ve geçmişin gerçekliğinin bütünüyle gösterilemeyeceğini seslendiren tutumu zihnin güçsüzlüğüyle açıkladığı görülür.³²⁶ Burada zihnin sınırlılığı iki açıdan anlaşılabilir: i. yeniliğin, gelişimin ve değişimin imkanı açısından zihin hiçbir zaman hiçbir mevcutta varlığı bir bütün olarak kendinde bulundurabilme, dolayısıyla gerçekliği bir bütün olarak içermeye imkanına sahip değildir. Çünkü biz her mevcutta geçmişini yeni bir özelliğiyle, daha önce keşfedilmemiş bir içeriğiyle yeniden anlamlandırırız. Nitekim Mead'in dünyası "orada var olan" bir dünyadır. Bu, her daim bazı yönleri kapalı olan, keşfedilmeyi bekleyen ve her daim kendisine yönelim nispetinde yeniden keşfedilen ve yeniden anlamlandırılan bir dünyadır. ii. organizmanın zihni, ilkel düzeyde kendi yaşamsal koşullarını sağlamak ve bunun için çevreye uyarılma sosyal eylemini gerçekleştirme amacına ve yönelimine sahiptir. Ancak bu uyarılma eylemi aynı zamanda organizmanın çevresinden kendisine yönelen sayısız uyarılar arasında bir seçicilik yapmak ve seçtiği uyarılara yönelik uygun tepkiler geliştirmek eğilimini içerir. Karmaşık eylemlerin oluşması ve hayatta kalma güdüsünü aşması, organizmanın karmaşık ve gelişmiş olmasıyla açıklanabilecek bir husustur. Bununla birlikte organizmanın gelişmiş ve karmaşık olması dahi zihninin bütün olarak gerçekliği kuşatması için yeterli değildir. Hiçbir şekilde hiçbir gelişmiş bireyin gerçekliğin tamamını kuşatamayacağı fikri, bir yanıyla merkezi sinir sisteminin seçici özelliğine, diğer yanıyla zihninin gelişimsel özelliğinin sürekli olduğuna ve ne kadar gelişmiş olursa olsun, hiçbir düzeyin mevcut içerisinde "olmuş bitmiş" olarak ifade edilemeyeceği inancına dayanır. Mead'in tabiriyle "Newton'un ya da Einstein'ın zihninden daha büyük bir zihin, orada var olan dünyada, bulamadığımız ve dahi ima

³²⁶ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 26.

edemediğimiz yapılarda ve süreçlerde ortaya çıkacaktır.”³²⁷ Mead’ın geçmişin deneyimlenmesi anlayışı da, tezimizin benliğin oluşumu bölümünde daha detaylı bir şekilde ve benliğin oluşmasının temellerinden biri olarak göreceğimiz gibi bir tür ötekinin rolünü alma durumuyla yakından ilgilidir. Birey herhangi bir geçmiş tarihte belirli bir olayın meydana geldiğini söylüyorsa, meydana gelen olayın tarihsel süreçteki konumunu tam olarak belirlese de belirlemese de kendisini varsayılan tarihe geri götürüp koyabiliyorsa böyle bir deneyime sahip olabileceği anlamına gelir.

1.3.2. Mead’ın Sosyalite (Sociality) Teorisi

Mead’ın, felsefi kurgusunda ortaya koyduğu benlik, bütünlük, süreç, oluş, toplum vs. kavramları arasındaki bağlantıları sosyalite kuramıyla temellendirdiği söylenebilir. Bu kavramlar arasındaki bağlantılar sosyalite (*sociality*) kavramıyla ifade edilmiştir. Sosyalite aynı anda farklı sistemlere dahil olabilme durumunu ifade eder. Aboulafia Mead’ın sosyalite görüşünü sistemler ve bu sistemlerin maruz kaldığı değişimleri düşünmenin bir şekli olarak gördüğünü ifade eder.³²⁸

Sosyalite kavramının daha somut bir şekilde ortaya konması amacıyla Mead’ın verdiği örnekten hareket edecek olursak; daha önce kendinde bulundurduğu organizmalarla birlikte homeostatik (doğal denge durumu korunmuş) durumda var olan bir gölcük varsayalım. Bu gölcüğe daha sonradan yeni bir organizmanın dahil olması ya da var olan organizmalardan birinin anlamlı bir tekamül (*mutation*) neticesinde değişime uğramasıyla doğal çevre yeni bir birey kazanmış olacaktır. Bu doğal çevrenin yani gölcüğün yeni organizmayı kabullendiğini varsaydığımızda, aynı zamanda daha önceki sisteme referansla yeni bir şeylerin olduğunu, dolayısıyla sistemde bir şeylerin değişim sürecinde olduğunu da kabul etmek durumunda oluruz. Bu durumda eski sistem, yeni bir sistemin oluşmasını sağlayacak ya da buna neden olacaktır. Ancak yeni

³²⁷ G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 26.

³²⁸ M. Aboulafia, *Philosophy, Social Theory and the Philosophy of George Herbert Mead*, s. 14.

sistem oluşuncaya kadar farklı bir sistemden bahsetmemiz kaçınılmaz olacaktır. Bununla birlikte yeni sistem oluşuncaya kadar bahsetmemiz gereken sistem eski sistem de olmayacaktır. Eski ile yeni arasında bir tür ara/f durum söz konusudur. Mead açısından bakıldığında, gölcüğün dönüşümündeki bu ara aşama, ara sistem ya da araf durumu sosyalitenin bir aşaması olarak görülebilir. Mead’de böyle bir aşamanın gerçekliğin, sosyal dünyanın ve genel olarak doğanın temel özelliklerinden biri olduğu düşünüldüğünde, şimdinin sosyal doğasında aynı anda hem devamlılık hem de değişim mümkün olabilecektir.³²⁹ Mead, bu durumu enerji dağılımındaki fizyo-kimyasal organik süreçlerden hareketle somutlaştırır. Bu süreçlere dair örneklemeler kimya bilimine ilişkin detayları içerdiğinden, sosyalite kavramının anlaşılabilir kılınmasına yardımcı olması bakımından Mead’in şu ifadesini aktarmakla yetinelim:

Bir sistemden bir diğerine doğru geçişi incelediğimizde bu geçişe ait iki özellik görürüz. Bunlardan biri olayın oluştuğu koşullara ait nitelik, - ki bu nitelik onun tarihini oluşturur ve genel evrim terimiyle ifade edilir - ikincisi de özdeş koşulların geçmişten şimdiye taşınmasıdır.³³⁰

Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Mead oluşan bir şeyi bir ya da birkaç farklı sisteme ait bir şey olarak belirtmek yerine bu şeyin “aynı zamanda bir çevreyi ve olaylar düzenini değiştiren bir şey” olarak ifade edilmesi gerektiğini savunur.³³¹ Nitekim perspektiflerin organizasyonu ayrımında Mead’in vurguladığı ikinci sistem, sadece organizmanın çevre karşısında pasif bir duruşla etkilenmesini ve değişimini değil, organizma ve çevre arasında karşılıklı bir etkileşimi ve değişimi ifade eder.

Mead’in sosyalite kavramı sadece psikolojik bir kavram ya da psikolojik bir duruma karşılık gelen bir kavram olmanın ötesinde bilimsel bir anlam ifade eder. Kaldı ki onun toplumsallık, benlik ve zaman kavramlarında da bilimsellikten uzak bir tutum sergilemediği açıkça görülür. Fiziğin yeni kavramlarını kullanarak bu duruma açıklık getiren Mead Newton’un rölativitesiyle karşılaştırmalı olarak oluş ve sosyalite

³²⁹ E. R. Eames, “Mead’s Concept of Time”, s. 73.

³³⁰ V. M. Ames, “No Separate Self”, *The Philosophy of George Herbert Mead*, Walter Robert Corti (Ed.), s. 50.

³³¹ C. W. Morris, J. M. Brewster, A. Dunham ve D. L. Miller, “Introduction: The Task of The Philosophy of the Act”, *The Philosophy of the Act*, s. lxvi.

kavramlarını savunur. Deneyimlerimizin çoğunluğu için nesnenin Newton'un mutlak uzay – zaman açısından tanımlanması yeterli olmakla beraber, atom altı dünya ve burada karşılaşılan problemlerle yüzleşildiğinde Newton'un mutlak uzay-zaman teorisinden daha geniş, detaylı ve atom altı dünyanın anlaşılabilir olmasını sağlayabilecek bir sisteme ihtiyaç duyulur. Mead, bu aşamada Einstein doktrininin deneyim alanındaki test edebilme gücüne kıyasla Newton teorisinin yetersiz olduğunu savunur.³³² Zira “Newtoncu klasik fizik düşüncesinin yarattığı kavramlar mikrofiziksel fenomenlerin tam bir tanımını veya betimlemesini oluşturmak için yetersiz görülmüştür.”³³³ Nitekim Newton'un mutlak uzay-zaman ve hareket teorisine göre “hareketin kanunları bir cismin göreliliği olarak değil, tam anlamıyla hareket halinde olduğunu söylememize olanak verebilecek bir mutlak uzay-zamanın varlığını gerektirir.”³³⁴

Mead'in geçiş kavramı açısından, kendinde ve ontolojik bağımsızlığa sahip sistemler söz konusu olduğunda Newton'un nesneyi tanımlama biçimi her ne kadar yeterli olsa da, sistemlerarasılığın varlığı, gerçekliği ve başlı başına bir sistem olarak ele alınması gerekliliği bir tür geçişin, diğer bir ifadeyle sistemlerin ötesinde bir şeyin ele alınmasını gerekli kılar. İki sistem arasındaki geçiş Mead'e göre farklı bir sistem olup, ne önceki ne de sonraki sistemle bir özdeşliğe sahiptir. Yeni olanın zuhurunda o şeyin özdeşliğini sağlayan şey, oluşmakta olanın daha önceki sistemin pek çok özelliğini taşıyor olması; bununla birlikte değişimi ifade eden şey ise onun yeni bir sisteme doğru bir süreç takip ediyor olmasıdır. Dolayısıyla bir nesneye dair tanımlama, bu nesnenin nitelikleriyle birlikte nesnenin daha önce içinde bulunduğu sistemi de içermek zorunda olacaktır. Eames'in ifadesiyle “modern bilim açısından da bir nesne, ne olduğunun

³³² G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 251.

³³³ D. Shapere, “Newtonian Mechanics and Mechanical Explanation”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), MacMillan Publishing, Vol. 5, s. 496

³³⁴ D. Shapere, “Newtonian Mechanics and Mechanical Explanation”, s. 495.

anlaşılması için, aynı zamanda farklı sistemlerde düşünölmelidir.”³³⁵ Mead’ın şimdi dediğimiz zaman biriminde yeni özelliklerin meydana gelişinin anlaşılması için bir nesnenin eş zamanlı olarak farklı sistemlere ait olduğunun fark edilmesi gerektiğini savunduğu söylenebilir. Bu yaklaşım, zamanın bir bütün olarak ele alınması gerekliliğini, geçmiş mevcut ve gelecek kavramlarının kendilerinde ontolojik bir ayrıma sahip olmadığını, bu ayrımların bir analizin ya da anlamayı kolaylaştırmak için yapay bir isimlendirmenin sonucu olduğunu ortaya koyar.

Mead’ın sosyalite ilkesine bilimsel verileri ve fizik bilimini temel almasının nedeni toplumu bilim düzeyin indirgeme arzusu değil, bilimin verilerinin toplumsal değişim ve dönüşümün ipuçlarını verebilecek nitelikte olduğuna olan inancıdır. Burada bilimin topluma temel oluşturmasından ziyade, çalışma biçiminin kullanılması suretiyle sosyalitenin daha somut bir zeminde anlaşılması ve toplumsal dönüşüm ve değişimin ve bu süreç içerisinde hem özdeşliğin ya da kendi olarak kalabilmenin hem de oluş halinde olmanın (değişimin) aynı anda bir varlık için nasıl mümkün olacağının gösterilmesini sağlamaktır.

Sosyalite kavramı, Mead’ın bu kavramla ortaya koymak istediğı iki önemli hususu içerir: Bunlardan biri sistemler arası geçişle ilgilidir. Nesne sosyalite yoluyla önce bir sisteme ait iken geçiş sürecinde daha önce ait olduğu sistemin niteliklerini taşımak suretiyle eski sisteme yeni nitelikler eklemiş olur. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi geçiş ya da oluş halindeki sistem bir yanıyla niteliksel açıdan eskinin işaretlerini ya da özelliklerini de taşır. Niteliklerini taşımak yönüyle henüz geçmişten tam bir kopuşun sağlandığını söyleyemediğimiz için aynı zamanda kısmen de olsa eski sistemin bir parçası olmaya devam edecektir. Bu durumda bizim eski sisteme dair yapacağımız bir açıklama, ara aşamadaki unsuru da içermek zorundadır. Ara aşama eski olana yeni nitelikler katmış olacak ve böylece eski olan sadece kendisinde kopma

³³⁵ E. R. Eames, “Mead’s Concept of Time”, s. 73.

sürecinde olanın bu kopuşuyla değil aynı zamanda bu kopuşun kopmakta olana eklediği yeni niteliklere de bir yönüyle sahip olmak suretiyle yenilenmiş olacaktır. Sosyalite kavramının içerdiği bir diğer husus, bir varlığın aynı anda uyaran ve uyarılan, organizma ve çevre, özne ve nesne... olmak niteliklerine sahip oluşunu ifade eder. Bir şeyin aynı anda sahip olmasının mümkün olduğu bu nitelikler sadece soyutlama yoluyla ya da yapay olarak birbirinden ayrılabilir. Bir örnekle açıklanacak olursa, bir ceylan yavrusu aç bir arslan için bir av niteliği teşkil ederken bir diğer canlı olarak yeşil ve taze bir ot için bir avcı cihetindedir. Ancak belirtmelidir ki bir canlının av ya da avcı, organizma ya da çevre vs. olma durumu söz konusu nesnenin hem kendisinin hem çevresinin oluşturduğu koşullara hem de içinde bulunduğu ya da gerçekleştirme sürecinde olduğu eyleme bağlıdır.

Yukarıdaki örnek göz önünde bulundurulduğunda Mead'in perspektifler ve sosyalite düşüncesinin birbiri ile bağlantılı ve birbirini tamamlayıcı kavramlar olduğu görülür. Belirli bir algılayıcı ya da anlamın öznesi açısından zaman birimi olarak şimdi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi belirli bir karşılıklı ilişkiler ve bu ilişkiler yoluyla meydana gelen anlam ağı içerisinde deneyimlenir. Aynı zaman birimi, bir başka organizma açısından daha farklı etkileşim ağlarının olduğu ve dolayısıyla daha farklı anlamların olduğu bir ağ içerisinde deneyimlenir. Bu durumda söz konusu zaman birimi olarak şimdi, bu zaman dilimini deneyimleyen organizma ile çevreden ve bu ikisi arasındaki ilişkiler ağından soyutlandığında tek, özdeş olarak anlaşılabilir. Ancak ona yüklenen anlam ve onun tam olarak ne ifade ettiği, neleri içerdiği ve neleri dışarıda tuttuğu bu soyutluğa bağlı olmaksızın deneyimleyenin içerisinde bulunduğu ilişkiler ve anlamlar ağına belirlenir. Mead'in bilimden hareketle ve Darwin'in evrim kuramından esinlenerek açıkladığı sosyalite de bu karşılıklı etkileşimdeki uyarlamayı temsil eder. Soyut ve bütünlüklü bir açıdan bakıldığında, bu yaklaşımın aynı zamanda özdeşliği ve tümelliği ifade ettiği görülebilir. Sözelimi bir bitkinin tohumunun çiftçi tarafından

toprağa atılması, yağmurun ve hayvansal gübrenin onu beslemesi, filizlendikten ve çiçek verdikten sonra arıların döllemeyi sağlaması, onu yem olarak algılayan hayvanların ondan beslenmesi ya da olgunlaşmasından sonra çiftçinin onu alıp ticaret ya da tüketim ürünü haline getirmesi vs...³³⁶

Bütün bu parçalı olarak görülen süreçler aslında bir bütün olarak bir eylemin farklı aşamaları olup hepsi bir noktaya referansta bulunur. Ancak öteki yanıyla söz konusu her bir unsur (çiftçi, çiçek, arı, yemlenen hayvan vs.) her biri ayrı bir perspektife sahip olduğundan kendinde biriciklik özeliğini bulundurlar. Her bir perspektif eylemin bir bütün olarak meydana gelmesi için yeterli olmamakla beraber, eylemin oluşması ve tamamlanması açısından bu perspektiflerden her birinin gerekli olduğu görülür.³³⁷

Mead'ın sosyalite kuramında her bir varlık, bütünün oluşması için gerekli parçalardır. Bu parçalardan her biri varlığın tamamını kendinde bulundurmaya yetkin değildir. Ancak varlığın oluşması için bu parçalardan her birine ihtiyaç vardır. Sosyalite kavramı sadece insanlarla ya da toplumu oluşturma potansiyeli oluşturan organizma ya da canlılarla sınırlı tutulacak bir kuram değil Mead açısından evrenin tamamına hakim bir tutuma işaret eder. Mead'ın benlik kuramının irdeleneceği bölümde de görüleceği gibi bunun nedeni, bir şeyin meydana gelmesi için bir başka şeyi dikkate almak durumunda olmasıdır. Burada organizma ya da bilinçli canlı varlık olarak insan için söz konusu dikkate alma süreci bir anlam sürecine dahil edilir. Ancak bu, sürecin kuşattığı her bir perspektifin eş düzeyde gerçekliklere sahip olmasına gölge düşürmez. Eylem boyunca var olan bazı perspektifler, eylem içerisindeki etkinliklerinden dolayı diğerlerinden farklı ve ayrıcalıklı olabilir. Sözelimi hareket halindeki bir trenden dışarıyı seyreden bir yolcunun perspektifinden bakıldığında çevre belirli bir yöne doğru hareket ederken, karşı istikamete doğru hareket eden bir yolcunun perspektifinden aynı

³³⁶ E. R. Eames, "Mead's Concept of Time", s. 74.

³³⁷ E. R. Eames, "Mead's Concept of Time", s. 74.

evre ters istikamette hareket eder. Ancak her iki yolcu da bu perspektiflerin çevreye dair doğrunun bilgisini vermediğini, sabit bir noktadan bakıldığında çevreye dair doğru bir perspektif edinilebileceğini kabul eder.



İKİNCİ BÖLÜM

MEAD'İN BENLİK ANLAYIŞI

2.1. BENLİĞİN DOĞUŞUNUN ARKA PLANI

2.1.1. Dilin Kökeni

Dilin kökenine, doğasına ve işlevine dair tartışmaların Batı felsefe geleneğinde özellikle Wittgenstein'den itibaren yoğunluk kazandığı söylenebilir. Bu tartışmaları içeren bir disiplin olarak dil felsefesi başlı başına özgün bir alan olmakla beraber, felsefenin diğer alt disiplinlerini de oldukça yakından ilgilendirir. Çünkü Miller'in de belirttiği gibi dil konusundaki sorunların çözümü, felsefedeki pek çok sorunun da, özellikle anlam, algı, evrenseller, özel dil ve sübjektivite konularındaki sorunların çözümünde de kilit rol konumunda görülmüştür.³³⁸

Genel olarak sistematik bir şekilde birbiriyle etkileşim halinde bulunan birimlerden (kelimeler, heceler, anlambirimleri, sesbirimleri vs.) oluşan, bu birimlerin uzlaşım yoluyla anlam kazandığı ve iletişim amacıyla kullanılan bir sistem olan dilin söz konusu birimlerinin kökenini açıklamak, aynı zamanda bu birimler arasındaki ilişkileri ve etkileşimleri de ortaya koymak anlamına gelecektir.³³⁹ Dilin, uzlaşım sal anlamlara sahip birimlerden oluştuğu ve en az iki organizma arasında iletişim ve etkileşim işlevine sahip olduğu düşüncesi, onun sembollerden oluştuğu fikrini andırır. Nitekim “sembol, uzlaşım sal olarak anlam kazanan bir işarettir.”³⁴⁰ Mead da zihnin kökeni ve oluşmasının önkoşulu olarak kabul ettiği dili³⁴¹ sembollere/işaretlere/jestlere dayandırır. Böylece Mead'ın dilin kökenine ilişkin görüşünde Wilhelm Wundt'tan

³³⁸ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 66.

³³⁹ W. P. Alston, “Language” maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Collier-Macmillan Publishing, Vol. 4, s. 384.

³⁴⁰ W. P. Alston, “Language” s. 384.

³⁴¹ A. J. Reck, “Introduction”, *Selected Writings*, s. xxvi.

alarak yorumladığı işaret/jest kavramının olduğu görülür.³⁴² Bu nedenle onun zihnin oluşmasının temeli olarak gördüğü dil hususundan önce Wundt'un dil üzerine görüşlerinden anahatlarıyla söz etmek Mead'in dil ve zihin kuramının dayandığı temelleri anlamak açısından yararlı olacaktır.

2.1.1.1. Wilhelm Wundt'un Dilin Temeli Olarak İşaretler/Jestler Kuramı

Wundt, dilin karmaşık halinin kökeninde basit işaretlerin/jestlerin olduğunu savunur. “En basit ifadeyle işaret, bir organizma tarafından gerçekleştirilen bir eylemdir.”³⁴³ Modern psikolojinin kurucusu olarak kabul edilen Alman düşünür Wilhelm Wundt'a (1832-1920) göre “jestler yetişkinlerin, çocukların içgüdüsel olarak kullandıkları kelimeleri, anlamalarına yardım etmek amacıyla kullandıkları araçlar” olarak ifade edilebilir. Dilin en ilkel aşaması olarak jestler, nesnelere yönelik göstergesel niteliktedir.”³⁴⁴ O, “seslendirme hareketlerinin rastlantısal değil, daha geniş ve anlamlı, açıklayıcı bedensel işaretlerin (bodily gestures) doğal sonuçları olduğunu varsayar. Bu seslendirme hareketlerinin tedricen ürettiği sesler bir bütün olarak işaretin anlamına sahip hale gelir. Anlam taşıyan seslerin oluşmasından sonra işaretlerin kendisi gereksiz hale gelir.”³⁴⁵ Diğer bir ifadeyle bedensel jestlerin anlam kazanması suretiyle meydana gelen sesli jestler (ses birimleri olarak kelimeler vs.), dilin oluşmasının bir önceki aşaması olan bedensel jestleri atıl hale getirir. İşaret, bir organizma tarafından gerçekleştirilen, ikinci bir organizma tarafından algılanan ve ikinci organizmada bir tepkiyi (hareketi) meydana getiren eylemdir.³⁴⁶

Böylece Wundt için dili oluşturan birimlerin, kelimelerin kökenlerinin jestler olduğunu söyleyebiliriz. Wundt'a göre çocukların kelimelere yönelik değil, kelimelerin

³⁴² A. J. Reck, “Introduction”, *Selected Writings*, s. xxvii.

³⁴³ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 70.

³⁴⁴ W. Wundt, *Outlines of Psychology*, Çev. Charles Hubbard Judd, William Engelmann Publishing, London ve New York, 1897, s. 292.

³⁴⁵ W. J. W. Levelt, “Speech, Gesture and the Origins of Language”, *European Review*, United Kingdom, Vol. 12, No. 4, 2004, s. 543.

³⁴⁶ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 70.

meydana gelmesini sağlayan jestlere yönelik doğal bir algıları vardır. Bu nedenle bir nesneye yeteri sıklıkta işaret edilmediği, öğretilmesi amaçlanan kelimenin gerçekteki nesne karşılığı yeteri kadar gösterilmediği sürece Wundt'a göre kelimelerin kodlanmasının³⁴⁷ dahi onların anlaşılmasını sağlayamayacağını savunur. Çocuk bu kelimeleri tek başına oluşturmaz. Aksine bu kelimeleri çocuğun bilinç alanına yerleştiren, daha önce kendisi de aynı süreçleri yaşamış olan bir yetişkindir. Bütün bunlar dilin öğrenilmesinin oluşumunda hem çocuğun hem de çevresindekilerin rol aldığı bir ilişkiler ve algılamalar sürecinin bir sonucu olduğunu gösterir.³⁴⁸ Yetişkinler, çocukların açığa çıkardıkları seslerden oluşan sözcüklerle gönüllü olarak belirli fikirler oluşturur. Çocuk işaretler yoluyla anlaşılabilir hale gelmesinden sonra, bu kelimeler ve fikirler kombinasyonunu idrak eder ve bu kelime ve fikirler kombinasyonunu kendi taklit edici telaffuz hareketleriyle bağlantılı hale getirir. Bu ilk algı ve bağlantılar örüntüsünü takiben çocuk daha sonra yetişkinlerin kullandığı kelimeleri ve sözlü kombinasyonları, kendi bağlantılandırma çabalarıyla taklit ederek ve bu kelime ve sözlü kombinasyonların anlamları arasında daha uygun bağlantılar kurarak daha fazla kelime oluşturur. Dolayısıyla bütün bir süreç, çocuk ile çocuğun etrafındaki şeyler arasında var olan zihinsel (psychical) bir etkileşimin sunucudur.³⁴⁹ Sürecin bundan sonraki aşamasında ise daha karmaşık algılama işlevleri ve oluşumu söz konusu olur. Wundt, böylece zihnin oluşmasının da temelini dile dayandırır.

Wundt'un dilin kökeni ve çocukla çevresi arasındaki etkileşimin niteliğine bakıldığında dilin ve zihnin sosyal karakterli olduğu ifade edilebilir. Nitekim Wundt da sadece ve ancak bireylerin bilinç deneyimlerine sahip olabileceği ve bu bilinç

³⁴⁷ Onomatopoetik, Onomatopoeic (İng.), Onomatopoeia (Lat.): Kelimelerin kodlanması (Bkz. A. Souter, J. M. Wyllie, C. O. Brink vd., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, London, 1968, s. 1250.)

³⁴⁸ W. Wundt, *Outlines of Psychology*, s. 292.

³⁴⁹ W. Wundt, *Outlines of Psychology*, s. 293.

deneyimlerinin çocuğun sadece bireysel değil, niteliği ve doğası itibarıyla sosyal bir sürecin neticesi olarak düşünülmesi gerektiği hususunda net bir tutum takınmıştır.³⁵⁰

Wundt dilin ve zihnin bilişsel sürecin sosyal olduğunu ve bir etkileşim içerisinde gerçekleştiği ve yukarıda da ifade edildiği gibi dilin zihinsel (psychical) bir etkileşimin sonucu olarak oluştuğu düşüncesini savunur. Wundt “kültürel örgütlenmelerin ve normatif değerlendirmelerin salt zihinsel süreçlere; zamansız değerlerin göreceliliğinin bilinçlilikte salt burası ve şimdi şeklinde bir göreceliliğe indirgenmesine karşı çıkmıştır.”³⁵¹ Sadece ve ancak bireylerin bilinç deneyimlerine sahip olabileceği, diğer bir ifadeyle bilinç süreçlerinin içgözlem ve deney yoluyla kendi bağlamlarında ortaya konması gerektiği hususunda Wundt’un tavrı açıktır.³⁵² Bu yaklaşımın, onun psikolojik deney ve gözlem laboratuvarını kurmasını da anlamlı hale getirdiği ifade edilebilir.

2.1.1.2. Mead’in Dilin Kökeni Teorisi

Mead, dilin kökeninin ve en ilkel halinin işaretler/jestler olduğu, dilin gelişmesinin, iletişimin, etkileşimin ve benliğin oluşumunun bir aracı olarak anlaşılabilmesinin temelinde jestlerin olduğu hususunda Wundt ile aynı görüştedir. O, dilin kökeninin işaretler/jestler olduğu fikrini Darwin’in dili duygulanımların fizyolojik değişimler eşliğinde dışavurumu olarak tanımlamasına dayandığını savunur.³⁵³ Darwin, duygulanımların içsel durumlar olduğunu ve işaretlerin bu içsel durumların ifadesi olduğunu dolayısıyla sübjektif olduğunu varsayar. Mead ise, bilimsel açıdan gözlemlendiğinde iki fiziksel nesnenin etkileşime geçmesi durumunda, aralarında enerji ve atom hareketliliği dolayımında birbirlerini etkilediklerini bilimsel temellere dayanarak söylüyorsa, daha karmaşık varlıklar olan canlı organizmaların etkileşim

³⁵⁰ K. Danzinger, “Wundt and the Temptations of Psychology”, *Wilhelm Wundt in History: The Making of a Scientific Psychology*, Ed. Robert W. Rieber ve David K. Robinson, Springer Science & Business Media, New York, 2001, s. 88.

³⁵¹ A. Wellek, “Wundt, Wilhelm”, İng. Çev. Tessa Byck, *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, Collier-Macmillan Publishing, Vol. 8, s. 349.

³⁵² K. Danzinger, “Wundt and the Temptations of Psychology”, s. 88-89.

³⁵³ G. H. Mead, “What Social Objects Must Psychology Presuppose”, s. 109.

çerçevesinde birbirlerini tutumlar ve eylemler yoluyla etkilemelerinin temeli olan işaretlerin de aynı şekilde objektif olacağını fazlasıyla söyleyebileceğimizi savunur. Bu nedenle dil, klasik psikoloji anlayışında olduğu gibi sadece belirli fikir ve duygunımların dışı vurumunun değil, aynı zamanda işaretlerden/jestlerden hareketle anlamların ve ortak anlamların oluşmasının da aracıdır.

Miller, Wundt'un işaret/jest kavramına yüklediği anlamı, Mead'in dil görüşünü ortaya koymak amacıyla genişletir. O, işaretin bir organizma tarafından gerçekleştirilen bir davranış olduğu ifadesine ek olarak davranışın işaret olabilmesi için ikinci bir organizma tarafından algılanması ve ikinci organizmada bir tepkiyi meydana getirmesi gerektiğini belirtir. Bu nedenle jest, aynı zamanda canlı bir form tarafından sürdürülen bir eylem ya da eylemin bir parçası olan özel bir tür işaret (sign) ve uyarıdır. Örneğin avına saldıran bir kurt tarafından gerçekleştirilen bir eylem ikinci bir kurt tarafından algılanır ve öldürmek gibi bir sosyal eyleme dahil olması için ikinci kurtta bir uyarı olarak işlev görür. Çünkü ilk kurtun eylemi ikinci kurt için bir uyarı ya da bir işaret (sign) ve aynı zamanda bir jesttir. Ava saldırma ve avı öldürme gibi bir sosyal eylemde iletişim vardır. Çünkü bir bireyin davranışı diğerinde bir tepkiyi harekete geçirir. İlk bireyin davranışı ikincisi için bir anlama sahiptir ve birinci kurdun davranışının ikinci kurt için anlamı basitçe ikincisinde harekete geçirdiği tepkidir.³⁵⁴

William P. Alston, dilin kökenine dair yaklaşımları ortaya koyduğu yazısında, dilin en temel birimlerinin cümleler değil kelimeler olduğunu, kökeninde sembollerin değil ses birimlerinin olduğunu ifade eder.³⁵⁵ Oysa Mead'in dili anlama biçiminde ses birimlerinin değil, anlamın temel olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü dil, anlam aracıdır, diğer bir ifadeyle semboldür. Anlam ise aktarmayı içerir. Dolayısıyla bir dil için birden fazla bireyin varlığı gereklidir. Alston'un aksine Mead'e göre herhangi bir dil formuna sahip olmasa bile bir işaret doğası gereği sosyal eylemin bir parçasıdır. Sosyal olmanın

³⁵⁴ D. L. Miller, *George Herbert Mead: Self Language and the World*, s. 70.

³⁵⁵ W. P. Alston, "Language", s. 384.

koşulu dilsel bir forma sahip olmak değil, bir işaret olmasıdır. Dilsel olsun ya da olmasın herhangi türden bir jestin anlamı, onun harekete geçirdiği tepkidir. İşaretler olmaksızın iletişimin gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Jest objektif kılan ise, onu oluşturan ile onun kendisine yöneldiği ve bir harekete neden olduğu bireylerin aynı sosyal eylemin parçaları olmasıdır.³⁵⁶ Böylece bir işaretin, bir eyleme, bir harekete veya uyarıya neden olduğu, bir organizma tarafından bir etkileşim içerisinde gerçekleştiği ve bir anlam oluşturduğu ölçüde bir sembol olduğu söylenebilir.

Mead, dilin kökeninin işaretler olduğunu ve işaretlerin doğası gereği sosyal olduğunu, birden fazla katılımcıyı gerekli kılan sosyal eylemin bir parçası olduğunu belirttikten sonra ilkel düzeyden daha karmaşık düzeye doğru bir aşamalar dizisi olarak dilin oluşumunu iki ayrı aşama halinde ele alır. Sosyal benliğin oluşumu için sadece işaretlerin varlığı ve kullanılabilir olması değil, aynı zamanda daha karmaşık formlarında ve daha karmaşık işlevlere sahip olarak dilin belirli bir düzeyde kullanılması ve anlam aracı olması gerekir. Nitekim bu aşamaların ortaya konması i. insanın insan altı canlı formlardan ayrılması, ii. insan dolayımında da benliğin, benlik olmayan insani organizmadan ayırt edilmesi hususlarında bir temel oluşturmamızı sağlayacaktır.

2.1.1.3. Anlamlı Olmayan İşaretler/Anlamlı Olmayan Jestler

Mead'e göre tikellerin toplamını aşan bir tikeller toplamı olarak toplumu temin etmenin asgari gerekliliği, o toplumu oluşturan her bir bireyin, ötekilerin ilk hareketlerini bir işaret olarak algılayan ve kullanan biyolojik varlıklardan oluşmasıdır.³⁵⁷ Bu gerekliliğin temelinde toplumun varoluşsallığının anlamın oluşmasına, bu anlamın bireyi aşmasına ya da genelleşmesine dayalı olduğu düşüncesi vardır. İletişim, toplumun temelidir ve sosyal eylem olan bu işaretlerden her biri bir tür

³⁵⁶ D. L. Miller, *George Herbert Mead: Self Language and the World*, s. 70-71.

³⁵⁷ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. xx.

iletişimdir. İşaretler aynı zamanda semboldür. Çünkü bir bireyin oluşturduğu bir işaret, diğer bireyde ya da bireylerde, bu işaretin sebep olduğu yeni bir eyleme neden olur. Organizmanın bir başka organizmada tepkinin oluşması amacıyla oluşturduğu işaret, işaretin kendisine yönelik oluşturulduğu organizmanın bu işarete uygun bir eylemde (tepkide) bulunmasına neden olur. Örneğin, gergin ve tartışmalı bir konuşma esnasında bir bireyin ellerini yumruk haline getirmesi, yüz ifadelerinde meydana gelen değişiklik ya da bedendeki hareketler, ikinci bireyin zihninde bu işaretlerin olası bir saldırı olacağı anlamını taşır. İkinci birey sıkılmış yumruk işaretine oradan kaçarak, yumruğunu sıkarak ya da kendisini koruyabileceğini gösteren herhangi bir başka işaretle karşılık verir. Çünkü böyle bir durumda yumruk, bir darbenin işaretidir. Mead'ın mesafe deneyimi ile temas deneyimi arasındaki ilişkiyle doğru orantılı olarak organizma bu durumda, eylemin şimdinin içerisinde gerçekleşen aşamasını, bir bütün olarak aynı eylemin gelecekteki olası sonucuna, yani eylemin tamamlanma aşamasına göre yorumlar, değerlendirir ve anlamlandırır. Böylece eylemin bir ara aşaması olan ve şimdinin içerisinde gerçekleşen “yumruğun sıkılması”, gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olan ve gergin konuşma sürecini oluşturan eylemin tamamlanma aşamasını teşkil eden “darbe” anlamını taşır. Böylece Mead'ın da belirttiği gibi bir mesafe deneyimi, bu deneyimin götüreceği temas deneyimine göre anlam kazanır. Bu anlamda işaret bir başka özneye aktarılmış olur. Özne bir tür kas hareketi oluşturur. Bu kas hareketi bir karşı tepkidir.³⁵⁸

İşaretler ilk önce organizmada oluşmaya başlar. Yani işareti meydana getiren, üreten ya da açığa çıkmasını sağlayan merkez, bireydir. Ancak bu oluşumun nedeni ve nihai sonucu bireyle sınırlı kalmayıp subjektif alanın ötesinde bir yerlere işaret eder ve tamamen sosyal ve objektif niteliklidir.

³⁵⁸ W. James, *The Principles of Psychology*, Vol I, Dover Publications Inc., New York, 1918, s. 86.

İnsan altı canlı formlar ya da benlikten söz edemeyeceğimiz insani organizmalar tarafından sürdürülen sosyal davranış, sosyal eyleme katılan bireyler için aynı anlama sahip olmayan jestler içerir. Bu işaretler bu nedenle evrensel ya da ortak (shared) anlamları harekete geçirmezler. Kurt örneğinde avına saldırma eylemi ilk kurt için, ikinci kurtta ifade ettiği anlamı ifade etmez. Birinci kurdun ava saldırma eylemi, ikinci kurt için ava saldırma ve onu öldürerek yeme eylemine dahil olmaktır. Ancak birinci kurdun ikincisinde bu anlamı oluşturmak istediğine, onu da avı öldürüp yeme eylemine dahil etme amacı söz konusu değildir. Bu yüzden birinci kurt, işareti oluşturduğunda, bu işaretin ikinci kurtta sahip olduğu anlamı deneyimlemez.³⁵⁹ Dilin kökenine “duyguların dışa vurumu” olarak işaretleri koyan Darwin açısından bir köpeğin hırlaması, yılanın tıslaması, aslanın kükremesi veya köpeğin sahibinin eve dönüşünde keyifle zıplaması, işaretler olarak ifade edilir. Bütün bu örneklerde “duygularını dışa vuran” canlının bir başka canlıya ne hissettiğini göstermeyi amaçladığı, kendisini gözlemcinin yerine koyduğu varsayılır. Ancak bu örneklerde duyguların dışa vurumu her ne kadar ötekinin tepkisini harekete geçirmek gibi belirli bir işleve sahip olsa da Miller’a göre, bu işaretlerin, işaretin kendisine yöneldiği bireyde oluşturduğu anlamın aynısını işareti oluşturanda da ortaya çıkarma işlevine sahip olduğu şeklindeki Darwinci varsayımı doğrulayacak hiçbir veriye sahip değiliz.³⁶⁰ Diğer bir ifadeyle insan altı formlarda işareti oluşturan ile işaretin kendisine yöneldiği bireylerde bu işaret ortak anlam taşımadığı için, işaret anlamsız düzeyde kalır. İşareti oluşturan organizma, bu işareti diğer organizmada bir tepki veya eylemi meydana getirmek amacıyla oluşturmaz. O sadece anlamı o bireyle sınırlı bir eylem gerçekleştirmiş olur. Bu durumda işaret, sosyal karakterini korur, ancak anlamsız işaret olarak kalır. İşaretin anlamı sadece işareti oluşturanla sınırlı kalır. O işaretin oluşturunca işaretin anlamını ötekinde de oluşturma amacına sahip değildir.

³⁵⁹ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 71.

³⁶⁰ D. L. Miller, *George Herber Mead Self, Language and the World*, s. 71-72.

Sadece ve ancak bireylerin bilinç deneyimlerine sahip olabileceği düşüncesinde Mead ile Wundt'un görüşlerinin benzer olduğu görülür. Ancak Kurt Danzinger'in de belirttiği gibi Alman idealist okulun bir takipçisi olarak Wundt'un açıklayamadığı husus, bilinç sahibi bireylerin birbirleriyle nasıl etkileşime geçtiği, anlamlı bir toplumun nasıl oluştuğudur. O, bu sorunları ortak deneyimlerin nasıl oluştuğunu açıklamaksızın onları – ortak deneyimleri - geistik bir çevreye dahil etmek suretiyle çözmeye çalışmıştır. Bununla birlikte Wundt'un söz konusu geistik bir halk ruhu olan bu kuşatıcı ve belirleyici yapının metafiziğine dair tatminkar bir açıklamadan yoksun kaldığı ifade edilebilir. Wundt'un sadece kuşatıcı bir çevre belirlemesi, bu çevre içerisindeki bireylerden her birini spiritüel bütünün parçaları olarak ele alması, bireyler arasındaki etkileşimi açıklamada yeterli olamamıştır.³⁶¹

2.1.1.4. Anlamlı İşaretler / Jestler

Mead'in anlamın bilinci görüşünün temelini anlamlı ya da, ileride “sembol” olarak ifade edeceğimiz anlamlı jestler oluşturur. Anlamın bilinci en genel ifadeyle, bir jesti oluşturan bireyin, bu işaretin kendisine yöneldiği ve kendisinde anlam kazandığı ötekinin bu işarete göstereceği tepkiyi veya göstermesi muhtemel olan tepkileri kendi içinde zımnen kendisine göstermesi suretiyle farkındalık kazanmasıdır. Anlamın bilincinde birey eylemde bulunan konumda olduğundan dolayı pasif değil aktiftir. İlk birey ikinci bireyin meydana getirdiği işarete yönelik tutumunu aldığı ve ikinci bireyin bu işarete açıkça gösterdiği tepkiye benzer şekilde zımni tepki gösterme eğilimine girdiği ölçüde, ilk birey kendi işaretinin anlamının bilincinde olur. Bu durumda ilk birey sadece işareti meydana getirmeye yönelik amacın değil, aynı zamanda bu işarete gösterilecek tepkinin deneyimine de sahip olur. İşarete gösterilecek tepkinin iletişim eyleminde işaretin anlamı olduğunu daha önce belirtmiştik. Böylece anlam, ikinci

³⁶¹ A. Wellek, “Wundt, Wilhelm”, s. 349.

bireyin tepkisidir. Anlamın bilinci ise Mead'ın ifadesiyle “ilk bireyin ikincisinin kendisine yönelik tutumunu alma” durumudur.³⁶²

Birden fazla bireyin dahil olduğu sosyal bir eylem sürecinde bir birey bir işaret yoluyla öteki bireye onun ne yapması gerektiğini gösterdiğinde, birinci birey ikinci bireyin meydana getirdiği işarete yönelik tutumunu aldığı ve ikinci bireyin bu işarete açıkça gösterdiği tepkiyle aynı şekilde örtük gizli olarak tepki gösterme eğilimine girdiği ölçüde, ilk birey kendi işaretinin anlamının bilincinde olur. Diğer bir ifadeyle birey kendi deneyiminde görülen kendi işaretinin anlamının bilincinde olur. İşaretler, bu işaretlerin yöneldiği kişi olan ikinci bireyde açık bir şekilde oluştuğunda (oluşmasıyla aynı zamanda) bu işareti oluşturan kişide de bir tepki olarak zımnen oluşuyorsa, bu işaretler anlamlı semboller olur; gerek bireyin kendisiyle olan içsel, gerekse farklı bireyler arasında olan dışsal sosyal süreç içerisinde bütün işaret konuşmalarında bireyin içerik bilinci ve bu bilinçteki anlam akışı, bu nedenle o bireyin öteki bireyin kendi (birinci bireyin) işaretine yönelik tutumunu almasına bağlıdır. Bu şekilde bütün işaretler tikel bir eylemi ya da tepkiyi, yani işaretin kendisine yöneldiği bireyde açık bir şekilde oluşmasına neden olduğu ve işareti oluşturan bireyde de zımnen (dolaylı olarak) oluşmasına neden olduğu eylem ya da tepkiyi temsil etmek üzere belirli bir sosyal grup ya da topluluk içerisinde olur. İşaretin var olma amacını teşkil eden tikel eylem ya da tepki, anlamlı bir sembol olarak onun anlamıdır.³⁶³

Birey, oluşturduğu işaretin niteliğini, sosyal eylemdeki diğer katılımcıda harekete geçirdiği tepki ile birlikte kendisine gösterebilirse, sadece o işaretin değil, aynı zamanda o işaretin harekete geçirdiği tepkinin de bilincinde olur. Böylece o sosyal nitelikli eylemin bilincinde olur. Çünkü sosyal eylemin hem kendisine karşılık gelen parçasının – kendi oluşturduğu işaretinin – hem de bu parçanın sosyal eylemin diğer katılımcısında harekete geçirdiği parçanın, yani işaretin harekete geçirdiği tepkinin farkında olur. Bu

³⁶² Mead, *Mind Self and Society*, s. 134.

