



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mahmut Nedim ÇAĞLAR

BEN'İN ZAMANDAKİ ÖZDEŞLİĞİNDE BELLEĞİN ROLÜ:
DESCARTES VE BERGSON

Felsefe Anabilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2023



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mahmut Nedim ÇAĞLAR

BEN'İN ZAMANDAKİ ÖZDEŞLİĞİNDE BELLEĞİN ROLÜ:
DESCARTES VE BERGSON

Danışman

Prof. Dr. Hasan ASLAN

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2023

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Mahmut Nedim ÇAĞLAR'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı
Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Hasan ASLAN (İmza)

Üye : Prof. Dr. Çetin BALANUYE (İmza)

Üye : Doç. Dr. Şahin ÖZÇİNAR (İmza)

Üye : Doç. Dr. İsmail SERİN (İmza)

Tez Başlığı: Ben'in Zamandaki Özdeşliğinde Belleğin Rolü: Descartes ve Bergson

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi :/....../2023

Mezuniyet Tarihi :/....../2023

(İmza)
Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Ben’in Zamandaki Özdeşliğinde Belleğin Rolü: Descartes ve Bergson” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Mahmut Nedim ÇAĞLAR





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



.... / / 20...

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Mahmut Nedim ÇAĞLAR
Öğrenci Numarası	20155232003
Anabilim Dalı	Felsefe
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Hasan ASLAN
Doktora Tez Başlığı	Ben'in Zamandaki Özdeşliğinde Belleğin Rolü: Descartes ve Bergson
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2177395056
Rapor Tarihi	26.09.2023
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %1 Alıntılar dahil: %5
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 229 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hasan Aslan	
İmza	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	ii
ÖZET	iii
SUMMARY	v
TEŞEKKÜR.....	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BELLEK VE BEN ÖZDEŞLİĞİNİN ÖLÇÜTLERİ

1.1. Antik Mirasın Işığında Felsefede “Bellek” Üzerine Bir Eleştiri	13
1.2. Ben ve Ben Özdeşliği Hakkında Genel Bir Çerçeve	27
1.3. Ben Özdeşliğinin Tek Ölçütü: Bellek ve Diğerleri.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

DESCARTES: DOĞUŞTAN BELLEK VE DÜŞÜNEN BEN’İN ÖZDEŞLİĞİ

2.1. Zihin ve Beden Üzerine	47
2.1.1. Zihin: Ben Neyim?	59
2.1.2. Beden: Bu Beden Kimin?	72
2.1.3. Zihin ile Beden Etkileşimi ve Değişim	83
2.2. Zaman Üzerine.....	100
2.2.1. Zaman, Süre ve Hareket.....	102
2.2.2. Düşüncedeki Zaman	107
2.3. Bellek Üzerine	110
2.3.1. Beden ve Duyusal Bellek	112
2.3.2. Zihin ve Doğuştan Bellek	121
2.4. Düşünen-Ben’in Özdeşliği.....	133

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BERGSON : YAŞAYAN BELLEK VE YAŞAYAN BEN’İN ÖZDEŞLİĞİ

3.1. Zihin ve Beden Üzerine	140
3.1.1. Yaşam: Madde (Beden) ve Bilinç (Zihin)	141
3.1.2. Bilinç: Bellek ve Özgür İrade	163
3.2. Zaman Üzerine.....	174
3.2.1. Uzun ve Eşzamanlılık	176
3.2.2. Süre ve Artzamanlılık	188
3.3. Bellek Üzerine	191
3.4. Aynı ile Başka Arasındaki Süreklilik: Yaşayan-Ben’in Özdeşliği.....	206

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BELLEKSİZ BEN’İN OLANAĞI SORUNU