³⁶³ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 133.

durumda birey, oluşturduğu işaretin diğer katılımcı için sahip olduğu anlamın aynısını denetler. Bu anlam evrensel olur. Çünkü o işaret tarafından harekete geçirilen tepkiler işlevsel olarak özdeştir.³⁶⁴

Temelini bir açıdan duyguların dışı vurumu olan jestlerin – bedensel hareketlerin- oluşturduğu dilin en karmaşık, en interaktif ve en reflektif boyutu ya da aşaması ise sesli işaretlerdir. Zira birey karşısında herhangi bir ayna ya da onu yansıtacak bir şey olmadıkça ötekinde bir tepkiyi meydana getirmek amacıyla oluşturduğu jesti, ötekinin gördüğü şekilde göremez. O kendisinden çok ötekine yönelik sembollerin üreticisi konumunda olur. Ancak Mead’ın da savunduğu gibi anlamlı sesli işaretler durumunda sesi meydana getiren birey, ötekinin bu sesi duymasıyla yaklaşık aynı şekilde kendi sesini duyar. Ses tonu, şiddeti, vurgu vs. ötekinde oluşturduğu tepkinin fonksiyonel olarak aynısını bu sesi bir işaret olarak oluşturan bireyde de meydana getirir. Meydana getirilmek istenen tepkinin, diğer bir deyişle sembolün meydana getirdiği anlamın en iyi düzeyde reflektif olduğu, dönüşüme uğradığı ve sembolü oluşturanı da en az öteki kadar etkilediği etkileşim aşaması bu nedenle anlamlı sesli işaretlerdir.

2.1.1.5. Anlamın Bilinçliliği

Yukarıda da belirtildiği gibi Mead’ın anlamlı olmayan işaretler ile anlamlı işaretler arasında bir ayrım yaptığı görülür. O, birincisinin ilkel nitelikte olduğunu, bireylerin benliklerle bilinçli bir iletişim haline geçebilmeleri için yeterli olmadığını savunur. Bilincin oluşabilmesi, bireylerin benlikleriyle anlamlı bir iletişime geçebilmesi için, sembollerin ya da işaretlerin anlamlı semboller ya da anlamlı işaretler düzeyine ulaşması gerekir.³⁶⁵ Bunun anlamı, işaretin reflektif aşamaya gelmesidir. Yani birey, işareti sadece ve ancak ötekinde bir tepkiye neden olacak bir uyarı olarak üretiyorsa bu durumda herhangi bir refleksiyondan söz edemeyiz. İşaretin anlamlı olabilmesi onun

³⁶⁴ D. L. Miller, *George Herbert Mead: Self Language and the World*, s. 72.

³⁶⁵ A. J. Thayer, *Meaning and Action*, s. 183.

reflektif olabilmesine, yani işaretin, bizzat işareti oluşturan kişi tarafından da yorumlanabilmesine bağlıdır. Birey işareti oluştururken kendisini ikinci bireyde sembolleştirdiği ve işaretini ikinci şahıs olarak anlayıp yorumlayabildiğinde anlamlı işaretin meydana geldiğini söyleyebiliriz. Bu suretle birey, oluşturduğu işarete ikinci bireyin göstereceği tepkiyi öngörmeyi, öngördüğü bu tepkiyi bir işaret olarak algılamayı ve uygun tepkiler (tepkiye yönelik tepkiler) geliştirmeyi öğrenir. Bu sayede, birey kendi davranışlarını düzenlerken ya da yeni eylemler oluştururken, ötekinin rolünü göz önüne alır. Mead bunu insanın temelde rol alan bir hayvan olduğu fikrine dayandırır. “Bende ve ötekinde aynı tepkiyi devreye sokmak, anlam bütünlüğü için gerekli olan ortak içeriği temin eder.”³⁶⁶Bu nedenle anlamlı bir işaretin gerçekleştirilmesinde sosyal süreç içerisinde oluşmuş eylem türü, yine sosyal nitelikteki tepki türünü ortaya çıkarır. Anlamlı işaret, bu bakımdan bilinçliliğin ve anlamın kendisini gösterdiği, anlamın bilinçliliğinin ortaya çıktığı iletişim aşamasıdır.³⁶⁷Bu açıdan bakıldığında Mead düşüncesinde anlamın sadece belirli bir nesneye ya da bu nesneyi algılayan organizmaya değil algılananla algılayan arasındaki bağlantıya dayandığını, dış dünyadaki bir nesnenin anlamının oluşmasında çift kutuplu bir belirlenimin söz konusu olduğunu ifade edebiliriz.

Mead’in anlamın bilinci görüşü, davranışın geçmiş deneyimler yoluyla değişebileceğini, bu suretle insanın bir uyarılma içerisinde (adjustment) çevre ile arasındaki ilişkilerin biçimini her daim yeniden inşa ettiğini ve bu inşa sürecinde özne-nesne ilişkisi bağlamında kesik bir çizgi yerine sirkülatif bir modelin; zamansal bağlamda da ilerlemeci bir modelin süreç ve birey-dış dünya ilişkisi açısından daha tutarlı olduğunu ortaya koyar. Nitekim ne bireyin ne de birey çevresinin pasif olduğu, her ikisinin de hem işaret oluşturan, hem de işarete yönelik tepki geliştiren; hem üreten hem de tüketen; hem özne hem de nesne olarak ortaya konduğu anlamın bilinci

³⁶⁶ C. W. Morris, “Introduction”, *Mind, Self and Society*, s. xxi.

³⁶⁷ A. J. Thayer, *Meaning and Action*, s. 185.

kuramında aynı zamanda bireyin dış dünya ile kurduğu bütünlük esas alınır. Anlamın bilinci birey ile onun içinde bulunduğu çevre arasında varsayılan uyarılmanın da aynı zamanda temelini oluşturur.

Bir bireyin eyleminin, ötekinin tepkisinin hareket ettirici unsuru olduğu sosyal eylemlerdeki ilk açık aşama, jestlerdir. Jestler, aynı toplumun üyeleri olan bireylerin birbirine uyum sağlamaları, o bireyler arasında uyumlu tepkiler vermesine neden olan davranışları içermek durumundadır. Her bir bireyin eylemini diğer bireyin eylemine göre düzenlemesi, bireyin kendi davranış yönünü diğer bireyin önceki davranışlarına göre tespit etmesine neden olur. Farklı bireyler arasında bir uyumdan ve genel olarak bir uyarılma durumundan söz edilebilmesi için, bir bireyin kendi davranışını düzenlerken ya da açık hale getirirken, ötekinin olası davranış biçimlerini göz önünde bulundurması, diğer bir deyişle kendi davranışını ötekinin davranışta bulunabilme olasılıkları üzerine inşa etmesi gerekir.³⁶⁸ Ancak uyarılma süreci, kendisini uyarlayacak olan bireyin deneyimleriyle, hafızasıyla, geçmişte oluşturduğu işarete gösterilen tepkilerle doğrudan bağlantılıdır.

Mead'in dilin kökeni görüşünde anlamsız jest, bir organizmanın, ikinci bir organizma tarafından algılanan ve onda bir tepkiyi meydana getiren eylemidir. Anlamlı jestte ise ötekinde bir tepkiyi gerçekleştirmek için oluşturulan bir jestin bilincinde olma durumu söz konusudur. Jestin anlamının,³⁶⁹ diğer bir ifadeyle bu jestin öteki bireyde oluşturacağı tepkinin bilincinde olmak ve o tepkinin birinci birey tarafından zımnen oluşturulması ise jesti oluşturan bireyin, jestin anlamının bilincinde olduğuna işaret

³⁶⁸ G. H. Mead, "Sosyal Bilinç ve Anlamın Bilinci", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Ed. İsmail Doğu, Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 339.

³⁶⁹ Çalışmamızda jest kavramının karşılığı bir işaretin anlamının o işaretin yöneldiği kişide – ötekinde – meydana getireceği tepki olarak alınmıştır.

eder. Bu nedenle anlamın bilinçliliğinin olduğu jestlere Mead’ın isimlendirmesiyle anlamlı semboller demek uygun bir yaklaşımdır.³⁷⁰

Mead, anlamlı sembolü açıklamak için sinema örneğini verir: Kalabalık bir sinemada film izlerken, bir kişinin yüksek bir sesle bir anda “yangın!” diye bağırması, ilk ortaya çıktığı anda basit ve anlamsız bir sembol durumundadır. Ancak bu sembol, ötekilerde bir tepkiyi harekete geçirdiğinde, ötekilerin zihninde hareketin meydana gelmesini sağlayan zeminin aynısını “yangın!” diye bağırarak kişinin zihninde de oluşturması durumunda ve bu şahıs kendisinin oluşturduğu sembole ötekilerle aynı tepkiyi verdiğinde, bu sembol anlamlı bir sembol olur. O halde bir sembolün anlamlı olabilmesi için sembolü oluşturanla sembolün kendisine yönelik bir uyarı görevi gördüğü bireylerde aynı tepkiye ya da tepki eğilimine neden olmasının beklendiği söylenebilir. Bu, bilinçsiz ve anlamsız bir işaret düzeyinden, bilinçli bir sembol düzeyine, dil düzeyine geçiştir.³⁷¹

H. S. Thayer’e göre Mead dolayımında anlamlı semboller ikinci işaret türünün (anlamlı işaretlerin), diğer bir ifadeyle anlamın bilincini içeren işaretlerin farklı bir aşamasını teşkil eder. Thayer bu duruma çocuk-ebeveyn ilişkisindeki süreci örnek olarak verir. Küçük bir çocuk bazen çığlık atar ya da ağlar. Ebeveyni bu sesi duyduğunda ona doğru koşar. Bu durum, insan altı formlarda da var olan sosyal nitelikli işaret türüdür. Ancak çocuk ağlarken anne babasında belirli bir tepkiyi meydana getirmeyi amaçlayacak zihinsel donanıma sahip değildir. Bu nedenle bu çığlık ya da ağlama başlangıç türünden bir işarettir. İlerleyen zamanlarda çocuk kendi çığlığının anne ve babasında belirli bir tepkiyi harekete geçirdiğini keşfeder. Bu keşiften sonra çocuk, anne babasının belirli bir tepkiyi göstermesi, kendisine yönelik belirli bir eylemde bulunması için çığlık atar ya da ağlar. Nihayet anne baba çocuğun beklediği ve

³⁷⁰ Mead’ın anlamın bilincini oluşturan işaretler için anlamlı semboller ifadesini kullandığı yazısı için bkz. “A Behavioristic Account of the Significant Symbol”, *Selected Writings*, s. 240-247.

³⁷¹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 190.

oluşturduğu işaretin hem amacını hem de anlamını taşıyan tepkiyi gösterir. Bu durumda çocuğun bir anlam bilinci geliştirdiğini söylememiz mümkün olur. Thayer, bu bilinç durumunun bir adım ötesinin refleksiyon içerdiğini ifade eder. Ona göre bu aşama çocuğun, çığlık atarken (bu durumda çığlık ya da ağlama işaretler/jestler olarak anlaşılmalıdır) anne babasında oluşturmak istediği tepkiyi zımnen kendi içinde de oluşturur. Çocuk bu durumda kendi oluşturduğu işarete ve dolayısıyla kendisine nesne olur. Diğer bir ifadeyle hem işareti hem de bu işarete yönelik tepkiyi dolaylı olarak üreten konumda olur.³⁷² Kökenleri itibarıyla toplumsal olan işaretler, bir birey tarafından oluşturulduktan sonra, işaretin kendisine yöneldiği diğer bireyde tepkilerin ve yeni işaretlerin oluşmasına neden olur. Bu tepkiler daha sonra karşılıklı konuşma (conversation) sürecinde bireyler arasında daha fazla tepki ve işaretin oluşmasına neden olur.³⁷³

Anlamlı semboller fikri Mead'ın toplumsal olarak paylaşılan, homojen olarak biçimlenmiş ve işaretlere eklenen tepkilere işaretle oluşturulan anlam görüşünün anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Burada özellikle önemli olan, bireyin kendi işaretinin bilincinde olması, yani ötekilerin onun işaretlerine tepki göstermesiyle aynı şekilde onun da kendi işaretine tepki göstermesidir.³⁷⁴ Çünkü Mead'e göre bu durumda birey sadece ötekilerin ve ötekilerin öngörülebilir bir şekilde eylemde bulunmasına sebep olan koşulların farkında olmaz, aynı zamanda kendisine nesne de olur.³⁷⁵

2.1.2. Zihnin Oluşumu

Mead'e göre zihnin temelinde de anlamlı semboller vardır. Anlamlı sembollerin olduğu aşama aynı zamanda bireyin bir zihne sahip olmaya başladığı

³⁷² A. J. Thayer, *Meaning and Action*, s.186.

³⁷³ A. J. Reck, "Introduction", *Selected Writings*, s. xvii.

³⁷⁴ A. J. Thayer, *Meaning and Action*, s. 186-187.

³⁷⁵ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 138.

aşamadır.³⁷⁶Böylece zihin dile dayalı olarak var olurken “dilin oluşum süreci de işaretlerle başlar.”³⁷⁷ Mead, bir benliğin oluştuğu çerçevenin dil olduğunu açıkça kabul eder. Bu çerçeve içerisinde takip edilen süreç ise bir dilin, dile bağlı olarak oluşan bilincin, zihnin ve öz-bilincin ve benliğin meydana gelmesini sağlar.

Joseph Blau, Mead’ın dil, toplum ve evrenselliğin gibi zihnin de organizma ile çevre arasındaki etkileşim içerisinde ve bu etkileşim sürecinde oluştuğu görüşüne vurgu yapar.³⁷⁸ Joseph Blau’nun zihnin toplumla olan bağlarına ve ikisinin ontolojik bir bütünlüğü oluşturduğuna yaptığı vurgu iki farklı yönden düşünülebilir: Öncelikle zihin sahibi tikel varlıkların toplumu oluşturduğu ve oluşturulan toplumun söz konusu tikel varlıkların zihinlerini oluşturduğu ya da geliştirdiği gerçeği, Mead’ın zihin-toplum ilişkisini ve bütünlüğünü anlamlı kılar. Diğer yandan Mead, “toplumu bir bütün olarak biyolojik organizma olarak görür. Toplamların gelişmesi ise evrimsel düşünceye tam bir uygunluk arz eden bir kökene ve gelişim sürecine sahiptir.”³⁷⁹ Bu gelişim tikel zihin sahibi organizmik varlıklarla bu varlıkların hem oluşturduğu hem de oluşturulduğu tümel organizma arasında her ikisinin de ilerlemesini anlamlı kılacak bir bağlantının varlığını gerekli kılar. Zira toplumun ilerlemesi ve gelişmesi ile toplumun parçalarını oluşturan tikel organizmaların ilerlemesi ve gelişmesi arasında ontolojik bir ayrım varsaymak ve bunlardan birinin gelişirken diğerinin sabit kaldığını ya da gerilediğini söylemek tutarsızlık olacaktır.

Mead’ın zihni evrimsel gelişme içerisinde ve organizma ile çevre arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak düşünmesi, bir anlamda klasik psikolojinin bireyi içinde bulunduğu çevreden soyutlayarak anlamaya çalıştığı bireysel benlik ve bireysel zihin yaklaşımlarına bir tepki niteliğindedir. O, bireyin içinde bulunduğu ve anlam evrenini

³⁷⁶ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 190.

³⁷⁷ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 14.

³⁷⁸ J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, Prentice-Hall Inc., New York, 1952, s. 263.

³⁷⁹ J. L. Blau *Men and Movements in American Philosophy*, s. 263.

oluşturan çevreden soyutlanarak gerçekleştirdiği eylemlerle sosyal çevrenin içerisinde ve etkileşim halinde iken gerçekleştirdiği eylemlerin aynı olmayacağını savunur.³⁸⁰

Mead, zihnin oluşum sürecini öz-bilinçlilikle, öz-bilinçliliği ise organizma ile dış dünya arasındaki bağlantısallık yoluyla açıklar. Mead açısından zihnin oluşumun ne dış dünyadan soyutlanmış bir organizma olarak bireyin, ne de bireyi pasif bırakacak şekilde dış dünya ve toplumun tek başına muktedir olmayacağı ifade edilebilir. Buna göre öz-bilinçli olmak, bireyin kendi işaretinin ötekinde uyandırdığı tepkiyle fonksiyonel olarak özdeş olan bir tepkiye kendi deneyiminde sahip olmasını gerektirir. Yani bireyin işaretinin anlamı kendisiyle diğer katılımcılar arasında ortak olur.³⁸¹

Mead'in benliğin oluşumunun temelinde Wundt'tan alarak yorumladığı ve özgünleştirdiği dilin etkisi görülür. Dilin kökenini işaretler/jestler olduğuna vurgu yapan düşünür, işaretin organizma tarafından gerçekleştirilen davranış olduğunu kabul etmekle beraber bu davranışın başka bir organizma tarafından algılanması ve tepkiyi meydana getirmesi gerektiğini savunur. Bu husus, dilin köken itibarıyla sosyal karakterde oluşunu seslendirir.

Mead'in, insan altı formlara özgü anlamlı olmayan basit/ilkel işaretlere/jestlere karşın insan için daha karmaşık karakterde olan anlamlı işaretler/jestler kavramını kullandığı görülür. Nitekim davranışı meydana getiren ile onu algılayanın davranışın anlamına yönelik farkındalığı ancak anlamlı işaretler düzeyinde gerçekleşebilen bir hususa işaret eder. Mead, anlamlı işaretlerin bu reflektif özelliğinin zihnin oluşmasının da temelini teşkil ettiğini varsayar. Böylece dil, daha önceden varsayılan zihinlerden tezahür etmez, aksine zihin, dilin kullanılmasıyla oluşur.

³⁸⁰ J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, s. 263-264.

³⁸¹ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and The World*, s. 47.

2.2. BENLİĞİN OLUŞUMU VE GELİŞİMİ

2.2.1. Benlik ve Organizma

Mead'in sosyal benlik kuramında, bireysel organizmanın temel olarak alındığı ifade edilebilir. Bu nedenle organizma kavramı, Mead'in sosyal benlik kuramının felsefe tarihinde diğer düşünce sistemleri içerisindeki yerinin belirlenmesinde de önemli bir role sahiptir. Zihinsel ve bilişsel bir süreç olan benliğin fiziksel dayanağı, bireysel benliğin özgünlüğünün ve biricikliğinin temeli olarak ifade edebileceğimiz organizma, Mead'in natüralist bakış açısını ortaya koymamızı sağlar.

Charles Taylor'a göre natüralizm, sadece içgüdüsel tepkilerin olduğu bir alanın mevcudiyetinin farkında olmamızı sağlar.³⁸² Mead'in natüralist anlayışının da, organizmayı eylemin başlatıcısı ya da başlangıç aşamasının merkezi olarak görmemizi sağladığı ifade edilebilir. Zira organizma, çevre ile olan ilişkisinde yaşamsal varlığını sürdürmek ve çevresel uyarlama için eylemde bulunur. Eylem, organizma ile çevre arasında bir tür ortak ilişkiyi ve karşılıklı uyarlamayı içerirken, bu uyarlama sürecinde her ikisinin değişimini sağlar. Mead her ne kadar organizma-çevre etkileşimi, uyarlama, çevresel koşullara göre değişme ve gelişme hususlarında Darwin'in evrim teorisinden etkilenmiş olsa da, organizmanın çevre karşısında pasif olduğu, çevrenin belirlenimlerine bağlı olduğu, belirleyenden çok belirlenen olduğu hususlarında Darwinci görüşlerden ayrılmıştır. Darwinci evrim teorisi organizma ile dış dünya arasında her biri kendi içsel dinamiklerine sahip otonom etki alanları olarak ortaya koymuş, bu ayırmda çevrenin organizmaya, değişimden kaynaklanan problemler oluşturduğu, bu problemler karşısında içsel yapıları yeterli olan organizmaların hayatta

³⁸² C. Taylor, *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*, s. 36.

kalma, uyarlama, üreme vs. yoluyla başarılı olduğu, diğerlerinin ise başarısızlık sonucunda yok olduğu düşüncesine neden olmuştur.³⁸³

Bu teorinin organizma bağlamında iki ayrı muhtevayı ifade ettiği belirtilebilir. İlki, Darwin doğal seleksiyon kuramında bireysel organizmanın çevre karşısında içsel gücü nispetinde hayatta kalabileceğini ima eder. Darwinci görüşün ima ettiği ikinci husus ise birey ile dış dünya arasındaki bağlantı noktasının organizma olduğudur. Ancak organizmanın çevre karşısında bireysel olarak işlenmesi, adaptasyon sürecinin salt birey ile çevre arasındaki süreç olarak görülmesi organizma ile çevrenin kendi içsel dinamikleri olan bağımsız varlıklar olarak birbirinden ayrı olarak anlaşılmasına, dolayısıyla Darwin'in organizma-çevre etkileşiminde bir bütünlüğün olup olmadığının sorgulanmasına neden olur. Çünkü bireysel adaptasyon durumunda çevre ile bütünlüğünü yitirmiş olan organizma kendisini kuşatan çevreye karşı kendi içsel dinamikleriyle yaşamsal varlığını sürdürebilecek bir güçten yoksun olduğu ifade edilebilir.³⁸⁴

Mead, organizma-çevre ilişkisinin Darwinci kuramda olduğu gibi kendi içsel dinamikleri olan otonom yapılar açısından değil, organizma ve çevrenin bütünlüklü bir yapıyı oluşturduğu gerçeği açısından ele alınması gerektiğini belirtir. O, organizmanın çevresi üzerinde kontrol edici bir duruma ulaşabildiği bir durumun olduğunu, bu noktaya ulaşmanın da organizmaların bireysel olarak değil, bireylerin oluşturduğu toplum yoluyla gerçekleştiğini savunur. Mead açısından bakıldığında bu kontrolün, salt bir birey olarak organizmayla değil, organizmaların oluşturduğu sosyal örgütlenmeyle ulaşılabilecek bir aşama olduğu hususu, Darwin'in çevresel belirlenimler karşısında salt bireysel organizmayı esas alma düşüncesinde gözden kaçırdığı bir gerçek olarak belirtilebilir. Mead, insani durumda çevre üzerinde kontrol sisteminin edinilmesini

³⁸³ R. C. Lewontin, "Foreword", *Organism and the Origins of the Self*, Alfred I. Tauber (Ed.), Vol. 129, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1991, s. xv.

³⁸⁴ R. C. Lewontin, "Foreword", *Organism and the Origins of the Self*, s. xv.

sağlayacak olan bu komün yapının ancak topluluğun her bir bireyin öteki bireylerin tutumlarının varsayılmasıyla mümkün olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla bir evrimden bahsedilecekse, insani organizmanın sadece ve ancak insan formunu oluşturan sosyal bütünün organik bir parçası olarak anlaşılması durumunda organizma-çevre ilişkisi sağlıklı bir biçimde değerlendirilebilecektir.³⁸⁵

Mead'ın zaman ve eylem kuramlarında görülen varlığı bir bütün olarak açıklama çabalarına organizma-dış dünya ilişkisinin açıklanmasında da rastlanır. O, eylem kuramında uyarı ile tepkinin, işaret ile anlamın; zaman kuramında geçmiş, şimdi ve geleceğin; yaşamsal süreçte de organizma ile çevrenin bağlantılı düşünce ya da kavramlar olarak bütünün parçaları olduğunu vurgulamıştır.³⁸⁶

Mead'ın insani organizma ile çevrenin bütün olduğu gerçeğinin insani organizma açısından kaçınılmazlığı düşüncesine paralel bir yaklaşıma sahip olan Berger, insanın biyolojik olarak ötekilerle birlikte dünyayı inşa etmeye ve böyle bir dünyada yaşamaya yazgılı olduğunu, bu nedenle bu dünyanın onun için kesin gerçeklik olduğunu ifade eder. Böylece insani organizmanın sınırları her ne kadar doğa tarafından çizilmiş olsa bile – ki bu görüş Mead'ın benliğin küresinin dünya olduğu görüşüne de uygundur- insan tarafından bir kere inşa edildikten sonra inşa edilen bu dünya, doğaya yönelik geri tepkide bulunur. Böylece doğa ile toplumsal olarak inşa edilmiş dünya arasındaki diyalektikte insani organizma bir yandan dönüşürken, diğer yandan kendisini kuşatan çevreyi dönüştürür. Gerçekliğin ve benliğin oluştuğu alan da Berger'e göre bu diyalektik süreçtir.³⁸⁷ Berger'in insani organizmanın sınırlarını çizdiğini, onu kuşattığını söylediği doğanın, Mead'ın sosyal benliğinin oluştuğu ve benliğin ontolojik temelini oluşturan “orada var olan dünya”ya karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim Miller, yaratıcı evrime, dolayısıyla da zamanın, tarihin ve (çevrenin) karakterinin uyarlayıcı

³⁸⁵ G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 168.

³⁸⁶ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. xxvi.

³⁸⁷ P. L. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Penguin Books, Britain, 1991, s. 204.

yenilik tarafından belirlendiği şimdiye inanan Mead'ın bilişin oluşmasından ayrı ve fakat hem organizmayı hem de onun çevresini değiştiren yeni anlamlar yaratan yaratıcı bir zihnin içerisinde olduğu bir "orada var olan dünya"yı varsaydığını aktarır. Orada var olan dünya, bütün bir bilme sürecinin – anlamların, algının ve zihnin kendisinin – davranışa dayalı olarak meydana geldiği, benliklerin biyo-sosyal davranışlardan ortaya çıktığı ontolojik yapıyı ifade eder. Orada var olan dünyanın organizma tarafından algılanmasıyla birlikte değiştiği, anlam ve nitelik kazandığı fikri, Mead'ın solipsizmin psikolojik açıdan imkansız olduğu bu nedenle insani bireyleri onların çevresinden soyutlanarak açıklanan hususlar olmaya karşısında yalnızlığa indirgeyen mekanizmanın süreç, değişim, yenilik ve yaratıcılığı açıklayamadığı görüşünü de destekler niteliktedir.³⁸⁸

Mead, organizma-çevre ilişkisinde bu tür karşılıklı etkileşim ve belirlenimin aynı zamanda benliğin oluşum sürecinin de bir aşamasını ve temelini oluşturduğunu savunur. Benlik sahibi olabilen organizma olarak insan formu ile diğer insan altı canlı formlar arasındaki ortak özellik, Mead'e göre her iki formun da evrim süreci içerisinde gelişme göstermeleridir. Ancak insani organizmayı insan altı organizmadan ayıran husus, onun anlamlı semboller yoluyla aynı formun diğer bireyleriyle işbirliği yapabilecek, ötekilerin tutumlarını kendisinde oluşturabilecek ve onlara tepki gösterebilecek sosyo-biyolojik donanımlara, bu donanımların bağlı olduğu bir merkezi sinir sistemine sahip olmasıdır. Ancak insan formunun bu özelliği dahi Mead'e göre yalın bir formun davranışlarıyla değil, onun ait olduğu toplum süreçleriyle açıklanabilir.³⁸⁹ Toplum yoluyla birey, ötekini etkilediği gibi kendisine etkileyebilen, ötekini etkilediği ve söylem evrenine dahil olabildiği ölçüde onun tutumunu alabilen, ötekilere söylediğiyle

³⁸⁸ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, ss. 26-27.

³⁸⁹ G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 382.

kendisine söylediğinin aynı anlama sahip olduğunu bildiği ölçüde kendisine ne dediğini bilebilen bir birey olma hüviyetine sahip olur.³⁹⁰

Mead'ın sosyal benliği organizma temelinde ele alması, benliği organizmaya indirgemeci bir imaya sahip değildir. Aksine o, organizma ile benlik arasında net bir ayrım yapar. Bu ayrımın temelinde salt organizmik bir varlık olarak insanın benlik sahibi bir birey gibi kendisine nesne olmayı öğrenmemiş olması durumu yatar. Diğer bir ifadeyle organizma dolayımıdır (immediate) ve bu yönüyle orada var olan dünyanın bir parçasıdır. Benlik ise inşai bir süreç içerisinde eylem yoluyla oluşan dolayımıcılığı ifade eder.³⁹¹

Mead'ın benlikle organizma arasında ortaya koyduğu fark, onun benliğin oluşumunda beden ya da fizikselliğin ötesinde bir arayışının olduğunu, benlik sahibi olmak için fiziksel var olmanın yetersiz olduğunu benimsediği ifade edilebilir. Nitekim Mead'ın bu hususta bir yandan materyalist felsefeyi, fiziksel determinizmin kaçınılmazlığını; diğer yandan organizmanın belirli bir zihinsel aşamaya ulaşmaması durumunda bile onun bir benlik sahibi olabileceği şeklindeki idealist düşüncüyü eleştirdiği ifade edilebilir. O, kişisel kimliği ruh gibi tözsel bir kavram üzerinden değil, benlik gibi inşai bir kavram üzerinden açıklayarak insanı hem maddenin dışında ya da ötesinde bir değere sahip olarak görür, hem de verilmiş bir form olarak değişimsel, dönüşümsel, öngörülemez ve daha esnek gelişebilen sınırlara sahip, gerek kendi içinde gerekse etkileşim halinde olduğu dış dünya ile bütünlüklü bir yapı içerisinde görür. Sosyal benlik sadece bireysel insani varlıklar için söz konusu olduğu için organizma, benliğin oluşması ve bu oluşum için gerekli yaşamsal zeminin temini için gereklidir. Organizma, insani bireylerin yaşamsal koşullara ve benliğe sahip olmak için gireceği karmaşık sürecin önkoşuludur. Benlik bu önkoşullar temelinde gelişir. Mead'ın gerçeklik kuramı için “orada var olan dünya” ne ise benlik kuramı için organizma da

³⁹⁰ G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 383.

³⁹¹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 135.

odur. Diğer bir deyişle gerçeklik orada var olan dünyada tezahür ederken, benliğin tezahür ettiği yer de organizmadır. Benliğin temeli olan organizmanın da var olduğu yer orada var olan dünyadır. İnsani bireyler var olmak, yaşamsal koşullara sahip olmak için organizmaya, merkezi sinir sistemlerine sahip olmak zorundadırlar. Benlik ise bu temel üzerinde, karmaşık bir sürecin ürünü olarak ve süreç içerisindeki dünya ile ve bireylerle olan ilişkilerin bir sonucu olarak oluşur. Miller, Mead'ın insanı biyo-sosyal bir varlık olarak görmesini şu şekilde ifade eder:

Mead, her şeyden önce bir natüralisttir. O insanla ve onun deneyimledikleri ile ilgili hiçbir şeyin doğaüstü olmadığını savunur. Zihnin ve bütün zihinsel fenomenlerin oluşmasında gözleme ve deneyime dayalı gerekçeler vardır. Zihin ve düşüncenin sadece ve ancak sosyal davranışı ve kendisine yönelik eylemde bulunan fiziksel şeyleri de içeren uyarılma eylemleri açısından açıklanabileceği şeklindeki pragmatik yaklaşım, hem düalizme hem de idealizme karşı bir itirazdır. Pragmatik yaklaşım, yapıcı yönüyle şu ifadeyi savunur: Kavrama (bilgi) ya da anlamlı sembollerin kullanımı ile kavramsal (bilişsel) olmayan düzeydeki uyarlamalar arasında her ne kadar niteliksel bir farklılık olsa da, bunlar arasında aynı zamanda işlevsel bir ilişki söz konusudur. İnsan altı formların uyarlamaları anlamlı semboller içermez. Ancak insanların da pek çok uyarılma eylemleri anlamlı semboller içermez. Fakat zihin, sosyal davranışların bir sonucu olarak oluşur ve onun işlevi uyarılma sürecine yardımcı olmaktır.³⁹²

Miller'in bu ifadesi, zihin sahibi olmanın insanın insan altı formlardan farklı olduğu hususuna dikkat çekmekle beraber, zihin sahibi olmayan, salt organizmik bir varlık olarak insanın işlev ve uyarılma düzeyi açısından insan altı formlardan farklı olmadığını da gösterir. Bu ortak özellik, eylemin hem insani hem de insan altı formlarda hayatta kalma temeline dayalı olarak başlamasıyla açıklanabilir. Bu nedenle insanın doğuştan bir zihin sahibi olduğunu ifade etmek, onu daha doğuştan salt organizmik bir varlık olmanın ötesinde konumlandırmak; dili henüz anlamlı semboller düzeyinde kullanmayı ve düşünmeyi öğrenmemiş olan bir canlının benlik sahibi olabileceğini ima etmektir. Ancak Mead'ı düşünce, benliğin doğuştan değil sonradan, doğrudan değil dolayımli; tözsel değil inşai; varlıksal değil varoluşsal olduğunu savunduğu için canlı bir varlığın doğuştan benlik sahibi olabileceğine izin vermez. İnsan altı formların insani bireyler gibi benlik sahibi olamayışlarını ise Mead dolayımında yine organizma yeterlilikleriyle ya da insanla hayvanın biyolojik donanımları arasındaki farklılıkla

³⁹² D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 3.

açıklamamız mümkündür. Mead, bu ayırmada insanın sahip olduğu merkezi sinir sisteminin bireyin kendisini dışarıdan görebilmesine ve zamansal ve mekânsal olarak kendisini öteki olarak deneyimleyebilen bir varlık olmasına olanak sağlayan bir işleve sahip olduğunu görmüştür. Çünkü benlik sahibi olmak için ulaşılması gereken anlamlı sembol, dil, zihin, rol alma, refleksiyon gibi kritik aşamalar, insanın sahip olduğu merkezi sinir sisteminin işlevi sayesinde mümkün olup insan altı canlı formlar, onları bu aşamaya getirecek benzer bir donanımdan yoksundur.

Berger de insani bireylerle insan altı canlı organizmalar arasındaki farkı eylem düzeyinde açıklar. O, diğer canlılardan farklı olarak insanın, türlere ya da sınırlı bir yaşamsal çevreye sahip olmadığını, çünkü insanın, çevresini içgüdüsel örgütlenmelerle değil, öngörülemez eylemlerle ve daha karmaşık bir uyumlama süreciyle oluşturduğunu ifade eder. Berger'e göre insan altı formlar, bireyler ve türler olarak ancak kendi içgüdülerinin açığa çıkacağı ve tatmin edileceği, kendi biyolojik donanımlarınca belirlenen sınırları çizilmiş kapalı bir dünyada yaşarlar. İnsan altı canlı formların aksine insanın çevresiyle olan ilişkisi sınırlılıkla değil bir bütün olarak dünyalılıkla ifade edilir. İnsan altı canlı-doğa ilişkisinden farklı olarak insan-doğa ilişkisi, insanın etkin olduğu, kendi yerini saptadığı ve çevre ile olan ilişkisindeki eksiklikleri ve bağlantılarında var olan boşlukları kendi biyolojik yapısı sayesinde yapılandırdığı bir süreci ifade eder.³⁹³

Mead'de insan eylemlerinin bir bütün olarak benlik dahilinde deneyimlenmediği, benlik alanının dışında deneyimlerin de söz konusu olduğu ifade edilebilir. Nitekim günlük ve sıradan yaşamda toplumun diğer bireyleriyle aynı zaman ve mekanda bulunuyor olma durumunun her daim benliğe dahil deneyimler olduğunu söyleyemeyiz. Bu açıdan bakıldığında benlik içerisinde örgütlenen deneyimler ve benliğin dışında kalan deneyimler şeklinde bir ayırımın mümkün olduğu ifade edilebilir. Yeterli biyolojik donanıma sahip olduğu halde benliğin oluşmadığı birey ile benliği oluşan birey

³⁹³ P. L. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, s. 65.

arasındaki ayrımı ortaya koymak açısından Mead, geçmiş imgelem ya da hafıza örneğini verir. Sözelimi çoğu zaman imgelemler yoluyla geçmiş deneyimler hatırlanmakla birlikte bu imgelemlerin tam olarak mekan ve zaman belirleniminin yapılması konusunda zorluklar yaşanabilir. Sözelimi çoğu zaman imgelem yoluyla geçmiş deneyimsel yaşantılar hatırlanmakla birlikte bu imgelemlerin tam olarak mekan ve zaman belirleniminin yapılması konusunda zorluk yaşanır. “İmgelemin netliği yani deneyimin yaşanmışlığı konusunda herhangi bir şüphe olmamasına karşın onun tam olarak hangi zaman ve mekandan gerçekleştiği konusunda yetersiz kalınabilir.”³⁹⁴

Bu örnek organizma açısından düşünüldüğünde bireyin herhangi bir organını, dışarıdan birinin deneyimlediği şekilde deneyimleyemediğini gösterir. Dolayısıyla bir şekilde deneyimlenemeyen bedenin farkındalığı için birtakım araçlara gereksinim vardır. Aynı zamanda mekânsal farklılığa dahil olmamızı sağlayacak olan ayna ya da zamansal olarak kendimize nesne olma durumunu yaşatacak olan bir fotoğraf, doğrudan deneyimlenemeyen bedensel kısımların dolaylı olarak deneyim alanına girmesini sağlar. Mead’ın bu örneği, basit bir gerçekliğe dayanır. Kendisini zamansal ya da mekânsal farklılaşma içerisinde deneyimlemesini sağlayan araçlar olmaksızın ben, ötekinin (kendisinin dışındaki bir ben) baktığında gördüğü bedensel ayrıntıları onun gördüğü düzeyde ya da yeterlilikte göremez ve deneyimleyemez. Bu nedenle beden sahibinin kendi bedenini ötekinin deneyimlediği gibi deneyimlemesi fiziksel birtakım araçlara gereksinim duyar. Diğer bir ifadeyle organizma kendisini ötekinin gözüyle fiziksel olarak gördüğü zaman bütünüyle deneyimleyebilir. Tezimizin ileriki aşamalarında da görüleceği gibi, Mead, sosyal benlik kuramında bu yaklaşımı “ötekinin rolünü alma” olarak ifade eder. Organizmanın kendisini bir bütün olarak deneyimleyebilmesi nasıl birtakım fiziksel araçları gerektiriyorsa, benliğin reflektif düşüncesi de birtakım fiziksel olmayan dışsal ve içsel araçları ve süreçleri gerektirdiği ifade edilebilir.

³⁹⁴ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 136.

Herbert Blumer, belirli bir yapının – organizmanın – bir benlik olabilmesi için kendisine yönelik eylemde bulunması ve bu eyleme yönelik tepki gösterebilme istidadına sahip olması gerektiğini, bu nedenle (eylem dolayımında benliği organizmaya indirgeyici) fizikalist psikolojilerin ortaya koyduğu benlik şemalarının benliği sağlayan ve inşa eden reflektif süreci ıskaladıkları için hemen hemen hiçbir anlam ifade etmediklerini aktarır. Blumer refleksiyonu göz ardı eden indirgemeci fizikalist yaklaşımların ortaya koyduğu eylemin sadece ve ancak organizmanın hareketlerinin üzerindeki etkileri deneyimlemeden aktifleşmeyi ya da serbest kalmayı bekleyen bir organizasyondan başka bir şey olmayacağını, diğer bir ifadeyle ilkel aşamadaki hayatta kalma dürtülerinin karşılanmasından başka bir şey olmayacağını belirtir. Bu çerçevede Freud'un ego kavramı ile Mead'in benlik kavramı arasındaki en önemli fark, egonun reflektif eylemden ve reflektif düşünceden yoksun olmasıdır. Blumer, egonun sadece ve ancak reflektif olmak suretiyle, yani kendisine yönelik ya da kendi üzerine eylemde bulunmak suretiyle bir benlik olabileceğini ifade eder. Aynı şey, diğer belirlenmiş psikolojik yapılar için de geçerlidir. Ancak böyle bir reflektif eylem hem benliğin bir bütün olarak yapısını ve niteliğini değiştireceğinden, hem de öz-etkileşim sürecini benliğin oluşum sürecindeki en önemli konumlardan biri haline getireceğinden benlik sisteminin yeniden inşa edilmesini gerektirecektir.³⁹⁵

Blumer'in işaret ettiği refleksiyonun organizma ile benlik arasındaki ayrımın da temelini oluşturduğu ifade edilebilir. İnsani bir birey işaretler yoluyla, anlamlı sesli sembollerle diğerleri için erişilir hale getirebileceği deneyimler yaşadığı gibi, hiçbir suretle ötekilere açıklanamayan, sadece ve ancak kendisinde oluşan, onun zihninin içerisinde devam eden deneyimlere de sahip olur. Mead, ikinci türden deneyimlerin, organizma içerisindeki fizyolojik mekanizmada devam eden birtakım değişikliklere karşılık gelen deneyimler olduğunu ifade eder. Diş ağrısı, bir yemek yerken damak

³⁹⁵ H. Blumer, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, s. 63.

zevkinden duyulan haz, söz konusu fizyolojik değişikliklere karşılık gelir. Mead, bunların bireyin kendi organizmasının içerisinde olup biten, sadece ve ancak kendisinde var olan deneyimler olsa da organizmanın o şeyi, fizyolojik değişiklikleri kendisine ait olarak deneyimleyemeyeceğini savunur. Daha açık bir ifadeyle, bir benlik oluşuncaya kadar organizma deneyimin kendisine ait olduğunu fark edemez. İnsani organizmalarda olduğu gibi insan altı formlarda da acı, haz, ya da tam olarak acı veya hazla açıklanamayan sıcaklık soğukluk gibi farklı duygularla kas gerilmeleri, eklem hareketleri gibi ileri aşamalı ve daha karmaşık sosyal davranışların en temel birimlerini oluşturacak fizyolojik yeterlilikler vardır. Ancak bütün bunlar organizma ile bağlantılı niteliklerdir. Bu nedenle benlikle bağlantılı olarak ele alınamazlar. Bu yeterlilikler bir varlığı canlı olarak ifade etmemizi sağlayabilir, ancak bir canlıyı benlik olarak ifade etmemiz için yeterli değildir.³⁹⁶

Mead, organizmadan farklılaşan benliği psikolojik bir süreç içerisinde açıklayarak bu süreci bireyin kendisine nesne olabildiği refleksiyona ve öz-bilinçliliğe dayandırır. Öz-bilinçlilik ise ona göre dilin kullanılmasının öğrenilmesiyle mümkündür. Ona göre zihin, kendisini kendi deneyim alanından silmedikçe ya da birey, herhangi bir sosyal durumda kendisine yönelik eylemde bulunduğu kişiye, kendisinden ziyade diğer benliklerin deneyimsel alanına dahil olmadıkça benlik tamamlanmış olmaz. Düşünme aletinin, bu aleti kullanan kişinin dışına çıkabilmesi, ancak onun kendisine karşı duygusal – olmayan, objektif bir tutum takınmasıyla mümkündür. Bu rasyonel “kendisinin dışında” olmak suretiyle birey öz – bilinçlilik sahibi olan bir birey olmanın girişine gelmiş olur.³⁹⁷

Bireysel organizma, empirik açıdan eylemin ilk hareket ettiricisi ya da kurucu unsurudur. Ancak bu eylemin rasyonel, anlaşılabilir kabul edilebilir ya da geliştirilebilir olmasının yolu, bu bireyin kendisinin kurucu unsuru olduğu eyleme ve

³⁹⁶ G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 383.

³⁹⁷ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 138.

dolayısıyla kendisine karşı objektif bir tavır takınmaktan geçtiği söylenebilir. Ancak bu, eylemde bulunan bireyin doğrudan ve dolayimsız olarak, içinde yaşadığı ve üyesi olduğu topluluğun diğer bireyleri olması ya da bu bireylerin gözünden kendisini dolayimsız olarak deneyimlemesi anlamını taşımaz. Mead’ın bireyin “öteki”leşmesini öz-bilinçliliğin temini için gerekli bir dolaylı (dolayımlı) yol olarak gördüğü ifade edilebilir. Birey bu suretle doğrudan doğruya ya da dolayimsız olarak değil, yani bir süje olarak değil; dolaylı bir şekilde ve kendi perspektifinden ötekileri gördüğü biçimde kendisini de görmek suretiyle, yani bir süjeyi gözlemlemek suretiyle kendi kendisinin nesnesi olur. Bireyin kendisine nesne olması durumu için vazgeçilmez koşul ise hem kendisinin hem de kendisini (öteki bağlamında) dışsal bir nesne olarak gören ötekinin tikel üyeleri olduğu sosyal çevredir. Sosyal çevre sayesinde birey kendisine nesne olmayı öğrenir. Bu sosyal çevrede kendisini nesne olarak görebilmenin yolu ise “öteki(ler)in kendisine yönelik perspektifini edinmek”tir. Mead’e göre iletişimin en temel özelliği ve önemi ise, bireyin ya da organizmanın kendisine nesne olarak yaklaşmasını olanaklı kılacak zemini oluşturmasıdır.

2.2.2. Benliğin Öğrenilmesi/Benliğin Bilişselliği

2.2.2.1. Kuralsız Oyun (Play)

Mead’ın bir topluluk içerisindeki eylemlerinin yanı sıra bu süreç boyunca ve eylemlerin bir sonucu olarak gelişen dil ve etkileşim yeteneğinin, benlik bilincinin oluşmasında sahip olduğu kilit rolü ifade etmeye çalıştık. O, sosyal koşulları, benliğin bir nesne olarak oluştuğu koşullar olarak ifade eder.³⁹⁸ Bireyin içerisinde bulunduğu ya da üyesi olduğu topluluk, benliğin bir nesne olarak oluşmasının küresini oluşturur. Bu kürede benliğin bir nesne olarak oluşması, daha önce de belirttiğimiz gibi jestler, anlamlı semboller, öz bilinçlilik gibi bazı koşulların oluşmasına bağlıdır. Benliğin

³⁹⁸ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 152.

bilincinin oluşmasında “ötekinin rolünü alma” aşaması bu koşullardan birini oluşturur. Ancak ötekinin rolünü alma aşamasından önce bu aşamanın ön koşulunu oluşturan Mead’ın oyun (play-game) teorisini açıklamamız yerinde olacaktır. Nitekim pek çok Mead yorumcusuna benzer şekilde R. P. Cuzzort da benliğin bilincinin oluşumu ve gelişimi açısından Mead’de jestleri kullanmayı öğrenme, kuralsız oyun (play) ve kurallı oyun (game) aşamaları olmak üzere üç aşamadan söz eder.³⁹⁹

Cuzzort’un görüşüne uygun bir tarzda, bu aşamalardan ilki olan jestleri ve sembolleri kullanma sürecini dil bahsinde ele almaya çalıştık. Mead’ın *Mind, Self and Society* eserinde detaylı bir şekilde ele aldığı oyun teorisinde ise biri ilk, ilkel ve basit olan kuralsız oyun (play), diğeri daha gelişmiş ve karmaşık olan kurallı oyun (game) olmak üzere iki aşamadan söz edebiliriz.

Kuralsız oyun aşamasında, çocuğun kendisini ötekinin perspektifinden görmeyi öğrendiği rolleri inşa etme sürecine dahil olduğu aşamadır. Bu aşamada çocuk karmaşık olmayan ve sınırlı sayıdaki ötekilerle olan etkileşim sürecinde farklı roller alabilir ve bu rollerden birini diğeriyle bağlantılı hale getirebilir. Geliştirilen roller arasında düzenli, sistematik ve bütüncül bir bağlantı olmamakla birlikte bu aşama çocuğun kendi özelliklerine dair bir tür farkındalık oluşturmalarını sağlar.⁴⁰⁰

Mead, kuralsız oyun aşamasını henüz kreş çağındaki çocukların eylemlerine referansla açıklamıştır. Kuralsız oyunda çocuk sosyal bir varlık olarak kendisiyle ya da oyuncaklarıyla oynarken aynı anda birden fazla rolün içerisine girip aynı anda diyalogun her iki tarafını da temsil etmeyi öğrenir. Sözelimi oyuncak bebeklerinden birini hasta diğeri doktor yapmak suretiyle önce hasta olarak doktorla konuşup daha

³⁹⁹ R. P. Cuzzort ve King, *20th Century Social Thought*, s. 107.

⁴⁰⁰ R. P. Cuzzort ve King, *20th Century Social Thought*, s. 108.

sonra doktor rolünü verdiği oyuncak bebeğin yerine kendisi doktormuş gibi hasta rolünü verdiği oyuncak bebeğe cevap verir.⁴⁰¹

Bu örnekte çocuk uyarı ve tepki yapılarını örgütlemeyi öğrenirken, bu yapılar sayesinde gerçekleştirdiği eylemlerin anlamlarının oluşmasına katılır. Sahip olduğu oyuncaklarla kuralsız oyuna dahil olan ve aynı anda oyuncaklarından her birinin rolüyle diğerine tepki gösteren çocuk bu aşamada aldığı rolleri bir bütün içerisinde örgütlemeyi, rolünü üstlendikleri karakterlerin davranışlarını öngörmez. O, bu durumda oyun oynama ihtiyacını giderinceye kadar roller arasında kontrolsüz ve sistematik olmaktan yoksun bir şekilde geçişler yapmaya devam eder.⁴⁰² Kuralsız oyunda iki ya da daha fazla rolü örgütlemek için bu rollerin eylemde bulunacakları kuralları tek bir birey belirleyebilir. Örneğin oyuncaklarından birine hasta karakteri, diğerine doktor karakteri verip yekdiğerinin karşısında her ikisinin de rolünü oynayabilir ve hasta-doktor ilişkisindeki uyarıları, tepkileri ve konuşma biçimini tek başına gerçekleştirebilir ya da daha sonra bu kuralları değiştirebilir.

Kuralsız oyun aşamasındaki bir başka husus, Gillespie'nin de dikkat çektiği gibi kuralsız oyunda çocuğun aldığı tutumlardan her birinin eylem içerisinde başlı başına bir bütünü değil, bir bütün olan eylemin bileşenlerini oluşturması, diğer bir ifadeyle bütünleyici olmasıdır. Çünkü kuralsız oyunda çocuğun aldığı tutumlardan her biri, daha sonra tutumunu alacağı ya da alabileceği ötekiye tepki niteliğindedir.⁴⁰³ Ancak birden fazla çocuğun dahil olduğu bir oyunda rollerin örgütlenmesi ve gerçekleştirilmesinin sadece bir birey tarafından kurallara bağlanması durumu daha az esnektir. Kuralsız oyunun daha az esnek olan bu yapısında tek bir bireyin kurallar koymas ve değiştirmesinden ziyade diğerlerinin de katılımıyla belirlenmiş olan kurallara uymak zorunluluğu söz konusudur. Nitekim bu kurallara uymayan çocuk, diğer katılımcılar

⁴⁰¹ Çocuğun ötekinin rolünü almayı öğrenmesi ve kuralsız oyun aşamasındaki durumuna dair örneğin detayı için bakınız: G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 150-154.

⁴⁰² G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 151.

⁴⁰³ A. Gillespie, "G. H. Mead: Theorist of the Social Act", s. 16.

tarafından oyundan atılabilir ya da dışlanabilir.⁴⁰⁴ Bunun bir ara aşama olup kuralsız oyundan kurallı oyuna geçişi temsil ettiği ifade edilebilir.

2.2.2.2. Kurallı Oyun (Game)

Mead'in öz-bilinç ve benliğin oluşumunda, Cuzzort'un üçüncü aşama olarak ifade ettiği süreç, kurallı oyun aşamasıdır. Thayer, kurallı oyunu açıkça, belirli kurallar tarafından sabitlenmiş ve bu doğrultuda bir rolün gerçekleştirilmesinin diğer rollerin gerçekleştirilmesine bağlı olduğu karşılıklı ilişkileri oluşturulmuş bir roller yapısı olarak tanımlar. Kurallı oyunun tam olarak oynanabilmesi için oyuncunun bütün rollerin nasıl oynanması gerektiğini, bu rollerdeki oyuncuların nasıl tutumlar alacağını, oyun içerisindeki bir etkiye ya da bir hamleye nasıl tepki göstereceğini bilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında Thayer, kurallı oyunun nasıl oynanması gerektiğini bilmenin, kurallı oyunu örgütleyen kurallardan daha fazla şeyi bilmek olduğunu ifade eder.⁴⁰⁵

Cuzzort, bu durumu, çocukların kendilerini bir roller ağı içerisinde bulundukları konum açısından gözlemek, sadece birkaç kişiyle sınırlı olarak değil, daha çok sayıda ötekilerle bağlantılı olarak algılamak durumunda olmaları şeklinde ortaya koyar.⁴⁰⁶ Zira kurallı oyun sadece kuralların bilinmesini değil, aynı zamanda bu oyun içerisindeki her bir katılımcının bu kurallar çerçevesinde nasıl davranacağı öngörüsüne sahip olmayı ve böylece kuralları daha işlevsel hale getirmeyi içerir. Diğer bir ifadeyle katılımcı, ötekilerin tutumlarını almakla kalmaz, aynı zamanda oyunun mekânsal ve zamansal bütünlüğü içerisinde bütün bu tutumları düzenler ve her bir tutumu birbirine bağlayacak bir düzeye ulaşır. Bu şekilde birey, ötekinin oluşturduğu uyarıya yönelik tepkiler oluşturur ve bunları kontrol etmeyi öğrenir. Mead, kurallı oyunu açıklarken beyzbol oyununu örnek gösterir. Beyzbol oyununda katılımcı, eylemlerini ya da oyun hamlelerini gerçekleştirirken oyun içerisindeki diğer her bir katılımcının oyun

⁴⁰⁴ H. S. Thayer, *Meaning and Action*, s. 197.

⁴⁰⁵ H. S. Thayer, *Meaning and Action*, s. 198.

⁴⁰⁶ R. P. Cuzzort ve King, *20th Century Social Thought*, s. 108.

içerisindeki pozisyonlarını, bu pozisyonlara bağlı olarak olası hareketlerini de göz önüne almak ve öngörmek zorundadır. Bu öngörünün kazanılması ise, bireyin takımdaki her bir katılımcının yerine kendisini koymasına, yani teker teker her bir katılımcı bağlamında ötekileşmeye dayanır. Birey bu suretle, kendisine yönelik dışsal uyarılar ya da tutumlar içselleştirir ve bunlara yönelik tepkiler ya da karşı tutumlar geliştirir. Yani her bir katılımcının tutumunu bu yöntemle alan çocuk, bütün bu tutumların birbirine bağlı olduğu bir sistem, örgütlü (düzenlenmiş, organize edilmiş) bir yapı geliştirir ve bu yapı, onun davranışlar oluşturmaya, bu davranışlara yön vermesine neden olur. Böylece toplum içerisinde, toplumsal nesnelerin temel teşkil ettiği süreç, ona nesne benliğini kazandırır. Mead, bireye benliğinin bütünlüğünü kazandıran örgütlü sosyal grubu ya da topluluğu “genelleştirilmiş öteki/generalized other” olarak kavramlaştırmıştır.⁴⁰⁷

Gillespie, benliğin oluşum sürecinde anlamlı sembollerle doğrudan ilişkili bir aşama olarak kuralsız oyun aşamasında tutumların birbirlerini bütünleyici olmalarının aksine kurallı oyun aşamasında eylemi meydana getiren bileşenlerden her birinin bireyin kendisinde bütün halde bulunduğunu, bu nedenle kurallı oyunun tutumların birleştirilmesini ya da entegrasyonunu sağlayan bir sosyal kurum olduğunu ifade eder.⁴⁰⁸ Nitekim bir bireyin oyun içerisindeki diğer her bir bireyin tutumunu kendi içinde eşleştirmesi ya da birbirine entegre etmesi, o bireyin dahil olduğu sosyal eylemde kendisinin farkında olmasını sağlar. Bireyin oyun içerisindeki her bir ötekinin tutumunu kendi içerisinde örgütlemesi, bu örgütlemedeki jestlere/işaretlere yönelik tepkileri bilinçli olarak harekete geçirdiği ölçüde anlamlı sembollere dayanır, diğer bir ifadeyle bu örgütlemeler, anlamın bilincini içeren eylemler olarak bireyin deneyimine dahil olur.

Mead, her ne kadar ortak bir özellik olarak kuralsız oyunun ve kurallı oyunun temelinde sosyal eylemler içinde imgelemsel olarak tutumların değiştirilmesi durumu

⁴⁰⁷ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 154.

⁴⁰⁸ A. Gillespie, *G. H. Mead: Theorist of the Social Act*, s. 16.

söz konusu olsa da, ikisi arasındaki en temel farkın ikincisinde (kurallı oyunda) çocuğun oyun içerisindeki diğer her bir ötekinin tutumunu almak zorunda olduğunu ifade eder. Kurallı oyunda katılımcı, ötekilerin tutumlarını almakla kalmaz, aynı zamanda oyunun mekânsal ve zamansal bütünlüğü içerisinde bütün bu tutumları düzenler ve her bir tutumu birbirine bağlayacak bir düzeye ulaşır. O, kuralsız ve kurallı oyunlar arasındaki farkı ortaya koyarken kreş çağındaki çocukların çevrelerindeki sosyal nesnelerle (oyuncaklar, okul içerisindeki arkadaşlar ve kendisiyle iletişim kurduğu nesneler) kurduğu ilişkileri ve yetişkinlerin dini ayinler ya da ritüellerde yoluyla kutsal varlıkla kurduğu ilişkileri örnek olarak gösterir. Ancak insan-kutsal varlık ilişkisinde bireylerin yetişkin olmaları ve çevrelerindeki güçlere yönelik tutumlarını bir dereceye kadar içselleştirerek örgütleyebiliyor olmaları, kutsal ayin ya da ritüelleri çocukların kuralsız oyun içerisindeki durumlarından farklı düşünmemizi gerektirir.⁴⁰⁹

Çocuk için somut veya hayali imgelemlerin rolleri arasında gezinmek olarak gerçekleşen bu tutum, yetişkinlerin katıldığı dinsel faaliyetlerde ya da ritüellerde doğal ya da doğaüstü güçlü bir otoriteye yönelir. Ancak Mead, kutsal varlıkla kurulan ilişki türünün, günlük hayatta karşılaşılan nesnelerle ya da sosyal varlıklarla kurulan ilişki türünden bir dereceye kadar farklılık arz ettiğini, günlük hayatta karşılaşılan nesnelerle kurulan ilişkilerde bir dereceye kadar gelişmiş bir öz-bilinçlilik olduğunu ifade eder.⁴¹⁰

Mead, kuralsız oyun ile kurallı oyun arasındaki farkı olarak eylemin katılımcıları arasındaki ilişkinin karşılıklılık durumuna dayandığı görülür. Nitekim o, kuralsız oyun için kreş çağındaki çocukların kendi oyuncaklarıyla oynaması kadar ilkel insanların kutsal ritüel veya gösterilerde gerçekleştirdikleri eylemleri de örnek olarak gösterir. Saf bir oyuna dahil olan çocuklarla çok daha yönelimsel olarak gerçekleştirilen kutsal ritüellere dahil olan ilkel insanlar arasında, dahil olunan süreçte sahip olunan zihinsel bağlantılar arasında benzerlik vardır.

⁴⁰⁹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 154.

⁴¹⁰ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 153.

Mead'ın ilkel insanların ritüelleriyle kreş çağındaki çocukların dahil olduğu oyun sürecini kuralsız olarak ifade etmesinin nedeni her ikisinde de tek taraflı bir yönelim olmasıdır. İlkel insan ritüellerde veya kutsal gösterilerde doğaüstü bir varlığa yönelim durumunda olur. Ancak bu yönelim tek yanlı olup kendisine yönelinen varlık sürecin işlemesine ya da değişmesine herhangi bir katkıda bulunmaz. Diğer bir ifadeyle uyarı ve tepki sisteminde oluşan anlama katkıda bulunmaz. Kreş çağındaki çocuk söz konusu olduğunda da aynı durum söz konusudur. Zira kendi oyuncaklarıyla oynayan ve her an bir oyuncağın rolünü üstlenen çocuk, karakterler arasındaki etkileşimde ve konuşmalarda tamamen kendi koyduğu kuralların olduğu bir sisteme dahil olur. Bu kuralların daha çok bireyi kuşatması ya da sürece dahil etmesi için gerekli olan ötekinin sürece müdahalesi söz konusu değildir. Onun çoklu roller benimsediği söylenmekle beraber bu roller arasındaki ilişkileri belirleyen kuralları sadece o koyar. Bu nedenle çocuk bu aşamada kendisini uyarlamak zorunda olduğu, bağlantıları daha geniş çerçevede görmek ve kendisinin bu bağlantıların neresinde olduğunu anlamak zorunda olduğu bir durumda değildir. Aynı durum ilkel insanın ritüelleri için de geçerlidir. Zira onun da yönelim halinde bulunduğu ve kendisiyle iletişim halinde olduğuna inandığı varlık, doğaüstü bir varlıktır. Birey ona kendi perspektifinden yönelimde bulunur ve kendi olarak onunla konuşur, daha sonra kendisiyle ilgili olarak gerçekleşen olayları, yönelimde bulunduğu varlığa atfetmek suretiyle kutsal varlığın diliyle kendisine yönelik konuşur.

Mead'ın düşüncesinden anlaşılacağı üzere kurallı oyunda merkezi sinir sisteminin zamansal boyutu, kuralsız oyundaki duruma oranla çok daha belirgin ve güçlüdür. Zira kuralsız oyun içerisindeki uyarı ve tepki bileşenlerinin anlık değişimler gösterdiği, bireyin uyarı olarak bir rolün gerektirdiği tutumu gösterdiği, daha sonra diğer bir rolün gerektirdiği tepkiyi, bu uyarı işaretini gösterdikten sonra ortaya koyduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle bireyin bir rol içerisinde iken meydana getirdiği bir işaret ya da uyarı

ile bu uyarıya yönelik öteki bireyin göstereceği tepki, işaretin anlamı, aynı anda bireyin zihninde bir bütün olarak gerçekleşmez. Gerek uyarı, gerekse uyarıya yönelik tepki, her ikisini de üstlenen tek birey tarafından kendi zaman dilimlerinde gösterilerek bireyin her ikisini ayrı ayrı içselleştirdiği görülür. Ancak kurallı oyunda birey bir rol içerisinde bir uyarıyı meydana getirirken, diğer bir ifadeyle bir işaret oluştururken, bu uyarıyla – işaretle – aynı anda o işarete yönelik gösterilecek olan tepkinin de farkındadır. Yani henüz o tepkiyi gerçekleştirmeden önce o tepkinin içsel deneyimine sahiptir. Bu durum uyarı ile tepkinin şimdi'nin içerisinde gerçekleşmesi durumudur. Diğer bir ifadeyle merkezi sinir sisteminin bir niteliği olarak birey bir eylemin ilk aşamasını gerçekleştirdiğinde, o eylemin son aşamasının deneyimine sahip olduğu, zihnin eylemin başlangıcı ile bitişi arasındaki bağlantıyı kurmak suretiyle geleceği şimdinin içerisinde deneyimlediği görülür. Eylemin gelecekte zuhur eden bir aşaması olarak tepki, bireyin zihninde uyarı ile eşzamanlı olarak oluşur. Böylece birey merkezi sinir sisteminin zamansal özelliğine bağlı olarak zihninde bir tür eylem bütünlüğü sağlamış olur. Bununla birlikte bireyin benlik bilincine sahip olmak için gerekli olan öteki, ötekiler ve genelleştirilmiş öteki duygularını kazanması açısından ilkel düzeyde olmakla birlikte kuralsız oyun aşaması ve oyunun gelişmiş formu olarak kurallı oyun aşamasının Mead'in felsefesinde oldukça önemli olduğu ifade edilebilir.

2.2.2.3. Öteki ve Genelleştirilmiş Öteki

Mead'in felsefesinde sosyal benlikten bahsetmeye başlayabileceğimiz aşama, bireyin anlamlı semboller oluşturabildiği, bireyin bir jesti, işareti veya kelimeyi öteki ile aynı anda kendisini için de bir uyarı olarak meydana getirebildiği, ötekinin bu uyarılara gösterdiği tepkinin fonksiyonel olarak özdeşini kendi içinde de gösterebildiği aşamadır. Bu şekilde oluşan sembol, bireyin aynı zamanda hem kendi hem de öteki olarak eyleme dahil olabildiği, öz bilincin ve anlamın oluştuğu bir süreci ifade eder. Morris, bu durumda bir uyarıya yönelik ötekinin göstereceği tepkiye benliğin de zihnen sahip

olduğunu, dolayısıyla anlamlı sembollerin benliğe ve genelleştirilmiş ötekiye eş zamanlı bir referans içerdiğini ifade eder.⁴¹¹

Öteki (other) kavramıyla Mead, benliğin dışında ve benliğin kendisiyle etkileşim halinde olduğu diğer bütün (sosyal) varlıkları ifade eder. Kuralsız oyun ve anlamsız sembol aşamasında bireyin etkileşim halinde bulunduğu diğer bireylerden her biri, benlik açısından ötekidir. Birey, kuralsız ve kurallı oyun aşamalarında anlamsız ve anlamlı semboller yoluyla tikel bir ötekiye tanıyarak ya da onun tepkilerini öngörerek tutumlar geliştirir. Daha sonra kuralları olan bir sistem içerisindeki pek çok bireyi birlikte düşünmek ve onların her birinin tutumunu, içselleştirilmiş “ötekileşme” süreci yoluyla edinmek durumundadır. Mead’ın benliğin gelişim sürecindeki bu aşamanın bir tür karşıt tutum oluşturabilmeyi gerektirdiğini savunduğu ifade edilebilir. Mead’ın örneği üzerinden devam edecek olursak, kreş çağındaki çocuğun oyuncaklarıyla ya da sınırlı sayıda arkadaşlarıyla kurduğu etkileşimi içeren oyun sürecinde rolünü aldığı bireylerden her biri o çocuk için öteki konumundadır.

Ancak tam bir sosyal benliğin oluşabilmesi için sadece her bir ötekinin ya da birden fazla ötekinin rolünü veya tutumunu ayrı ayrı almak yeterli olmayıp daha ileri, karmaşık ve “aşkın”(!) bir aşamaya ihtiyaç vardır. Bu nedenle birey ötekilerin kendisine, karşı tutum sahibi olması gibi, örgütlenmiş bir toplumdaki ya da sosyal gruptaki üyeler gibi toplumsal sorumluluğun farklı aşamaları ya da görünüşlerine karşı bütün bunların da üzerine çıkmak anlamına gelen bir tür “karşı tutum” alabilme yeteneği kazanabilmelidir. Bu aşama Mead felsefesindeki en önemli kavramlardan biri olan genelleştirilmiş öteki kavramıyla açıklanır.

Mead, “genelleştirilmiş öteki”yi, diğer her bir benliğin toplamının içselleştirilmiş bağlantısallıkları ya da bu bağlantıların toplamı; bireye benliğinin

⁴¹¹ C. W. Morris, *Symbolism and Reality: A Study in the Nature of Mind*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam ve Philadelphia, 1993, s. 40.

bütünlüğünü kazandıran örgütlü topluluk olarak tanımlar. Genelleştirilmiş ötekinin tutumu bütün bir topluluğun tutumudur.⁴¹² Öteki kavramın daha çok kuralsız oyun içerisinde açıklanabilirken, genelleştirilmiş ötekinin tutumunu almak, benliğin ancak kurallı oyun aşamasında sahip olabileceği bir durumu ifade eder. Çünkü kuralsız oyuna göre çok daha karmaşık ve soyut olan kurallı oyunda çocuğun sembolik olarak ötekilerle olan bağlantısına yeni özellikler eklenmiş olur. Cuzzort da çocuğun genelleştirilmiş ötekianlayışına ulaştığı aşamanın kurallı oyun aşaması olduğunu ifade eder.⁴¹³

Miller ise genelleştirilmiş ötekiyi, örgütlenmiş tutumlar dizisi ve grup içerisinde bu tutumlara uygun (bu tutumlara karşılık gelen) ortak tepkilerin toplamı olarak tanımlar.⁴¹⁴ Bireyin genelleştirilmiş ötekinin tutumunu alması, ötekinin tutumunu almanın (taking the attitude of other) ilk aşamasını oluşturduğu bir süreci ifade eder. Diğer bir deyişle bireyin tümel ve soyut bir tutum almayı öğrenmesine giden süreç tikel tutumları almayı öğrenmesiyle başlar. Bireyin bu anlamda kendisinin dışına çıkmayı ve ötekinin tutumunu almayı dilsel işaretler/jestler yoluyla öğrenir.⁴¹⁵ Böylece genelleştirilmiş öteki, bir tür soyutlamayı, tümelin bu tümeli oluşturan tikellerin toplamından daha fazla anlama sahip olmanın farkındalığını içerir. Ancak Miller'in ifadesiyle onun sisteminde “gerçek anlamda var olan aşkın bir ruh, aşkın bir varlık, aşkın bilinçli bir varlık ya da bireysel zihinlerden bağımsız ve ayrı zihne yer yoktur.”⁴¹⁶

Miller'in bu ifadesi, Mead'in aşkınlık kavramına yüklediği anlama dair bize ipuçları verir. Mead'in aşkınlık kavramı, içkin olanların zihninden ya da varoluşlarından bağımsız bir “öteki”ye referansta bulunmaz. Genelleştirilmiş öteki, Mead'in klasik olmayan anlamda aşkınlığı ya da bir tür metafiziği ifade eden bir kavramdır. Bu

⁴¹² G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 154.

⁴¹³ R. P. Cuzzort ve King, *20th Century Social Thought*, s. 110.

⁴¹⁴ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 49.

⁴¹⁵ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 51.

⁴¹⁶ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 50.

kavram, fizik alemdeki tikellerin varlığını, benlik sahibi bireylerin varlığını gerektirir. Aşkınlık bu anlamda tikelin başlangıç noktasını oluşturduğu ancak tikeller arasındaki bağlantısallıklar yoluyla her bir tikeli hem içeren hem de onları aşan bir yapıya kavuştuğu durumu ifade eder. Mead'ın sosyal benlik kuramında bu aşkınlığın parçalarını benlikler oluştururken aşkınlığın oluşma yöntemini iletişim ve diyalektik söylem evreni oluşturur. Genelleştirilmiş öteki'nin tutumu, bir bütün olarak topluluğun tutumu olmakla beraber topluluğu oluşturan bireylerin toplamından daha fazla bir değere sahiptir.

Bu durumu daha farklı ve daha açık bir şekilde ifade edelim: Organizmik bir varlık olan canlı birey henüz bir zihin ve bilinç sahibi olmadan önce hayatta kalma güdüsüyle hareket eder. Bu güdünün o bireyde meydana getirdiği eylemler, onda ne kendisinin ne de ötekinin varlığına dair farkındalık oluşturan bir motivasyon kaynağı değildir. O, sadece hayatta kalmanın ya da var olmaya devam etmenin biyolojik tezahürü olarak, kendisine yönelik tehditleri ortadan kaldırmak ya da tehdit alanından uzaklaşmak üzere davranışta bulunur. Güdüsel eylem bireyin canlı bir varlık olduğunun belirtisi olmakla beraber bireysel aşamada, bireysel bir eylemdir. Bu benlikten söz edemeyeceğimiz, organizmanın kendisini koruma ve var olmaya devam etme güdüsünün onu harekete geçirdiği ve organizmaya böylece eylemde bulunma hareketi kazandırdığı aşamadır.

Yukarıda zikredilen husus şu şekilde örneklendirilebilir: Bir alış-veriş eyleminde alıcı bir ürünü satın alırken kendisini sadece alıcı değil değil satıcı olduğunu da varsayar. Zira ürüne karşılık ödemeyi yapacak olan alıcı, o ürünün değerini belirlerken bu değeri sadece kendisi (alıcı) açısından değil, satıcı açısından da varsayar. Mead'ın benlik kuramı çerçevesinde bu örnekte birey, ötekinin kendisine yönelik tutumunu alan, dolayısıyla benliği oluşmaya başlayan bir bireydir. Alıcı, ürünü alırken satıcının kendisine yönelik tutumunu aldığı, kendi içinde devreye soktuğu ölçüde bir benlik olur.

Mead’ın öz-bilinçlilik ya da öz-bilinçli davranış dediği bu durumun üçüncü, daha ileri ve daha soyut aşamasında ise birey sözgelimi yaşamını ya da kendisine ait mülkünü korurken topluluktaki bütün üyelerin onayını alma tutumunu varsayar.⁴¹⁷ Bu durumda sadece bir satıcı-alıcı ilişkisinde olduğu gibi bir kişinin veya birkaç kişinin değil, kişilerin toplamından daha fazla anlamı olan genelleştirilmiş ötekinin tutumunu varsayar. Bu tutumu varsayan öz-bilinçli toplumsal varlık ise benlik olarak tezahür eder. Genelleştirilmiş ötekinin tutumunu varsaymayı öğrendiğinde birey benlik sahibi olarak bilinç düzeyinde ötekinin, öz-bilinç düzeyinde kendisinin ve nihayet soyut bilinç düzeyinde genelleştirilmiş ötekinin farkındalığına sahip olur.

Genelleştirilmiş ötekinin tutumunu alabilen bireyin toplumsal açıdan pratik karşılığı ise “her bir bireyin kurumsal aktivitelere ve dolayısıyla deneyimsel ilişkilere ve etkileşimlere referansla bütünün genel tutumunu alması ve kendi davranışını buna uygun bir şekilde yönlendirmesinin sürdürülebilir işbirliğini ve uyumlu çalışmayı mümkün kılmasıdır.”⁴¹⁸ Bu uyarlamayı Mead’ın da savunduğu gibi bir sosyal süreç olarak belirtecek olursak sosyal sürecin birey ve toplum arasında sağladığı sürdürülebilir uyarlama, bir form olarak genelleştirilmiş ötekidir.

Mead’de düşüncesinde ötekinin tutumlarını almayı öğrenmenin düşünceyi, düşünmeyi ve zihnin içeriğini oluşturan bir aşama olduğu görülür. Bu aşama sosyal benliğin oluşumu sürecinde düşüncenin nispeten ilkel bir aşamasını ifade eder. Düşüncenin daha karmaşık ve soyut aşaması ise bireyin tikel ötekinin değil genelleştirilmiş ötekinin tutumunu almasıyla başlar.⁴¹⁹ Mead, düşünmenin bireyin kendisine karşı belirli tanıdıkların rollerini alabildiği içsel bir konuşma olduğunu, ancak

⁴¹⁷ G. H. Mead, “The Genesis of the Self and Social Control”, s. 284.

⁴¹⁸ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 155.

⁴¹⁹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 155- 156.

bu içsel konuşma yoluyla soyut düşüncenin, kişiler üstülüğün ve objektivitenin (nesnelliğin) elde edildiği aşamanın genelleştirilmiş öteki aşaması olduğunu vurgular.⁴²⁰

Mead'de kişilerüstü olmak ya da objektiviteyi sağlamak bir birey için o bireyin parçası olduğu toplumsal yapıyla sınırlı tutulmaz. Nitekim bireylerin bir sosyal gruba ait olmaları, onların mutlak sınırlarından ziyade aynı anda birden fazla gruba bağlılık bireyin aidiyet konusundaki sınırların esnetilebilir nitelikte olduğunu ifade eder. Aynı anda farklı gruplarda olan bireylerin ortak amaçlar ya da hedefler doğrultusunda iletişim yoluyla soyut ya da kuramsal gruplar oluşturması, bireylerin dar kapsamda sadece bağlı bulundukları topluluğa ait olmadıklarının, ilk aşamada bu dar grupların bir üyesi olsalar da daha geniş bir sosyal yapının parçaları olduklarının göstergesi olarak görülebilir. Bu açıdan bakıldığında Mead'in düşüncesi, bireyle bireyin üyesi olduğu topluluk arasında, bu toplulukla daha geniş toplum yapıları arasında ve nihayet bireyle en geniş topluluklar arasında ayırıcı keskin çizgilerin olmaması gerektiğini seslendirir.

Mead'in bir bireyin aynı anda farklı topluluklara ait olduğu görüşünü onun sosyalite kavramı çerçevesinde düşünebiliriz. Sosyalite, bireyin gelişiminde iki ayrı sistem arasında olduğu, ancak aynı anda hem gelecekte dahil olacağı sistemin, hem de geçmişte dahil olmuş olduğu sistemin özelliklerini taşıması ve hem eskinin hem de yeninin niteliklerini haiz olması itibarıyla esasen farklı bir evre olarak ara sistemde bulunduğu genel görüşünü ifade eder. Bu ara sistem esasen önceki ve sonraki sistemlerin bütünlüğünün teminidir. Anlamın inşası açısından bakıldığında da şimdinin içerisinde yaşayan bireyin aynı anda geçmişi her daim yeniden keşfettiği, şimdinin içerisinde yorumlayıp anlamlandırdığı ve geleceğe yönelik bu anlamla eylemde bulunduğu şeklindeki yorumla bireyin aynı anda farklı toplumsal yapılara bağlılığı ve bu bağlılığın toplumların bütünlüğünü temini de onun sosyalite kavramı çerçevesinde düşünülebilir. Ancak bireyler arasında kurulan iletişim ve bu iletişim neticesinde farklı

⁴²⁰ G. H. Mead, "The Genesis of the Self and Social Control", s. 288.

örgütlü sosyal grupların soyut toplulukları oluşturmaları, Mead'e göre konuşmanın evrensel mantığı ya da evrensel anlamlı semboller sistemi temelinde oluşur. Bu anlamda en geniş sosyal topluluk ise, bu yöntemi yani evrensel anlamlı sembolleri kullanmak suretiyle daha fazla sosyal gruptan daha fazla bireyin birbiriyle iletişim kurarak dolaylı ya da soyut bir topluluk oluşturarak onların birbirleriyle iletişime (ilişkiye) girmesini sağlamış olandır.⁴²¹

Mead, bundan sonra birinci aşama olarak bireyin öteki bireylerden her birinin kendisine yönelik ya da birbirlerine yönelik bireysel tutumlarını örgütlemesi ile ikinci aşama olarak bireyin ait olduğu “genelleştirilmiş öteki”nin, sosyal grubun bir bütün olarak sosyal tutumlarını örgütlemesi arasında bir ayrım yapar. Birinci aşamada benliğin ortaya çıkışı söz konusu iken ikinci aşama benliğin bütünlüğünün sağlanması için gerekli olan aşamadır. İkinci aşama genelleştirilmiş ötekinin her bir bireyi için geçerli olacak şekilde, birinci aşamanın unsurlarını içerir. Bu husus şu şekilde okunabilir; birey genelleştirilmiş ötekinin tutumlarını örgütlemek için öteki bireylerin tutumlarını ve sosyal davranışlarını birinci duruma göre daha fazla genellemek, soyutlamak ve içselleştirmek durumundadır.

Mead'in genelleştirilmiş öteki kavramı, günlük sosyal aktivitelerde ve benliğin de bir parçasını oluşturduğu topluluk içerisindeki durumunda bilinç ve moralite açısından bazı durumları fark etmemizi sağlar. Ian Burkitt, bilinçle ilgili durum söz konusu olduğunda benlik sahibi bireyin kendisini daha kişisel olmayan ve genel bir tutum sergileyerek kendisini ve davranışlarını daha az duygusal açıdan görebilme kapasitesine sahip olmasını sağladığını savunur. Bu durum, benliğin kendisini tikel düşüncelerden ve duygulardan soyutladığı, daha objektif bir tutum almaya çalıştığı reflektif düşüncenin, öz-bilinçli olmanın etkisini seslendirir. Genelleştirilmiş ötekinin moralite bağlamındaki tezahürü ise toplumun kurallarını, geleneklerini, bir tarihi olan yerleşik yaptırım

⁴²¹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 157.

gücünü, moral standartlarını temsil etmesidir. Söz konusu kural ve kanunlar bir organizma olarak içinde doğduğumuz, sosyal benliğe sahip olmanın aşamalarını ve araçlarını temin etmede kendisine borçlu olduğumuz bir küreye işaret eder. Benlik, genelleştirilmiş öteki bilincine sahip olmak için her şeyden önce bu kürenin bize temin edeceği araçlara ve bu araçları kendisinde bulunduran yaşamsal alana ihtiyaç duyar. Ancak bu araçlar sayesinde bireyin bilince sahip olacağı, öz-bilinçli davranışlar geliştirebileceği, neyin doğru neyin yanlış olduğuna işaret eden bir kurallar düzenini fark edeceği ve benliğini geliştireceği sahibi olacağı ifade edilebilir.⁴²² Böylece genelleştirilmiş öteki kavramının ahlak dolayımındaki bir başka tezahürü de genelleştirilmiş ötekinin, onu oluşturan bireylerden her birinin bireyselliğini ortadan kaldırmadığı -çünkü genelleştirilmiş öteki, onu oluşturan her bir ötekinin varlığını gerekli kılar -ancak ahlaki anlayışın tedricen daha kişisel olmayan bir hale geldiği, diğer bir ifadeyle soyutluk kazandığı anlamına gelir.

Mead'in benlik kuramına bakıldığında, benliğin bir durum, bir sabitlik ya da tözsel bir kendinelik değil, bir süreç, eylemsellik ve zaman içerisinde oluşan, gelişme gösteren, dinamik ve bağlantısallıkları olan nitelikler olarak ortaya konduğu görülür. Onun zikredilen karakterlere sahip benlik düşüncesinin Darwin'in evrim teorisinden etkilendiği ifade edilebilir. William James ve John Dewey ile birlikte Mead da Darwin'den sonra bilinç kavramının yeniden ele alınması gerektiği görüşünü benlik felsefesi içerisinde gösterir. Benlik, öteki benliklerin de dahil olduğu genelleştirilmiş öteki küresinde var olmaya ve gelişmeye devam etmek için bir dür uyarlama sürecine dahil olmak durumundadır. Nitekim adaptasyon ya da uyarlama, aynı zamanda bireyin sosyal benliğinin oluşması için ötekinin kendisine yönelik tepkilerinin de göz önünde bulundurulduğu, daha soyut düşünme aşamasında bu tepkilerin toplamının veya

⁴²² I. Burkitt, *Social Selves, Theories of Self and Society*, Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, 2008, s. 42.

kendisinin de dahil olduğu ötekilerin yekdiğeri arasındaki bağlantıların da içselleştirildiği bir süreci belirtir.⁴²³

Mead'e göre günlük aktivitelerimizde ve bu aktiviteleri içselleştirdiğimiz içsel konuşmalarımızda oluşturduğumuz söylem evreninin, benliğin içinde bulunduğu bir genelleştirilmiş ötekinin varlığını zorunlu kıldığı görölür. Bu itibarla düşünce benliğe karşı diğer benliklerin rollerinin varsayıldığı içsel bir konuşmadır. Ancak böyle bir kuşatıcı söylem evrenine dahil olmak ve bunun farkında olmak, diğer bir ifadeyle objektiflik diyebileceğimiz soyut düşünce, şahsiyet dışı aşamalarına ulaşılan genelleştirilmiş öteki ile birlikte gerçekleşir.⁴²⁴

Yukarıda belirtilenler doğrultusunda aynı anda toplumun bir parçası ve bir birey olan benliğin mahiyetine dair şu soru anlamlı görölür: Genelleştirilmiş ötekinin tutumunu alabilen bir birey olarak benliğin aynı anda hem ötekine yönelik bir duyarlılığa sahip olduğunu, hem de Darwin'in evrim kuramı doğrultusunda doğal seleksiyonun bireyin var olmaya devam etmesi için onu yıkıcı bir pozisyona getirdiğini belirtmek aynı anda savunulabilir mi?

James ve Dewey gibi Mead da bir tür biyolojik ve zihinsel evrimi, bu evrimin kendisinde uyarılama zorunluluğunu taşıdığını söyleyebiliriz. Ancak Mead'in benlik kuramı aynı zamanda doğal seleksiyon kanunlarının aksine ötekinin tutumlarını, benliğin de bu tutumlar üzerinden oluşturulabileceğini varsayar. Ahlakilik söz konusu olduğunda örneğin bu kanunların aksine sosyal benliği oluşmuş bir bireyin hastalara, azınlıklara, yaşlılara, muhtaç durumda olanlara duyarsız kalmaması gerektiği, söz konusu kesimlere dair bir sorumluluk duygusunun sosyal benliğe dahil bir unsur olduğu söylenebilir. Bu nedenle her ne kadar bireyin bir organizma olarak başladığı ve geliştii yaşamsal alana dahil olmasıyla başlayan sürece daha sonradan katılsa da ve

⁴²³ I. Burkitt, *Social Selves, Theories of Self and Society*, s. 33.

⁴²⁴ G. H. Mead, "The Genesis of the Self and Social Control", s. 288.

organizmadan daha sonra oluşan bir şey olsa da, bilinçlilik insan doğasını değiştiren bir unsur olarak karşımıza çıkar.⁴²⁵ Böylece bilinçliliğin insan doğasını değiştirmesi ve onu ilk andaki halinden farklılaştırması hem Mead'ın sosyal benliğinin evrim kavramından etkilenimlerini, hem de süreç içerisinden gelişen bireyin bilinç sahibi olmasının ahlak alanındaki yansımalarını anlamlı kıldığını ifade belirtebiliriz.

O halde yukarıdaki soruya vereceğimiz cevapta, bireyin uyarlama, gelişme, değişme sürecini içeren evrimin, onu sadece edilgen bir organizma haline getirdiğini belirtmek yerine, bu gelişme, değişme ve uyarlamanın iki taraflı gerçekleştiğini; bu taraflardan birinde doğanın, diğerinde ise benliğin olduğunu söylemek, Mead'ın benlik-dış dünya ilişkisindeki çift taraflı etkileşimi savunması itibarıyla da tutarlı bir yaklaşım ve cevap olacaktır. Sadece doğal seleksiyonun etkin bir şekilde organizmaları hayatta kalmaya yönelik güdülerle kontrol ettiğini söylemek evrim kuramı açısından yanlış olmayacaktır. Ancak organizmanın ötekinin ve genelleştirilmiş ötekinin tutumlarını alarak topluma uyarlanan zihin, bilinç ve öz-bilinç sahibi bir benlik olarak gelişme göstermesi, onu dürtüsel ve hayatta kalma mekaniğine bağ/ım/lı bir varlık olmaktan çıkarıp, ona, dahil olduğu benlik-doğa ilişkisinde – varsayımı kabul edilse bile – doğal seleksiyonun seyrini ve yapısını değiştirebilecek bir potansiyel kazandırır.

⁴²⁵ I. Burkitt, *Social Selves, Theories of Self and Society*, ss. 33-34.