4.1. Beden ve Değişim	226
4.2. Bellek ve Ben: Bu Anılar Kimin?	228
4.3. Ben Özdeşliği ve Kendini-Aşma	229

SONUÇ	246
KAYNAKÇA.....	249
ÖZGEÇMİŞ	256

KISALTMALAR LİSTESİ

AT	Adam, C. ve Tannery, P. (1964-76). Oeuvres de Descartes, XII vols., revd. edn. Paris: J. Vrin/CNRS.	YT.	Bergson, H. (2017). Yaratıcı Tekâmül, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Dergah Yayınları.
age.	Adı geçen eser	ZK.	Bergson, H. (1959). Zihin Kudreti, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Maarif Basımevi.
BDV	Bergson, H. (1950). Şuurun Doğrudan Doğru Verileri, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.		
bkz.	Bakınız.		
CM	Bergson, H. (1946). The Creative Mind, trans Mabelle L. Andison New York: The Philosophical Library.		
CSM.	Cottingham, J. , Stoothoff, R. ve Murdoch, D. (1985). The Philosophical Writings of Descartes, vols. I-II, Cambridge: Cambridge University Press.		
CMSK	Cottingham, J. , Stoothoff, R. ve Murdoch, D. ve Kenny, A. (1991). The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III: The Correspondence, Cambridge: Cambridge University Press.		
MD	Bergson, H. (2014). Metafizik Dersleri (Uzay-Zaman-Madde,) çev.B. Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.		
MG.	Bergson, H. (1998). Metafiziğe Giriş, çev. Barış Karacasu, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.		
MVB.	Bergson, H.(2015). Madde ve Bellek (Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme,) çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitapevi.		
TFW.	Bergson, H. (2001). Time and Free Will an Essay On The Immediate Data of Consciousness, trans. F. L. Pogson,, London: Dover Publications, Inc.		

ÖZET

Bu tez çalışmasında belleksiz Ben'in olanaksız olduğu hipotezinden hareketle Ben'in zamandaki özdeşliğinin tek ölçütünün bellek olduğu tezi savunulacaktır. Belleksiz Ben'in olanaksızlığı zaman argümanı ile temellendirilecektir. Bunun için yapılacak tartışmada Descartes ve Bergson olmak üzere iki filozofa uğrayarak bazı temeller geliştirilecektir. İlk olarak Descartes'ta Ben'in (I/self) zamandaki özdeşliği için, öncelikle *Ben* terimi belirlenecek, buna bağlı olarak zihin ile beden ayrımı, birliği ve etkileşimi çerçevesinde bir tartışma yapılacaktır. İkinci olarak, Descartes'ın zaman kuramı üzerine yapılacak tartışmada dual zaman terimleri ele alınacak ve bu kapsamda “düşüncedeki zaman” terimi türetilenecektir. Bu özdeşliğin Descartes'ın kesintili zaman anlayışına uygun olarak geliştirilen doğuştan bellek aracılığıyla olabileceği varsayımından hareketle yapılması gerektiği ileri sürülecektir. Bu doğrultuda, üçüncü olarak, Descartes'ın bellek kavramı üzerine kapsamlı bir tartışma yapılacak, bunun sonucunda duysal, yöntemsel ve entelektüel olmak üzere üç bellek kavramı belirginleştirilecektir. Buradan hareketle yapılacak çıkarımla Descartes'ın doğuştan belleğe ihtiyacı olduğu ileri sürülecektir. Bu doğrultuda, Descartes'ın *cogito*'yla ilişkisinde “doğuştan bellek” terimi türetilenecektir. Bu belleğin olanağı, onun doğuştan idealar kuramına ve zaman ideasına dayandırılacaktır. Son olarak da düşünen-Ben'in türetilen doğuştan bellek ölçütüyle kendine özdeş olduğu ortaya konacaktır. Böylece doğuştan belleğin, düşünen Ben'in zamandaki özdeşliğinin bir ölçütü olduğu temellendirilmiş olacaktır. İkinci olarak Bergson'un kesintisiz süre ve bellek terimleri üzerine yapılan bir tartışmadan sonra, onun yaşayan Ben'inin kendi süresindeki özdeşliğini, kendi süresini toplayan bellek ölçütüyle sağlandığı ileri sürülecektir. Böylece hem Descartes'ın hem de Bergson'un zaman anlayışlarından türeyen belleğin, Ben'in zamandaki özdeşliği için bir ölçüt olabileceği gösterilmiş olacaktır. Üçüncü olarak ise, bu iki filozofun dizgeleri açısından sağlanan Ben'in özdeşliğinden hareketle, belleğin Ben'in varoluşu için zorunlu bir terim olduğu üzerine bir özdeşlik argümantasyonu kurulacaktır. Buna göre, Ben'in beden ve değişim terimlerini bellekle nasıl aşarak kendine özdeş olduğu ve Ben'in zamanda yeniden varolduğu ya da kendini aştığı halde, yeni bir varoluş halinde nasıl yine kendine özdeş olduğu sorunu ele alınacaktır. Ben'in bu yeni varoluş halini, Descartes açısından Tanrı ve değişmez zihinsel töze bağlı doğuştan bellek sağlarken, Bergson'da yaratıcı yaşam atılımıyla kesintisiz süresinde yeni varolan Ben'in özdeşliğini, bu süreyi toplayan yaşayan bellek sağlamaktadır. Sonuç olarak belleksiz Ben'in varoluş süresi-zamanı boyunca kendine özdeş olması olanaksız olduğu, bu nedenle Ben'in varlığının son bulacağı çıkarımı yapılacaktır. Buradan hareketle bellek olmaksızın bir