2.2.2.4. Genelleştirilmiş Öteki ve Öznelerarasılık⁴²⁶

Mead'de bireyin kendi benliğini oluşturmak için ötekinin ve genelleştirilmiş ötekinin varlığına zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu görülür. Bu nedenle Mead, dil konusunda spesifik bir dilin olamayacağını, sübjektivitenin imkansız olduğunu savunur. Zira birey benliğini ancak öteki yoluyla kazanabilir. Diğer bir ifadeyle bir benlikten söz edebilmek için ötekinin, genelleştirilmiş ötekinin tutumunun alınması gerekir. Böylece Mead düşüncesinde soyutlanmış, kendinde, öznel ve sübjektif bir benlikten söz etmenin olanaksız olduğu görülür. Zira benlik, yapısı gereği ötekinin ve genelleştirilmiş ötekinin tutumlarının bir toplamıdır. Mead'ın bu yaklaşımının benliği dış dünyadan soyutlayarak açıklayamayacağımızı gösterdiğini ifade edebiliriz. Bu durumda benlik zorunlu olarak – Meadci ve pragmatik anlamda – aşkınlığı, evrenselliği, objektifliği ve birey üstütlüğü bir tutum olarak kendinde bulundurur. Bunların ortaya çıkmasını sağlayacak olan, diğer bir ifadeyle öznelerarasılığı ve öznelerüstütlüğü sağlayacak olan yöntem de söylem evrenine dahil olmanın farkındalığıdır. Bu farkındalık söylem evreninin benlikleri kendinde bulundurduğu, benliklerden her birinin öteki ile etkileşiminin anlamı, evrenselliği, nesnelliği ve öznelerarasılığı ortaya çıkardığını ve bütün bu süreçlerin bir tür ortak dil ve ortak deneyim alanında meydana geldiğini seslendirmek durumundadır. Nitekim

⁴²⁶ Mead'ın sosyal benlik kuramında zihnin ve özbilincin oluşması, kuralsız ve kurallı oyun teorisi, anlamsız ve anlamlı işaretler / semboller, öteki ve genelleştirilmiş öteki ikili kavramları, bir yanıyla çizgisel bir süreci gösterirken – anlamsız ve anlamlı işaretlerin kurallı oyunla kuralsız oyunu anlamak için; kuralsız oyunla kurallı oyunun öteki ve genelleştirilmiş ötekiyi anlamak için gerekli olması; bütün bu sürecin zihin ve bilinçliliğin tedrici oluşum aşamalarını teşkil etmesi – diğer yanıyla bu kuramlardan her biri diğerini bilmeyi gerektirecek şekilde dairesel bir süreç olarak görünür. Mead'ın sosyal benliği ayrıntılı olarak ele aldığı MSS eserine baktığımızda, bu sıralamayı içeren dizgesel bir anlatımın benimsendiği söylenebilir. Ancak bu sıralamanın aksine olarak Mead örneğin; “bireyin sadece ve ancak genelleştirilmiş ötekinin tutumunu alarak düşünme yeteneğine sahip olabileceğini, çünkü düşüncenin oluşmasını sağlayan işaret/jest konuşmalarının içselleştirilmesinin ancak bu şekilde oluştuğunu” ifade ederek, (G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 156.) bir anlamda genelleştirilmiş öteki kavramının ve içselleştirilmiş konuşmanın – Mead'de bu, düşünce kavramına tekabül eder - zihnin oluşması için bir önkoşul olduğunu ortaya koyar. Böylece Mead'ın genel olarak felsefesinde belirli bir düzene ve sıralamaya uygun olarak bir dizge oluşturulabileceği gibi, bu dizge içerisinde belirli bir başlık altında ele alınan konunun, bu başlıktan daha önce aynı dizge içerisinde ele alınmış olan başka konulara pek çok kez referansta bulunmayı gerektirdiği söylenebilir. Hans Joas'ın da belirttiği gibi Mead'ın benlik görüşünde rol alma, genelleştirilmiş öteki, öz-kontrol ve sosyal kontrol kavramları iç içe geçmiş durumdadır. (H. Joas, *The Genesis of Values*, The University of Chicago Press, United Kingdom, 2000, s. 150.) Bu Mead felsefesinin karakteristiğinden kaynaklanabileceği gibi, o hayattayken yazdığı makalelerin, verdiği derslerin ve konferansların, o öldükten sonra öğrencileri tarafından derlenip kitap haline getirilirken editörün/editörlerin tutumundan da kaynaklanabilir. Bu nedenle biz de tezimizi oluştururken belirlediğimiz sıralamada çoğu kez daha önceki başlıklara referansta bulunmak durumunda kaldık.

Mead’ın felsefesi, genelleştirilmiş ötekiyi, “özne benlik ve nesne benlik” için zorunlu bir temel veya koşul olarak öteki kavramından ortaya çıkarmıştır.⁴²⁷ Guido Baggio, Mead’ın zihin ve bilinç sahibi benliğin objektifliği görüşüne, öznel deneyimlerin dahi kökeni itibarıyla sosyal koşullarda oluştuğu, sosyal koşullanmanın ise iletişim süreçleri yoluyla koşullanmak anlamına geldiği ifadesiyle vurgu yapar.⁴²⁸

Mead’e göre ortak anlam topluluklarının oluşmasını, diğer bir ifadeyle benlik için genelleştirilmiş ötekiyi temin eden şeyin, sosyal benliklerin gelişimi olduğu ifade edilebilir. Sosyal benlik ise ait olduğu belirli bir topluluğun normlarını, tutumlarını, alışkanlıklarını, dilini ve kültürünü tikellerden oluşan bir sistem halinde içselleştirdiği genelleştirilmiş ötekinin varlığını gerekli kılar.⁴²⁹ Bu karşılıklılık durumu benlik ile onun ait olduğu topluluğun sarmal bir bağlantısallık içerisinde olduğunu seslendirir. Genelleştirilmiş ötekinin benliğe bulunduğu topluluğun değerlerini kazandırma süreci onu bütünün bir bileşeni yaparken bu değerleri edinen birey, bilinçli uyarılma ve yenilik oluşturabilme süreçlerine hem dahil olma hem de onu kendisine dahil etme yönleriyle genelleştirilmiş ötekinin değişmesini ve gelişmesini sağlar.

Cuzzort’un yukarıda ifade ettiğimiz yaklaşımı – kurallı oyunun birey için genelleştirilmiş ötekiyi temin ettiği düşüncesini – Matteo Santarelli tarafından da benzer şekilde ortaya konmuştur. Santarelli Mead’ın sosyal benliğinin, bütünlüğünü salt kuralsız oyun aşamasından kurallı oyuna katılımcı olarak dahil olma aşamasına doğru değişmeye borçlu olduğunu ifade eder. Ancak ne kurallı oyun ne de genelleştirilmiş öteki aşamaları hiçbir şekilde klasik anlamıyla metafiziksel bir aşkınlığa işaret etmez. Mead’ın bu tarzdaki tikel öteklerden genelleştirilmiş ötekiye doğru değişim dönüşüm ya

⁴²⁷ E. Kilpinen, “George Herbert Mead as an Empirically Responsible Philosopher”, Ed. Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Polymouth, United Kingdom, 2013, s. 10.

⁴²⁸ G. Baggio, “Mead, Bergson on Inner States, Self-Knowledge and Expression”, Ed. Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Polymouth, UK, 2013, s. 75.

⁴²⁹ D. W. Woods, “George Herbert Mead on the Social Bases of Democracy”, Ed. Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Polymouth, United Kingdom, 2013, s. 204.

da ilerleme açıklaması her daim için sosyal ilişkiler açısından dile getirilmiştir. Bununla birlikte, gerek oyun arkadaşlarının içerildiği basit tanımlama ile ortaya konan bir eylem sürecinde, gerekse toplumsal grubun ya da grupların bir bütün olarak kurallarla yönetildiği, tutumlar sisteminin bu sistem içerisindeki benlikler tarafından içselleştirildiği daha karmaşık süreçlerdeki farklılığın meydana getirdiği boşluk, Mead'ın öznelerin bağlantısallıklarına, öznelerarasılığa işaret etmesiyle doldurulmuş olur.⁴³⁰

Mead'e göre oyunun belirli bir mantığı vardır. Benliğin oyun içerisindeki süreçler yoluyla kendisini tamamlaması, diğer bir ifadeyle kendi bütünlüğünü oluşturması da bu mantığa dayanır. Oyundaki her bir birey, oyun sürecinde diğer bireylerle belirli bir amaca sahiptir ve bu amaç bütün bireylerde ortaktır. Oyunda belirli bir rolü olan bir birey, bir başka role sahip bir başka birey ile çatışma halinde değil takımın bütünü açısından uyum halindedir. Çünkü birey benliğinin oluşması ve gelişmesi için ötekinin tutumunu edinmek, kendisine ait herhangi bir kurallı eylemi gerçekleştirirken takım içerisindeki diğer bireylerin de olası konumlarını düşünmek ya da öngörmek durumundadır. Takımdaki her bir bireyin olası eylemlerini öngörebilmek sadece benliklerden her birinin değil aynı zamanda genelleştirilmiş ötekinin de başarısıdır. Genelleştirilmiş öteki, kendi tutumlarını, bağlantısallık yoluyla bireyi aşkın sistemini bireye kazandırmak suretiyle süreklilik ve ilerleme özelliğine sahip olur. Birey aynı anda hem kendi tutumunu, hem ötekilerden her birinin kendisine yönelik tutumlarını, hem de diğer her bir bireyin ötekine yönelik tutumların alarak bir tür soyut düşünce aşamasına ulaşır. Burada Mead'ın bireyin öteki olduğunu, ötekinin tutumunu aldığını düşünmesi, bir özdeşlik, mutlak bir ötekileşme yerine tutumun içselleştirilmesi ve eylem içerisindeki tutumların işlevsel özdeşliğine işaret eder. İleride de ele alınacağı

⁴³⁰ M. Santarelli, "From Others to the Other: A Psychoanalytical Reading of Mead", Ed. Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2013, s. 161.

gibi genelleştirilmiş öteki, Mead'ın sosyal benliğindeki nesne benliğin icra ettiği bir işlevdir.

Böylece Mead açısından benlik sonradan değil köken itibarıyla sosyal bir varlık olarak tebarüz eder. “Birey sadece ve ancak genelleştirilmiş ötekinin tutumunu içselleştirerek düşünebilen bir varlık olur.”⁴³¹ Birey benliğini içerisinde bulunduğu soyut kurumlara (içinde doğulan toplumun dili, dini, gelenekleri vs...) borçlu ise ve bu şekilde oluşan benlikler aynı zamanda toplumun ilerlemesinden, gelişmesinden ve değerlerinin inşasından sorumlu ise, eğer düşünce bir benliğin topluluğunun tutumunun içselleştirilmesi sürecinde oluşuyorsa, düşünce bu durumda ne şekilde genelleştirilmiş ötekinin soyut kurumlarına yönelik bir öz-eleştiri gerçekleştirebilir? Benlik, varlığını/n temelini borçlu olduğu ve içerisinde oluşup geliştiği bir küreyi eleştirebilmek için gerekli bir üst bakış açısına nasıl ulaşacaktır? Örneğin ırkçılığın oldukça baskın olduğu bir toplulukta ötekinin ve genelleştirilmiş ötekinin tutumlarını alarak oluşan bir birey, zorunlu olarak içselleştirilmiş bir ırkçılıktan nasıl kurtulacaktır?⁴³² Bu soruya iki ayrı çerçevede cevap verilebilir: Moralite ve evrensellik.

Bu soruya moralite dolayımında, Mead'ın genelleştirilmiş ötekiyi moralite ile bağlantılı olarak görmesi bağlamında cevap verilebilir. Toplumsal eleştiriye giden yolun birey ile toplum arasındaki ilişkiden kaynaklandığını gösteren Mead bu hususu şöyle ifade eder:

Birey, kendisini grubun bütün üyelerinin örgütlü tepkilerini temsil eden genelleştirilmiş ötekinin yerine koyar. İlkeler tarafından kontrol edilen davranışlara rehberlik eden şey budur. Böyle bir örgütlü tepkiler grubuna sahip olan bir şahıs, ahlaki anlamda bir karaktere sahip olduğunu söyleyebileceğimiz bir insandır.⁴³³

Mead'ın bu düşüncesi, bireyin sorumluluklarının farkında olan, şahsiyet sahibi olan bir benlik olabilmesi için içinde bulunduğu topluluğun değerlerini benimsemesi

⁴³¹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 156.

⁴³² J. A. K. Keggley, “The Self as Naturally and Socially Embedded But Also As So Much More”, Ed. Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Polymouth, UK, 2013, s. 87.

⁴³³ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 161.

gerektiğini seslendirir. Diğer yandan birey aynı zamanda genelleştirilmiş ötekini temsil eden bir konumdadır. Bu nedenle bireyin yaklaşımı, düşüncesi aynı zamanda toplumun tavrını da ortaya koyar. Moralitenin benlik tarafından içselleştirilen topluluk değerlerini içermesi, bir durum, bir sabitlik değil, toplumun gelişmesiyle birlikte gelişen kurallar bütünüdür. Mead'e göre sosyal değişimin ve toplumun değerlerinin her daim yeniden inşa edilmesini mümkün kılan asıl unsurun birey olduğu ifade edilebilir⁴³⁴ Nitekim Mead'in, bu yaklaşımını “aklı selim ve kalbi selim sahibi, büyük fikirli ve güçlü karakterli şahısların”⁴³⁵ tepki gösterdikleri toplumu çarpıcı bir biçimde değiştirebildikleri ifadesiyle vurguladığı görülür.⁴³⁶

Mead'in toplumu çarpıcı bir biçimde değiştirebileceğini aktardığı aklı selim ve kalbi selim sahibi şahısların içinde bulundukları topluluğu nasıl değiştirecekleri, bu şahısların bu denli yaratıcı ve etkileyici olmalarının kaynağının ne olduğu, cevap verilmesi gereken bir başka soru olarak karşımıza çıkar. Aboulafia aynı problemi “topluluğun bir yansıması, soyutlanmış tutumlarının içselleştirilmesi olarak ortaya çıkan benlik anlayışında, bir bireyin sadece ve ancak yansıması olduğu ve oldukça yakından bağ(ım)lı olduğu toplumu nasıl ve ne şekilde eleştirebileceği” şeklinde formüleştirmiştir.⁴³⁷

Probleme evrensellik ve kozmopolitanizm perspektifinden bakıldığında Mead, bir bütün olarak topluluğun uygun görülmeyen. kınanan bir durumuna karşı tepki gösterilebilmesinin tek yolunun, bir anlamda daha fazla üyeye ya da kabule sahip olan daha yüksek (üstün) bir topluluk türünü kurmak olduğunu ifade eder.⁴³⁸ Aboulafia'ya göre de Mead bireyin, üyesi olduğu sosyal sistemden daha kuşatıcı bir sosyal düzenin perspektifinden bakmak (bu noktadan düşünmek) suretiyle, kendisini tikel ve daha az

⁴³⁴ J. A. Keggley, “The Self as Naturally and Socially Embedded But Also As So Much More”, s. 88.

⁴³⁵ “persons of great minds and great character.”

⁴³⁶ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 216.

⁴³⁷ M. Aboulafia, *The Mediating Self: Mead, Sartre and Self Determination*, Yale University Press, 1986, New Heaven and London, s. 12.

⁴³⁸ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 167-168.

kapsayıcı (kuşatıcı) olan bir sosyal sistemi eleştirebilme noktasında ulaşabilir. Hem Mead'in toplumsal eleştirinin imkanına dair tutumu, hem de Aboulafia'nın Mead'in tutumuna dair yorumu, Mead'in ulusları içeren bir tür kozmopolitan örgütlenmeyi desteklediğini, bu tür bir örgütlenmenin farklı etnik, kültürel ve geleneksel kurumların içerisinde doğan benlikler arasında iletişimi mümkün kılabileceğine inandığını, böyle bir etkileşim için bir tür araç olarak görülebileceğini seslendirir. Aboulafia'ya göre kozmopolitan bir örgütlenmenin mümkün kılacağı iletişim sayesinde belirli bir aidiyeti olan birey, daha önce kendisine yabancı olan “ötekinin rolünü” alarak, ötekinin perspektifini paylaşabilecek bir duruma gelir. Böylece geniş kapsamlı sosyolojik ve tarihsel bir perspektiften, “evrensel”in gözleriyle mevcut durumu eleştirebilir.⁴³⁹

Mead'in genel itibarla yazılarına baktığımızda birey kadar toplumun varlığının da ihmal edilmediğini, her ikisi arasında karşılıklı bir varoluşsal sürecin olduğunu görürüz. Bu nedenle bireyin, benliğinin kaynağı olan topluma yönelik eleştirel perspektif edinebilmesinin bir diğer kaynağının da Mead açısından benliğin yaratıcılığı olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Toplumdaki değişimin gerçekleştiği mahal bireysel benliğin kendisidir. Zira Mead'in sosyal benliği bağlamında sosyal sahneye kendiliğindenliği getiren birey olduğu, Mead'in benlik analizindeki –ontolojik değil- işlevsel ayrımında vurguladığı özne benliğin, bu kendiliğindenliğin kaynağı olduğu belirtilebilir.⁴⁴⁰

Mead'in öteki ve genelleştirilmiş öteki kavramlarının benliğin oluşumunda kilit bir role sahip olduğu görülür. Bu kavramlar kaynağını Mead'in anlamlı işaretler ve kurallı oyun teorilerinden alırken, özneler arasılığı, bireysel ve toplumsal eleştirinin temellerini, evrenselliği, kozmopolitan örgütlenmeyi, rol ve tutum alma bağlamında tikelden tümele doğru seyreden bir tür soyutlanma sürecini, benliğin toplumla oluşturduğu, dolayısıyla da kendinde sahip olduğu bütünlüğünü tezahür ettirir. Kurlsız

⁴³⁹ M. Aboulafia, *The Mediating Self: Mead, Sartre and Self Determination*, s. 13.

⁴⁴⁰ M. Aboulafia, *The Mediating Self: Mead, Sartre and Self Determination*, s. 13.

oyun aşamasında ötekinin rolünü almayı öğrenen kreş çağındaki çocuk, ileri yaşlarda ve çevresindeki bireylerin sayısı arttıkça kurallı oyun aşamasında daha karmaşık kurallarla etkileşim kurmayı ve ötekilerin kendisine ve birbirlerine yönelik tutumlarını almayı öğrenir. Benlik, bu tikel tutumları bir etkileşim ağı içerisinde tikellerin oluşturduğu ama tikellerden daha fazla anlam ifade eden genelleştirilmiş öteki aracılığıyla soyutlar ve böylece bir tür içselleştirilmiş sistem algısına sahip olur. Genelleştirilmiş öteki kaynağı ve süreci bireyin hem içinde hem de dışında gerçekleşen bir yapıdır. Bu yapı hem toplumu hem de bireyi içine alan kritik bir rol üstlenir. Toplum genelleştirilmiş ötekinin tutumunu bireye kazandırarak bireyin bu tutumu içselleştirmesini sağlayarak- kurumsal devamlılığını sağlarken, birey bu soyut tutumlar sayesinde değer sahibi olan, ahlaki bir şahsiyet olur.

Bir süreç içerisinde gelişimsel olmaları hem bireyin hem de toplumun eleştirilmesini gerektirir. Bireysel eleştiri ve gelişme, ötekinin rolünü almakla mümkün hale gelirken, bireysel benliğin ait olduğu toplumsal eleştirinin kaynağı, bireyin her daim bir üst topluluğun perspektifini edinme ve bu perspektifle ait olduğu nispeten daha küçük topluluğu görebilme çabası, özne benlik olarak karşımıza çıkar. Bir üst topluluk, farklı toplumsal yapıları kendisinde bulunduran ve bunlar arasında iletişimi mümkün kılan kozmopolitan örgütlenme ile sonuçlanır. Diğer bir ifadeyle benliğin ulaşabileceği en üst aşamanın kozmopolitan bir yapı olduğu görülür. Ancak Mead açısından bu tür bir yapıyı deneyimleyen bir benliğin, bir toplum ya da topluluğun olduğuna dair olumlu bir şey söylemenin mümkün olmadığı ifade edilebilir. Bu nedenle Mead'ın benliği göz önünde bulundurulduğunda kozmopolitan düşüncesinin ideal bir yapı veya bir proje olarak kaldığı, olanın değil olması gerekenin ya da olması istenenin ifade edilmesini içerdiği ifade edilebilir. Pragmatik temellere sahip bir sosyal benlik teorisiyle kozmopolitan bir benlik kuramı, bu nedenle bazı yönleriyle uzlaştırılmaz görülür. Bununla birlikte kozmopolitan örgütlenmenin farklı ulus, toplum ya da etnik yapılar

arasında bir iletişimi mümkün kıldığını da açıkça kabul etmek mümkün görünür. Uluslararası bir örgütlenmeye dahil olan toplulukların oluşturacağı iletişim, benliğin hem tikel hem de soyut tutumunu ötekiye ya da ötekilere aktarabilmesinin de zeminini oluşturur. Bu suretle “ben”ler arasındaki etkileşim ağı hem bireysel ve toplumsal bütünlüğün sağlanmasında hem de gelişmesinde kilit bir role sahip görünür.

Mead düşüncesinde benliğin verilmiş değil, süreç içerisinde ve toplum yoluyla öğrenilen bir husus olduğu görülür. O, bu süreci bireyin çocuk evresiyle başlayan kuralsız oyun ve kurallı oyun aşamalarıyla açıklar. Kuralsız oyun aşaması çocuğun basit oyunlarla ötekinin rolünü inşa etmeyi öğrenmeye başladığı süreci; kurallı oyun ise bireyin kendi rolünü gerçekleştirmesinin ötekilerin rollerini gerçekleştirmesine bağlı olduğunun bilincine vardığı karmaşık süreci ifade eder. Öteki ve ve genelleştirilmiş ötekinin rolünün alınarak soyut düşünceye ulaşıldığı aşama kurallı oyun aşamasıdır.

Mead düşüncesinde öteki, “ben” olanın dışındaki bütün sosyal varlıklara, genelleştirilmiş öteki ise bireye benliğinin bütünlüğünü kazandıran örgütlü soyut topluluğa işaret eder. Bu çerçevede genelleştirilmiş öteki, her bir ötekinin toplamından daha fazla ve soyut bir anlam içerir. Genelleştirilmiş ötekinin rolünü almanın Mead açısından önemi, bireyin topluma entegre olması ve kendi davranışını ötekine referansla gerçekleştirebilmesi, böylece sürdürülebilir bir toplumsal varlık olması şeklinde özetlenebilir.

Kökeni topluma ve dilsel süreçlere dayanan benlik, doğası gereği soyut, tözsel ve sübjektif değil, bizatihi toplumsal sürecin yansıması olduğu için somut, değişen ve objektif bir hususa işaret eder. Bu yaklaşım bireyin sadece kendi ailevi, kültürel, coğrafi çevresinin değil geniş çerçevede daha farklı “toplumsal ötekilerin” de rolünü alarak benlik sahibi olması gerektiğini, bu gerekliliğin evrensel düşünme biçiminin de temelini oluşturduğunu seslendirir.

2.2.3. Mead'in Benlik Ayrımı

2.2.3.1. Özne Benlik (I)

Mead'in sosyal benlik teorisinde bireysel varlık ile genelleştirilmiş öteki ayrımına bağlı olarak oluşturduğu özne benlik ve sosyal benlik ayrımının, onun benliği teorik olarak formülleştirme çabalarının bir sonucu olduğu ifade edilebilir. Ancak ontolojik ayırmadan kaçınmak için özne benlik ile nesne benlik arasındaki geçişliliğin ve etkileşimin, diğer bir ifadeyle rollerinin tam olarak ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Sosyal benliği oluşan birey, sadece eylemde bulunup ötekilerin kendisine yönelik eylemlerine tepki göstermekle kalmaz, aynı zamanda kendisini gözlemlediğinin de farkında olur.⁴⁴¹ Mead, bir kişinin kendi davranışına tepki göstermesi durumunu, diğer bir ifadeyle (kendisini) gözlemlemesini özne benlik olarak ifade eder.⁴⁴² Özne benlik, bireyin bilinç deneyiminde bulunmayan, nesne olmayan dolayumsuz benliği olarak düşünülmelidir. Benliğin bilinç deneyimine dahil olan, dolayumlu ve nesne yönü ise nesne benliğe işaret eder. Bununla birlikte özne benlik olmaksızın nesne benliğin var olduğunu söylemek de olanaksızdır.⁴⁴³ Nesne benlik, bilinçli deneyim sürecinde sürecindeki sosyal empirik benlik olarak anlaşılmalıdır. Nesne benlik, ait olduğu toplulukta sürdürülebilen, ötekilerin bildiği ölçüde toplumsal varlığını devam ettirebilen hususa işaret eder. Bu nedenle benliğin geleneksel, toplumsal yahut toplum tarafından kabul görmüş yönü nesne benlik olarak ifade edilebilir.⁴⁴⁴

Organizmanın hayatta kalma, uyum sağlama ve neslini devam ettirmeye yönelik ilkel ve dürtüsel olan, anlamlı çevrenin dahil olmasıyla karmaşık ve bilinçli hale gelen eylem sürecinin hem özne hem de nesne benliği içerdiği görülür. Bu husus, özne benlik ve nesne benliğin, şahsiyetin ilkelikten uygarlığa, doğallıktan ahlakiliğe ve

⁴⁴¹ H. S. Thayer, *Meaning and Action*, s. 201.

⁴⁴² G. H. Mead, "The Social Self", s. 145.

⁴⁴³ G. H. Mead, "The Social Self", s. 142.

⁴⁴⁴ H. S. Thayer, *Meaning and Action*, s. 201.

bireysellikten toplumsallığa giden süreç içerisinde bir öncelik sonralık meselesi olarak anlaşılabilmesi gerektiğini seslendirir. Zira Mead düşüncesinde bir bireyin kendi örgütlü tutumlarına tepkisinin -özne benliğin nesne benliğe tepki göstermesinin- tutumu değiştirdiği görülür. Özne benlik genelleştirilmiş ötekinin tutumu bireyin deneyiminde görüldüğünde bireyin bu tutuma gösterdiği tepki olarak ifade edilir. Bireyin özne benlik olarak gösterdiği tepki, özne benlik ile nesne benlik arasındaki diyalektik boyunca sadece nesne benliğin değil, özne benliğin de tutumlarının değişmesini sağlar. Dolayısıyla özne benlik yeniliğin, yaratıcı ilerlemenin ve sosyal deneyimin yeniden inşa edilmesinin koşuludur. Tam bir bireysel benliğin ortaya konması, özne benliğin toplumun ve geleneksel olanın örgütlü tutumlarına yönelik bu şekilde tepkiler gösterebilmesiyle mümkün olur.⁴⁴⁵

Mead'in benliğinin zamansal boyutu, onu aynı zamanda Kant'ın kurgusal, ulaşılamayan, transandantal benliğinden de ayıran bir niteliktir. Kant'ın numen benliği sadece varsayılan, ancak kendisine ulaşılamayan, ulaşılması mümkün olmayan kurgusal bir benliktir. Descartes'ın benliği de zamansal ve mekânsal kategoride olmayan, ancak rasyonel süreçler yoluyla ulaşabileceğimiz bir hususa işaret eder. Ancak saf zihinsel bir sürecin neticesinde bir töz olarak ulaşılan Kartezyen benlik dış dünya ile ya da zamanla bir bağlantıya sahip değildir. Mead'in sosyal benliğinde belirtilen nesne benlik göz önünde bulundurulduğunda bu benliğin oluşmasının temel bir gerekliliği ve onu insan altı canlı formlardan ayıran bir husus olarak merkezi sinir sisteminin zamansallığı, zamansal boyutu dikkatimizi çeker. Mead, benliğinde yaptığı işlevsel ayırmda bu boyutlardan birinin diğerini zaman içerisinde, diğer bir deyişle geçmişte yakaladığı veya kavradığı görülür. Nesne benlik, özne benliği eylem esnasında değil, eylemin gerçekleşmesinden sonra ya da başlatılmasından sonra hafızada yakalar. Ancak ilk

⁴⁴⁵ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 196.

eylemi başlatırken özne olan benlik boyutu, deneyime anca nesne benlik olarak dahil olur.

Özne benlik, eylemin başlangıç aşamasında uyarının niteliğini fark eden benliktir. Eylemin uzak ve gelecek aşamasına ve bu aşamada gerçekleşen tikel farkındalık ile tikellerin fiili varlıklarını keşfetmek üzere eylemde bulunmaya yönelik kararlılığı oluşturmak özne benliğin işlevidir. Daha açık bir ifadeyle organizma tarafından, bir başka organizmanın algılaması için oluşturulan ve ikinci organizmada bu işarete karşı bir tepkiyi meydana getirmesi beklenen işaret ilk aşamada özne benlik tarafından gerçekleştirilir.⁴⁴⁶ Bu çerçevede özne benlik, sosyal benliğin toplumun oluşmasının geleneksel bir aracı olmasına engel olan, toplumsal aşamada değişimlerin kaynağı olması yönüyle yaratıcı ilkeyi ortaya koyan ve toplumun devamlılığının ve gelişmesinin zeminini oluşturan hususa işaret eder.⁴⁴⁷ Bu perspektiften, “I” bir taraftan presosyal bir baskı, doğal dürtüler olarak görünürken, diğer yandan yaratıcı hayal gücü dürtüsü ya da bir görme şekli (biçimi) olarak yenilikçi dönüşüm için itici güç olarak görünür.⁴⁴⁸

Özne benlik, mutlakçı iddialara sahip tarih anlayışına karşın Mead’ın tarihsel varoluşun tikelliğine vurgu yapmasının bir işareti olarak görülebilir. Hans Joas, bu hususu psyche kavramının Mead dolayımındaki yorumuyla ortaya koyar. Ona göre Mead, benliğin ya da “psyche”nin yapısının başlangıçta eylemi gerçekleştiren bireye verilmiş bir şey olduğu düşüncesini kabul etmez.⁴⁴⁹

Joas’ın bu yaklaşımı iki hususu seslendirir: a. Özne benlik, dış dünyadan gelen belirli uyarılar karşısında her zaman belirli ve sabit tepkiler göstermez. Bu açıdan aynı dışsal uyarı karşısında organizmanın gösterdiği tepkinin özdeş olmadığı, aksine koşullar ne kadar benzer olursa olsun her bir eylemin biricik olduğu söylenebilir. b. Özne

⁴⁴⁶ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 70.

⁴⁴⁷ H. F. Geyer, “One Dimensional Mind and Mind Self and Society”, *The Philosophy of George Herbert Mead*, Walter Robert Corti (Ed.), s. 225.

⁴⁴⁸ J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, İng. çev. William Mark Hohengarten, The Mit Press, Cambridge, Massachussets, London, England, 1992, s. 180.

⁴⁴⁹ H. Joas, *George Herbert Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, s. 42.

benliğin her defasında uyarıyı farklı şekilde yorumladığı bütün eylemler toplumsal kökenlidir. Toplumsal kökenli olmasının nedeni eylem ve zaman dolayımında oluşan benliğin her aşamada, zaman içerisinde bir eyleme gösterdiği ilk anlık tepkinin (ki bu özne benlik olarak ifade edilir) değişken olduğu ve bu değişkenliğin toplumun yapısının değişimiyle ve bu yapının birey tarafından içselleştirilmesiyle açıklanabileceğidir. Dolayısıyla sadece nesne benlik değil aynı zamanda özne benlik de toplum kökenlidir. Çünkü belirli bir zamanda belirli bir yerde belirli bir olaya gösterilen ilk anlık tepki ile başka bir yer, zamanda benzer bir olaya gösterilen ilk, anlık tepki aynı değildir. Böylece Kant'ın numen benliği değişken olmayan, sabit, tözsel bir şey iken Mead'in numen benliğe karşılık gelen özne benliğinin gelişimsel, ilerlemeci ve bilişsel bir aşamaya işaret ettiği söylenebilir. Mead'in özne benliği bu açıdan bu dünyanın içerisinde ve deneyimlenebilir niteliktedir. Özne benliği deneyimleyen şey, Nesne benlikten başkası değildir. Özne benliğin her zaman her yerde aynı olaya aynı tepkiyi vermediği gerçeği, onun geliştirilebileceğini ve olgunlaştırılabileceğini seslendirir. Özne benliğin olgunlaşması sosyal benliğin içerisinde gerçekleştiğinden, benliğin olgunlaşması anlamına gelir. Özne benliğin olaylara gösterdiği ilk tepkinin değişken olması, onun tözsel ve sabit olmadığına işaret eder. Bu nedenle Joas'ın dikkat çektiği husus, Mead'in diğer pek çok benlik kuramcısından farkının onun içsel deneyimleri dahi toplum kökenli olarak görmesidir. Bu yaklaşım, toplumun bireyi sadece nesne benlik yönüyle değil, aynı zamanda özne benlik yönüyle de, diğer bir ifadeyle bir bütün olarak oluşturduğunu, toplumun gerçekliğinin aynı zamanda benliğin de gerçekliği olduğunu ifade etmemize olanak verir.

Mead'e göre benliğin özne tutumu içgüdüsel olup, ancak deneyimlenmiş haliyle ortaya çıkabilir. Bunun sebebi bizim ancak eylemlerimizin başlamasından sonra oluşturulan duyuşal süreçler yoluyla kendi eylemlerimizin bilincinde olmamızdır. Anılarda ve anılardaki benliğe yönelik yargılarımızda kendisini gösteren özne, bir bütün

olarak bir faaliyete yönelik tepkiyi ve bununla birlikte konuşmayı başlatır. Benlik ile ötekiler arasındaki ayırım, öznenin de içerisinde bulunduğu ve sistemin bir bütün olarak yargılamasına maruz kalan bu içeriklerdir. Özne benlik olarak belirmeye başlayan benlik aşaması, bu benliğe yönelik yargılamalarda bulunan benlik aşamasının hafızasındaki imgelemdir. Dış uyarılara yönelik tepkide bulunan, eylemi başlatan da bu özne benliktir.⁴⁵⁰

Benlik eylem içerisinde kendisini bir özne olarak görür. Kendisini bir özne olarak görme sürecinin tam da içinde algılanan ya da kavranan şey “algılayıcı özne” değil, “algılanan nesnedir.” Daha sonraki anda algılanan ise bir önceki anın “algılayıcı özne”sidir. Ancak daha sonraki süreçte “algılayıcı özne”yi algıladığımızda bir zamanlar özne olan bu şeyi yine bir nesne olarak algılarız ve bu ikinci durumdaki algılamada da yani bir zamanlar algılayıcı nitelikte özneyi algıladığımızda da bu eylemi bir özne olarak yaparız. Bu süreç böylece devam edip gider. O halde, deneyime dahil olan özne ben ile onu hafızada yakalayan nesne benlik, hiçbir zaman aynı mekânı ve zamanı paylaşmazlar. Ancak yakalayan ve bilinç deneyimine alan da, bir sonraki aşamada nesne ben olacak olan özne benlikten başkası değildir.⁴⁵¹

Birey kendisini öteki sosyal nesnelerle etkileşimde, onlara yönelik eylemde bulunurken ortaya çıkarır. Bu belirmede birey, eylemin öznesi olarak var olur. Ancak hiçbir suretle bilinç deneyiminde doğrudan (dolaylımsız) bir şekilde ortaya çıkmaz. Benliğin kendisini gözlerken kavradığı ile sosyal etkileşime girdiğinde, etkileşime girdiği sosyal nesnenin algıladığı, aynı benliktir. Yani hiçbir suretle biz dışsal bir uyarıya maruz kaldığımız anda rasyonel veya sosyal me düzleminde değil, reflektif, içgüdüsel ya da bilinçsiz bir şekilde tepkiyi başlatmaya zorunlu bir durumda oluruz.

⁴⁵⁰ G. H. Mead, “The Social Self”, s. 143.

⁴⁵¹ G. H. Mead, “The Social Self”, s. 143.

Rasyonalite ya da eylemimizin başlangıcına ve daha sonrasını kontrol etmeye yönelik değerlendirmenin daha sonradan geldiği söylenebilir.⁴⁵²

Mead canlı, dinamik ve aktif haliyle eylemin kendisinin bireyin deneyimine hiçbir zaman doğrudan girmediyini ifade eder. Eylemin hafızada yakalanabilmesi ve yerinin belirlenmesi, ancak eylemin meydana gelmesinden sonra mümkün olur. Her daim gerçekleştirilmeye çalışılan ve fiili eylemin bizatihi kendisinin fark edildiği söylendiğinde ifade edilen şey özne benliktir. Özne benlik, kendisini gerçekleştirmeden önce benlik sahibi birey tarafından hiçbir suretle bilinemez. Özne benliğin bilinebilmesi için ancak eylemde bulunması ve bir eylemle ilgili olarak deneyimini tamamlamış olması gerekir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu durumda fark edilen, yakalanan ya da sahnede kendisini gösteren benlik, bir an önceki özne benliktir. Bireyin benliği yakalamasıyla yakalanan benliğin özne benlik olması hiçbir zaman tam anlamıyla aynı anda gerçekleşemez. Böylece birey, bir an sonra belirli bir duruma tepki gösterecek durumdayken bu tepkinin tam olarak nasıl olacağından hiçbir zaman emin olmadığı için, ortaya koyacağı davranış ötekileri olduğu kadar kendisini de şaşırtır.⁴⁵³

Özne benliğin dış dünyadan gelen bir uyarıya gösterdiği tepkilerin onun doğasının imkanlarıyla sınırlı olduğu ifade edilebilir. Ne olduğuna dair bir bilgiye sahip olmadığımız ancak mantıksal olarak olumsuzluğundan bahsedebildiğimiz, ihtimaller üzerinden konuşabildiğimiz bir durum olarak doğamızdaki imkanlar bizim doğrudan benliğimizin varlığının ötesinde yatan imkanlardır. Mead bu hususu şu şekilde ifade eder:

Doğadaki kontenjan eylem ve davranış biçimleri, William James'in görüşleriyle de doğru orantılı olarak, bizim fizyo – psikolojik varlığımızın ötesinde yatan benliğin eylem ve davranış biçimleridir. Biz hiçbir suretle bu kontenjanları tam anlamıyla bilemeyiz. Bunlar sadece ve ancak anlayabildiğimiz ölçüde tasarımlarına sahip olduğumuz içeriklerdir.⁴⁵⁴

⁴⁵² G. H. Mead, "The Social Self", s. 144.

⁴⁵³ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 203.

⁴⁵⁴ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 204.

Mead'ın özne benliği belirli bir dış tepki karşısında bu tepkiye yönelik bir tutum olarak doğadaki kontenjan eylemlerden herhangi birini gerçekleştirebilir. Ancak bu eylemin olasılıklar düzeneğinden hangisine denk geleceği, nasıl ve ne şekilde gerçekleştirileceği ya da buna benzer sorulara cevap teşkil edecek bilgilere sahip değiliz. Özne benliğinin beklenmeyen, öngörülemeyen, şaşırtıcı ve doğadaki olumsuzluktan başka herhangi bir forma sahip olmayan niteliklerinin olmasının Mead'ın benlik ve eylemin olumsuzluğu arasında kurduğu ilişki yoluyla anlaşılabilmesi belirtilebilir.

Mead'e göre birey görsel bir sanat eseriyle karşı karşıya kaldığında bu görsellikte, kendisinde bulunan ya da en azından bulunmasını istediği birtakım kapasiteleri kendi hayal gücünde serbest bırakmak suretiyle bu sanat eserinden haz alır. Buna göre aşağılık kompleksi, gerçekleştirilmek istenen ama gerçekleştirilemeyen bir benliğin bu ihtiyaçlarının bir sonucu olarak meydana gelir. Özne benlik tam olarak bu olasılıklar evrenine ait bir fenomendir. Yeniliğin ya da farklılığın meydana geldiği ve değerlerin oluşmasının temelini oluşturan yer özne benliktir. Bireyin sürekli olarak arayış içerisinde olduğunu, bulmak istediğini, gerçekleştirmek istediğini söylediğinde bahsettiği benlik ya da kendilik Mead'e göre özne benlikten başkası değildir.⁴⁵⁵

Sözgelimi birey bir süre konuşup, konuşmanın ortasında ya da bitiminde geriye dönüp ne konuştuğunu, konuşurken tam olarak neyi ne şekilde kastettiğini, konuşma esnasındaki tavırlarını ve davranışlarını, jest ve mimiklerini hatırlamaya çalışır. Ancak çoğu zaman bir video ya da kaset kaydında olduğu gibi tam olarak hatırlayamaz ya da geçmişte çektiği bir fotoğrafa bakarken bu fotoğrafın ne zaman hangi bağlamlarda çekildiğini tam olarak hatırlamakta zorluk çeker. Bu durumda hatırlamaya çalışan benliğin nesne benlik olduğu ifade edilebilir. Kendi bağlamında ve diğer bütün içsel ve dışsal nitelikleriyle hatırlanmaya çalışılan ise özne benliktir. Çok kısa bir zaman

⁴⁵⁵ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 203.

diliminde bile birey bir eylemde bulunurken, bu eylemi, eylemin gerçekleşmesi anında yakalayabilecek kadar geçmişe dönüş hızına sahip olamaz. Eylem gerçekleşir, eylemin gerçekleştiği noktasal zaman dilimi değil, eylemin bitiminden sonraki zaman dilimi ancak bu eylemi gerçekleştiren özne benliği kavramamızın zemini olabilir. Bu nedenle Mead, özne benliğin yakalanabildiği koşulların kendisini hafızada gösterdiğini savunur. Özne benlik, hafızada var olur ve bir saniye, bir dakika ya da bir gün önce benliği temsil eden bir şey olarak kendisini gösterir. Ancak bilinçliliğin olay ufkunun ötesinde iken bir özne benlik olarak var olan benlik, ufkun bu tarafında geçtiğinde, yani bilincin nesnesi olduğunda artık özne benlik değil, nesne benliktir. Bu çerçevede Mead'e göre benliğin, özne benlik yönüyle kendisini hiçbir zaman bilinçlilikte göstermediği görülür. Özne benliğin doğrudan ne zaman ve ne şekilde deneyimimizde var olduğu sorusuna verilecek cevap, onun tarihsel bir figür olarak var olduğu şeklinde olacaktır.⁴⁵⁶

Bir an ya da birkaç saniye önceki benlik üzerine konuştuğumuzda bu benlik, konuştuğumuz andaki "me"nin, kendisi üzerine konuştuğumuz özne benliğidir. Bu anda, yani hafızada ve tarihsel olarak var olan özne benlik üzerine düşünen anlık benlik ise hafızadaki özne benliği düşünürken "me"dir, ancak söz konusu özne benlikten ayrı bir şekilde düşünüldüğünde kendinde özne benliktir. Bu ikinci özne benliği algılayacak olan, deneyimleyecek olan ya da üzerinde düşünecek olan ise bir başka nesne benliktir. O halde süreç içerisinde özne benliğin doğrudan tepkilerini yakalayamayız. Biz özne benlikten bahsettiğimiz ve onu yakaladığımızı düşündüğümüzde o, artık bir nesne benlik olmuştur.⁴⁵⁷

Doğrudan deneyim alanında kendisini göstermeyen özne benlik, ötekinin tutumlarına karşı organizmanın tepkisini temsil eder. Nesne benlik ise, daha karmaşık bir sürecin sonunda oluşmuş olup kişinin ötekinin tutumlarını varsayması ve öngörmesi

⁴⁵⁶ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 174.