Ben'in varoluşunu sürdürmesi, benliğin ve kişiliğin korunmasının da olanaksız olduğu sonucu çıkarılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Ben, Bellek, Descartes, Bergson ve Özdeşlik.



SUMMARY
THE ROLE OF MEMORY IN THE IDENTITY IN THE TIME:
DESCARTES AND BERGSON

In this thesis, based on the hypothesis that the I without memory is impossible, the thesis that memory is the only criterion for the identity of the I in time will be defended. In this thesis, based on the hypothesis that the I without memory is impossible, the thesis that memory is the only criterion for the identity of the I in time will be defended. The impossibility of the memoryless I will be justified with the argument of time. In the discussion to be made for this, some foundations will be developed by visiting two philosophers, Descartes and Bergson. First of all, for the identity of the I/self in time in Descartes, the term I will be defined and a discussion will be made within the framework of the distinction, unity and interaction of mind and body. Secondly, in the discussion on Descartes' theory of time, dual time terms will be discussed and the term "time in thought" will be derived. It will be argued that this identity should be based on the assumption that it is possible through the innate memory developed in accordance with Descartes' understanding of interrupted time. In this direction, thirdly, a comprehensive discussion on Descartes' concept of memory will be made, as a result of which three concepts of memory will be clarified: sensory, procedural and intellectual. Based on this, it will be argued that Descartes needs innate memory. In this direction, the term "innate memory" will be derived in relation to Descartes' cogito. The possibility of this memory will be based on his theory of innate ideas and the idea of time. Finally, it will be shown that the thinking-self is identical to itself with the derived criterion of innate memory. Thus, it will be justified that innate memory is a criterion of the thinking I's identity in time. Secondly, after a discussion on Bergson's terms uninterrupted duration and memory, it will be argued that the identity of his living I in its duration is ensured by the criterion of memory that collects its duration. Thus, it will be shown that memory, which derives from both Descartes' and Bergson's conceptions of time, can be a criterion for the identity of the I in time. Thirdly, based on the identity of the I provided in terms of the strings of these two philosophers, an argumentation of identity will be established on the grounds that memory is a necessary term for the existence of the I. In this direction, the term "innate memory" will be derived in relation to Descartes' cogito. The possibility of this memory will be based on his theory of innate ideas and the idea of time. Finally, it will be shown that the thinking-self is identical to itself with the derived

criterion of innate memory. Thus, it will be justified that innate memory is a criterion of the thinking I's identity in time. Secondly, after a discussion on Bergson's terms uninterrupted duration and memory, it will be argued that the identity of his living I in its duration is ensured by the criterion of memory that collects its duration. Thus, it will be shown that memory, which derives from both Descartes' and Bergson's conceptions of time, can be a criterion for the identity of the I in time. Thirdly, based on the identity of the I provided in terms of the strings of these two philosophers, an argumentation of identity will be established on the grounds that memory is a necessary term for the existence of the I.

Key Concepts: Self, Memory, Descartes, Bergson and Identity.



TEŞEKKÜR

Bu çalışmaya başlarken, hocam Prof. Dr. Hasan ASLAN’la ders dönemi boyunca yaptığımız tartışmaların süzölmüş özü olan bellek kavramına ilişkin modern felsefede bir çerçeve çizmeyi amaçlıyordum. Sonradan modern felsefedeki filozofların dizgelerindeki bellek kavramına ilişkin çerçevelerini çıkardığımda, felsefede belleği merkezi bir terim yapacak bir temelden yoksun olduğumu fark ettim. Bir temel arayışı sırasında Descartes’ın bellekten uzaklaşan tavrı ile Bergson’un belleğe yaklaşan tavrının, onların ortak teması zihin-beden ayrımı temasında birleştiğini keşfetmiştim. Bu, belleğin zihin-beden ilişkisiyle insanın değişen doğasının varoluşundaki etkinliğin önemine dair bir ufuk sunuyordu. Bu ufka kapılarak daldığım bellek sarayının labirentlerinde dolaşırken; verimli bir ders dönemi geçirdiğim hocam Prof. Dr. Çetin BALANUYE bellek kavramını “Ben” fikriyle ilişkilendirmeye çalıştığımı ama adını koymadığımı iddia ederek, bana bir çıkış göstermişti.