⁴⁵⁷ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 173-174.

sürecinde geliştirilen tutumlar dizisini temsil eder. Bu nedenle örgütlü nesne benliği oluşturan süreç, ötekilerin tutumlarından oluşur.⁴⁵⁸

Mead, salt işaret konuşmalarının varlığının ne özne benliğine ne de nesne benliğine oluşumu için yeterli olmadığını, bu nedenle bu aşamada her ikisinin de varlığından bahsedemeyeceğimizi belirtir. İşaret konuşmaları benliğin unsurlarının oluşması için bir tür başlangıç niteliğindedir. İşaret konuşmaları aşamasıyla ve sayesinde birey yetenekleri ya da yeterliliği nispetinde ötekilerin tutumlarını kendisinde oluşturduğu ölçüde bir tür örgütlü tepkiler dizisi oluşturur. Birey bu suretle özbilinçliliğe ve dolayısıyla benliğin “me” aşamasına sahip olur. Nesne benlik, bireyin farkında olduğu, bilinç deneyimine dahil olan benliktir. Herhangi bir takım oyununda ya da işbirliğini gerektiren bir çalışmada birey, bu takımdaki ya da işbirliğindeki ötekilerin kendisinden beklentileri ve kendisinin konumu dolayısıyla belirli eylemleri belirli şekillerde yapma isteğine maruz kalır. Bu durumda eylemde bulunan birey, ötekilerin tutumlarına sahip olacak şekilde eylemi gerçekleştireceğinden, bu tür bir bilinçlilik özbilinçlilik olup ve bireyin bilinç deneyimine dahil olan benliği temsil eder. Birey, ötekilerin kendisinden beklentilerinin farkındadır ve bu durum için sorumluluk üstlenir. Ancak bütün bu sorumluluk bilincine, kendisinden beklenenin ne olduğu bilgisine sahip olmasına, belirli koşullar altında ötekilerin tutumunu almak koşuluyla kendisine ötekinin perspektifinden bakarak eylemde bulunacağını bilmesine rağmen eylemin başlangıç çizgisine kadar ne bireyin kendisi, ne de bir başkası ortaya çıkacak eylemin ya da tepkinin ne olacağını bilemez. Birey eylemin ya da tepkinin başlangıç çizgisine kadar öngörülen ya da kendisinden beklenen davranışı göstermek potansiyel tutumuna sahip olup bir anda en azından kendince daha mantıklı ve daha başarılı bir sonuç verecek olan daha parlak ve zekice bir oyun sergileyebilir. Yahut aksi bir durum olarak beklenmedik bir eylem ya da tepkisi hataya neden olabilir. Bireyin kendi dolaylımsız deneyimindeki bu duruma

⁴⁵⁸ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 175.

yönelik göstereceği tepki belirsizdir. Bu husus özne benliği oluşturur. Özne benlik, bireyin sosyal duruma karşıt ya da ondan bir şekilde izole edilmek suretiyle oluşturulan bir davranıştır. Eylem çizgisine, diğer bir ifadeyle olay ufkuna kadar ne birey ne de bir başkası bireyin ne tür bir eylemde bulunacağına dair bilgiye sahip olamaz. Bu nedenle ancak olay ufkunun geçilmesi halinde yani eylemin gerçekleştirilmesinden sonra özne benlik, bireyin deneyim alanına girer. Birey çizgiden önce tahmin edemediği, farkında olmadığı, çünkü henüz gerçekleşmemiş olan özne benliğin farkında olur. Bir şekilde gerçekleştirmiş olduğu eylemin artık gerçekleştiği bilgisine sahiptir.⁴⁵⁹

Bu bakış açısından hareketle özne benliğin tepkisinin az çok belirsiz ve öngörülemez olduğu söylenebilir. Nesne benlik ise, kişinin kendi olası eylemi üzerinde etkili olacağını düşündüğü öteki ya da ötekilerin tutumunu alması yoluyla oluşur. Ancak özne benliğin nesne benliğe yani beklenmedik, öngörülemez olan benliğin, belirli yollarla (işaret konuşmaları, perspektif alma, rol alma vs.) ötekilerle etkileşim halinde olan ve ötekilere göre konum alan nesne benliğe göstereceği tepki, yukarıda da belirtildiği gibi eylemin ufuk çizgisinin berisinde kalındığı, diğer bir deyişle eylem gerçekleşmediği sürece henüz söz konusu değildir. Herhangi bir şeyi düşünme sürecinde olan birey, düşünmekte olduğu şeye dair bir dereceye kadar bilgi sahibidir. Açığa kavuşturulması gereken, kendisinden açıklama beklenen bir durumda birey, kendisinden beklenen bu açıklamayı yapmadan önce kendisini, açıklama yapması gerektiği ya da kendisinden açıklama bekleyen topluluktan herhangi bir bireyin bakış açısıyla görür. Çünkü o, yalnız başına olmadığını, açıklamayı sadece kendisine hitaben yapmayacağını, aksine söylem ya da açıklamanın karşı tarafında bir ötekinin ya da ötekilerin olduğu bilinciyle yapar. Bu durumda kendisinden açıklama bekleyen bireyler topluluğu birbirleriyle bir şekilde bağlantılı olacak şekilde, açıklamayı o bireyleri esas alarak yapmak durumunda olan bireye benliğini (me) kazandıran unsurlardır. Ancak

⁴⁵⁹ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 175.

buna rağmen, yani kendisinden beklenen bir yöntemle, beklenen çizgiler dâhilinde ve içerikle açıklama yapması gereken bireyin, açıklama yapılıncaya kadar ne tür bir tutuma gireceği, nasıl bir davranışta bulunacağı ne o topluluktaki ötekilerin ne de bireyin kendisinin bilgisi dahilindedir. Özne benlik, bireyin aldığı tutumlarda var olan me'nin aksine belirsizdir. Bu durumda I'ın nasıl ve ne şekilde bilinebileceği sorusuna onun ancak, tepkinin meydana gelmesinden sonra bellek görüntüsü olarak deneyim alanına gireceği şeklinde karşılık verilebilir.⁴⁶⁰

Özne benliğin geçmişteki bir figür ya da tarihsel bir varlık olarak ancak hafıza imgeleminde bilinç deneyimine girmesi, Mead'ın zaman kavramıyla ilgili olarak geçmişin şimdinin içerisinde deneyimlenebileceği tezini oluşturur. Buna göre geçmişin kendisini bir gerçeklik olarak gösterdiği ve bilinç deneyimine girdiği zaman dilimi “mevcut” ya da “mevcut zaman”dır. Geçmiş, mevcut zaman içerisinde bilinç deneyiminde sahneye çıkar.

Mead'ın özne benliğinin Kant'ın numen benliğinden farkını görebileceğimiz bir zemin olarak bu ifade, özne benliğin Kant'ın numen benliği gibi bir idea, töz ya da metafiziksel bir cevher değil, bir kurgu olduğunu ortaya koyar. Ancak bunun kurgu olması, sadece geçmişte var olan bir şey olarak mevcut zamanda deneyimimize girmesi anlamında bir kurgudur. O, eylem gerçekleşinceye kadar bilinç deneyimine girmeyen, ancak eylemin başlamasından sonra bilinç deneyiminde sahneye çıkan, ancak sahneye çıktıktan yani bilinç deneyimine dahil olduğu andan diğer bir deyişle farkındalık bölgesine girdiği andan itibaren biz onu özne benlik olarak değil, nesne benlik olarak algılarız. Daha açık bir ifadeyle eylemi gerçekleştirmek üzere olan, ancak ne tür bir eylemin kendisinden zuhur edeceğine dair bilginizin olmadığı benlik aşaması özne benlik ile ifade edilir.

⁴⁶⁰ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 176.

Özne benliğin beklenmedik, öngörülemeyen, yeni ve spontan bir fonksiyona sahipken, olay ufkunu geçtiği andan itibaren nesne benlik algılanması, reflektif bir şekilde “ben”in üzerine ve onun yaptığı ve geçmişte kalan eylemi ya da eylemleri üzerine düşünülebilir duruma gelmesi, gerçekleştirilen eylemin benlik sahibi bireye ait olması dolayısıyladır. Nesne benlik olarak bilinç deneyimine girmesi, bu eylemlerin “öteki” ya da “ötekiler”, diğer bir deyişle genelleştirilmiş ötekinin tutumunun alınması, içselleştirilmesi, yorumlanması ve kendisine ait bir eylem olarak gerçekleştirmesi ile açıklanabilir. Benlik nesne benlik yönüyle mümkün olduğu kadar çok sayıda ötekilerin – potansiyeli nispetinde – tutumlarını alır. Hem ötekilerin tutumunun alınması üzerinden oluşmak hem de bilinç deneyimine dahil olmak özelliklerini aynı anda barındırdığından dolayı nesne benlik, hem spontan, yeni ve öngörülemez olmak hem de – eylemin gerçekleşme anına kadar – bilinç deneyiminin dışında kalan özne benliğin yerini tutar. Böylece bizim mevcut zaman dilimi içerisinde algıladığımız, bilincine vardığımız me, geçmişte bir figür olarak var olan kurgusal bir özne benliktir.

Kant’ın tözsel numen benliği, geçmiş, mevcut ve gelecek zaman ayrımları gözetilmeksizin var olan bir tözü ifade eder. Ancak bu töz, Mead’de olduğu gibi kendisinden beklenilmeyeni yapabilme niteliğine sahip olmayıp saf bir varlıktır. Mead, Kant’ın numen benliğinin yerine töz olmayan, gerçek olan ancak var olduğu anda hiçbir şekilde bilince dahil olmayan bir şey olarak görür. Soyut bir ifadeyle benlik bağlamında bugünün kurgusu ya da tarihsel figürü, geçmişin gerçeğidir. Özne benlik ile nesne benlik arasındaki geçişin sadece olay ufku ya da olay çizgisinden ibaret olmasından, bu geçiş sürecinin çok kısa olmasından dolayı biz, ikisi arasında ayrım yapmakta zorlanır, deneysel olarak ilk benliği ikincisinin bir parçası gibi görürüz.

Mead’e göre özne benlik, bilinç deneyimimize sadece bir anı imgesi olarak girer, tarihsel bir figür ve “nesneleşmiş özne” olarak kavrayışımızda bir yere sahip olur. Ancak özne benliğin transandantal bir yapıya sahip olup olmadığıyla ilgili bir durum

tespiti olarak diyebiliriz ki; eğer transantandal, bir tür aşkınlığı ifade ediyorsa özne benlik kesinlikle transandant değildir. Tezimizin başında da belirttiğimiz gibi Aristoteles'in varlığın özünün bu varlığın dışında değil bizzat kendi içerisinde bulunduğunu söylemesi gibi, Mead'in benlik teorisindeki özne benlik aşaması da doğrudan nesne benlik ile birlikte benliğin içerisinde doğal olarak bulunur. Özne benlik doğrudan benliğin doğasını ya da doğal yapısını temsil eder. Bununla birlikte Aristoteles'te maddenin kendisine ait olup kendinde taşıdığı töz zamandan ve mekandan bağımsızlığı ifade eder. Ancak Mead'de özne benlik, kendisini çevresine bağlayan hiçbir nesneden bağımsız olmayıp zamanı anlamlı kılan eylemler ve eylemin içerisinde bulunan nesnelerle doğrudan etkileşim halindedir. Özne benliğin eylemin başlatıcısı olması da bu eylemin ya da ilk eylem olarak tepkinin gerçekleştirilmesi de benliğin içerisinde bulunduğu çevreden ayrı düşünülemez. Eğer transandant, kavranamaz olanı, bilişsel olmayanı, bilinç deneyimine giremez olanı ifade edecekse Mead'in özne benliğinin transandant olmadığı söylenebilir. Sosyal benliği oluşturan özne benlik ile nesne benliğin birbirlerinden bağımsız olarak düşünülemeyeceği iddiası ile Aristoteles'in madde ve form kavramlarının biri olmadan diğeri olamayacağı iddiası arasında benliğin bütünlüğünü ifade etmek açısından büyük benzerlik söz konusudur. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi benlik I ve me'yi zorunlu olarak ve biri diğeri varlığını zorunlu kılacak aşamalar olarak içerir.⁴⁶¹

2.2.3.2. Nesne Benlik (Me)

Mead'in sosyal benliğini oluşturan bir diğer bileşen nesne benlik (me) olarak ifade edilebilir. Nesne benlik, bireyin geleneksel alışkanlıksal yönünü temsil ettiğinden, toplumun diğer üyelerinin sahip olduğu olduğu alışkanlıklara ve tepki gösterme eğilimlerine sahip olan hususa işaret eder.⁴⁶² **Nesne benlik, benliğin içselleştirdiği**

⁴⁶¹ G. H. Mead, *The Social Self*, s. 143.

⁴⁶² G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 197.

genelleştirilmiş ötekiyi içeren ötekilerin tutumu ile birlikte ifade edilir. Genelleştirilmiş öteki, benliğe eylemde bulunmaya yönelik hazır olma durumunu kazandırır. Hazır olma durumu, diğer bir ifadeyle örtük eylem, bu eylemin kendisine uygulanacağı bir tikel durum ya da nesne mevcut olduğu zaman serbest kalır. Bir kişinin yetenekleri ve eğitimi yeni durumları karşılamak için araçlar olarak vardır. Bu araçlar benliğin devamlılığını ve bütünlüğünü sağlayan sabitlerdir. Bütünlük ve devamlılık, kişinin kendi geçmiş deneyimlerini ve kazanılmış alışkanlıklarını nasıl uygulaması gerektiğiyle ilgili bir bilinç olmadığı sürece bir benlikten söz etmek de olanaksızdır. Miller bu açıdan Mead'ın sosyal benliğinin bir töz olmadığını vurgular. Ona göre özdeş benlikten ya da benliğin kimliğinden bahsetmek, uzun zaman dilimlerinde var olmaya devam eden tutumlara, alışkanlıklara, konuşma ve eylemde bulunma şekillerine referansta bulunmaktır. Bununla birlikte benliğin özdeşliğinden bahsetmeyi anlamlı kılan söz konusu hususlar benliğin sabit olduğunu değişimden ve gelişimden soyut bir husus olduğunu göstermez.

Nesne benliğin gelişmesi ve değişmesi her daim bireyin alışkanlıklarıyla ve bir işi yapma biçimleriyle yakından ilişkilidir. Yeni bir ürünün ortaya konması için eski araçların ya da malzemelerin kullanılması ne kadar gerekli ise aynı şekilde sürekli olarak artan, gelişen ve zenginleşen nesne benliğin yenilenmesi de eski alışkanlıklara ve temel dürtülere bağlıdır. Bir kişinin ait olduğu toplumsal kurumlar (dil, din, gelenekler vs.) örgütlenmeler ve dernekler, uyarlamalar ve grup üyelerinin alışkanlıkları nesne benlikte tezahür eden hususlar olarak görülür. Birey nesne benlik yönüyle bu hususları içselleştirmiş olarak eylemde bulunur. Bu açıdan nesne benlik genelleştirilmiş ötekidir. O, işlevsel olarak özne benlikle, bedensel aktiviteyle ve çevre ile bağlantılıdır.⁴⁶³

Habermas da benzer şekildedense nesne benliğin belirli bir grubun pratiklerine ve geleneklerine bağlı olan ahlaki bir bilinçliliğin taşıyıcısı olduğunu ifade eder. O, henüz

⁴⁶³ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self Language and the World*, s. 57.

ortaya çıkmamış olan (kendisini gerçekleştirmemiş olan) bireysel bir davranışta bulunma eğiliminin üzerindeki tikel bir kollektif iradenin gücünü temsil eder.⁴⁶⁴

Nesne benlik bireyin kendi doğasında var olan dünyayı örgütlediği içselleştirilmiş gruptur. O, alışkanlık karakteri kazanmış davranışlara, toplumun diğer üyelerinin sahip olduğu tepkilere sahip olmayı ifade eder. Nesne benliğin olmaması halinde bireyin grubun bir üyesi olduğunu söylememiz olanaksızdır.⁴⁶⁵ Ancak grubun içselleştirilen tutumu sadece dışsal bir nesneye değil aynı zamanda benliğin bizatihi kendisine de tepki göstermesini sağlar. Toplum tutumlarının örgütlenmesine olduğu kadar bireyin bu tutumları içselleştirmesini ifade eden nesne benliğe de tepki gösteren husus, özne benliktir.⁴⁶⁶

Gillespie, nesne benliğin ötekinin tutumunu almasının fiili değil sembolik olduğuna işaret eder. Sosyal benliğin nesne yönü benliğin o andaki konumuna benzer bir konuma daha önce sahip olan ötekilere yönelik mevcut tutumuyla daha önceki tutumunun bileşimidir. Bir zaman içerisinde söz konusu olan öteki, daha sonraki bir zamanda nesne benliğin bir yönü haline gelir.⁴⁶⁷

Genelleştirilmiş ötekinin tutumunun benlik tarafından içselleştirilmesinin sembolik oluşu, zihnin de temel itibarla sembolik oluşuyla, diğer bir ifadeyle tutumların bir tür iç içe geçmesi ve içe doğru gelişmesinin bir tezahürü oluşuyla ilgilidir. Gillespie zihnin çeşitli gerçek ve kurgusal sosyal eylemlerden edinilen benliğin kendi tutumlarını içerdiğini ifade eder. **Bu tutumlar, bir kısmı diğerlerinin nesnesi olacak şekilde birbirine entegre edilmiş şekildedir.** Entegre edilmiş ya da eşleştirilmiş iki tutum harekete geçtiğinde, benliğin bilinç deneyiminde nesne benlik oluşur. Benlik, benliğin ilk tutumunun aracılık ettiği eylemde kendi kendisine nesne olur.⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, ss. 182-183.

⁴⁶⁵ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, ss. 196-197.

⁴⁶⁶ H. S. Thayer, *The Meaning and Action*, s. 201.

⁴⁶⁷ A. Gillespie, "G. H. Mead: Theorist of Social Act", s. 22.

⁴⁶⁸ A. Gillespie, "G. H. Mead: Theorist of Social Act", s. 22.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi özbilinçli yani bilincinde olduğumuz davranışları gözlemleyen, **kendinde varlığın (özne benlik mi?)** davranışlarından sorumlu olan benliğin nesne benlik olduğu ifade edilebilir. Bu davranışları gözlemleyen ve bu davranışlardan sorumlu olan benlik, **kişinin (bireyin)** kendi davranışına yönelik geliştirdiği tepkidir. **Hem eylemde bulunan hem de kendisine yönelik eylemde bulunulan benliğin, kendisinin doğrudan farkında olabilmesi için gerekli psikolojik zemin, onun ötekilerden gelen sosyal uyarılara gösterdiği tepkilerdeki karmaşadır. (Benliğin kendisinin farkında olmasının yolu ötekilerden gelen uyarılara tepki göstermeyi öğrenme sürecinde gerçekleşir. Karmaşa olmasının nedeni ise şudur: birey dış bir uyarı ile ne kadar ilişkili ise, kendisi tarafından meydana getirilen uyarı ile de o kadar ilişkilidir. Daha açık bir ifadeyle benlik öteki ile dolayimli etkileşime geçtiği ve dolayimli olarak bildiği gibi kendisi ile de dolayimli olarak etkileşime geçer ve kendisini de dolayimli olarak bilebilir.)** Mead, psikolojik zeminin yanı sıra fiili durumu öteki kavramı üzerinden açıklar. Buna göre benlik ötekilere referansla eylemlerini gerçekleştirir. O, etrafındaki nesnelerin dolayimsız bir şekilde bilincinde olur. Birey tıpkı kendisine yönelik eylemde bulunduğu ötekiler gibi, eylemde bulunan benliğini de eylem boyunca yeniden ve hızlıca inşa eder. Ötekilere yönelik olarak gerçekleştirdiği eylem, bireyin kendi içsel tepkilerini devreye sokar. Birey başlatıcısı olduğu eylemi uyarı şeklinde yorumlayıp, bu uyarıya yönelik içsel tepkiler geliştirir. Bu içsel uyarılara yönelik içsel tepkiler; kabul eden, reddeden, eleştiren ve bilinçli bir şekilde benliği bilinç, davranış ve eylem olarak yeniden inşa eden bir me'nin varlığına işaret eder.⁴⁶⁹

Benliğin öğrenilmesi sürecinde birey, kendisine yönelik kendi içsel ya da dışsal konuşmalarını işittiği ve bu konuşmalarına yine içsel ya da dışsal bir şekilde cevap verebildiği için, ötekilerin oluşturduğu uyarılara karşı meydana getireceği tepkiyi

⁴⁶⁹ G. H. Mead, "The Social Self", s. 145.

ertelemeyi öğrendiği bir aşamaya ulaşır. O, bu suretle kendisine bir nesne ya da bir tür öteki olur. Bu nedenle içgözlem de, Mead'ın tabiriyle sosyal bir tutum içerisinde var olur. **Düşüncenin işlevi ise ancak sosyal münasebette kullanılan düşünce sosyal münasebette kullanılan sembolleri değerlendirdiği ve kendisi için kullanılabilecek hale getirdiği ölçüde içsel bir konuşma hüviyeti kazanır.**⁴⁷⁰ (cümle bozuk, mükerrer olmuş.)

Sosyal çevremiz ne kadar çeşitli olursa, sosyal çevremizi oluşturan sosyal nesnelere yönelik reaksiyonumuzu içselleştirmenin çeşitliliği ve bu çeşitliliğe gösterebileceğimiz içsel tepki yelpazesi de o kadar geniş olur. Dolayısıyla bir bireyin etkileşim halinde bulunduğu sosyal nesnelerin niceliği ve onlarla kurduğu etkileşimin niteliği, o bireyin aynı zamanda kendisine yönelik içsel tepkilerinin hem niteliğini hem de niceliğini etkiler. Ancak biz doğrudan eylemde bulunan benlik olan özne benlik olarak değil ötekinin tutumunu alan nesne benliğin doğası içerisinde kendimize yönelik tepkiler gerçekleştiririz. Kendimize yönelik gösterdiğimiz tepki doğrudan kendinde yahut özne benliğin gösterdiği tepki değil ötekinin tutumunu içselleştiren benliğin gösterdiği tepkidir. Mead'e göre **içselleştirmek suretiyle (örtük olarak/zımnın)** kendimize gösterdiğimiz tepkilerde, içinde bulunduğumuz topluluğun diğer sosyal nesnelerinin bize yönelik tepkileri, hafızamızda bir tür imgelem akışına sahip olur; **yani** benliğe yönelik dışsal tepkiler daha sonra hafızada kendisini **göstermesi** suretiyle imgelemelerin bir tür doğal akışı halinde var olur. Böylece bir çocuğun davranışının iyi ya da kötü olduğunu bilebilmesi, ancak ebeveyninden hatırladığı kelimeler vasıtasıyla kendi eylemlerine tepki gösterebildiği zaman mümkün olur.⁴⁷¹

2.2.3.3. Benliğin Bütünlüğü

Mead'ın sosyal benlik kuramında özne benlik ve nesne benlik aşamalarının ya da ayrımının ontolojik değil, işlevsel ve analitik olduğu açıkça görülür. İşlev açısından

⁴⁷⁰ G. H. Mead, "The Social Self", s. 146.

⁴⁷¹ G. H. Mead, "The Social Self", s. 146.

nesne benlik ile özne benlik arasında algılayan ve algılanan, gözlemleyen ve gözlemlenen, deneyimleyen ve deneyimlenen ayrımları söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle benliğe dair bir araştırma hem gözlemleyen hem de gözlemlenenin olduğu, kişinin kendisini gözlemleme tutumuna sahip olduğu bir hususa işaret eder. Sözgelimi bir kişi herhangi bir durumda bir yanlışlık yaptığından dolayı kendisini azarlayarak söz konusu işi yanlış yaptığı için kendisine kızdığını ya da tersine aynı işi başardığı için kendisini övdüğünü hatırlar. Böylece yenilenen benlikte ya da geçen zamanda kişi hem bir özne hem de bir nesne olduğunu fark eder. Mevcut gözlemin nesnesi olan şey mevcuttan önceki duruma ait bir öznedir ve kişinin çevresi ile olan ilişkilerinde ortaya koyduğu nesne benlikle aynı doğaya sahiptir.⁴⁷² Fakat doğal ve içgüdüsel olan özne tutum, sadece ve ancak deneyimlenen bir şeyler olarak bilinebilir. Çünkü kişi sadece ve ancak hareketin başlamasından sonra kurulan duyuşal süreçler yoluyla söz konusu hareketlerin bilincinde olabilir.⁴⁷³

Gary Cook, Mead'ın özne benlik ve nesne benlik terimlerinin, sırasıyla benliğin sosyal olarak yapılandırılmamış ve sosyal olarak yapılandırılmış yönleri olarak kullanılmaması gerektiğini vurgular. O bunun yerine Mead'ın konuyu ele alış biçimine uygun olarak sosyal benliğin dürtüler, bireysel insan organizması ve genelleştirilmiş öteki gibi teorik terimlerle açıklanmasının uygun olacağını savunur. Benliğin bu şekilde ele alınması, özne benlik ile nesne benliğin, insanın belirli bir biyolojik olgunluğa ve toplumsal bağlantılara sahip olduktan sonra kazandığı bilişsel yapının özne ve nesne evreleri olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁷⁴

Mead, sosyal benlikte gözlemleyen, sorgulayan, azarlayan ya da öven, kısaca kendisine yönelik eylemde bulunan ve diğer benliklere yönelik eylemde bulunan

⁴⁷² H. S. Thayer, *Meaning and Action*, s. 201.

⁴⁷³ G. H. Mead, "The Social Self", s. 142-143.

⁴⁷⁴ G. A. Cook, "Resolving Two Key Problems In Mead's Mind, Self, And Society", Ed. F. Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2013, s. 101.

benliğin özne benlik olduğunu vurgular.⁴⁷⁵ Bu durumda özne benliğin nesne benliğe yönelik tepkisi, nesne benliğin örgütlü tutumunu değiştirdiğinden dolayı, özne benliğin daha sonraki eylemleri de aynı zamanda değişmiş ve benlik bir bütün olarak gelişmiş ve yenilenmiş olur. Thayer bu gelişmenin bireyin bütünüyle tutumlarının değiştiği ve tepkilerin içsel bir yeniden inşasının gerçekleştiği diyalektik bir süreç olduğunu söyler. Bu süreçte özne benlik ile nesne benliğin rollerinin değişimi, diğer bir ifadeyle roller arasında bir tür geçiş söz konusudur.⁴⁷⁶

Özne benliğin muhatap olduğu, konuştuğu, işaret ettiği ve gözlemlediği nesne benliği oluşturan unsur, özne benliğin eyleminin neden olduğu deneyimdir. Sosyal benliğin diyalektiğinde örneğin, özne benlik sert bir nesneye çarptığında, nesnenin uyguladığı direnci nesne benlik hissederek, özne benlik konuştuğunda nesne benlik duyar. Bu durumda nesne benlik bilinci, ötekinin benliğe yönelik eyleminde oluşan bilinçle aynı karakterdedir. Daha açık bir ifadeyle, bireyin kendisine bir nesne değil bir özne olması, sadece ve ancak birey ötekilere yönelik eylemde bulunduğu gibi kendisine yönelik eylemde bulunurken sahip olduğu farkındalık durumunda söz konusu olur. Bireyin kendi sosyal davranışının bir nesnesi olması, onun ötekilerden etkilendiği gibi kendi sosyal davranışından etkilendiğinde mümkün olur.⁴⁷⁷

İşaretlerin karşılıklı konuşmasının içselleştirilmesi ile ortaya çıkan bir ürün olan sosyal benlik, doğası gereği nesne benliğin karşısı ya da diyalektik sürecine dahil olduğu diğer yönü olan özne benliğin anlık, öngörülemeyen olası tepkilerini kontrol etmek durumunda kalsa da, sosyal-öncesi olamaz. Burada nesne benlik, genelleştirilmiş ötekinin tutumunun alınması sürecinin objektif sonucunu temsil ederken, özne benlik,

⁴⁷⁵ G. H. Mead, "The Social Self", s. 143.

⁴⁷⁶ H. S. Thayer, *The Meaning and Action*, s. 202.

⁴⁷⁷ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 268-269.

genelleştirilmiş ötekinin normatif gerekliliklerine karşı bireyselliğin yenileyici ve yaratıcı gücünü ortaya koyan bir yönelim olarak açıklanabilir.⁴⁷⁸

Habermas, Mead'in nesne benliğinin "genelleştirilmiş öteki" olarak, diğer bir ifadeyle tümelin davranışsal beklentilerinin tikele dahil olma durumu olarak görülebileceğini ifade eder. Özne benlik ise beklentileri karşılaması gereken bireye, bilinçliliğin dışında kalan bir doğaçlama, bir doğallık olarak bağlanır.⁴⁷⁹ Genelleştirilmiş ötekinin tutumu, özne benliğin tepki gösterdiği örgütlü nesne benliği oluşturur. Özne benliğin eylemleri toplumun değişmesini sağlarken, nesne benlik, toplumun tutumlarının kendisinde görülebileceği hususa işaret eder.⁴⁸⁰

Aboulafia, nesne benliğin farkında olmanın bu farkındalığı gerçekleştirecek bir varlığı, özne benliği gerektirdiğine vurgu yapar. O, sosyal benliğin aşamaları olan özne benlik ile nesne benliği işlevsel olarak bir transandantal egoya ve bir empirik benliğe muadil olan deneyimin aşamalarına benzetir. Bu noktada özne benlik, empirik nesnenin "bilinçliliğini" diğer bir deyişle nesne benliği temin eder. Özne benlik sadece nesne benliğin farkına varılmasına olanak vermez, aynı zamanda tepkilerin de kaynağı olan özne benlik, organizmanın ötekilerin tutumlarına yönelik tepkisini de temsil eder. Nesne benlik ise örgütlü tutumlar dizisini ifade eder. Özne benliğin tepkileri nispeten öngörülemez ve yenidir. Dolayısıyla özne benliğin tepkileri doğrudan öz-bilinçli bir şekilde tayin edilemez. Özne benliğin gösterdiği her bir tepki bir şekilde biriciktir ve sadece ve ancak geriye dönük olarak öz-bilinçli olarak bilinir.⁴⁸¹

Özne benlik ile nesne benlik arasındaki farkındalık ilişkisi, benliğin kendinin bilincine nesne olarak girmesine işaret eder. Benliğin kendinin bilincine nesne olarak dahil olması, ötekinde belirli bir tepkiyi meydana getirmek için ona bir işaret gönderdiğinde, bu işaretin ötekinde oluşturduğu tepkinin işlevsel olarak özdeşini

⁴⁷⁸ M. Santarelli, "From Others to the Other: A Psychoanalytical Reading of Mead", s. 163-164.

⁴⁷⁹ J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, s. 179.

⁴⁸⁰ H. F. Geyer, "One Dimensional Man and Mind, Self And Society", s. 225.

⁴⁸¹ M. Aboulafia, *Transcendence On Self-Determination and Cosmopolitanism*, s. 57.

kendinde de harekete geçirmesi sürecinde gerçekleşir. Sözgelimi bir kişi ötekine “kapıyı kapat” dediğinde, ötekinin bu tepkiye anında cevap vermemesi durumunda o, bu işareti (kapıyı kapat) oluştururken zaten kendisinde zımnen var olan tepkiyi harekete geçirir ve muhtemelen yerinden kalkıp kapıyı kapatır. Böylece bireyin ötekine konuştuğu gibi kendisi ile de konuşarak kendisine nesne olması durumuyla oluşan öz bilinç, daha ileri ve karmaşık aşamada genelleştirilmiş ötekinin soyut tutumlarının benliğe dahil edilmesi ile devam eder. Burada soyut tutumları içselleştiren ve uygun zaman ve mekanlarda harekete geçiren aşama nesne benlik aşamasıdır. Bu yönüyle nesne benlik, hem bireysel hem de toplumsal hafızayı yansıtır. O, kişinin o toplum içerisinde edindiği alışkanlıklar, o toplumun kurumları, değerleri, gelenekleri, yerleşik eylemde bulunma biçimleridir. Yerleşik eylemde bulunma biçimlerinin karşılaşılan problemin çözümünde yetersiz kaldığı, bir tepkinin eylemin tamamlanması için yeterli olmadığı durumlarda yeni ve öngörülemeyen tepkileri geliştiren ve bu suretle eylemin tamamlanmasını, problemin çözümü için yeni yöntemleri temin eden aşama ise özne benlikte ifade edilir. Bireyin belirli bir eylem durumunda özne benlik, özne benlik belirli bir davranışta bulunmayı önerir. Nesne benlik ise özne benliğin önerisi ile karşılaştıktan ve onu değerlendirdikten sonra bu davranışı düzenler, denetler ve daha sonra kabul veya reddeder.⁴⁸²

Miller, özne benlik ile nesne benliğin birbirleriyle bağlantılı olup benliğin iki ayrı fonksiyonunu icra ettiği; bunlardan birinin yeni, farklı ve beklenmeyeni diğerinin geleneksel olanı temsil ettiği varsayıldığında özne benliğin nesne benlik ile ilişkili olup buna rağmen hala nasıl yaratıcı olabileceğinin sorgulanması gereken bir husus olduğuna dikkat çeker. Bu problem, daha eski ve mevcut durumda liyakatsiz olan araçların nasıl daha etkili ve uygun araçlar haline getirilebileceği şeklinde formüle edilebilir. Mead’ın felsefesine genel çerçeveden bakıldığında bu problemin zaman dolayımında çözüldüğü

⁴⁸² J. Betz, “George Herbert Mead On Social and Economic Human Rights”, Ed. F. Thomas Burke and Krzysztof Piotr Skowronski, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2013, s. 182.

ifade edilebilir. Sosyal benliğin süreç ve eylem içerisinde gerçekleşmesi onun gelişimsel yönüne işaret eder. Dolayısıyla benliğin yaratıcılığı, sadece geçmişe odaklanarak ya da benliğin zamanın üstesinden geldiği söylenerek açıklanabilecek bir husus değildir. Nesne benliği korumak için özne benlik dinamik olmak zorundadır. Diğer bir ifadeyle benlik, kendisini korumak ve sürekli kılmak için değişmek zorundadır. Mead'ın benliğin yaratıcılığı ve gelişmesiyle ve dolayısıyla toplumun yaratıcılık ve gelişmesiyle ilgili görüşü, özne benliğin nasıl işlevde bulunduğunu açıklamayı amaç edinir. Bu nedenle o, geçmiş, mevcudu ve geleceği içeren eylemin varlığın temeli olduğu düşüncesiyle başlar.⁴⁸³

Mead, benliğin hiçbir şekilde bilinçlilikte özne benlik olarak, yani farkında olan, bilen, gözleyen ya da “kendi”nin ötesindeki değişimsiz, stabil, zamandan ve mekandan bağımsız, deneyimin dışında olup deneyimi bilen bir ben olarak ortaya çıkamayacağını, ancak insan bilinçliliğinin sadece bir nesne olarak, farkında olan değil, farkında olunan; değişimsiz ve kendinde ben değil değişen ve bir yaşamsal parçanın izdüşümü olan beni yani nesne benliği algıladığını savunur. Mead'ın bu hususu bilinç deneyiminde var olduğunu savunduğu nesne benliğin içeriği üzerinden açıkladığı görülür. Dolayısıyla bu soruya verilecek cevap benliğin ne olduğundan ziyade ne tür içerikler taşıdığı, bilinçlilik deneyiminde kavranabilen benliğin ne tür bir benlik olduğu sorununa verilecek cevabı içerdiği söylenebilir.

Mead'ın zikredilen soruya verdiği cevabın salt nesne benliğin mahiyetini değil, aynı zamanda özne ben ile olan bağlantısının şeklini de açıkladığı görülür. Nitekim ona göre Bir nesne aynı zamanda bir özne ile de ilgili olduğundan, yani özne olmaksızın nesneyi anlamak imkan dahilinde olmadığından, nesne benliğe dair açıklama, özneye dair açıklamayı da içermek durumundadır. Bu anlamda nesne benliğin anlaşılmasında özne benliğin bir önkoşul ya da bir varsayım olarak düşünülmesi gerektiğini savunulur.

⁴⁸³ D. L. Miller, *George Herbert Mead: Self Language and the World*, s. 59.

Özne-nesne ilişkisi dolayımında özne benlik-nesne benlik ilişkisi de biri olmaksızın diğerinin kavranamayacağı, anlaşılamayacağı bir aşamayı içerir. Mead, özne benliğinin bilinç deneyiminde hiçbir suretle ortaya çıkamayacağını, bilinç deneyimi alanına girdiği andan itibaren, bilinç deneyimini bilinç deneyiminin dışından ayıran keskin çizgisel düzlemde nesne benlik olacağını savunur. Böylece bizim bilebileceğimiz, anlayabileceğimiz benlik özne değil nesne benlik olarak kendisini gösterir. “Özne olan benlik, nesne olan benliğin var olabilmesi için özne olmak durumunu durdurmak suretiyle kendisini ortaya çıkarabilir.”⁴⁸⁴ Ancak Mead’ın benliği özne benlik ve nesne benlik şeklinde ontolojik değil, fonksiyonel ayrımını modern felsefeyle birlikte benliğe dair oluşturulan pek çok felsefi kurguda var olan benlik ayrımlarından ayırt etmek, Mead’ın benlik teorisini anlamak açısından fevkalade önemlidir. Bu çerçevede Hegel’in “kendisi için başkası” kurgusu da, diğer pek çok benlik teorisi gibi Mead’ın benlik kavramının içeriğini yansıtmadığı görülür.

Mead’de rol alım sürecinin işleyiş biçimini hatırladığımızda bu ayrımı neden yaptığını daha iyi anlayabiliriz. Mead’ın kendisini öteki aracılığıyla tanınması, bireyin deneyimine hiçbir suretle giremeyen özne benliğinin bu metodun dışında olduğunu, aksine ötekinin rolünün alınması yöntemi, bireyin me olarak benliğinin farkında olması için bir ön aşamadır. Öteki yoluyla kendi benliğini kavramak ile başkası olmayı kendi olmanın koşulu saymanın ontolojik temelde farklı olduğu söylenebilir. Diyebiliriz ki ötekini ve ötekinin gözüyle kendisini görmek, Mead’de kendi benliğini kavramanın yöntemidir.⁴⁸⁵

Mead, benliğin özne ve nesne ayrımlarına rağmen tek ve bütün bir ontolojik gerçeklikte aynı anda hem gözlemleyici hem de gözlemlenen niteliklerine sahip olduğunu, bu ayrımın hafıza analizi sürecinde ortaya konulabileceğini vurgular. Benliğin hem gözleyen hem de gözlenen olduğu süreci daha somut bir dille anlatacak

⁴⁸⁴ G. H. Mead, “The Social Self”, s. 142.

⁴⁸⁵ G. H. Mead, “The Social Self”, s. 142-143.

olursak; birey herhangi bir tepki göstermesini gerektiren bir durum karşısında bu kontenjan tepkilerden birini tercih eder, böylece eylemin başlamasını sağlar. Bu eylemin bitmesinden sonra, eylemin sonucuna göre eylemle ilgili değerlendirmelerde bulunur. Bu eylemi neden gerçekleştirdiğini, ya da neden böyle bir tutuma sahip olduğunu sorgulamak suretiyle başarısızlığından dolayı kendisini eleştirir ya da başarılı olduğu için kendisini över. Birey bu durumda eylemin eylemin gerçekleşmesinden sonra yenilenmiş bir benlik içerisinde hem eylemin gerçekleştiği an içerisindeki benlik aşaması olan özne hem de eylem gerçekleştikten sonraki yargılayan benlik aşaması olan nesneye sahiptir. Bireyin benliği bu durumda her ikisinin gerektirir. Bunlardan her biri de benliğin oluşumu için diğerini zorunlu kılar. Ancak benlik bağlamında konuştuğumuz anda gözlemin nesnesi olan şey, daha önce özne konumundadır. Bir benlik sahibi olarak, benliğimizin dışında benliğimizle ilgili konuşmalarda gördüğümüz nesne benlikle bizim geçmişteki bir an içerisinde kendi eylemlerimizle ilgili konuşurken bilinç deneyimine sahip olduğumuz benlik aynı doğaya sahiptir. Kendimizle içselleştirilmiş bir konuşmada yani nesne benliğin özne benliğe yönelik yargılamalarında geçen olumlu ya da olumsuz eleştirilere oldukça benzer bir şekilde biz çevremizdeki sosyal nesnelerden de bizimle ilgili yargılamalar duyarız.⁴⁸⁶

Özne benlik nesne benliğe ilk anda işaret eder ve onu gözlemler. Nesne benliği meydana getiren malzemeler, böylece özne benliğin nesne benliğe işaret etme ve onu gözlemleme eylemlerinin harekete geçirdiği deneyim olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla bir eylemin başlatıcısı, benlik dolayımında eyleme ilk hareketi kazandıran, diyebiliriz ki eylemin kapısından giriş yapılmasını sağlayan özne benlik bu eylemin gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi (bu anlamda bir eylemin gerçekleştirilmesinin de gerçekleştirilmemesinin de bir eylem olduğunu hatırlamalıyız) sürecini nesne benliğe kazandırır. Bizler özne benlikler olarak konuşur ancak nesne

⁴⁸⁶ G. H. Mead, *The Social Self*, s. 143.

benlikler olarak konuştuğumuzu işitir ya da sert bir cisme özne benlikler olarak çarpar, ancak nesne benlikler olarak hissederiz. Dolayısıyla özne benlik, nesne benliğin içeriğinin oluşmasına yönelik ya da onda var olan malzemeleri ona kazandırmaya yönelik karakterini bu oluşum ya da kazandırma edimini gerçekleştirmek suretiyle kazanır. Bizim yakalayabildiğimiz, farkına varabildiğimiz ve biliş alanımıza giren benlik, yukarıda da belirtildiği gibi, nesne benliği temsil eder. Bizim nesne benliğe yaklaşım biçimimiz ve onu algılama şeklimizle ötekinin özne ve nesne benliklerin toplamını oluşturan bireyi dışsal bir bilinç olarak algılama biçimi karakter itibarıyla aynıdır. O halde birey, dışsal bir bilincin benliği gördüğü konuştuğu ya da algıladığı gibi kendi benliğini algıladığı kavradığı zaman bu kavrayış bir öznenin nesneyi kavrayışı şeklindedir. Birey bu anlamda kendisine bir nesne değil özne olur. Bununla birlikte Mead kendi sosyal davranışlarından etkilenmesi durumunda da bireyin, kendi sosyal davranışının bir nesnesi olduğunu ifade eder.⁴⁸⁷

Reflektif karakterde açığa çıkan davranışlar, objektif dünyaya yönelik gerçekleştirdiğimiz davranışların ancak bir kısmıdır. Yani biz dışsal uyartıların bizde oluşturduğu tepkileri her zaman reflektif niteliğe sahip hale getiremeyebiliriz. Dış dünyaya yönelik kaygılarımızın, tedirginliklerimizin şiddeti arttıkça dışsal uyartılara yönelik tepkilerimizdeki reflektif nitelik azalır. Bu sorunun ortadan kaldırılmasının yolu ise Mead'e göre deneyimi hatırlamaktır. Benliklere sahip varlıklar olduğumuzun farkında olmamız, ancak benliğimizin büyük bir parçasını teşkil eden özbilinçliliği üretmek ve bu suretle benliği yeniden inşa etmek için deneyimi hatırlamak zorundayız. Bu hatırlama sürecini gerçekleştirmenin en önemli yolu ise seslerin, işaretlerin ve sesli işaretlerin işlevlerini gerçekleştirmektir. Mead'e göre ötekilerin kaynağını oluşturduğu öz-tepkilere yönelik öz-değerlendirmenin (yargılamanın) işlevi, kendisini bireyin ötekilere seslenirken oluşturduğu sesli işaretlerin bireyde birtakım tepkileri devreye

⁴⁸⁷ G. H. Mead, *The Social Self*, s. 143.

soktuğu gerçeğinin bir sonucudur. Bireyin bir konuşmasına veya eylemine yönelik ötekilerden gelen tepkileri, karşı konuşmaları, karşı eylemleri ya da tutumları birey doğrudan kendisine yönelik varsaymadığı ve kendisine göstermeyi öğrenemediği sürece kendi konuşmasını duyamaz. Zira biyolojik işlevlerinde anormallik olmayan her birey, kendi konuşmasını tıpkı ötekinin kendisinden duyduğu gibi duyar, böylece ötekinin bu konuşmayı duyduğunda gösterdiği ilk ve süreç olarak devamında oluşan tepkiyi kendisine gösterebilir. Eylemin başlaması bu durumda özne benlik tarafından gerçekleştirilirken, aynı eylemin büründüğü yapı ve kazandığı nitelik me tarafından inşa edilir. Böylece nesne benlik, özne benliğin ilk hareketini verdiği eylemler dizisini, bu eylem sürecinin başını hatırlamak suretiyle her daim yeniden inşa eder.⁴⁸⁸

Tepki sadece ve ancak meydana geldiği zaman bireyin deneyimine girdiğinden dolayı, birey ne yapacağını bildiğini söylediği zaman bile bir yönüyle yanılgıya düşmüş olacaktır.⁴⁸⁹ Planlanan, öngörülen bir tasarım eylem me tarafından gerçekleştirilmek istense de eylemin yapılmaya başlanmasıyla henüz yapılmamış olması arasındaki zamansal çizgi üzerinde meydana gelecek olan bireysel bir durumun tasarlanan eylemde meydana getireceği değişiklikler öngörülemez. Mead'e göre öngörülen ve her yönüyle belirli kalıplar içerisinde yapılması planlanan eylem ile gerçekleştikten sonra tarihsel/deneyimsel nitelik kazanan eylem arasında her zaman birebir örtüşme olmadığı görülür. En basit bir davranışta, örneğin yürüme eyleminde bile birey tasarladığı yöne doğru, düşündüğü mesafelerle ve ritimle adımlar atmaya hazırlanırken, adım atma eyleminin başlama çizgisi, tasarlanan yürüme biçimiyle gerçekte “meydana gelmiş olan” yürüme biçimi arasındaki farklılığını ortaya koyar. Mead, her zaman öngörülenle gerçekleşen arasında farklılıklar olduğunu savunur. Adım atmaya tasarlayan, öngören

⁴⁸⁸ G. H. Mead, *The Social Self*, s. 145.

⁴⁸⁹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 177.

me, ancak adımı atan Özne benliktir. Nesne benlik, özne benliğin bilinemez olan bu yönüne sahip değildir.⁴⁹⁰

Özne benlik ile nesne benlik arasındaki kontrast ilişki için diyebiliriz ki; nesne benlik bireyin deneyimlerindeki sosyal duruma karşılık gelen, özne benlik ise bireyin deneyimlerindeki sosyal duruma karşılık gelen nesne benliğe karşılık gösteren bir şeydir. Buna göre ötekilerin tutumunun varsayımına ya da varsayımlarına ve bunların içselleştirilmesi sonucu düzenlenmek ya da örgütlenmek suretiyle dışa vurulan nesne benliğin eylemlerinin aksine özne benlik bir tür teşebbüs hissi, özgürlük ve yenilik duygusu verir. Bu, özne ile nesne benliklerin deneyimde aynı anlamda ve aynı anda ortaya çıkmadıkları gerçeğinin temelini oluşturur.⁴⁹¹ Nesne benlik, toplumun belirli açık bir düzeninin bireyin tutumlarındaki temsilidir ve temelini öteki oluşturduğu için ötekine yönelik olduğu gibi ötekinin tutumlarının hammaddesini oluşturduğu davranışlar olarak birey tarafından bir tepki gösterilmesini gerektirir. Bu anlamda özne ve nesne benlikler ayrı fonksiyonlar icra ederken iki ayrı unsur olarak bir bütünün, benliğin parçalarıdır. Mead özne benlik ile nesne benlik arasındaki ayrımın hayali olmadığını ve birinin diğerinden daha fazla ya da daha az gerçek olmadığını savunmakla beraber nesne benliğin belirli zorunluluklar ve dışsal tutumların içselleştirilmesi suretiyle düzenlenmiş davranışlar temelinde gerçekleşirken özne benliğin her zaman mevcut durumun gerektirdiğinden çok daha farklı bir şey olduğunu savunur. Sosyal kişilik her iki unsurun bir araya gelmesiyle oluşan bir hususa işaret eder. Benlik, bu iki aşamanın her daim varlığı ile devam eden bir süreçtir. Bunlardan birinin olmaması durumunda, örneğin özne benliğin olmaması durumunda bireysel deneyimlerden kaynaklanan bir yenilikten; nesne benliğin olmaması durumunda ise bilinçli bir sorumluluktan bahsetmemiz olanaksız olduğu görülür.⁴⁹²

⁴⁹⁰ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 177.

⁴⁹¹ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 178.

⁴⁹² G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 177.

Burada Mead nesne benliğin özne benlikten önce geldiğini söylerken yine özne veya bireyin bir hususu algılaması veya zihinselleştirmesi açısından belirtir. Mead, kendinde şey olanın sadece ve ancak bireyin bilişine dahil olmak suretiyle anlam kazanabileceğini, bireyin bilişinden bağımsız bir şeyin formdan, orada var olan dünyanın bir parçasından ibaret olacağını düşündüğünden, onun için bir şeyin bir şey olması ancak öznenin onu algılaması, ona yönelik eylemde bulunması ya da ona yönelimde bulunmasıyla mümkündür. Kaldı ki ona yönelimde bulunduğu, onu algıladığı andan itibaren bir şey, özne için orada var olan dünyanın bir parçası olmaktan çıkıp o bireyin çevresini, dış dünyasını oluşturan, fiziksel çevresini oluşturan bir şey veya şeyler haline gelir.

Yukarıdaki ifadeden Mead'ın fiziksel nesne kuramında bir şeyin fiziksel nesne olmasının ancak öznenin onu algılamasıyla birlikte olan bir şey olduğu anlaşılabilir. Özne o şeyi algılamadan o şeyin fiziksel nesne olduğunu söyleyemeyiz. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in birincil ve ikincil kategorilerinin yeni bir anlam zemininde yeniden ele alındığı görülür. Mead, öznenin algılamasından bağımsız olarak nesneye veya özneye ait olduğu belirtilen Aristotelesçi birincil ve ikincil kategorilerin sadece nesneye ya da sadece özneye atfedilen şeyler olmaktan çıkarıp her ikisini de bir tür bağlantısallık içerisinde zamansal ve eylemsel süreç içerisinde ortaya çıkan, bu bağlantısallığın olmaması durumunda ne birincisinden ne de ikincisinden söz edilebileceğimiz bir fiziksel nesne anlayışı geliştirmiştir. Mead'ın bu yaklaşımının varsayılması halinde realist, idealist, rölativist, düalist ya da fizikalist tutumların dışında farklı bir konumla karşılaşılır. Mead, bütün bunların ötesinde süreç içerisinde ve bağlantısallıkla oluşan bir gerçeklik anlayışını epistemolojik bir temelde açıkladığı görülür. Bu epistemolojik sürecin gerisindeki bütün şeyler, şeylerin potansiyelite durumlarının bulunduğu ancak hiçbir anlama sahip olmayan nötr olan orada var olan dünyanın parçaları olarak anlaşılır. Orada var olan dünya ontolojik gerçekliğe sahiptir.

Ancak onun içerisinde anlamı olan herhangi bir şey yoktur. Anlam ise algı ve yönelimle doğrudan orantılıdır. Her bir algı, anlamı, her bir anlam ise orada var olan dünyanın bir parçasının oradan çıkarılarak fiziksel nesne haline gelişinin temelini oluşturur.

Mead'in özne benlik ile nesne benlik arasında varsaydığı ilerlemeci diyalektik süreç anlayışının, onun ahlak, demokratik toplum ve eğitim konularında da kilit bir role sahip olduğu görülür. Zira benliğin bu diyalektiği genelleştirilmiş ötekinin de gelişmesini temin eder. Benliğin diyalektiği yoluyla farklı sınıflar, ırklar veya topluluklar arasında geliştirilebilen etkileşim, farklı yerel toplulukların üyelerinin ihtiyaçlarına dair farkındalıkların oluşmasını ve bu doğrultuda bir hassasiyetin oluşmasını temin edebilecek bir zemin oluşturabilir. Bu hususiyetlerin göz ardı edilmediği pragmatik bir eğitim süreci, toplumun ortak değerlerini içeren demokratik bir ahlakın ortaya çıkmasına ve böylece bu topluluk için eğitim vizyonunun güçlenmesine olanak sağlamaları ve yetişmekte olan nesillerin etkili problem çözme yeteneklerinin gelişmesi için imkanlar sunar.⁴⁹³

2.2.4. Benlik-Toplum İlişkisi

Genel itibarla Mead'in felsefesine baktığımızda onun bir ortak hareket noktası ya da ortak başlangıç noktası ve evrensellik kaygılarına sahip olduğunu görebilmekteyiz. Bu açıdan Mead'in Kant'tan ve Kant sonrası idealizmden etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim Joas, Mead'in hiçbir zaman kendisini empirisizmin savunucusu olarak görmediğini, bununla beraber Kant ve Kant sonrası idealizm'in empirisizm ve rasyonalizm arasında bir sentez oluşturma çabalarının önemli olduğuna inandığını aktarır. Mead, Kant öncesi filozofların objektif bilginin koşullarını deneyim öncesi bilen özneye atfetmelerinin objektif bilgiyi bireylerin ve toplumların dışına atmasına neden olduğunu savunmuştur. Daha açık bir ifadeyle objektif özne insani özne, bu öznenin dahil olduğu bütün bir gelişim sürecinden önce var olan bir şey olarak algılanmış olur.

⁴⁹³ D. W. Woods, "George Herbert Mead On The Social Bases Of Democracy", s. 206.

Mead, Kant'ın da aşkın öznesine ve bu aşkın öznenin eylemde bulunan ve iletişim kuran insani varlıklar topluluğunu oluşturmaya da karşı çıkmıştır. Mead'e göre bilgi toplumun üyelerinin yeniden şekillendirmek zorunda oldukları çevreye pratik olarak katılmalarından ve onların iletişimsel işbirliğinden ve karşılıklı fikir değişiminden meydana gelir. Bu suretle bilgi, verilmiş bir tözsellik ifade etmez, aksine inşai bir süreci ifade eder. Bu süreç bireyin eğitim ve deneyimini, bilginin temellerinin oluşmasında etkin bireylerin oluşturduğu bir aktarım akışını içerir.⁴⁹⁴ Mead'ın Fichte, Schelling ve Hegel'de gördüğü ortak yön, benliği mümkün bilginin, genetiğin ve deneyimin nesnesi olarak görmeleridir. Bu nedenle Mead perspektifinden bu filozoflar, Descartes'ın sadece kendi varoluşuna açıklık getiren özne deneyiminin ötesine geçmeyi başarmışlardır.⁴⁹⁵

Ancak Mead, Fichte'in Schelling ve Hegel idealizminden farklı olarak sosyal benliğin bütün bir süreç boyunca en önemli unsurunu oluşturduğu ahlaki yaşamın orada var olan dünyada tezahür ettiğini savunur. Bu dünya, ahlaki bir çaba alanı olarak vardır. Onun bağımsız ve yabancı olarak görünmesinin nedeni, yerine getirilmesi gereken bir sorumluluk, bir anlamda üstesinden gelinmesi gereken bir engelleri içermesidir. Fakat sorumluluk yerine getirildiğinde, yabancı olan şey, benlikle ilişkilendirilmiş olur. Benlik ile dünyanın ilişkilendirilmesi süreci Fichte'in savunduğu gibi bizatihi kendisi bir benlik olmayan ancak bireyi benlik sahibi bir varlık haline getiren dünyaya dair ahlaki bir öz-deneyim sürecidir.⁴⁹⁶

Bu çerçevede, Mead'ın bireysel benlik ile bireysel benliklerin tutumlarının birleşmesi ve soyut bir hüviyete bürünmesiyle oluşan toplumsal benlik kavramları arasında kurduğu ilişki, sadece toplumun lehine ve toplumu oluşturmak amacıyla bireyi öteleyen teori değildir. Onun birey-toplum ilişkisinin varoluşsal bütünlüğünü öngören bu tavrının Alman idealizminden (özellikle Fichte ve Hegel'den) izlerini taşıdığı

⁴⁹⁴ H. Joas, *George Herbert Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*, s. 46-47.

⁴⁹⁵ H. Joas, *George Herbert Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*, s. 48.

⁴⁹⁶ G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 106.

söylenbilir. Ancak onu açık bir şekilde söz konusu idealist yaklaşımdan ayıran husus, Mead'ın varsayımında benliğin ve toplumun bireyler üstü bir verilmişlik olmayıp yönelim, araştırma ve keşif yoluyla orada var olan dünyadan neşet etmiş olmasıdır. Mutlak Benlik kavramı bütün benliklerin benlikler üstü bir Benlik içerisinde döngüsel bir eylem sürecine dahil olduğunu varsayarken, Mead özellikle özne benlik üzerinden tezahür eden öngörülemezlik, kestirilemezlik, yenilik içeren bir zamansallık tasarımını varsayar. Böylece Mead'ın benlik kuramı, Alman İdealist filozoflarının – özellikle Hegel'in benlik kuramının daha demokratikleştirilmiş, özgürleştirilmiş, eylemsellik ve zamansallık karakterlerinin merkeze alındığı daha somut ve pratik bir halidir. Bu husus, Mead'ın basit bir Alman idealizmi taklitçisi olduğunu göstermez. Nitekim onun, toplumsal gerçekliğin somut yapısını ve somutluktan hareketle bu dünya içerisinde var olan soyut halini ortaya koymak amacıyla özgün bir felsefe ve felsefi kavramlar dizisi geliştirdiği görülür.

Mead, Hegel'i birey ve gelecek anlayışlarıyla ilgili yeterli bir sistem oluşturamamak yönüyle eleştirir. O, Hegel felsefesinin, bireyselliği kendi somutluğu içerisinde kavramada yetersiz kaldığını savunur. Bu eleştiri, Mead'ın aynı zamanda toplum ve tarih için bireyin deneyimi, yaratıcı gelişimi ve yapıcı rolünün önemini ortaya koyma sorumluluğunun bir tezahürü olarak görülebilir. Mead, açıkça Hegel'in savunduğu mutlak bilgi ve tarihin zaten ulaşılmış olan amacı fikirlerini reddeder.⁴⁹⁷

Mead'ın toplum anlayışının Fichte'in felsefesinden izler taşıdığı ifade edilebilir. Fichte, bireyin sınırlı bir benlik olmasıyla (dünyaya) gömülmüş bir benlik olması arasında diyalektik bir ilişkiyi ortaya koyar. O, sınırlı benliğin oluşumunun sadece ve ancak bir benlik karakterine sahip olan daha kapsayıcı bir bütünlük çerçevesinde mümkün olduğunu göstermek suretiyle bir tür diyalektik varsayar. Bu diyalektik sürecin Fichte'de bir mutlak benlik fikrinin oluşmasına neden olduğu görülür. Joas, Fichte'in

⁴⁹⁷ H. Joas, *George Herbert Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, s. 50.

mutlak benlik kavramının, Mead’ın toplum kavramına benzediğini ya da toplum kavramının idealist bir surete büründürülmüş hali olduğunu ifade eder.⁴⁹⁸ Ancak Fichte’in felsefi imgelemi, insanla toplumu birleştiren Meadci düşüncenin ötesine geçmeyi ve insanı, evreni yaratmış olan bir Evrensel Benliğin entegre bir parçası olarak ortaya koymayı amaçlar. Diğer bir ifadeyle Fichte’in, bütün benliklerin örgütlenmesi ya da soyutlanması olarak bir “Mutlak Benlik”, bütün sınırlı benliklerin örgütlenmesi ve soyutlanması yoluyla bir “Sonsuz Benlik” tasarladığı görülür. Mead, Fichte’in sonsuz Mutlak Benliği ile sınırlı bireysel benlikler arasındaki bağlantıyı şu şekilde ifade eder:

Fichte’in yaptığı şey, sadece bütün benliklerin örgütlenmesi olan bir Mutlak Benlik, bütün sınırlı benliklerin örgütlenmesi olan sonsuz bir Benlik tasarlamak olmuştur. O halde nasıl ki toplum kendi vazifesini bütün üyelerinin eylemleri açısından ayarlıyorsa, aynı şekilde bu sonsuz ve Mutlak Benlik de işlevini bu Mutlak Benliği oluşturan bütün sınırlı benliklerin bütün fonksiyonları açısından kendisi için kurar. Bu nedenle kültürlü ve büyük metropoliten alanların, bu alanlarda yaşayan toplumlar tarafından yaratılmasıyla aynı anlamda evren de Mutlak Benliğin yaratımıdır. Bu görüşe göre hepimiz Tanrı’nın parçalarıyız. Her birimiz, sınırsız yaratıcı bir gücün sınırlı parçaları rollerini üstlenmiş durumdayız. Her bir bireysel ve sınırlı benlik, diğer bütün benliklerle birlikte Sonsuz Benliğin içerisinde örgütlenmiş olarak evreni yaratır.⁴⁹⁹

Mead’e göre bir toplumun oluşmasının temeli birey değildir. Aksine bireyin ve bireyselliğin temeli ve garantisi, toplumsal örgütlenmenin olduğu yaşamsal sürecin bir sonucu ve ürünüdür. Elbette bireyseliğin reddedildiği ancak bireyin kendisinin ve otonomluğunun kabul edildiği bir düşünce oluşturmak mümkündür. Ancak bu birey ve onun otonomluğu, toplum karşısı bir verilmişlik veya tözsel bir kavrayış değil bireyin kendi oluşumu için sosyal hayata dahil olduğu, onun yeniden şekillendirilmesine ve yeniden inşasına ve gelişmesine katkıda bulunduğu, bu gelişimin bir parçasını teşkil ettiği bir sosyal hayatı ve sosyal süreci gerektirir.⁵⁰⁰

Miller, geleneksel olarak rasyonalizm ve empirisizmin, deneyimin açıklanmasına yönelik çabaya soyut özne benlikle başlayarak iletişimi ve sosyal süreci inşa ettiklerini belirtir. Ona göre bir kişinin kendi durumunun önceliğini varsayan bu yaklaşım, Mead perspektifinden çelişkili bir yaklaşım olan solipsizm gibi bir noktaya götürür. Zira

⁴⁹⁸ H. Joas, *George Herbert Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, s. 49

⁴⁹⁹ G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 101

⁵⁰⁰ H. Joas, *George Herbert Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, s. 35.

Mead'e göre benlik bir töz olmayıp sosyal sürecin bir parçasıdır. Benliği toplumdan ayırmanın olanaksız oluşu, onun subjektif durumların değil, ortak bilincin bir ürünü olmasıyla açıklanabilir. Mead'ın yaklaşımı, ötekilerden ayrı bir şekilde var olan bir benlik anlayışını dışarıda bırakan sosyal bir bileşendir.⁵⁰¹

Benlik, sadece ve ancak ötekinin rolünü alabildiği ölçüde kendi sosyal davranışlarına yönelik tepki gösterebilir, yani refleksiyon durumuna geçebilir, yani kendisini eleştirebilir. Ötekinin benliğe yönelik geliştirdiği tutum, benliğin imgeleminde kendisini gösterir. Birey, ötekinin tutumunu içselleştirmek suretiyle onun ses tonunu, işaretlerini ve belki de mimiklerini taklit eder. Bu şekilde birey, kendisinin de bir üyesi olduğu topluluğun diğer üyelerinin rollerini oynar ve ancak bunu yapmayı başarabildiği ölçüde, bu topluluğun diğer üyeleri bireyin tam anlamıyla sosyal çevresinin parçalarını teşkil eder. Ötekilerden her birinin bir benlik olduğunun farkında olunması, onların rollerinin üstlenilebildiğini, bu rollerin bireyin kendisi tarafından kendisine yönelik de yapılabildiğini gösterir.⁵⁰²

Tikel bir varlık olarak ötekinin rolünün alınmasıyla başlayıp genelleştirilmiş ötekinin soyut tutumunun alınmasıyla devam eden süreç, Mead'ın sorumluluk ve değer anlayışı çerçevesinde empati kavramı ile ilişkili hale getirilebilir. Genelleştirilmiş ötekinin tutumunun alınması bağlamında iki farklı bilinç durumuyla ilgili bir ayrım yapmanın uygun olduğu ifade edilebilir. Buna göre bir sorunla ya da rahatsızlık ve acı verici bir problemle yüzleşen ve yaşayan bir insanın durumunun benlik bağlamında bireyi iki farklı duygu ya da bilinç durumuna sevk ettiğini varsaymamız mümkündür. Ötekinin yaşadığı herhangi bir talihsizlik durumunda benlik ve kişilik sahibi bireyin mutlu olması ya bu bireyin ötekinin talihsizliğinden mutlu olduğu ya da ötekinin yaşadığı talihsizliğin kendisinde var olmamasından dolayı bir tür huzur ve rahatlamaya sahip olduğu olasılıklarıyla açıklanabilir. Mead, böyle bir durumda olumsal olmasına

⁵⁰¹ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 47.

⁵⁰² G. H. Mead, "The Social Self", s. 146

rağmen benlik sahibi bir bireyin ikinci olasılıkla izah edilebileceğini savunur. Ancak her iki durumda da bir tür özbilinçlilik söz konusudur. Özbilinçlilik, yaşanan ve bir nesnesi olan acı bir olayın, bu olayın nesnesi olmayan benlik tarafından ayırt edilmesine/anlaşılmasına imkan hazırlar. Bu imkan sayesinde birey hem özne benliği (benliğin I aşamasını), hem de nesne benliği (benliğin II aşamasını) işlevsel hale getirir. Bir taraftan yaşanan talihsizliğin nesnesi ile “kendi” arasında yaptığı ayrım sayesinde bir tür özbilinç noktasında iken diğer yandan örneğin yere düşen ötekinin düşerken ya da düştükten sonra yaşadıklarını onunla birlikte hissetmek gibi bir tür nesne benlik yahut sosyal benlik aşamasında bulunur.

Mead burada ikinci bir şahsa göre komik görünen, ama birinci şahıs için talihsiz bir durum olan düşme durumunu gülme teorisiyle açıklar. Buna göre beklenmedik bir şekilde düşen bir birey bir diğerinde reflektif olarak gülme duygusunu meydana getirebilir ve o, düşen bireyin durumuna kahkaha atarak tepki gösterebilir. Bu durumda aslında gülmekte olan birey bir tür doğrudan bilinç durumuna sahiptir. Bu doğrudan bilinç durumu, bireyin ötekinin yaşadığı sorunlardan kurtulma ya da bu sorunla boğuşmak zorunda kalmama duygusuna işaret eder. Anlık ve doğal olarak niteleyebileceğimiz bu tutumun kaynağı özne benliktir. Ancak bu durumda bile birey, talihsiz olan ötekinin içinde bulunduğu durumu hisseder ve özne benlik aşamasının kaynaklık ettiği gülme ya da kahkaha atma tutumunu en kısa sürede sonlandırmak suretiyle, bir tür tutum alma duygusu içerisinde ötekinin acısını hissetmeye başlar. Bu durumda nesne benlik ve rasyonel tutum ağırlık kazanır ve o artık, en azından acı giderilinceye, sorun çözülünceye ve düşen birey yerden kalkıp problemi atlatıncaya kadar doğal ve kendiliğindenlik özelliğine sahip olan gülme tutumunu bunun karşıtı olan üzüntü ve sorunla mücadele etme tutumuyla değiştirir. Bununla beraber, özne benlik ve nesne benlik aşamalarının işlevsel olduğu birey, düşen bireye kıyasla kendisini bir tür avantajlı durumda hisseder. Bu hem özne benliğin işlevsel olduğu ilk

aşamada hem de nesne benliğin devreye girdiği ikinci aşamada söz konusudur. Bu avantajlı durum da bir tür benlik yansımasıdır.⁵⁰³

Mead'in özbilinçlilik kavramını içerik bakımından nasıl doldurduğunu, özbilinçliliğin bir süreç olduğunu ve bu sürecin ne tür biteviye aşamalardan oluştuğunu hatırladığımızda, alışkanlık ya da gelenekselleşmiş kalıp davranışların salt örgütlenmesi olan benliğin özbilinçli bir benlik olmadığını görürüz. Ancak derin bir problemle karşılaşıldığında, bu tür bir örgütlenme sürecinde çatışan eğilimler görülmeye başlar. Bu da reflektif düşüncenin doğmasına neden olur. Reflektif düşünce sürecinde eğilimlerin çatışmasından kaynaklanan bu durum, çatışmanın taraflarından biri olan eski benliğin dağılmasına, ahlaki gelişim sürecinin bir sonucu olarak yeni bir benliğin oluşmasına neden olur.⁵⁰⁴

Ahlaki amaç sosyal nitelikli bir husus olarak ele alındığında, ahlaki refleksiyon sürecinde bazı değerlerin eski benlik – yeni benlik ayrımında eski benlikte ya tamamen ya da çoğunlukla temsil edildiği, bununla birlikte çatışma halindeki diğer bazı değerlerin de başka bir temsil zemini bulmaya çalıştığı bir çatışma alanı görülür. Böyle bir çatışma sürecinde Mead'e göre alanın eski benliğin temsil ettiği değerlere tamamen bırakılması bencilliği meydana getirir.⁵⁰⁵ Mead'in, bencillik terimini çatışma halinde olan değerlere referansla bu çatışmanın taraflarından birini teşkil eden alışlagelmiş davranış ya da davranışlar özelliği ile gerekçelendirdiği söylenebilir. Değerler ve bu değerlerin zemini olan eski-yeni benlik(ler)in çatışması durumunda bireyin, hafızada var olan imgelemsel ve içsel benliği yargılamak suretiyle nesne benlikle hesaplaştığı görülür. Bu hesaplaşmanın bir sonucu olarak eski değerleri temsil eden eski benlik, yerini yeni değerleri temsil eden yeni benliğe bırakır. Bu sürecin gerçekleşebilmesi için gerekli ön koşul ise, belirtildiği gibi benliğin kendi nesnesi üzerine ya da nesne haline

⁵⁰³ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 206

⁵⁰⁴ G. H. Mead, "The Social Self", s. 147

⁵⁰⁵ G. H. Mead, "The Social Self", s.148

odaklanmasıdır. Nesne üzerine odaklanması, odaklanan ile odaklanılan arasında değil odaklanılanın dönüşümünden önceki durumuyla dönüşümünden sonraki olası durumu arasındaki gerilime işaret eder. Buna göre alışlagelmiş davranış özelliğinde ilgi nesneye yönelik olmaz. İlgi duygusal tepkilerin eski benlikle belirlendiği sübjektif alana kayar. Sübjektif alana yönelen ilgi aynı zamanda yargılamanın sonucunu da etkileyecektir. Benliğin sübjektif alana yönelik ilgisi ve kendi nesnesi üzerinden yargılama yapmaktan uzaklaşması, aynı zamanda öteki benlikler için de geçerli bir duruma işaret eder. İlgi nesneden uzaklaştığında ve sübjektifleştiğinde ise ahlaki problem ya benliği ya da ötekileri feda etmek zorunda kalmak gibi zorunlu bir ikilem noktasına gelmiş gibi bir görünüm oluşturur.⁵⁰⁶

Mead, eski ve yeni tutumların, ilgilerin ve amaçların çatıştığı; eski benliğin baskın faktör olarak öteki olası benliklere tahakküm etmesi durumu için çözüm olarak yeni benliğin mutlaka dahil olduğu, çatışan ilgilerin harmonize edildiği yeni bir dünyanın inşa edilmesini gösterir.⁵⁰⁷ Birey bir yönüyle doğumundan itibaren kendisini biricik kılan hammaddeye sahip olmak itibarıyla özgün, ve farklı bir ontolojiye sahip olsa da, bu ontolojik farklılığın tamamlanmasını bütünlenmesini, farkındalığını ve anlamlı oluşunu sağlayacak olan husus, onun toplumla girdiği etkileşim sonucunda hem toplumla bir bütün olduğunun hem de bu etkileşim sayesinde benlik bağlamında içsel sürecin rasyonel bir şekilde tamamlanmasıdır.⁵⁰⁸

Mead'e göre birey sadece vatandaşlığının ya da parçası olduğu grubun bir üyesi oluşunun değil aynı zamanda reflektif düşünce açısından kendisinin de farkında olur. O aynı zamanda kendisinin de bir parçası olduğu rasyonel varlıkların oluşturduğu bir gruba ya da topluluğa aittir. Bireyin kendisini de içerecek şekilde tanımlanabilecek olan rasyonalite, devam etmekte olan bir sosyal değişimi içkindir. Böyle bir rasyonalite, her

⁵⁰⁶ G. H. Mead, "The Social Self", s. 148

⁵⁰⁷ G. H. Mead, "The Social Self", s. 149.

⁵⁰⁸ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 200.

yerde ve zamanda her benlik sahibi birey için bir yönüyle mantıksal olarak en geniş ve kuşatıcı toplulukta bulunur.⁵⁰⁹ Bu şekilde Açık benliklerin olduğu açık bir toplum tanım gereği düşünceyi, yaratıcılığı ve reformu da içerir. Geleneksel ve kapalı bir toplumun aksine açık bir toplumda rasyonalite sürekli değişerek varlığını sürdürür.⁵¹⁰

Mead'in benlik sahibi bireyin üyesi olduğunu düşündüğü ideal topluluk (toplum) eğer benliğin oluşumu sürecinde bir tür araç ya da hammadde ise, bunun Mead'in benlik kuramında bir tür problem doğuracağı kanaatindeyiz. Ancak eğer bu ideal sistem, sadece bireyin içerisinde bulunduğu topluluğa yönelik tepkiler geliştirmek suretiyle toplumun ve benliğin yeniden inşası için gerekli olan bir aygıt ya da ilham kaynağı ise, ilk duruma nazaran tutarlı olmakla birlikte bu sefer de bu ideal toplumun mahiyeti sorunuyla karşı karşıya kalırız. Nitekim reel ya da fiili toplumun hangi ilkeler doğrultusunda eleştirileceği, ne tür bir yöntem ve referansla bu iki unsur (birey-toplum, vatandaş-devlet, tümel-tikel, vs...) arasında bir tür denge oluşturulacağı sorunlarının netlik kazanması gerektiği görülür.

Mead, bireyin sosyal süreç tarafından oluşturulduğu ya da bu sosyal sürecin ortaya koyduğu örgütlü davranış türünün bireysel yansımaları olduğu gerçeğinin, her bireysel benliğin kendi özgünlüğüne ve bireysel şahsiyetine sahip olduğu gerçeğiyle bağdaşmazlık ya da tutarsızlık göstermediğini düşünür. Benlikte var olan bu iki unsur biri diğerini olumsuzlayan değil, aksine biri varlık için diğerine muhtaç olan iki bileşendir. İfadenin tersine bir okumayla, benliğin özgünlüğün, meydana gelişin ve oluşumun kaynağı olması da onun bir bütün olarak sürecin davranış türünü yansıttığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Leibniz'in evrenindeki her bir monadın o evreni farklı bir açıdan yansıtması ve böylece bu evrenin farklı bir görünüşünü ya da perspektifini

⁵⁰⁹ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 201.

⁵¹⁰ D. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, s. 56.

yansıtması gibi benlik de genelin davranış türünü ya da model yapısını kendi özel ve biricik bakış açısıyla gerçekleştirir.⁵¹¹

İnsani sosyal deneyim ve davranış sürecindeki her bir bireysel benlik kendi örgütlü yapısında gerçekleştirdiği süreci aynı anda hem bireysel yansımanın hem de toplumsal yansımanın bir ürünü olarak ortaya koyar. Bu anlamda birey değişimin hem kaynağı hem de daha sonraki değişimlere zemin hazırlayacak olan bir sonucudur. Çünkü benliğin örgütlü yapısı da bu model tarafından oluşturulur. Mead buradan hareketle bir bütün ya da sistemin bütünü olarak görülebilecek toplumun her bir parçasının yani her bir benliğin aslında bu modelin hem hareket ettiricisi hem de ürünü olduğunu belirtir. Benlik hareket ettiricilik yönünü ürünü olduğu kaynağa yani topluma borçlu iken, modelin ürünü olması ise onun hareket ettiricilik yönünü oluşturur ve besler.⁵¹²

Biz erdem ya da değer terimlerini tanımladığımızda hem toplumu hem de toplumun bir üyesi olarak bireyi esas alan bir tanımın olduğu bir arka plana ihtiyaç duyarız. Yani bir toplumda değer kriterini belirleyen şey, o toplumu oluşturan bireylerin genelleştirilmiş olarak (bir bütün olarak) ulaşmayı amaçladıkları hedefe amaca göre değişir. Bu yüzden bu hedefler hem o değerleri o topluma mahsus kılar, hem de dışarıdan birinin bunları anlamasını zorlaştırır.

Mead'in bireyi ve toplumu ortak bir sürecin bütünleyici parçaları olarak gördüğü söylenebilir. Ona göre ikisi arasında bir ayrımın varsayılması sorunlu bir yaklaşımdır. Mead, toplumun bireye göre öncelikli olduğunu savunsa da toplumun daha güçlü ve öncelikli gücünün, bireyler olarak kendilerinin tam bir farkındalığına sahip bireylere dayandığını, bir açıdan birey ile toplumun aynı paranın iki farklı yüzü olduğunu savunur. Cuzzort, toplum ve bireyin aynı fenomenin farklı formları olduğu fikrinin bir

⁵¹¹G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 201

⁵¹²G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 201

kırılmaya neden olduğuna işaret eder. Bu kırılmaya ilişkin Mead’ın yaklaşımı bir yönüyle bireylerin, şahsiyetlerin ve onların sosyal bilinçliliklerinin toplumdan kaynaklandığını diğer yönüyle, toplumun da karmaşık bilinçlilik ve öz-farkındalık formlarına ulaşmış olan bireylerin kapasitelerinden oluştuğunu savunmak olmuştur.⁵¹³

Mead’ın yukarıda zikredilen yaklaşımı, benlikler olmaksızın bir toplumdan, bir toplum olmadan da benliklerden söz etmenin mümkün olmadığını açıkça gösterir. Zira benlik her zaman sembolik olarak ötekilerle bağlantılıdır ve daim toplumla ilişkilidir.⁵¹⁴ Peter Berger de benzer şekilde insan olma sürecinin bir çevre ile olan ilişki içerisinde meydana geldiğini savunur.⁵¹⁵

Köken itibarıyla sosyal karakterli olan ve sosyal deneyim içerisinde bir nesne olarak oluşan benlik, oluşuktan sonra bir anlamda kendi sosyal deneyimlerini kendisi için geliştirir. Benlik ancak bu şekilde oluşuktan sonra bireysel bir tercih olarak onun yalnız oluşundan söz edilebilir. Mead’e göre bireysel benliği yani kendi başına ve soyut benliği ele alabileceğimiz, onu tasarlayabileceğimiz ve varoluşunu kabul edebileceğimiz yerin, sadece ve ancak onun toplumsal bir varlık ve toplumun bir parçası olarak kendi benliğine sahip olduğu gelişimsel çizgisini geçtikten sonra mümkün olduğu görülür. Mead’ın bütünün parçadan önce geldiğini savunan düşünce de ancak bu şekilde anlam kazanabilir. Vaki Mead’de benliğin salt organizmik bir varlığın söz konusu olduğu ve gerek dil gerekse zihin olarak belirli bir aşamaya gelmemiş olan biyolojik bir varlığın olduğu bir sistemle mümkün olmaması, benliğin oluşması için bireyin çevresiyle birlikte ve çevresinin içinde geçirmesi gereken birtakım merkezi sinir sistemi, psikolojik yapı, zihinsel yapı, dilsel yapı ve çevre ile bir tür entegrasyon ile ilgili geçirmesi gereken birtakım gelişmelerin gerekli koşullar olduğunu düşündüğümüzde Mead’ın tümeli tikele önçelemesinin gerekçesini hem tutarlı hem de doğru görebiliriz. Fakat

⁵¹³ R. P. Cuzzort ve King, *20th Century Social Thought*, s. 100.

⁵¹⁴ R. P. Cuzzort ve King, *20th Century Social Thought*, s. 106.

⁵¹⁵ P. L. Berger, *The Social Construction of Reality*, s.66.

sosyal deneyimin dışında oluşan ve gelişen bir benlik düşünmek ya da tasarlamak imkansızdır. Yalnız ve toplumdan soyut yaşamayı tercih eden benlik, benliğin oluşması sürecinde diğerleriyle iletişim kurduğu ve aktarımında bulunduğu gibi kendisiyle konuşabilir ve düşünebilir. Bir başkasının tepki gösterdiği gibi bireyin bu şekilde kendisine tepki gösterme süreci, o yalnız kalmaya başladıktan sonra da devam eder.⁵¹⁶ Bu yaklaşım doğrultusunda Mead'e göre sosyal benliğe sahip bir bireyin mutlak yalnızlığının imkansız olduğu ifade edilebilir.

Aboulafia, Mead'in benlik-toplum ilişkisinde ne benliğin ne de toplumun sabit ve verilmiş olan kurallarla açıklanamayacağını, bu suretle benliğin her daim yeniliklere varoluşsal olarak zorunlu olduğunu, daha açık bir ifadeyle edinilmiş bir benliğin yeni benliklere yol açmaya gönüllü olmak zorunda olduğunu ifade eder. Bu süreç, benliğin daha geniş toplulukların tutumlarını almasına, perspektif aralığının daha geniş olmasına ve bireysel ve toplumsal bencillikten kozmopolitan bir benlik yapısına kavuşmasına kapı açar.⁵¹⁷

2.3. BENLİK VE AHLAK

Günümüzde pek çok Mead uzmanı, onun düşünce hayatı boyunca ahlaki ilkeler için bir temel arama çabasını sürdürdüğünü, ancak ahlaki görüşlerini hayatı boyunca hiçbir zaman sistematik ve olgun bir biçimde sunmadığı konusunda hemfikirdir. Mead'in ahlak anlayışına dair fikirleri de benlik vb. diğer konulardaki görüşleri gibi o öldükten sonra öğrencileri tarafından derlenen ders ve konuşmaların olduğu kitaplardan ve Mead üzerine yapılan araştırmalardan anlaşılabilir.

Mead'in toplumu ve toplumsal alandaki nesneleri benliğin kaynağı olarak gördüğünden, bu hususta doğuştancı düşünce yapısını reddettiği aşıkardır. Bir sosyal

⁵¹⁶ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 140-142.

⁵¹⁷ M. Aboulafia, *Transcendence On Self-Determination and Cosmopolitanism*, s. 75.

psikolojist olarak Mead, değer ve ahlakın temellerinin de toplum ve sosyal nesneler olduğunu savunur. Bütün değer nesneleri insan perspektifi içerir ve bundan dolayı onlar bilimsel değil sosyal nesnelerdir.⁵¹⁸

Ahlaki değerler, belirli bir durumda her biri aynı zamanda bir perspektif olan bireylerin amaçları arasında bir ilişki olduğunda söz konusu olur. Yaşamsal alanda ve yaşayan benliklerle ilgili olan ahlak, bu yönüyle kaynağı soyut ya da metafiziksel bir alan olmayıp benliklerin dahil olduğu eylemin bir bileşen bir parçasıdır. Ahlaki problem ise bir benliğin sahip olduğu amaçlarla, bu benliğin çevresindeki sosyal varlıklarla kurduğu ilişkiler arasındaki uyumun kaybolmasıyla meydana gelen bir tür problematik durumu ifade eder. Diğer bir ifadeyle ahlaki bir problem, insani sonuçları olan bir eylemde amaç – ilişki çatışması var olduğunda söz konusu olur.⁵¹⁹

Mead geleneklerle ahlaki problemleri birbirinden ayırır. Bunun nedeni, ahlaki durumların belirli düzeyde bir rasyonaliteye dayanması gerektiği düşüncesidir. Benlik kuramında rasyonel tutumun ya da aşamanın birey benliğinin olgunlaşmasında oynadığı rolün önemini hatırlayacak olursak, Mead’ın hem öznesi hem de nesnesi benlik olan ahlak için de rasyonaliteyi göz önünde bulundurduğu görülür. Bu nedenle temel olarak keyfi olan ve topluluk sürecinin devamlılığına temel teşkil etmeyen keyfi soyut sosyal tepkiler hükmünde olan gelenekler, Mead için topluluk sürecinin devamlılığına ya da gelişimine temel teşkil etmeyen keyfi soyut sosyal tepkilerdir. Geleneksel problemler ise insani – fiili durumların değil geleneksel tanımların bir sonucu olarak ortaya çıkan amaçların kurgusal bir çatışmasından ibarettir. Bu nedenle etik, geleneksel problemlerle değil, ahlaki problemlerle ilgilenmek durumundadır.

⁵¹⁸ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, *The Philosophy of George Herbert Mead*, Ed. Walter Robert Corti, Amriswiler Bücherei, 1973, Switzerland, s. 171.

⁵¹⁹ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, s. 171-172.

Mead, ahlaki durumlarla geleneksel durumlar arasında yaptığı bu ayırmadan sonra ahlakın sosyal boyutuna vurgu yapar. Ona göre ahlaki boyut sosyal eylemin reflektif aşamasından doğar ve onunla birlikte devam eder.⁵²⁰

İnsanı ve insani toplulukları doğal düzenin bir parçası olarak gören Mead, bu anlamda içindekilerle birlikte doğayı bir bütün olarak görür. Diğer bir deyişle bir ve aynı olan varlığa bir yandan bakıldığında insanı ve insani toplulukları, diğer yanıyla bakıldığında ise doğanın kendisini verir. Onun gerek benlik, gerek zaman konusunda edindiği birlik ve bütünlük kaygısı, kendisini ahlak düşüncesinde de gösterir. Öte yandan bir yönüyle insan, diğer yönüyle doğa olan bütünlük deneyim olarak ifade edildiği için Mead, ahlaki problemlerin çözümünde de deneyimsel aklın etkin olduğunu savunur. Bu duruş da onun empirist ve natüralist ahlak geleneği içerisinde konumlandırılmasını makul kılar. Nitekim Türer, diğer pragmatistler gibi Mead'ın da duruş noktasını şu şekilde ifade eder:

Onlar tecrübeyi doğanın dışında değil; aksine içinde ve doğadan gördüğü için natüralisttir. Bu çerçevede pragmatistlerin natüralistik metafiziği, doğa içinde oluşanı doğal bir olay olarak görmek zorundadır. Bu yüzden pragmatizmi kelimenin tam anlamıyla natüralizm olarak görmek mümkündür.⁵²¹

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı gibi Mead, insana dair anlam ve gerçekliğin yanı sıra onun ahlakiliğinin de doğada temellendirilebileceğini savunur. Mead'de ahlakiliğin bir yanıyla eylemselliğe diğer yanıyla zamansallığa bağlı olduğu görülür. Eylem bağlamında, eylem içerisindeki herhangi bir aşamadaki problematik durumdan dolayı oluşan ahlaki sorunlardan her biri bu yönüyle biriciklik özelliğine sahiptir. Bu nedenle mevcut içerisinde karşılaşılan herhangi bir ahlaki husus da, geçmişteki herhangi bir ahlaki probleme yönelik çözümü içermeyen biricik olma özelliğiyle tezahür eder. Mead, bu tutumuyla açıkça geçmişin inkarını değil, bir “mümkün deneyimler dünyası” olduğunu, bu dünyanın mevcut durum içerisindeki herhangi bir problemin çözümünde

⁵²⁰ J. A. Broyer, “Mead's Ethical Theory”, s. 172.