Başta bellek gibi önemli bir kavramı modern felsefe açısından tartışmama beni teşvik eden, özellikle bu çalışmayı bitirmem yönündeki motivasyon ve disiplinli gözetim desteği nedeniyle tez danışmanım ASLAN’a, eleştirileriyle beni düşünürken saptığım rotama geri çağırın tez izleme komitesi üyesi BALANUYE’ye, filozofların metinlerinde girdiğim önemli çıkmazlarda bana ışık tutan ve tezimin omurgasındaki noksanlıklara işaret eden lisans döneminden beri hocam olan tez izleme komitesi üyesi Doç. Dr. Çetin TÜRKİYILMAZ’a çalışmamın bu noktaya gelmesindeki katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım.

Mahmut Nedim ÇAĞLAR

GİRİŞ

Bu çalışmada felsefi bir sorun olarak “bellek” kavramı üzerine, belleğin kişinin Ben’iyle olan ilişkisi açısından bir tartışma yapılacaktır. Bu tartışmada bellek ile Ben arasındaki ilişki, kişinin yaşamı boyunca Ben’in kendi zamanındaki kurulumunda belleğin rolüyle sınırlandırılmıştır. Bu kapsamda belleğin, biricikliği ve özgünlüğü olan kişinin Ben’inin kendi zamanı içindeki sürekli-tekrar-eden-kurulumunun temeli olduğu ana savından hareketle; belleğin Ben’in farklı zamanlardaki varlığının özdeşliğindeki rolü ele alınacaktır.

Açık olmak gerekirse, bu dar çerçevede gerçekleşecek bu çalışmanın böylesi büyük bir misyonu yerine getirecek olması bir hayli iddialı görünüyor. Ancak, belleğin şimdiye değin felsefi sorunlardaki konumu dikkate alınırsa, bu iddialı tavır kısmen de olsa bir mütevazılık içeriyor. “Ben” gibi bir katalizör kavramla yapılacak küçük bir dokunuş bile belleğin felsefenin geçmişindeki yardımcı rollerle iktifa eden oyunculuğu, günümüzde artık makine-insan tasarılarıyla tek kişilik etkileyici performansların gözde rollerini üstlenebilir. Öyle ki, *makine-insan* ile *bio-insan* arasındaki fark, felsefede şimdiye değin çokça yüceltilen ve diğer yetilerle sözde işbirliği içinde çalışan ama “aslan” payını alan *anlama yetisi* yoluyla değil, *hatırlama yetisi*¹ olarak bellek yoluyla daha anlaşılır kılınabilir. Doğanın bir canlıya neden belleği verdiğini düşünmeye başladığımız andan itibaren, anlamak kadar hatırlamanın da ne kadar yaşamsal olduğu, dahası sadece *hatırlama* yetisi olarak değil *unutma* yetisi olarak da belleğin bio-insanın zaman çizgisindeki fonksiyonu takdir edilir.

Ancak, filozofların bu perspektifi kazanması için çağdaş zamanları beklemek gerektiğini hatırlatmak gerekir. Bu durumda, çağdaş zamanlara değin felsefede bellek öyle bir *konumdadır* ki, bir yarışmanın ikincisi gibidir. Ödül töreninde değerinden, öneminden ve yerinden övgüyle bahsedilir, ama ikinci olmasının neden olduğu hatalar da dile getirilir ya da zaten eksikleri herkesçe malumdur, zaten bu nedenle ikinci olmuştur. Buna rağmen değerlidir, ama en önemli değildir. Zira “rakibi” olan birinciliği kaptırdığı *anlama yetisi (intellect)* karşısında *bellek*, sahip olduğu doğuştan noksanlıkları bir yana, kadrinin pek bilinmiyor oluşu onun yazgısıdır. Özcesi, felsefede bellek bir tür “üvey evlat” muamelesi görmüştür. Kabul etmek gerekir ki, filozofların jüri olduğu bir yetiler müsabakasında bellek olsa olsa bronz madalyayı alırdı; muhtemeldir ki, birinci anlama yetisi, ikinci algılama yetisi, üçüncü de anımsama yetisi olurdu.

¹ Bilindiği gibi *makine öğrenmesi* kapsamında *makine hatırlaması* halihazırda olanaklıdır.

Buna rağmen, bu konumundan dolayı belleği teselli edecek olan bir övünç sebebi öne sürülebilir: “*bellek olmasaydı anlama yetisi de insan zihninin temel yetisi olamazdı.*” Ama belleği teselli edecek bu iddia felsefe tarihinde pek rağbet görmemiştir. Ne söylediğini bilen birinin şuuruyla, bunun ilk farkına varan filozof Hegel olmalıdır. Belleği bir tür temsil misyonuna ya da bir hatırlamaya indirgeyen Platoncu geleneği eleştirerek, onun düşünce ve dil yetileriyle ilgisinin kurulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Onun vurgusu belleğin anlamla olan ilişkisi açısından bir başka istikamete çıkıyor olsa da belleği düşünmenin merkezine koyma önerisi önemlidir (Hegel, 2010: 193-205). Elbette “düşünme” denildiğinde çok geniş bir kuram tayfı söz konusudur. Bu nedenle bir kılavuza ihtiyaç var. Kılavuzların, gidilecek yolların türüne göre seçildiği düşünülürse, düşüncenin algı ve kavrama edimleri açısından düşünmeyi kuramının merkezine koymuş filozoflar için bellek ilginç bir sorun olabilir. Platon’un ve Aristoteles’in bellek-hatırlama kuramları temel olarak algı-kavrama modeline uygundur. Ancak, onların hatırlama ve belleği ele alışları düşünme ve bilgi edinme perspektifindendir. Bu çalışmanın odaklanacağı perspektif ise bilgi edinme değil, bilgi edinen öznenin kendi Ben’ine ilişkin farkındalığının devamlılığının olanağıdır. Bu süreçte öznenin, algılama, imgeleme ve düşünme edimlerinde belleğin rolü dikkat çekicidir. Bu role ilişkin yapılacak bir soruşturma, bir “kişi” olarak öznenin kendiyle (Ben’i) olan ilişkisinin temeli olan kişi özdeşliği sorunuyla yüzleşmek durumunda kalacaktır.

J. Locke’un ele aldığı *kişi özdeşliği (personal identity)* sorunu, belleği felsefede daha önemli bir konuma taşımış, D. Hume’dan sonra bilgi kuramında belleğe azımsanmayacak misyonlar yüklenmişse de belleğe ilişkin felsefi anlayış Platonik perspektiften kopmamıştır. Bu da filozofların, belleği felsefi söylemlerinin ana karakteri yapmadıkları anlamına gelmektedir. Bu kimi açılardan anlaşılır görünüyor. Biri, *çünkü bellek gerçekten felsefi söylemde bir ana karakter değildir*, demiş olsa, haklı olurdu. Ama aynı zamanda, bu görüşe karşılık olarak başka biri çıksa, *bir an için belleğin bilişsel tüm işlevlerinin askıya alındığını tasavvur etsek, zihinden geriye işlemeyen potansiyel bir bilme yetisi kalırdı*, demiş olsa; o da haklı olurdu. Diğer yandan, *burada bellek için söylenen dikkat ya da duyum için de aynı şey söylenebilirdi*, şeklinde bir itiraz da her zaman yapılabilir. Ama bu belleğin önemini diğerlerine göre azaltmaz ya da onlarla eşitlemez. Bunun temel nedeni bellek kavramının görünürde, *anlama yetisinin sakar ama maharetli hizmetçisi* konumundaki işlevsel yönünün arkasında tüm canlılar için olduğu kadar, özellikle bio-insan için, *hareket eden bir varlığın kendi olarak varolamaya devam etmesine hizmet eden örtük bir misyonu* vardır. Çok ilginçtir ki, *canlıların hareketi* gibi bir fenomen *bilinç* gibi zorlu bir temayı günümüz felsefesinin temel problemlerinden biri haline getirebiliyor. Oysa sadece algı-bilinç açısından bakılacak