⁵²¹ C. Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 198.

ufuk ve fikir temin edebileceğini, ancak geçmişteki bu deneyimlerin inşa edilecekleri zaman biriminin “şimdi” olduğunu, böylece her bir ahlaki problemin münferit olup problemin çözümünün aranacağı birimin de şimdi olduğunu savunur. Naturalist ahlak anlayışını benimseyen bir sosyal filozof olarak Mead, böylece doğal dünyadan bağımsız bir ideal düzenin varlığını reddeder.⁵²²

Mead’ın “orada var olan dünya olarak ifade ettiği doğal dünya ontolojik bir gerçekliğe sahip olmakla beraber, doğanın ve doğanın bir parçası olan insanın yönelimine uygun bir şekilde hareketli, dinamik içeriklere sahiptir. O, evrenin bir amaca ya da bir hedefe yönelik olarak hareket halinde olduğuna dair metafiziksel söylemi temellendirmek için elimizde yeteri kadar delil olmadığını savunur. Buna göre evrenin belirli bir amaca göre hareket ettiğini imleyen doğaüstü bir düzenin ya da amaçlılığın taklitsiz ve tekrarsız karaktere sahip ahlaki problemlerin çözümüne yönelik de bize hemen hemen hiçbir şey söyleyemeyeceği ifade edilebilir. Bu nedenle Mead, doğal dünyada var olan eylemselliğin ve zamansallığın öznesi olan benliğin ahlaki problemlerinin çözümüne yönelik hiçbir mutlak değeri kabul etmediği görülür.⁵²³

Mead’ın pragmatik bir ahlak teorisi benimsediği, bu nedenle ahlaki problemlere pratik çözümleri bulmaya çalıştığı görülür. Bu ahlaki tutumun doğrulanması ise ancak deneyimsel aklın ahlaki sorunlara reflektif çözümler bulmasıyla mümkün görünür. Her bir ahlaki problemin biricik olması ve bu probleme yönelik bir çözüm ya da çözüm önerisinin bu biricikliği göz önünde bulundurmak zorunda olması, problemin çözümünde neyin ya da nelerin referans noktası olacağı, diğer bir ifadeyle başlangıç noktasının ne olacağı sorusunu akla getirir.

Mead düşüncesinde ahlaki bir problemin insani bir sosyal eylem içerisindeki amaç-sonuç çatışması, eylemin tamamlanmasını ya da sonuçlanmasını engellemesi

⁵²²G. H. Mead, “The Philosophical Basis of Ethics”, s. 90

⁵²³ G. H. Mead, “Scientific Method and the Moral Sciences”, s. 262.

durumu “problematik durum” ifade edilir. Mead’in böyle bir problemin çözümünde takip ettiği yöntemin, bilimsel bir hipotezin doğrulanması için takip edilen yöntemle benzediği görülür. Bunun için öncelikle eylemin engellenmesine neden olan problemin farkındalığına ihtiyaç vardır. Bir sonraki aşamada farkında olunan probleme yönelik getirilen olası çözüm önerisi, eylemin tamamlanmasını sağlayacaksa bu durumda söz konusu olası çözümün hangi koşullar altında önerilebileceği belirtilmelidir. Bu, bir anlamda ahlak hipotezinin tanımlanma ve test edilme aşamalarını teşkil eder. Bundan sonra, problemin çözümüne diğer bir ifadeyle eylem sürecinde meydana gelen problematik durumun ortadan kaldırılması ve eylemin tamamlanmasına yönelik farklı hipotezler ortaya konur. Eyleminin engellenmesi ve problematik durumun ortaya çıkması halinde birey problemi çözmek ve eylemini yeniden inşa etmek üzere bir tür geri çekilme ve refleksiyon sürecine girer. Son aşamada kabul edilen çözüm önerisi çerçevesinde eylemin olası neticelerinin belirlenmesi amacıyla öneri test edilir. Böylece her bir ahlaki problemin çözümüne yönelik araştırma, söz konusu çözümün fiili olarak test edilmesiyle sonuçlanır. Bu anlamda bilimsel hipotezlerin test edilmesi nasıl empirik ise, ahlaki hipotezlerin de test edilmesi aynı şekilde empiriktir.⁵²⁴

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Mead’e göre her bir ahlaki problem biricik olduğundan, bu probleme yönelik çözümün de biricik olması gerektiği unutulmamalıdır. Bu nedenle “ahlaki çözümün uygunluğu, karşı karşıya kalınan fiili ahlaki problemle ilişkilidir. Tikel problem ve çözüm önerilerini sağlamanın ya da doğrulamanın yolu onu empirik teste tabi tutmaktır. Herhangi bir doğayı aşkın ya da nihai ve sabit amaçlılık içeren bir referansa başvurmayı gereksiz kılan, bu referanslar olmaksızın bir ahlaki sürecin değerlendirilmesine olanak veren de bu empirik özelliğidir.”⁵²⁵

Mead’e göre bir ahlak hipotezi, geleneksel apriori ahlak teorilerinde olduğu gibi iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ara aşamaların olmadığı ve birbirinden keskin çizgilerle

⁵²⁴ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, s. 173.

⁵²⁵ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, s. 173-174.

ayrılmış kategoriler yoluyla değil, bu kategorilerin her birinin kendi içerisinde veya zıt görünen iki kategori arasındaki oransal bir süreç üzerinde değerlendirilmelidir. Ahlaki problemler deneyimsel alanda meydana geldiği için bir ahlaki problemin farklı yollarla giderilmesi durumunu yok edecek hiçbir mutlak engel söz konusu olamaz. Diğer bir ifadeyle bir ahlaki problemin çözümüne yönelik pek çok alternatif öneriler olabilir ve bu önerilerin çokluğunu ortadan kaldıracak nitelikte mutlak bir engelden söz etmek olanaksızdır. Bu anlamda ahlaki bir hipotezin reddedilmesi de kabul edilmesi de zamansal ve mekânsal bir mutlaklık iddiasında bulunamaz, aksine her zaman münferit fiili ahlaki durumlar bağlamında olur. Yani reddetme ya da onama mutlak değil durumsaldır. O halde bir duruma uygun olmayan, bir durum içerisinde eylemin tamamlanması ya da problematik durumun ortadan kaldırılması için elverişli ya da yeterli olmayan bir hipotez, bir başka durum için aksi bir nitelik kazanabilir.⁵²⁶

Mead ahlaki bir problemin çözümüne yönelik bir hipotezin kabul edilebilirlik düzeyinin o hipotezin ahlaki bireylerin mümkün olan en geniş kesimlerince doğrulanmasına bağlı olduğunu savunur. Ahlaki problemlerin çözümünde perspektif ne kadar geniş olursa çözüm de o kadar yeterli olur. Bu husus, ahlaki bir hipotezin çözüm için perspektifinin ne kadar geniş olması gerektiği, örneğin bütün perspektifleri içerebilecek bir ahlaki hipotezin mümkün olup olmadığı, mümkün olması durumunda bunun nasıl gerçekleştirileceği sorularını akla getirir. Bu durumda bir ahlaki durumda fiili olan bütün perspektifleri kendisinde bulundurabilecek bir hipotezin imkanı bir iletişim problemi olduğunu savunur. O ahlak – iletişim ilişkisi ile ilgili olarak bir adım daha ileri gider ve ahlaki bir hipotezin kuşattığı ilgili perspektifler çokluğuyla doğru orantılı olarak çoklu perspektifleri kendisinde bulundurmayı hak edecek genişlikte bir

⁵²⁶ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, s. 174.

özüm sunması durumunda ahlakın temel olarak bir iletişim meselesi olduğunun anlaşılabilceğini savunur.⁵²⁷

Herhangi bir hipotez çok sayıda perspektifi kendisinde bulundurabilse de bu perspektiflerden hiçbirinin diğerlerine oranla mutlaklığa ya da zamansal ve mekânsal kalıcılığa sahip olduğu söylenemez. Çünkü insani eylemlerin toplumsal karakteri, her daim yeniliğin oluğmasını ve bu yeniliğin eyleme dahil edilmesini sağlar. Bir hipotezin, eylemin karakterinden dolayı mutlaklık niteliğine sahip olamayacağı düşüncesi, Mead'ın ahlaki göreliliğinin metafiziksel temelini oluğturur. Farklı zamanlarda yahut mekanlarda meydana gelen ahlaki olayların özdeğliğinden değil ancak benzerliğinden söz edilebilir. Bu husus herhangi bir ahlaki problemin çözümünün bir tür belirsizlik ve risk unsuru içerdiiini seslendirir. Diğer bir ifadeyle Mead'ın ahlak anlayışında, hiçbir ahlaki hipotezin insani eylemlerde apriori bir değişmezliğe sahip olamayacağı ifade edilebilir. Mead'ın ahlaki deneyselciliği bir tür toplumsal anlaşma deneyimini çağrıştırır. O, mevcudun her bir ahlaki durumunun kendi özgün yapısında ele alınması gerektiğini, bu özgün yapının daha önceki ahlaki durumlara yönelik özümlemlerle örtüşmeyeceğini, dolayısıyla her bir ahlaki problemin buna uygun bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur. Geleneklerle ahlaki durumlar arasında yaptığı bu ayrım Mead'ın aynı zamanda dinamik bir ahlak kuramı geliştirmeye çalıştığını gösterir. Bu nedenle bir yanıyla pratik, diğer yanıyla bilimsel olan ahlaki hipotezler toplumsal anlaşma deneyimi temelinde test edildiğinde, kendisi dinamik bir yapı olan toplum gibi ahlaki çözüm önerileri de hem pratik problemlere karşılık gelebilecek hem de toplumsallığın ve eylemselliğin dinamizmine uygun olacaktır.⁵²⁸

Her ne kadar bilimsel metod bir eylemi ilerletmeye veya tamamlamaya yönelik amaç değerleri vermese de, bu amaç değerlere ulaşmak için gerekli araçların temininde yardımcı olur. Ancak Mead'ın bilimsel yöntemi ahlaki bir hipotezin doğrulanabilmesi

⁵²⁷ J. A. Broyer, "Mead's Ethical Theory", s. 174-175.

⁵²⁸ J. A. Broyer, "Mead's Ethical Theory", s. 175.

için bir yardımcı yöntem olarak kullanması onda bilim ve etik alanlarının birbirine eşitlendiği anlamını doğurmaz. Bunun nedeni Mead'ın bilimi ahlaki amaçların ne olması gerektiğine karar verecek bir konumda görmemesi olarak ifade edilebilir.

Bilim ahlaki bir araştırmada bir ahlaki bir eylemin amaçlarını ortaya koymaz, amaçlar yani değerler oluşturmak için araçlar temin eder. Ahlakiliğin pratik yönüyle ilgili olarak ise Mead, ahlaki ve entelektüel hipotezlerin, çalışıyor olmasından başka hiçbir testinin olmadığını savunur. Mead, ahlaki bir hipotezin nihai anlamda pratik bir alanda teste tabi tutulması gerektiğini, çünkü teorik düzlemde çözüm gibi görünen bir önerinin pratik alanda karşılık bulamama olasılığının olduğunu savunur.⁵²⁹

Mead'ın, ahlak konusunda bir tür kavramcılığa ya da genel değerciliğe uzak bir duruş sergilemediği görülür. Onu bu konuda onu idealist tutumdan ayıran şey, bu kavramların zamansal ve mekânsal göreceliliğe sahip olduğu düşüncesidir. Diğer bir deyişle o, genel değer ifade eden kavramlarla bu kavramların kendisini açıkça gösterdiği tikel formlar arasında bir ayrım yapmak suretiyle bu tikel formların, mevcudu, eylemselliği ve zamansallığı deneyimleyen varlıklar olarak alınması gerektiğini savunur.⁵³⁰

Daha önce de ifade edildiği gibi genel değer yahut genel değer ifade eden bir kavram, bir bilinmeyen bir geçmiş zamanda bir ahlaki problemin çözümü için üretilmiş ve kavram olarak varlığını mevcut zamanda devam ettirmiş olabilir. Geçmişin şimdinin içerisindeki eylemleri inşa etmek için seçenekler ve araçlar temin eden bir husus olarak anlaşılması, ahlaki değer ifade eden kavramın belirli bir zaman ve mekandaki uygulamasının şimdi için bir form, kavramın bizatihi kendisinin de bu uygulamanın genel kavramı olarak anlaşılması gerektiğini seslendirir. Sözgelimi genel bir kavram olarak hayırseverlik, fiili olarak hayırsever olan toplumsal bireylerde kendisini

⁵²⁹G. H. Mead, "The Philosophies of Royce, James and Dewey in Their American Settings", *Selected Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), s. 391.

⁵³⁰J. A. Broyer, "Mead's Ethical Theory", s. 177.

göstermek durumunda olduğundan, bu bireylerin hem zamansal hem de mekânsal yapılarına bağlı olarak farklı şekillerde tezahür etmek durumundadır. Gerçek bir hayırseverlik pratiği, pek çok farklı durumlarda pek çok farklı formlar alabilir. Diğer bir ifadeyle bir tür hayırseverlik bazı durumlarda çalışabilir, başka bazı durumlarda çalışmayabilir. Bunun anlamı Mead açısından genel değerlerin ve genel ifadelerin hiçbir şekilde doğrudan ahlaki problemlere uygulanamayacağıdır.⁵³¹

Bir başka örnek olarak mülkiyet kavramı on dokuzuncu yüzyılın koşullarında ve bağlamında değerlendirildiğinde olağan ya da kabul edilebilir görünmekle beraber yirmi birinci yüzyılın standartları perspektifinden bakıldığında adil olmayan, sorunlu ve yerine göre acımasız bir sistem olarak görünebilir. Mead, değerlerin bireylerin yaşamını anlamlı kıldığı kadar tikel formlar olarak bireylerin de, değerlerin var olmaya devam edebilmesi için değerleri yeniden inşa etmeleri gerektiğini savunur. Hayırseverlik, özel mülkiyet gibi kavramların şimdinin içerisinde yeniden inşa edilmesi gereken kavramlar olmasının yanı sıra vatanseverlik kavramı da Mead açısından yeniden yapılandırılmaya muhtaç kurumlardan biridir.⁵³²

Mead, *National Mindedness and International Mindedness* adlı çalışmasında dünya tarihinde zaman zaman meydana gelen ve ilgili nesiller ya da zincirleme bir şekilde insanlığın tamamı için tehdit oluşturan savaşların bir yanıyla bir araya getirici, sosyal bağları güçlendirici ve amaca yönelik eylemi genelleştirici etkisi olduğunu savunur. Savaşın, bu savaşın aynı safında yer alan topluluk üyeleri için hayati önemi, onları günlük hayatta sahip olduklarından çok daha güçlü ve çok daha yakın bir ilişki ağına sahip hale getirmesidir.⁵³³

Barışın egemen olduğu dönemlerde günlük hayatta iş ortağıyla, komşusuyla ya da herhangi bir arkadaşıyla belirli zeminlerde rekabet, mücadele ve hatta çatışma halinde

⁵³¹ Mead'ın ahlak dolayımında hayırseverlik kavramına yüklediği anlamın detaylı açıklaması için bkz. G. H. Mead, "Philanthropy from the Point of View of Ethics", *Selected Writings*, ss. 392-407.

⁵³² J. A. Broyer, "Mead's Ethical Theory", s. 177-178.

⁵³³ G. H. Mead, "National Mindedness and International Mindedness", s. 355.

olan bireyler, rekabet halindeki bireylerle arasına psikolojik ve yargısal duvarlar örерler. Ancak savaşın başlaması ile birlikte bireyler zaman içinde bu duvarları yıkarlar. Böyle bir durumda rekabet, mücadele en kötü ihtimalle etkisini yitirir, en iyi ihtimalle ortadan kalkar. Aynı hedefler için eylemde bulunuyor olma psikolojisi günlük hayattaki bütün zıtlıkları kendi içerisinde yok eden bir sosyal birleşmeye ya da bağlantıya neden olur. Dolayısıyla savaş zamanında ya da bir ulusun birliğini, bütünlüğünü tehdit eden bir durum söz konusu olduğunda bir ulusun bütün üyeleri kendini ulusla tanımlar ve ulus menfaatleri, söz konusu üyelerin benliğinin menfaatleri haline gelir. Çatışmanın gerektirdiği ya da yükseldiği ruh halinde ulusun her bir üyesi kendini onunla aynı amaç için çatışan bütün ötekilerle sempatik bir uyum içerisinde bulur.⁵³⁴

Evrensellik kavramını toplumlararasılık ya da uluslararasılık bağlamında anlayan Mead açısından ulus içerisinde birleştirici role sahip olan olay ya da durumlar, ulusları birbirine bağlayan ilişkiler ya da bağlantılar söz konusu olduğunda işlevini kaybeder. Mead'da, “ben” olanın dışındaki bütün toplumsal varlıklar için kullanılan “genelleştirilmiş öteki” kavramı bir bütün olarak benliğin organik ve deneyimsel bağlantılara sahip olduğu aileyi, yakın çevreyi ifade eder. Benliğin gelişmişliği bireyin içinde bulunduğu ulusun rolünü alabilmeyi, onun perspektifini edinebilmeyi ve nihayet kendi ulusundan olmayan “genelleştirilmiş öteki”nin rolünü alıp onun perspektifini edinebilmeyi gerektirir. Aboulafia'nın, Mead'in benliğin ileri düzeyini ifade eden bir tür ulus ötesi ya da uluslararası bir perspektife sahip olmayı gerektirdiği düşüncesini “kozmopolitan benlik” olarak kavramlaştırdığı görülür.⁵³⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi kozmopolitan benlik, Mead'ın insanın bir değer problemiyle karşılaştığında hayvandan farklı olarak doğrudan ve sadece kendi perspektifinden tepki göstermek yerine, dolaylı olarak ve objektif bir perspektiften tepki gösterebileceğine olan inancını seslendirir. Bu çerçevede dolaylı tepkinin reflektif

⁵³⁴ G. H. Mead, “National Mindedness and International Mindedness”, s. 355-356.

⁵³⁵ M. Aboulafia, *Transcendence On Self-Determination and Cosmopolitanism*, s. 71-89.

düşünce yoluyla rasyonelleştirilmiş ve “ötekinin rolünün alınmasını” içerdiği için objektif karakterli olduğu ifade edilebilir.

Mead açısından bir değerin ortaya konması ancak eylemin devamlılığını ya da tamamlanmasını engelleyen bir problemin kendisini göstermesiyle mümkündür. Bu nedenle biz ahlaki bir eylem başlamadan ne yapılması gerektiği ile ilgili sabit kurallar koyamayız. Bir değerin ortaya konabilmesi, sadece ve ancak fiili bir problemin, (problematik durumun) oluşması ile birlikte başlayan bir süreç boyunca değerler var olur. Bu değerler aktüel süreçte kendisini gösterdikten sonra bu değerlere referansla problematik durum aşılar ve ahlaki birey tarafından eylem tamamlanır.⁵³⁶

Mead, ahlaki bir durumun içerdiği bütün değerleri ortaya çıkarmayı ya da ahlaki duruma dahil etmeyi bir tür iletişim meselesi olarak görür. Birey ile toplum arasında bütünlüğün sağlandığı, böylece ahlaki bir durumun objektifliğinin temin edildiği husus, iletişim içindeki bireylerin ortak bir perspektifi paylaşabilecekleri ya da bireylerden her birinin diğerinin perspektifini edinebilecekleri varsayımına dayanır. Bu nedenle Mead’e göre etik, rasyonel konuşmanın temelini oluşturan anlamlı sembolleri içermek durumundadır.⁵³⁷

Mead’in benliğin de temeli olarak gördüğü “ötekinin rolünü alma” süreci, bir kişinin eylemi ve kendisini ötekinin perspektifinden görebilmesini ifade eder. O, ahlaki davranışta var olan bir başka temel unsur olarak da rasyonaliteden bahseder. Düşünüre göre rasyonel olmak bireyin diğerlerinin tutumunu alabilmesi, bu tutumlar sayesinde kendi eylemlerini kontrol edebilmesi ve ötekilerin eylemlerini kendi tutumu sayesinde kontrol edebilmesi durumu olarak ifade edilir.⁵³⁸ Rasyonel tutum ise “bölünmelerin ve rekabetin arkasında yatan ortak değerlerin ne olduğunu bulmaktır. İnsani topluluklarda

⁵³⁶ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, s. 176.

⁵³⁷ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, s. 179.

⁵³⁸ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, s. 334.

uygarlaşma süreci, sosyal örgütlenmenin temelleri olan bu ortak amaçların keşfedilmesidir.”⁵³⁹

Mead’ın ahlak kuramına genel olarak baktığımızda onun bir tür ortak “iyi”yi keşfetmeye çalıştığını, bunun benlikler arasındaki etkileşimle ve anlamlı semboller temelinde iletişimle mümkün olduğunu düşündüğünü görürüz. İyi, fiili durum gerçekleşmeden önce bu durumun nasıl işlemesi ve gelişmesi gerektiğine işaret eden bir önkoşul ya da eyleme ilk hareketi veren değil, hareketin ya da eylemin başlamasıyla birlikte keşfedilen bir şeydir. Bu iynin keşfedilmesi ve mümkün olan en üst seviyeye çıkarılması için (bunun anlamı bir iynin mümkün olan en çok sayıda benlik tarafından iyi olduğunun kabul edilmesidir) gerçekleştirilen ahlaki tutum hem anlamlı semboller yoluyla iletişim hem de genelleştirilmiş ötekinin rasyonel perspektifi unsurlarını kendisinde bulundurmak zorundadır. Ancak bu koşulların sağlanması suretiyle muhtemel bir iyi eylem sürecinde keşfedilebilir ve mümkün olan en çok sayıda benlik tarafından kabul edilir.

Evrenselliğin tikeller temelinde oluştuğunu, yani evrenselin tikeli değil, tikellerin evrenseli oluşturduğunu savunan Mead açısından “genelleştirilmiş öteki”, olası en evrensel perspektiftir. Bu nedenle hem rasyonel bakış açısını hem de objektiviteyi temin eder. İletişimin ahlak araştırmasındaki bir başka boyutu ise bireysel olanla toplumsal olan arasındaki bağlantıyı oluşturmastır. Broyer, iletişim ve rasyonelliğin ahlakilik konusundaki işlevini şu cümlelerle ifade eder:

İletişim... ahlaki bir problemde var olan farklı değer perspektiflerinin keşfedilmesi ve anlaşılması işlevini görür. Akıl ise bu değer perspektiflerinin sayıca mümkün olan büyük içeriğini uyumlu hale getirecek ve en üst seviyeye çıkaracak bir hipotezi keşfetme işlevini görür.⁵⁴⁰

Anlamlı iletişim ve akıl, ahlaki yeniden yapılandırmanın zorunlu koşullarıdır ve Mead’ın ahlak kuramı açısından her ikisi de yapısal değerlere sahiptir. O, ahlaki değerler dolayımında evrenselliğin toplumsal bireylerin amaçlılıkları arasındaki uyumla,

⁵³⁹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 365.

⁵⁴⁰ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, s. 181.

toplumlar arası uyumla ifade edilebileceğini, bu değerlerin verilmiş değil kazanılmış ya da keşfedilmiş değerler olduğunu savunur. Bu ahlaki tutum, evrensellik arayışında olması yönüyle Kant'ın "kategorik emperatif"ini andırsa da, ahlaki davranış kurallarını içeren verili bir tablo yerine bir tür ahlaki keşif, eylem sürecinde varılan değer farkındalığı ve ahlaki yeniden yapılandırma yönüyle farklılık arz eder.⁵⁴¹

Mead, evrimin gerçek olduğunu kabul ettiği için Darwin'den, bu gerçekliğin bir süreç içerisinde tezahür ettiğini kabul ettiği için Whitehead'ın süreç felsefesinden etkilenmiştir. Bu nedenle onun için iyi, kötü gibi ahlaki kavramlar sadece ve ancak form niteliğinde olup içerik itibarıyla mutlak niteliğe sahip değildir. Ahlaki inşa süreci mutlak olarak ortaya konan içeriksel değerleri bir önkoşul olarak ortaya koymaktan çok, sayıca olası en çok değer sayısının uyumlu bir şekilde gerçekleştirilebileceği ahlaki durumun tanımlanması durumudur.⁵⁴²

Mead, iyi ya da kötü gibi keskin çizgilerle ahlaki tutumları yargılamak yerine değerler skalasının geniş tutulmasını ve bu değerlerden her birinin diğeriyle uyumlu hale getirilmesini, uygulanabilir ahlaki evrenin gerekliliği olarak görür. Bunun anlamı şudur: Hırsızlık yapan bir kişinin mutlak "kötü" olmak sınırlarına mahkum edilmesi yerine bu suçu işleyenle suç eyleminin meydana geldiği toplum arasında anlamlı bir iletişim geliştirmek, ahlakın durağan değil dinamik bir yapıya kavuşturulması ve pratik zeminden kopmaması adına en uygun tutum olacaktır. Böylece suçu işleyenle suçun işlendiği topluluk bireyleri arasındaki bağlantılar ve iletişim yeniden inşa edilecektir. O, dürtüsel, öngörülemeyen olan özne benliğinin toplumsal olarak yapıcı bir istikamette yönlendirilebilir olduğunu, dürtülerin eğitilebilir olduğunu ve uygun koşulların sağlanması halinde kontrol altına alınabilir olduğunu ima eder. Sözgelimi hırsızlığın yadırganan, kötülenen ve müeyyideyi gerektiren bir tutum olduğunu bilen nesne benliğinin bu içselleştirilmiş bilgisine rağmen özne benlik hırsızlık yapabilir. Ancak

⁵⁴¹ J. A. Broyer, "Mead's Ethical Theory", s. 181.

⁵⁴² J. A. Broyer, "Mead's Ethical Theory", s. 174.

hırsızlığı yapan bireyin toplumla olan bağları yeniden ve güçlü bir şekilde inşa edildiğinde, hırsızlık, suçu gerçekleştirmiş olan bireyin bir parçası olduğu daha geniş topluluğun perspektifinden akıllıca bir davranış olarak görülmecektir.⁵⁴³

Mead değerlerin eylem süreci içerisinde ortaya çıktığını ve ahlaki yeniden inşa süreci için bir eylem içerisinde o eylemin tamamlanmasını engelleyen bir değerler çatışmasının ortaya çıkması gerektiğini belirtir. Eylemin tamamlanmasını engelleyen değerler çatışmasına bir tür uyarı dersek, bu engelin ortadan kaldırılması için ahlaki yeniden inşa süreci de bu uyarıya yönelik gerçekleştirilmiş bir tepki olur. Ahlaki yeniden inşa sürecinde ahlaki sosyal nesneler anlam değişimine, genişlemesine ve yenilenmesine maruz kalır. Bu süreçte tikel bireylerin perspektiflerinin esas unsur olduğu söylenebilir. Ahlaki yeniden inşa süreci, ahlaki bir eylem içerisinde oluşan problemin fark edilmesi ile başladığı için ahlaki gelişme de yeni problemlerin algılanmasının bir sonucudur. Bu nedenle tikel sosyal varlıklar olarak her bir benlik ve perspektif sahibi bireyin ahlaki gelişim dolayımındaki önemi, problemlerin sadece ve ancak bireyin deneyiminde görülebildiğidir.⁵⁴⁴

Öte yandan topluluğun ve ahlakiliğin yeniden inşası, aynı zamanda özne benlik ve nesne benlik bileşenleri olan benliğin (self) bu bileşenlerinin davranış sürecinde başarılı bir şekilde bütünleşmesini yansıtır. Özne benlik ve nesne benlik arasındaki koordinasyon ve uyumun düzeyi aynı zamanda şahsiyetin bileşikliğini ve bütünlüğünü gösterir. Bir yanıyla yaratıcı, öngörülemez, özgür, anlık olan özne benliğin, diğer yanıyla toplumsal sorumluluğun ve toplum yansımasının ifadesi olan nesne benliğin uyumlu bir bütünlük oluşturması ruhsal ve ahlaki olarak sağlıklı bireyi temin eder.

Özne benlik ile nesne benlik salt kuramsal olmayıp pratik alanda da farklılaşmış fonksiyonlara sahiptir. Mead'de özne benlik, bazı ahlaki dogmatizm türlerinde var olan

⁵⁴³ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 265.

⁵⁴⁴ G. H. Mead, *Movements of Thought*, s. 411.

özgürlüğün yokluğu probleminin ortadan kaldırılmasının ya da çözümünün teminatı olarak görülür. Nesne benlik ise sorumlu davranışı temin eder ve ahlaki anarşizmin doğurduğu sorumsuzluğu önler. Bu çerçevede Mead'e göre özne benlik ile nesne benlik arasındaki bütünlüğün ve uyumluluğun bir bütün olarak benlik açısından bir başka kazanımının da hem özgür hem de sorumlu bireyler yaratmak olduğu söylenebilir.⁵⁴⁵

Mead bir bireyin rasyonel öz-bilinçlilik sayesinde benliğin her zaman ve her fırsatta kendisini bir üyesi olarak görebileceği daha geniş bir topluluğun mümkün olduğunu, bireyin amacının da, fiili olarak ait olduğu bir alt gruptan (mezhep, siyasi parti, hemşehri vs.) çok, bu alt grupları da içeren daha geniş bir topluluğun perspektifiyle düşünmek olduğunu savunur. Bu nedenle ahlaki birey her daim kendini, ait olabileceği en geniş topluluk bağlamında düşünmek durumundadır.⁵⁴⁶ Bu çerçevede peygamberlerin ahlaki açıdan oldukça önemli olduğunu savunan Mead, onların en geniş topluluk bağlamında düşünmeyi öğrenmek suretiyle fiili olarak ahlaki davranışın en üst düzeyine ulaşmış olan bir bireyler olduğunu ifade eder. Onların bizatihi yaşamları, hipotezlerini ortaya koydukları laboratuvarlardır. Gerçek (ahlaki) peygamberi sahte olandan ayıran husus ise, onun kendi peygamberliğini ahlaki problemlerin çözümü için fiili anlamlara dönüştürebiliyor olmasıdır.⁵⁴⁷

Mead'in fiili olarak ahlaki davranışın en üst düzeyine ulaşma ifadesi durağan değil hareketli ve her daim gelişen, oluşan bir durumu ifade eder. "En üst düzey" bu anlamda bir duruma ya da olmuş-bitmişliğe değil bir sürece ve dinamizme işaret eder. Bu nedenle etik açısından ortaya konabilecek temel zorunluluklardan biri de, ahlakın her daim yeniden yapılandırılmasının gerekliliğidir. Bu yeniden yapılandırmanın topluma bakan yönü onun yenilenmesini, gelişmesini ve her daim özgün olmasını;

⁵⁴⁵ J. A. Broyer, "Mead's Ethical Theory", s. 184-185.

⁵⁴⁶ G. H. Mead, "National Mindedness and International Mindedness", s. 363.

⁵⁴⁷ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 386.

bireye bakan yönü ise onun hem özgür hem de sorumluluk sahibi yönlerinin korunmasını temin eder.

Mead'in geleneksel apriori ahlak sistemlerine yönelik itirazının nedeni, bu sistemlerin deneyimsel ahlakın yeniden inşası sürecinde değerlerin elde edilebileceğine yönelik pratik alan fikrini kabul etmedikleridir. Ancak Mead, ahlakın doğrudan pratik alanda var olması gerektiğini çünkü hem öznesinin hem de nesnesinin pratik, yaşayan, gelişen, duygulara ve düşüncelere sahip benlik sahibi insanlar olduğunu düşündüğü için apriori ahlak sistemlerinin yetersiz kaldığını savunur. Çünkü böyle bir sistem ahlaki durumlar için anlamı daha önceden verilmiş kavramları zaman ve mekan sınırına bağlı kalmaksızın ahlaki öznelerle buyurduğu için sosyal nesnelerle bireysel ahlaki şahıslar arasında anlamlı, yenileyici ve yaratıcı iletişime de yer bırakmaz. Diğer bir ifadeyle apriori ahlak sistemleri bu sistemlerin buyuran ilkeleriyle bu ilkelere bağlı olma zorunluluğuna sahip ahlaki bireyler arasında ontolojik bir ayrımın oluşmasına neden olur. Oysa süreççi bir düşünür olarak Mead, canlı bir organizma olarak ahlaki bir varlığın doğumundan ölümüne kadar benliğe sahip olma, benliğini geliştirme ve olgunlaştırma sürecinin içinde olduklarını, bu nedenle benlik serüveninin yaşam boyunca sabit değil hareketli, dinamik, değişen ve değiştiren bir şey olduğunu savunur. Bunun en başlıca sebebi, benliğin ve ahlakın gerek köken, gerekse gelişim süreci itibarıyla toplumsal olmasından ve toplumun değerleri aynı zamanda toplumun da ortak değerleri olduğundan dolayı birey ve toplum kategorilerinin iç içe geçmiş kategoriler olmasıdır. Toplum ise hem tikel parçaları olan benlikler hem de bu benliklerin toplamı olarak dinamik bir yapıya sahiptir.⁵⁴⁸

Mead, bir ahlaki önermenin hem “sosyal nesnelerde”⁵⁴⁹ hem de ahlaki benliklerde başarıyı, gelişmeyi ve ilerlemeyi getiremeyişinin nedeni olarak iletişimin eksikliğine ya

⁵⁴⁸ J. A. Broyer, “Mead’s Ethical Theory”, s. 186.

⁵⁴⁹ G. H. Mead sosyal nesnelerle, karmaşık ve aşamaları olan bir eylemin, farklı bireylerin davranışlarında bulunuyor olsa bile bütün parçalarını kasteder. Bu durumda bir eylemin amacı, salt o eyleme dahil olan

da başarısızlığına işaret eder.⁵⁵⁰ Ahlaki bir durumda ortaya çıkan probleme yönelik ahlaki çözüm önerisinin test edilmesi ve ahlaki yargılama, onun uygulanabilir olup olmadığıyla ve eylemi yeniden sürdürülebilir bir yapıya kavuşturup kavuşturmadığıyla sağlanır. “Eğer ahlaki bir hipotez objektif ve rasyonel olmayı amaçlıyor, ancak bununla birlikte ahlaki bir problemi çözmede başarısız oluyorsa, bu durumda o ahlaki hipotezi bir hatadır. Eğer ahlaki bir hipotez, kendine özgü ve irrasyonel bir perspektif lehine objektif ve rasyonel bir perspektifi bilerek reddediyorsa, bu durumda o ahlaki hipoteze ahlaki bir suçtur. Böylece Mead, ahlaki bir hipotezin yargılanmasında “ahlaki hata” ile “ahlaki suç” arasında da bir ayrım yapmıştır.⁵⁵¹ Buna göre ahlaki bir hata tolere edilebilir ve düzeltilmek ve rasyonelleştirilmek suretiyle yenilenebilir. Ancak ahlaki suç ahlaki bir durumdaki değerleri görme konusunda amaçlılığa sahip olmadığı için tolere edilemez.⁵⁵²

Mead’e göre “içinde yaşadığımız evrenin düzeni ahlaki bir düzendir. Bu düzen, insani bir toplumun üyelerinin öz-bilince sahip olmaları yoluyla ahlaki bir düzen olur. Dünya bize miras yoluyla kalan değil, fethederek kazandığımız evimizdir ve ahlaki düzen içerir.”⁵⁵³

Mead’in sosyal ahlak anlayışı, bireyle toplum veya toplumun diğer üyeleri arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak dinamik, yenilikçi, ilerlemeci ve her daim yeniden inşa edilmesi gereken ahlaki ilkeler bütünüdür. Apriori ahlak anlayışını insanın ve toplumun değişen ve gelişen niteliklerinden dolayı yetersiz ve durağan gören O, hem benliği hem de ahlaki eylem temelinde açıklamış, eylemi ise zamanın “şimdi” dediğimiz biriminde gerçekleşen sosyal hareketler olarak açıklamıştır. Ancak nasıl ki zamanın kendinde ontolojik bir gerçekliği olmayıp zamanın belirlenmesi eylem

soyut haliyle bireyin değil, bireyin bir parçasını oluşturduğu grubun yaşam sürecinde bulunur. Bu durumda eylemin amacı Mead’e göre bireyle toplum arasındaki etkileşimin ortak bir ürünüdür.

⁵⁵⁰ G. H. Mead, “The Genesis of the Self and Social Control”, s. 280.

⁵⁵¹ G. H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 389.

⁵⁵² J. A. Broyer, *Mead’s Ethical Theory*, s. 188.

⁵⁵³ G. H. Mead, “Scientific Method and the Moral Sciences”, s. 266.

aşamalarının ve bu aşamalarda var olan hareketlerin birbirlerine göre durumuna göre oluyorsa, aynı şekilde rasyonel bir varlık olarak birey için geçmiş, şimdi ve gelecek arasında da ontolojik bir ayırmadan söz edilemez.

Einstein'in rölativist zaman kuramındanın etkisiyle Mead için geçmiş, kendisine her tikel yönelimde yeni şeylerin keşfedildiği, keşfedilen yeni şeylerin daha önce bilinenlere eklenmesi suretiyle yeni anlamların elde edildiği ve bu suretle yeniden değerlendirildiği bir tür potansiyellik durumunu ifade eder. Bu yönüyle geçmiş, kendinde bir olmuş-bitmiş durağanlığı ya da sabitliği değil, dinamik bir yapıyı ve şimdinin içerisinde gerçekleşen sosyal eylemler için nedenselliği, dinamikliği ve değişkenliği kendisinde bulundurulur. Gelecek ise şimdinin içerisindeki eylemlerimizle inşa ettiğimiz hipotetik bir durumu ifade eder. Bu anlamda Mead, geçmişin ve geleceğin eş düzeyde hipotetik olduğunu savunur. Orada var olan dünya ifadesi bu yönüyle geçmişte meydana gelmiş her bir tarihsel olayın olduğu gerçeğinin yadsınmadığını belirtir. Bu yönüyle realist bir tutum sergileyen Mead, öte yandan bu tarihsel olayın, ona her yönelimimizde ve ona yönelik araştırmamızda farklı anlamlara sahip olabileceği olasılığından dolayı da rölatif bir tutum sergiler.

Tarihin olduğu gibi ahlakın da hem öznesi hem de nesnesi konumundaki rasyonel varlık olan insanın hem eylemi hem de şahsiyeti inşa süreci bir yanıyla zamansallığa ve eylemselliğe, diğer yanıyla da ahlakiliğe işaret eder. Benlik, Mead açısından sadece ve ancak genelleştirilmiş ötekinin rolünü almak ve dürtüsel özne benlik ile reflektif nesne benlik arasında tam bir uyum oluşturarak benliğinin bütünlüğünü sürdürmek suretiyle olgun, ahlaki bir özne olabilecektir. Mead, diğer yandan ahlaki durumların, problemlerin ve bu problemlere yönelik çözüm önerilerinin bilimsel bir metotla ele alınması gerektiğini düşündüğü için bir ahlak modelinin pratik temeli esas alması gerektiğini ve tikelden tümele bir seyir halinde olması gerektiğini düşünmüştür. Bunun bir sonucu olarak ahlaki durumlar her daim inşa edilen, yenilenen ve gelişen bir nitelik

arz eder. Böylece ahlaki durumların içerdđi normların verilmiş değil kazanılmış normları temsil ettiği görülür.



SONUÇ

Felsefe tarihi boyunca varlığın üç ana kategoride incelendiği görülür. Bu kategoriler arasında birini diğerine indirgemenin yahut bunları ontolojik bir hiyerarşinin en üst tabakasında bütün evrenin yaratıcısı olan Tanrı, alt tabakada Tanrı'nın diğer varlıklardan ayrıcalıklı kıldığı insan ve nihayet onun da altında doğayı, insanın yaşam alanını oluşturan insan altı canlı formlar ve cansız varlıklar bulunur. Varlığın tanımlanma ve açıklanma çabaları çerçevesinde bu hiyerarşik düzenlerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve etkileşimlerini ortaya koymak gerek Antik dönem ve Ortaçağ'da gerekse modern dönemde felsefenin en yaygın ve yoğun çaba/faaliyet alanlarından birini oluşturmuştur. Daha açık bir ifadeyle soyut/kuşatıcı bir kavram olarak varlığın nasıl uyumlu bir bütünlük içerisinde ortaya konacağı, günümüzde dahi etkinliğini koruyan bir husus olarak karşımızda durur.

Tarih boyunca Varlığın ortaya konuluş/açıklanma/tanımlanma çabalarında insanın konumu dönemin felsefe yapma biçimine göre şekillenmiş, bu felsefe yapma biçimi söz konusu kategorilerin birbirleri ile olan ilişki/etkileşim biçimlerini ortaya koyarken aynı zamanda insanın bu düzlemdeki konumunu da belirlemiştir. Bu itibarla varlığın mahiyetini açıklama çabalarında Antik dönem, Ortaçağ ve modern dönemlerde gerek yöntem gerekse varlığı açıklama biçimleri itibarıyla belirgin farklılıkların olduğu, farklı felsefe yapma biçimlerinin geliştirildiği görülür.

Düşünürlerin/filozofların kaygıları kadar dönemin toplumsal/siyasal yapılarının da felsefe yapma biçimleri üzerinde etkili olduğu düşünüldüğünde, söz konusu kategorilerin birbiriyle olan ilişki/etkileşim biçimleri kadar insanın bu düzlemdeki konumu da değişiklik arz etmiştir. Antik dönemde varlığı açıklama çabaları daha çok doğayı öne çıkarmış, düşünürler varlığı doğal/maddi elementlere işaretle açıklamaya çalışmışlardır. Sözgelimi Thales varlığın özünü su ile açıklarken, Herakleitos ateş ile

Demokritos ise atom kavramıyla açıklamıştır. Ancak aynı anda hem bir sabitlik gerektiren tanımlama hem de değişim ve dönüşümü açıklama hususları arasındaki gerilim, genellikle bu hususlardan birini diğerine tercih etmeyi gerekli kılmış, filozoflar ya değişimi ön planda tutan ya da sabitliği varsayan yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Ortaçağ ise varlığın açıklanması hususunun büyük ölçüde Tanrı'nın merkezde olduğu ve doğa ile insanın Tanrı dolayımında/dolayımıyla açıklandığı bir sürece işaret ettiği görülebilir. Mutlak varlığın merkezîlik teşkil ettiği bir sistemde doğa ile insan bütün özellikleriyle (biyolojik yapı, eylem, zihin, anlama vs.) kutsal dinlerin/Hristiyanlığın yaratma teorisi çerçevesinde ifade edilmiştir. Bu süreçte insan ve onun doğa ile etkileşimi, Tanrı'nın yaratmış olduğu bir sistemin parçaları olarak görülmüştür. Daha açık bir ifadeyle insan felsefesi/benlik/insanın tanımlanmasına yönelik tartışmalar, Tanrı'nın varlığını kabul eden ya da reddeden teolojik düzlemde kendisine yer bulabilmiştir. Bu düzlemde (klasik anlamda) metafizik ile fizik alem arasındaki bağlantı, insan söz konusu olduğunda, ruh üzerinden gerçekleşmiş; ruh aynı zamanda kişisel kimliğin de garantisi olarak görülmüştür. İnsanın maddi olan bir beden ile maddi olmayan bir ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımlanması, her ne kadar Ortaçağ boyunca metafizik ile fizik alem arasındaki bağlantısallığın (ruh üzerinden) sağlanmasını getirmişse de, benlik bir bütün olarak açıklanabilecek bir husus olmaktan çıkmıştır. Bununla birlikte benliğin bütünlüğü meselesinin Modern döneme kadar enikonu bir problem olarak ele alınmadığı belirtilebilir.

Modern dönem, varlığın bütünlüğü probleminin büyük ölçüde belirginleştiği, özellikle Kartezyen teori ile birlikte büyük bir problem haline geldiği, insan bilimlerinin yaygınlık kazandığı ve özerkleşmeye başladığı bir sürece işaret eder. Bu dönemde deneyimsel bilimlerin gelişmesi, bilimsel paradigmalarda meydana gelen değişimler ve dolayısıyla maddenin mahiyetine yönelik araştırmaların ivme kazanması, etkisini felsefe ve diğer beşeri bilimlerde de hissettirmiştir. Buna paralel olarak şahsiyet meselesinin ele

alınmasında bilimsel verilerin esas alınması “ruh” kavramının geri planda kalmasına ya da bir terim olarak yerini daha somut ve gözlemlenebilir olan zihin kavramına bırakmasına neden olmuştur. Bu çerçevede Descartes’ın Kartezyen kuram ruh-beden düalitesi olarak okunabileceği gibi zihin-beden düalitesi olarak da okunabilir olmuş, daha açık bir ifadeyle bütün içeriğiyle birlikte benlik daha profan bir zeminde incelenmesi/araştırılması gereken bir husus haline gelmiştir. Nitekim Ortaçağ boyunca ancak ruhtan kaynaklanan, bütünlükten yoksun ve bizatihi kendisi açıklanmaya muhtaç olarak görülen benlik, modern dönemin başından itibaren zihne indirgenmiş, zihin benliğin ontolojik varlığı için zorunlu ve yeterli bir zemin olarak görülmüştür.

Ortaçağ boyunca insanın ele alınışı, oluşan, değişen, yenilenen, dağılan ve farklılaşan maddi varlığın bütünlüğünü ve özdeşliğini temin eden şeyin ölümsüz ve değişmeden var olabilen ruhtan başkası olmadığı gerçeğini seslendirirken, bilimsel gelişmeye paralel olarak özellikle psikoloji biliminin etkisiyle benliğin oluşmasının insanın araştırma ve analiz zemininde ele alınabilecek bir şey olması gerektiği görüşü, bu bileşimin maddi bedenin bütünlüğünü ve sürekliliğini (özdeşliğini) nasıl sağlayacağı şeklinde sorunsallaşmıştır.

Modern dönemde benlik, doğanın mekanikleştirilmesini varsayan bilimsel paradigmlar çerçevesinde amaçlılığın, öngörülemezliğin reddedildiği, bunun yerine evrenin bir saat mekanizmasına sahip olduğu düşünce akımının ya da akımlarının bir sonucu olarak deneyimsel yöntemlerle, belirli parametreler esas alınarak ve belirli koşullar altında açığa çıkarılan eylemler üzerinden açıklanan bir mesele olarak ele alınmıştır. Gelişen bilim aynı zamanda doğal nesnelerin de birincil ve ikincil niteliklerinin kökenlerine dair düşüncenin kırılmasına neden olmuştur. Descartes da bu kırılmaya uygun bir yaklaşımla öznel alanın dış dünyaya dair bütün bilgilerin temeli olması gerektiğini savunarak gerçekliği zihin merkezli olarak ortaya koymuştur. Descartes’in bilginin esası olarak aldığı zihin, Kant’ın kritik felsefesinde bizatihi

kendisi bilinemeyen, ancak tezahürleri ve deneyim alanına dahil olması itibarıyla açıklanabilecek bir fenomen alanın varlığını ifşa etmiştir. Kant, varlığı olduğu gibi benliği de numen benlik ve fenomen benlik olarak ayırmış, numen benliği sabitliğin ve özdeşliğin temeli olarak açıklarken, fenomen benliği ise deneyimsellik ve değişim dolayımında ortaya koymuştur.

Bilimsel devrimlerin bir diğer etkisi de insanın ve doğanın üzerinde gerçekliği belirleyici bir doğüstü varlığın/varlıkların etkisini kökten reddeden insan merkezli hümanist akımın oluşması olmuştur. Ortaçağ'daki Tanrı merkezli evren anlayışı modernizmin insan aklını, hümanizmin ise gerçekliğin belirlenmesinde bizatihi insanın kendisini öncelemesinden dolayı yerini antik dönemin doğasının zayıfladığı beşeri ve Ortaçağ'ın Tanrı'sının kenara itildiği seküler/profan bir sisteme bırakmış, böylece insan kronolojik olarak önce doğadan ve sonra Tanrı'dan ontolojik bir kopuş yaşamıştır.

İnsanın içerisinde bulunduğu doğadan kopuşu aynı zamanda arayış içerisinde olduğu gerçeklik zemininde de kaymalara neden olmuş, kendisiyle tanımlanabileceği ya da anlam kazanabileceği bir şeyin/hususun arayışı onun için zorunluluk kesbetmiştir. Modern bilim ve teknolojinin gelişmesine paralel olarak deneyimin insanın ele alınmasında gerekli kıstaslardan biri haline gelmesi, insanın kendi kendisine yetecek bir durumda olduğu varsayımı ise Tanrı'nın insanın anlamlandırılmasındaki konumunu ortadan kaldırmıştır. Böylece doğanın da Tanrı'nın da insanın merkeze alındığı bir sistem içerisinde anlam kazandığı açık bir hal almıştır.

George Herbert Mead, insanın mahiyetine dair tartışmalarda onun bir yandan doğadan ve metafizikten kopuk, diğer yandan kendinde parçalanmış, bütünlükten yoksun olmasını ve bu hususların meydana getirdiği ontolojik, epistemolojik ve ahlaki problemleri, tabir yerindeyse, önünde bulmuştur. Daha açık bir ifadeyle o, Batı geleneğinde ve Ortaçağında insanın tanımlanması için gerekli sabitliğin bulunmama/kavranmaya dair bir varsayıma ulaşılma konusunda başarılı olduğunu,

ancak bu varsayımdaki farklı, belki de karşıt ontolojik zeminlerin uzlaştırılması konusunda derin sıkıntılar yaşandığını ifşa etmiştir.

Mead, şahsiyetin şahsiyet sahibi olma olasılığına sahip insanın dışındaki saiklerle inşa edildiğini, bu saiklerin şahsiyet sahibini dışarıda tutmadığını, aksine alemini bir bütün olarak kuşatacak bir sistemi seslendirdiğini ortaya koymuştur. Hümanizm ile birlikte insanın kutsal alandan ve değerler alanından kopuşu, tezimizde de kısmen ifade etmeye çalıştığımız gibi “ben” olanın “ben” olabilmek için sadece “ben”e ihtiyaç duyabileceği/duyması gerektiği bir akımın neşvü nema bulmasına neden olmuş, modern dönemle birlikte doğrudan içinde yaşadığı, hem matriksi hem de yaşam alanı olan dünyadan soyutlanan insan daha fazla yalnızlaşmıştır. Bu yalnızlık onun kendisini kendisi yoluyla tanımlanması zorunluluğunu ona yüklerken birtakım varoluşsal problemlerle yüzleşmesine de neden olmuştur. İnsanın kendisi üzerinden ve salt kendi olarak tanımlanabilen bir varlık olması, onun aynı zamanda fiziksel, sınırlı, sonlu bir varlık olduğu gerçeği ile de bir çatışma zemini oluşturmuş; sınırlı olan varlığın sınırsız zemindeki ihtiyaçları karşılaması ya da sorunları çözmesi istenmiştir. Bu çerçevede aşkın alanın inkarı ya da “meta”fizik olanın yok olduğu varsayımı, bir anda yok olduğu varsayılan alana alternatif ama kendisi de bir tür “meta” olan bir sistemin varlığını getirmiştir.

Klasik aşkınlıkla yeni aşkınlık arasındaki fark bu çerçevede “değer”in menşei olan varlığın değişmiş olmasıdır. Klasik olanda “orada” olduğu varsayılan varlık önkabul iken, yeni düşünce “orada” olanı var olan dünya olarak tanımlamış, dolayısıyla oradaki varlığın yerine “orada var olan dünya”daki en üstün varlık kategorisini “orada” olduğu varsayılanın yerine yeni bir varlık varsaymıştır. Bu yeni insandır. İnsanın bu varsayımdaki yeri onu aşanına ona içkin olduğu kabulüdür. Ancak çağımızın insan toplum- insan alem ilişkisinin açıklanma ve değerlendirilme biçimlerine bakıldığında, Orada var olan dünyadaki varlığın, tabir yerindeyse, haddini aştığını, bu haddin yeniden

çizilmesinin insanın ve alemin gerçekliği ve yeniden “değer”lenmesi için hayati önem taşıdığını açıkça ortaya koyar.

Söz konusu çabanın bir parçası olarak Mead, gerek doğadan gerekse toplumdan kopuk bir varlık olarak benlik iddiasında bulunan insanın her şeyden önce kendisine daha sonra ona kendilik kazandıran değerlere haksızlık olduğunu, insanın yeniden tanımlanması gerektiğini bu tanımlamanın mutlak surette ne doğayı ne de ötekileri dışarıda bırakmayan bir tanım olması gerektiğini görmüştür. Onun benlik kuramı, varlığı bir bütün olarak kucaklama ve hem insanın kendi içinde hem de dış dünya ile yaşadığı ontolojik kopukluğu gidermeyi amaç edinen bir çabanın ürünüdür. Mesele, insanın yeniden “değer”len/diril/mesi çabasıdır. Ancak bu çaba, Mead’ın içinde bulunduğu toplumsal karmaşadan kurtuluşun bir yolu olarak görülebileceği gibi onun geçmişte yaşanan kopukluklarla gelecekte yaşanması olası olan yeni ve öngörülemez bilimsel gelişmeler arasında bir bağ kurma çabası olarak da algılanabilir. Nitekim Mead’ın ne zihne hapsedilmiş rasyonalist benliği, ne salt algılar demeti olarak görülen ampirist benliği, ne tamamen maddi olana indirgenen materyalist benliği ne de klasik anlamda bir tözsel benliği kabul eder. O, benliğin kökeni dış dünyada olan, ancak hafıza ile bağlantılı olarak zihnin ve bilinçliliğin gelişimi ile de sıkı bağlantılara sahip, materyal olanın dışında vasıflar/karakterler taşıyan, bütün bunların ötesinde zaman ve eylem dolayımında gelişen değişen dönüşen inşai bir benlik varsayar. Mead’ın benliği bu çerçevede bir sosyal benliktir.

Mead, tözsel, sabit, dünya dışı varlıklar ya da güçler tarafından belirlenen bir kişisel kimlik yerine inşai, değişen ve ilerleyen, bu dünyanın içerisindeki unsurlar ve dinamiklerle bizatihi kendisinin de içerisinde bulunduğu toplum tarafından belirlen bir benlik anlayışı sunar. Birey ile toplum arasında karşılıklı bir ontolojik ilişkide, birey rasyonel toplumun oluşmasının temelini oluştururken, toplum da bireye toplumsal benliğin kazandırılmasındaki en temel dinamiği ifade eder.

Mead'ın sosyal benliği, gerçekliği ve ahlaki temelleri toplumda kendisini gösteren, sürekliliğini ve bütünlüğünü sürece borçlu olan, değişim ve gelişimini ise eylem yoluyla tezahür eden bir benliktir. Bu çerçevede eylem kuramı, bir yanıyla Mead'ın dinamik yapısını ve ilerleyici yönünü ortaya koymak üzere birey ile bireyin çevresi arasındaki bağlantıyı ortaya koyan hususa, diğer yanıyla, düşünürün hemen hemen bütün felsefî araştırma konularına sinmiş olan bir gerçeklik olarak anlamın tezahürünün önemine işaret eder. Onun eylem kuramı, benliğin anlama dayalı tezahürler bütününe bir neticesi olduğunu gösterir. Eylem, organizmanın anlamlandırabilme yeteneği kazandığı durumda benliği temin eden bir sürece işaret eder. Ancak bu eylemin zaman kategorisine dahil olması aynı zamanda Mead'ı süreççi bir filozof olarak görmemizi anlamlı kılar. Fakat bu süreç, mutlak bir istikameti ve zorunlu bir düzeni olan bir süreç değil farklı bir okumayla yine eylem aşamalarının “anlam”ı üzerinden belirlenebilecek bir istikamete, içeriğe ve boyuta sahip bir duruma işaret eder. Bu çerçevede Mead'ın en önemli katkısı geçmişi ve geleceği şimdinin içerisinde birleştirmesidir. Bu birleştirme bir yanıyla zihinsel diğer yanıyla reeldir. Zihinseldir, çünkü bireyin eyleminin temel niteliklerinden olan amaçlılık, amacın gerçekleştirileceği zaman biriminin, amaç için meydana gelmekte olan eylem sürecinin ötesinde bir zamana işaret ettiği açıktır. Daha açık bir ifadeyle birey, gelecekte ulaşmak istediği – Mead'ın terminolojisinde bu temas deneyimi ve tatminin olduğu eylem aşaması olan tamamlanmadır – bir şeyin kendisinde meydana getirdiği hareket edici unsuru, eylemin başında da ortasında da kendisinde bulundurur. Pragmatik bir yaklaşımla bu husus, bir eylemin, bu eylemle ulaşmak istenen sonuca göre anlam kazanması olarak açıklanır. Reel düzlemde bir karşılığının olması ise doğrudan eylemin akışı ile ilgilidir. Nitekim iki farklı birey için eşzamanlı ve benzer şekilde oluşan eylem aşamaları, bütün benzerliklerine rağmen her bir bireyin eylemle ulaşmak istediği amaca ya da nesneye göre anlam kazanır.

Her bir eylemin kendi zamanında ve mekanında biricik olması, James gibi Mead açısından da deneyimin eylem üzerinden yeniden inşa edilebilecek bir husus olduğuna işaret eder. Bu hususu sağlayan şey ise eylemin bir sonucu olarak her daim yeni anlamların ya da anlama biçimlerinin oluşmasıdır.

Mead, organizma ile çevre, birey ile toplum, özne ile nesne arasında varoluşsal ve bütünlüğü sağlayıcı bağlantıların olduğunu varsaymış, bu bağlantıların dinamik, değişen, öngörülemez karakterlerde olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede Darwin'in özellikle son 150 yıl içerisinde kazandığı ivmenin esas alındığı, bilimsel ve teknolojik ilerleme ve gelişmenin sürecin tümünde etkinlik kazandığı bir çerçeveyi ve sistemi varsayan posthümanizm, bir yönüyle doğanın diğer yönüyle insanlığın yeniden ele alınışını, insana dair tanımlama ya da açıklamanın güncelleştirilmesini ve bu çerçevede ona yüklenen değer ve sorumluluk kavramlarının postmodern döneme uygun bir şekilde ortaya konuluşunu açıklamayı amaç edinir.

İnsanlığın var olduğu günden bu yana geçirdiği biyolojik (organizmik ve zihinsel), sosyo-politik ve ekonomik dönüşümleri bir tür insanlık tarihi ve felsefesi çerçevesinde ele alarak günümüzden itibaren gelecekte bulunacağı konuma ve oluş şeklini ele almaya yönelik bir kuram olarak karşımıza çıkar. Posthümanizm genel itibarla insanlığın evrelerini, doğa ile, kutsal ile, kendi ile ilişki halinde olan ancak söz konusu hususlarla arasında keskin ve aşılabilir engellerin olduğu bir süreçler dizisi olarak ortaya koyar. Bundan sonra en son aşama olan değeri kendinden menkul bireyin merkezde olduğu hümanizmin artık tedricen yerini onun merkezi olmadığı, ontolojik olarak varoluşunu kendi olanın dışındaki pek çok şeye borçlu olduğu bir sisteme bırakmak durumunda olduğu bir aşamaya dahil olmaya başladığını varsayar. Ancak bu varsayım, temelleri geçmişten kopuk olmayan, aksine antik döneme, özellikle Herakleitos'a dayanan bir sürece işaret eder. İnsanlığın söz konusu bağlamlardaki dönüşümü boyunca gizil bir şekilde var olmaya devam eden posthümanizmin

koşullarının, hümanizmin kendisini tüketmeye, Foucault'un ifadesiyle ölmeye başlamasından sonra aşikar bir şekilde tezahür etmeye, somutlaşmaya başlamıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu tezahürün en belirgin örnekleri deneyimsel bilimin ve teknolojinin gelişmesi, iletişimin insanları birbirine yakınlaştırması ve öteki'den arı bir benliğin söz konusu olmayışının bilimsel devrimlerin de ortaya koyduğu gerçekler yardımıyla artık kaçınılmaz bir husus olması ile ifade edilebilir.

İnsan-evren ilişkisindeki insanın yerinin (yeniden) belirlenmesi çabalarının oluşturduğu bu serüvende Mead'ın, geçmişte ortaya konulan kuramlar ile gelecekteki olası kuramlar arasında bir tür geçiş ya da ara süreç önerdiği söylenebilir. Bu ifadeyi iki şekilde açıklayabiliriz: İlki, maddenin egemen olduğu ve insanın kendi kabuğuna çekildiği bir süreçte, şahsiyetin yeniden inşası ve tekamülünün için insan için kaçınılmaz olduğudur. Mead, benliğin oluşmadığı, ilkel ve bilinçten yoksun, salt dürtüsel varlığı niteleyen bu aşamayı tepegöz (*cyclopean eye*) örneğiyle somutlaştırır. Tepegöz, kendi ile çevre arasında bir ayrım olduğunun farkındalığına sahip olmayan varlığı ifade eder. Mead'da şahsiyetin gelişiminin tepegöz metaforundaki varlıktan kozmopolitan benlik olmaya doğru bir seyir takip ettiği görülür.

İkinci aşama, bireyin bu ayrımın farkında olduğu, ancak bu ayrımda tutuklu kaldığı için özneyi tanrılaştırdığı aşamadır. Bu aşama, düşünce tarihinde bireysellik, idealizm, sübjektivizm ve hümanizm olarak somutluk kazanmıştır. Bu ilkel aşamalardan kurtulmanın yolu bireyin kabuğundan çıkarak öz-bilinçlilik istidadı kazanması, içinde yaşadığı topluma “ben” olarak dahil olabildiği düzeye ulaşmasıyla mümkündür. Mead'ın benlik kuramında değerin yeniden doğaya geri döndüğü görülür.

Mead, böylece bir taraftan hümanizm'in insanı, hak etmediği ağırlıklarından arındırma çabasına girerken, diğer yandan romantizmin, bireyselliğin ve sübjektivizmin onu kendi içinde boğduğu bir bunalım halinden ve yalnızlıktan kurtarmaya gayret etmiştir. O, bir natüralist olarak insanın doğaya yeniden yüzünü

dönmesi, doğanın bir parçası olduğunu ama aynı zamanda biricik bir benlik olduğunu yeniden fark etmesini ister.

Doğaya, doğada ve onunla etkileşim halinde olan insana yeniden teveccüh ederek bir benlik ve ahlak kuramı oluşturma çabasına giren Mead da toplumun bireye ya da bireyin topluma mutlak egemenliğini şiddetle reddeden bir yaklaşımla hem bütünlüğü sağlayıcı hem de özne ile nesneyi yeniden hak ettikleri konuma yerleştirici bir karşılıklılık esası varsayar.

Bütün bu kontenjan ufuk açmaların yanı sıra Mead'ın açıklanmaya muhtaç kalmış yaklaşımları da göz ardı edilemez. Nitekim onun kozmopolitan benliği deneyimsel çerçevede nasıl temellendirdiği yeterince açık olmamak bir yana, felsefesinin temellerini oluşturan dayanaklara zarar veren görünümler arz eder. Pratik alan üzerinde ve aksiyon çerçevesinde açıklanan benlik, Aboulafia'nın ifadesiyle en üst limitini kozmopolitan benlik'te bulur. Nietzsche'nin üst insanı, İslam düşüncesindeki insan-ı kâmil... vs. idealistik düşüncelerin tezahürleri iken, Mead bir natüralist ve pragmatist olarak kozmopolitan benlik ile neyi kast etmiştir? İnsanlık tarihi boyunca bir “kozmpolitan ben” örneği var mıdır? Yoksa bu, bir amacı, yönelimi ifade eden bir husus mudur? Eğer öyleyse kozmopolitan benliği, bireyin hiçbir zaman ulaşamayacağı, ancak her daim ulaşmak için çaba harcayacağı bir tür aşkın varlık, meta-benlik ya da Hegel'in Geist'i olarak düşünmek mümkün müdür? Eğer böyle bir imkandan bahsedemiyorsak, bu kavramın işaret ettiği tarihsel ve somut bireyin kim ya da ne olduğuna dair bir tahminde bulunmalı mıyız?

Bu sorular Mead'ın benlik kuramının nihayet ideal bir alana bağlanmaya çalıştığı hususunu dillendirir. Nitekim bütün benliği oluşturan öteki ya da ötekilerin oluşturduğu “genelleştirilmiş öteki”, aynı zamanda benliğin teminatı ise, bu durumda genelleştirilmiş öteki kavramı, teminat olabilecek bir güç ve kudrette bir varlığa işaret eder. Mead'ın benlik kuramının din sosyolojisi bağlamında bir okuması, genelleştirilmiş

öteki'nin Tanrı ya da bir tür aşkın varlık olabileceğine, böyle düşünmenin Mead'ın arayış ve ilerleyiş halinde olan benliği göz önünde bulundurulduğunda, makul gerekçeler içerdiğine işaret eder. Öyleyse Mead'ın salt toplum kavramıyla sınırlı kalmadığı, toplumun ötesinde bir özne arayışına girdiği söylenebilir. Bu arayışın pratik/reel zemindeki karşılığı benlik ve genelleştirilmiş ötekidir. Ancak idealist bir okuma, Mead'ın bu kuramına klasik metafizik içerisinde bir yer bulma arayışını, bu arayışı yapanlar açısından anlamlı kılabilecek karakterlere sahiptir.

Mead'ın farklı okumalara ve perspektiflere olanak verecek genişlikte (bazen de bulanıklıkta) bir felsefesi olduğunu söylemek mümkün olsa da, eserlerine yönelik etraflıca bir araştırma onun esasen klasik metafizikten farklı bir yol ve düşünceyi benimsediğini gösterir.

KAYNAKLAR

Aboulafia, Mitchell, “George Herbert Mead”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/mead/>, (10.12.2017.)

_____, *Philosophy, Social Theory and the Thought of George Herbert Mead*, The State University of New York Press, 2004, New York.

_____, *Transcendence On Self-Determination and Cosmopolitanism*, Stanford University Press, 2010, California.

Alston, William P., “Language”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Collier-Macmillan Publishing, Vol. 4., ss. 384 – 386.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Fathers of English Dominican Province (Çev.), Burns Oates & Washbourne Ltd., 1922, London.

Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan (Çev.), Sosyal Yayınları, 1996, İstanbul.

_____, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, 2011, Ankara.

Aronson, Elliot, Timothy D. Wilson, Robin M. Akert, *Sosyal Psikoloji*, Okhan Gündüz (Çev.), Kaknüs Yayınları, 2012, İstanbul.

Azeri, Siyaves, “Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant’s Account of Subjectivity”, *Filozofia*, 65, 2010, No:3, ss. 269-283.

Baggio, Guido, “Mead, Bergson on Inner States, Self-Knowledge and Expression” *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski (Ed.), Lexington books, 2013, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, United Kingdom, ss. 71-80.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Penguin Books, 1991, Great Britain.

Betz, Joseph, “George Herbert Mead On Social and Economic Human Rights” *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Thomas Burke ve

- Krzysztof Piotr Skowronski (Ed.), *Lexington books*, 2013, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, United Kingdom, ss. 175-188.
- Blau, Joseph L., *Men and Movements in American Philosophy*, Prentice-Hall Inc., 1952, New York.
- Blumer, Herbert, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, University of California Press, 1986, Berkeley Los Angeles ve London.
- Bobro, Marc Elliott, *Self and Substance in Leibniz*, Kluwer Academic Publishers, 2004, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow.
- Broyer, John Albin, “Mead’s Ethical Theory”, *The Philosophy of George Herbert Mead*, Walter Robert Corti (Ed.), Amriswiler Bücherei, 1973, Switzerland, ss. 171-193.
- Bunnin, Nicholas ve Yu, Jiyuan, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004, USA.
- Burkitt, Ian, *Social Selves, Theories of Self and Society*, Sage Publications, 2008, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore.
- Campbell, James, “George Herbert Mead, Philosophy and the Pragmatic Self”, *American Philosophy*, Marcus E. Singer (Ed.), Cambridge University Press, 1985, ss. 91-114.
- Cevizci, Ahmet, *Thales’ten Baudrillard’a Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 2011, İstanbul.
- Cihan, Mustafa, “Spinoza’nın İnsana Bakışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2004, ss. 177-190.
- Cook, Gary A., “Resolving Two Key Problems in Mead’s Mind, Self and Society”, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski (Ed.), Lexington books, 2013, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, United Kingdom, ss. 95-105.

- Cottingham, John, *Descartes Sözlüğü*, Doruk Yayınları, 2002, Ankara.
- Cronk, George “George Herbert Mead”, *Internet Encyclopedia of Philosophy A Peer-Reviewed Academic Resource*, <http://www.iep.utm.edu/mead/>, (13.01.2016.)
- Cross, Arthur Lyon, DeWitt H. Parker ve R. M. Wenley, “Alfred Henry Lloyd”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 25, No. 5, 1928, ss. 124-130.
- Cuzzort, R. P., E. W. King, *20th Century Social Thought*, Holt Rinehart & Winston Publishing, 1980, New York.
- Danzinger, Kurt, “Wundt and the Temptations of Psychology”, *Wilhelm Wundt in History: The Making of a Scientific Psychology*, Robert W. Rieber ve David K. Robinson, (Ed.), Springer Science & Bussiness Media, 2001, New York, ss. 69-94.
- De Waal, Cornelis, “A Pragmatist World View: George Herbert Mead’s Philosophy of the Act” *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Cheryl Misak (Ed.), Oxford University Press, 2008, New York, ss. 144-169.
- De Waal, Cornelis, *On Mead*, Wadsworth Thomson Learning, 2002, Australia, Canada, Mexico, vd.
- Descartes, *Meditasyonlar*, İsmet Birkan (Çev.), Bilgesu Yayınları, 2007, Ankara.
- Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, The Correspondence, John Cottingham, John Stoothoff, Dugald Murdoch ve Anthony Kenny (İng. çev.), Cambridge University Press, 1991, New York.
- Desmonde, William H., “Mead, George Herbert”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Vol. 5, ss. 231-233.
- Dewey, John, “Davranış Birimi: Psikolojide Refleks Ark Kavramı”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, İsmail Doğu (Ed.), Alparslan Doğan (Çev.), Üniversite Kitabevi, 2004, İstanbul. ss. 263-275.

Doney, Willis, “Malebranche Nicolas”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Vol. 5, Collier-Macmillan Publishing, 1967, New York, ss. 140-144.

Eames, Elizabeth Ramsden, “Mead’s Concept of Time” *The Philosophy of George Herbert Mead*, Walter Robert Corti (Ed.), Amriswiler Bücherei, 1973, Switzerland, ss. 59-81.

Eberl, Jason T., “Aquinas on the Human Nature”, *The Review of Metaphysics*, 58/2: ss. 333-365.

G. Greenwald, Anthony, Pratkanis, Anthony G., “The Self”, *Handbook of Social Cognition*, R. S. Wyer (Ed.), T. K. Srull, Hillsdale Publishing, 1984, New Jersey,

Geyer, Hans F., “One Dimensional Mind and Mind Self and Society”, *The Philosophy of George Herbert Mead*, Walter Robert Corti (Ed.), ss. 225-234.

Gillespie, Alex, “G. H. Mead: Theorist of Social Act” *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Wiley Blackwell Publishing, 35/1, 2005, ss. 19-39.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 12. Basım, 2000, İstanbul.

Habermas, Jürgen, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, William Mark Hohengarten (İng. Çev.), The Mit Press, 1992, Cambridge, Massachussets, London, England.

Hamilton, Walton H., “Charles Horton Cooley”, *Social Forces*, Vol. 8, No. 2, 1929, ss. 183-187.

Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Aziz Yardımlı (Çev.), İdea Yayınları, 2016, İstanbul.

Henriques, Gregg R., “Psychology Defined”, *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 60, ss. 207-221.

Hirst, R. J., “Realism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), ss. 77-83.

Honderich, Ted (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995, USA.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, The Floating Press, 2007.

James, William, *The Principles of Psychology*, Vol. I, Henry Holt and Company, New York, 1931.

Joas, Hans, “Mead, George Herbert”, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (Ed.), Routledge Taylor&Francis Group, London ve New York, 2005.

_____, *George Herbert Mead: Contemporary Re-examination of His Thought*, Raymond Meyer (İng. Çev.), The MIT Press, 1997, Cambridge Massachusetts.

_____, *The Genesis of Values*, The University of Chicago Press, 2000, United Kingdom.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı (Çev.), İdea Yayınları, 2015, İstanbul.

Keggley, Jacquelyn Ann K., “The Self as Naturally and Socially Embedded But Also As So Much More”, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski (Ed.), Lexington books, 2013, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, United Kingdom, ss. 81-92.

Kenny, Anthony, *A New History of Western Philosophy*, Oxford University Press, 2010, USA.

Kerferd, G. B. “Psyche”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Vol. 6, Collier-Macmillan Publishing Co. New York & London. 512-513.

Kilpinen, Erkki, “George Herbert Mead as an Empirically Responsible Philosopher: The Philosophy of the Act Reconsidered”, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski (Ed.),

Lexington books, 2013, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Polymouth, United Kingdom, ss. 3-20.

Klima, Gyula, “Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect”, *Philosophical Investigations*, 32/2, April 2009, ss. 169-182.

Lee, Harold N., “Mead’s Doctrine of the Past”, *Tulane Studies in Philosophy*, XII, 1963, ss. 52-75.

Leibniz, “New System of Nature”, *Philosophical Essays*, Roger Ariew ve Daniel Garber, (Ed.), Hackett Publishing Company, 1989, Indianapolis&Cambridgess. 138-145.

_____, “On What is Independent of Sense and Matter”, *Philosophical Essays*, Roger Ariew ve Daniel Garber, (Ed.), Hackett Publishing Company, 1989, Indianapolis&Cambridgess. 186-192.

_____, “The Principles of Philosophy of the Monadology”, *Philosophical Essays*, Roger Ariew ve Daniel Garber (Ed.), Hackett Publishing Company, 1989, Indianapolis&Cambridgess. 213-225.

_____, *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, 2011, Ankara.

_____, *New Essays Concerning Human Understanding*, Alfred Gideon Langley (Çev.), The MacMillan Company, 1896, London.

Levelt, Willem J. W., “Speech, Gesture and the Origins of Language”, *European Review*, United Kingdom, Vol. 12, No. 4, 2004, ss. 543-549.

Lewis, J. David, “Peirce, Mead and the Objectification of Meaning”, *Kansas Journal of Sociology*, VIII, Fall, 1972.

Lewontin, Richard C., “Foreword”, *Organism and the Origins of the Self*, Alfred I. Tauber (Ed.), Vol. 129, Kluwer Academic Publishers, 1991, Dortrech, Boston, London, ss. xii-xix.

Lloyd, Alfred Henry, *Dynamic Idealism An Elementary Course in the Metaphysics*, A.C. McClurg Company, 1898, Chicago.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University Press, 1999, USA.

_____, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.), Kabalcı Yayınları, 2004, İstanbul.

Lüscher, Kurt, “The Social Reality of Perspectives: On G. H. Mead’s Potential Relevance For The Analysis of Contemporary Societies”, *Symbolic Interactionism*, Vol. 13, No. 3, ss. 1 – 18.

Marshall, Colin, “Kant’s Metaphysics of The Self”, *Philosophers Imprint*, Vol. 10, No: 8, August 2010, ss. 1-21.

Martin, Christopher, “Is there identity of person between a living human being and a separated soul” *Studia Theologica*, VI, 4/2008, ss. 249-253.

Martin, Raymond ve John Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, Columbia University Press, 2006, New York.

McCarthy, E. Doyle, “Toward a Sociology of the Physical World: George Herbert Mead on Physical Objects”, *Critical Assessments*, Peter Hamilton (Ed.), Vol. III, Taylor&Francis Publishers, 1992, London ve New York, ss. 215-229.

Mead, George Herbert, *The Philosophy of the Present*, Arthur E. Murphy (Ed.), The Open Court Company Publishers, 1932, London.

_____, “A Behavioristic Account of the Significant Symbol”
Selected Writings, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964,
Chicago & London, ss. 240-247.

_____, “Josiah Royce – A Personal Impression”, *International
Journal of Ethics*, 27, 1917, ss. 168-170.

_____, “National Mindedness and International Mindedness”
Selected Writings, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964,
Chicago & London, ss. 355-370.

_____, “Philanthropy from the Point of view of Ethics” *Selected
Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago
& London, ss. 392-407.

_____, “Scientific Method and the Moral Sciences” *Selected
Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago
& London, ss. 248-266.

_____, “Social Psychology as Counterpart to Physiological
Psychology”, *Selected Writings* Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago
Press, 1964, Chicago & London, ss. 94 – 104.

_____, “Sosyal Bilinç ve Anlamların Bilinci”, *Felsefî Metinler:
Pragmatizm*, İsmail Doğu (Ed.), Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer,
(Çev.), Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004, İstanbul, ss. 339-347.

_____, “The Definition of Psychical”, *Selected Writings*, Andrew
J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago & London, ss. 25-
59.

_____, “The Genesis of the Self and the Social Control”, *Selected
Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago
& London, ss. 267-293.

_____, "The Nature of the Past" *Selected Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago & London, ss. 345-354.

_____, "The Objective Reality of Perspectives", *Selected Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago & London, ss. 306-319.

_____, "The Philosophical Basis of Ethics" *Selected Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago & London, ss. 82-93.

_____, "The Philosophies of Royce, James and Dewey in Their American Settings" *Selected Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago & London, ss. 371-392.

_____, "The Social Self" *Selected Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago & London, ss. 142-149.

_____, "What Social Objects Must Psychology Presuppose" *Selected Writings*, Andrew J. Reck (Ed.), The University of Chicago Press, 1964, Chicago & London, ss. 105-113.

_____, *The Individual and the Social Self Unpublished Work of George Herbert Mead*, David L. Miller (Ed.), The University of Chicago Press, 1982, Chicago ve London.

_____, *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Charles W. Morris (Ed.), University of Chicago Press, 1934, Chicago.

_____, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Merritt H. Moore, (Ed.), The University of Chicago Press, 1938, Illinois.

_____, *The Philosophy of the Act*, Charles W. Morris (Ed.), The University of Chicago Press, 1938, Chicago ve Illinois.

Miller, David L., “George Herbert Mead: Biographical Notes”, *The Philosophy of George Herbert Mead*, Walter Robert Corti (Ed.), Amriswiller Bücherei, 1973, Switzerland, ss. 17-42.

_____, *George Herbert Mead: Self, Language and the World*, University of Texas Press, 1973, Austin ve London.

Mises, Ludwig Von, *Human Action: A Treatise on Economics*, Fox&Wilkes Company, 1996, San Francisco.

Montaigne, *Denemeler*, Sabahattin Eyüboğlu (Çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Baskı, 2001, İstanbul.

Morris, Charles W., *Symbolism and Reality: A Study in the Nature of Mind*, John Benjamins Publishing Company, 1993, Amsterdam ve Philadelphia.

Musholt, Kristina, “Self Consciousness and Intersubjectivity”, *Grazer Philosophische Studien*, 2012, The London School of Economics and Political Science Research, London, ss. 75 – 101.

Natanson, Maurice, “George Herbert Mead’s Metaphysic of Time”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 50, No. 25, 1953, ss. 770-782.

_____, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, The Hague Nijhoff Publishers, 1973, Netherlands.

Pereyra, Gonzalo Rodriguez, “Descartes’ Substance Dualism and His Independence Conception of Substance” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, no. 1, 2008, ss. 69–90.

Platon, “Phaedon”, Çev. Hamdi Ragıp Atademir&Suut Kemal Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

_____, Şölen, Cüneyt Çetinkaya, (Çev.), Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003, İstanbul.

Posner, Roland, “Charles Morris and the Behavioral Foundations of Semiotics”, *Classics of Semiotics*, Springer, 1987, United States, ss. 23-57.

Reitzes, Donald C., “Beyond the Looking Glass Self and its Treatment in Introductory Textbooks” *Contemporary Sociology*, Vol. 9, No. 5, 1980, ss. 631-640.

Ross, David, *Aristoteles*, Kabalcı Yayınları, Ankara, 2011.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, I. Cilt, Alfa Yayınları, 2012, İstanbul.

Santarelli, Matteo, “From Others to the Other: A Psychoanalytical Reading of Mead”, *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski (Ed.), Lexington books, 2013, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Polymouth, United Kingdom, ss. 159-171.

Shalin, Dmitri, “G. H. Mead, Socialism, and the Progressive Agenda” *American Journal of Sociology*, Vol. 93, No. 4, January 1988, ss. 920-921.

Shapere, Dudley, “Newtonian Mechanics and Mechanical Explanation”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Collier-Macmillan Publishing, Vol. 5, ss. 491-496.

Simpson, Peter L. “Aristotle’s Self”, *Human Destinies*, Frank O’Rourke (Ed.), University of Notre Dame Press, Indiana, 2013.

Spinoza, Baruch, *Etika*, Hilmi Ziya Ülken, (Çev.), Dost Kitabevi Yayınları, 2011, Ankara.

Störig, Hans Joachim, *Vedâlardan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Taylor, Charles, *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*, Selma Aygün Baş, Bilal Baş (Çev.), Küre Yayınları, 2012, İstanbul.

- Thayer, H. S., *The Meaning and Action A Critical History of American Pragmatism*, Bobs-Merrill, 1973, Indianapolis.
- Türer, Celal, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergâh Yayınları, 2017, İstanbul.
- _____, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, 1998, İstanbul.
- Valdecasas, Miguel Garcia, "Psychology and Mind in Aquinas", *History of Psychiatry*, SAGE Publications, 2005, 16/3. ss. 290-310.
- VandenBos, Gary R. (Ed), *APA Dictionary of Psychology*, American Psychological Association Press, 2007, Washington DC.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, İz Yayıncılık, 2004, İstanbul.
- Wellek, Albert, "Wundt, Wilhelm", Tessa Byck (İng. çev.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), Collier-Macmillan Publishing, Vol. 8, ss. 349-351.
- Whitehead, Alfred North, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, 1919, London.
- _____, *Process and Reality*, David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne (Ed.), Macmillan Publishing Co. Inc. 1978, New York ve London.
- Woods, David W., "George Herbert Mead on the Social Bases of Democracy", *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski (Ed.), Lexington books, 2013, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Polymouth, United Kingdom, ss. 203-214.
- Wundt, Wilhelm, *Outlines of Psychology*, Charles Hubbard Judd (İng. Çev.), William Engelmann Publishing, 1897, London ve New York.
- Yalçın, Şahabettin, "Kant ve Benlik", *Kaygı*, 2008/11, ss. 91-101.

_____, *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009, İstanbul.

Yeung, King To ve John Levi Martin, “The Looking-Glass Self: An Empirical Test and Elaboration”, *Social Forces*, Oxford University Press, Vol. 81, No. 3, March 2003, ss. 843 – 879.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, H. Vehbi Eralp (Çev.), Sosyal Yayınları, 1998, İstanbul.



ÖZET

Kınağ, Mustafa. George Herbert Mead Düşüncesinde Sosyal Benliğin Oluşumu. Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir, s. 305.

Bir ahlak teorisinden ve şahsiyetten söz etmenin yolu, öncelikle bu ahlakın ve şahsiyetin temelini oluşturan benlik kavramını temellendirmekle mümkündür. Düşünce tarihine bakıldığında benliğin imkanının, özdeşliğinin ve nasıllığının farklı felsefe/metafizik yapma biçimlerine uygun olarak tartışıldığı görülür. Benlik düşüncesi, Antik Çağ'da doğada var olan değişime karşın sabit bir zemin bulma kaygısı doğrultusunda ruh (psyche) kavramı üzerinden ele alınmış, Orta Çağ'da din/ler/in de etkisiyle bir takım kutsal ilkeleri temellendirmek ve ölüm sonrası varlığın imkanını ve durumunu ortaya koyma kaygıları ekseninde tartışılmıştır. Özellikle Descartes'tan itibaren Modern dönem ve sonrasında benlik fikrinin ruh kavramı yerine zihin ve bilinç kavramları ile açıklandığı, görülür.

Kendisinden önceki dönemlerin metafizik yapma biçimini reddeden Klasik Amerikan Pragmatistlerinden George Herbert Mead, "orada var olan dünya" kavramıyla ontolojik realizmi benimsemiş, anlam üzerinden ele edilebilen gerçekliğin söz konusu nötr dünyadan devşirilerek açıklanabileceğini vurgulamıştır.

Mead, bu çerçevede organizma-doğa ile birey-toplum arasında varsayılan ayrımları nakzeden, düalist kuramların ruh-beden ayrımını ortadan kaldıran bütüncül, tekçi bir benlik kuramını savunur. O, benlik kuramını zaman, eylem, bilinç, birey, toplum... vs. kavramların kilit rol oynadığı felsefi sistemi ile tutarlı bir bütünlük oluşturarak temellendirir. Bu çerçevede benlik, dış dünyadan, zamansallıktan ve eylemsellikten soyutlanarak açıklanabilecek bir hususu değil, insanın süreç içerisinde eylemsellik yoluyla kendi türünden ötekinin tutumunu ve perspektifini almak suretiyle öğrenebildiği dinamik, inşai ve uyarlanabilen bir hususu ifade eder. Sosyal benliğin

özne benlik ve nesne benlik ayrımlarını ortaya koyan düşünür, bu ayrımın esasen ontolojik değil analitik bir ayrım olduğunu belirtir. Ahlaki bir birey olmanın koşulu ise bireyin bütün koşullarını gerçekleştirerek edindiği sosyal benliğin analitik ayrımları arasında bütünlüğe ulaşması ve doğa ile uyum içerisinde olmasıdır.



ABSTRACT

Kınağ, Mustafa. The Formation of Social Self in George Herbert Mead's Thought. Ph. D. Thesis, Advisor: Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir, p. 305.

The way to talk about a moral theory and personality is possible by grounding the concept of self, which forms the basis of this morality and personality. Looking at the history of thought, it is seen that the possibility, identity and how of the self is discussed in accordance with different forms of philosophy / metaphysics. The idea of self was taken up in the spirit (psyche) concept in line with the concern of finding a stable ground in the Antiquity, and was discussed under the effects of religion/s to ground some sacred principles and reveal the possibility and status of the post-mortem existence in the Middle Ages. It is seen that the idea of self, in particular since Descartes, has been explained with the concepts of mind and consciousness instead of the concept of soul in the modern period and after.

George Herbert Mead, one of the classical American pragmatists who rejected the metaphysical way of his earlier periods, agreed the ontological realism by “the world that is there” concept, emphasized that the reality which can be obtained through meaning, can be explained by deducing it from the neutral world in question.

In this context, Mead defends a holistic, monistic self theory that removes the supposed distinctions between organism-nature and the individual-society, eliminating the soul-body distinction of dualistic theories. He describes his self-theory by constituting a coherent integrity with the philosophical system in which the time, actin, consciousness, individual, society... etc. concepts play a key role. In this framework, the self is not an issue that can be explained by abstracting it from the external world, temporality and actuality, but a dynamic, constructional and adjustable issue in which man can learn by taking the attitude and perspective of other which is from his/her kind

through activity within the process. The philosopher who reveals the distinction of the social self as I and me, states that this distinction is not an ontological but an analytical distinction. In this context the condition of being a moral individual is to gain an integrity between the analytical distinctions of the social self acquired by realizing all the conditions of the individual and to be in harmony with nature.