olursa belleğin bilinç kadar gizemli olmayışı filozofların ilgisinin azlığını kabul edilebilir kılıyor. Bunun en temel nedeni, bilincin lamekân tasavvuruna rağmen belleğe belli bir *locus* atfedebilme yanılgısı olabilir. Yani, bellek uzamsal nitelikte olan, dahası beyinde bir yerde olduğu varsayılan ve duyumların ve imgelerin bir “deposu” olarak görülüyor. Bu da belleği bir *yeti* olarak tasavvur etmeye, hatta bu sebeple ona bir *edim* atfetme alışkanlığına neden oluyor olabilir. Bu alışkanlığın kökeninin de Antik Yunan felsefesindeki tûpos (iz) tasavvuru olduğu söylenebilir. Ancak bellek ne sadece bedensel ne de sadece zihinsel bir “yeti” olarak ele alınamayacak denli karmaşık “işlevler” yüklenen bir misyona sahiptir. Bu tür bir iddiayı savunmak için kullanılacak en açık delil, kaybının ve yokluğunun bir insanı “birey” olmaktan çıkarmadığı ama “kişi” olmaktan yoksun bırakmasıdır. Bir tür öznel ve özerk varoluşun postülası olan belleğin insana verdiği özgünlük onun tüm insani yetiler ve edimler açısından, deneyimlerinin oluşturduğu bir “ben” olarak yaşamasını garanti etmesidir.

Böyle bir misyonu, bellek açısından ele almak, çok açıktır ki, kişinin kendiliğinin yegâne referansı olan *Ben* kavramını gerektirmektedir. İşte bu nedenle, Platoncu *anamnesis* kuramının mirasından uzaklaşıp, belleği bilgi edinme ya da doğruluk (ve kesinlik) açısından değil de aynı zamanda hareket eden bir canlı olarak insan kişinin yaşamı boyunca etkin ya da edilgin bir rolü olduğu tüm değişimlere *rağmen* herhangi bir şimdiki zamanda hâlâ kendini (tüm deneyimlerin toplamıyla birlikte) *aynı-Ben*’e referans vermesi bakımından, yani *Ben* deneyimi açısından ele alınacaktır. Buradaki *Ben*’in sürekliliği boyunca çalışır durumda olan düşünme, algı ve bilinç edimlerinin toplamından oluşan *Ben*-deneyimi, *aynı-Ben*’e yüklenen, kişinin zihinsel ya da fiziksel tüm değişimlerinin kaynağı olan başka-algılarından oluşur. Algılar değişirken *Ben*’in aynı kaldığını ileri sürmek için, bu değişimlerin toplamı olan bellek ölçütü kullanılacaktır. Bu ölçüt, insanın, kişi için değişen iki yanıyla da ilgilidir: zihinsel ve fiziksel durumlar. Başta böyle bir ayrımın ne kadar meşru olduğu ve bunun nedenleri tartışılabilir. Buradaki elde hazır düalist perspektif sorgulanabilir. Ancak bu çalışmada belleğin, felsefi söyleme mal edilen tanımı, belleğin bedensel olarak hareket eden canlının, görece çevresiyle oryantasyonunu ve adaptasyonunu sağlayan bir *deneyim* olarak kabul edilmektedir. Bu, felsefi açıdan söylemleştirilirse: bedensel hareketi bir tür topografik hale getirmek, diğer bir deyişle imgeleştirmektir. Bu da fiziksel olanın zihinsel olandaki temsilidir. İşte bellek böylesi bir *temsil* (*representantation*) sorununun merkezi kavramıdır. Ancak bu Platoncu perspektifi burada bırakıp, belleğe bu temsil misyonunu yükleyen doğanın, insanın sahip olduğu hareket ve algı yetilerine, dolayısıyla fiziksel ve zihinsel gerçekliklerine doğru yönelmelidir. Çünkü bellek böylesi geçmişinin farkında olan akıllı bir varlık olan insan kişinin bir gerçeklik-boyutları arasındaki geçişlerini olanaklı kılan önemli bir araçtır. O

halde belleği bir kişinin Ben'iyle olan iletişimindeki sürekliliği sağlayan rolü ele alınmaya dikkate değer bir felsefi problemidir.

Bu tezde, Ben'in kendi (içsel) zamanında kendine özdeşliğinin temel ölçütünün bellek olduğu savunulacaktır. Bellek, Ben'in kendi içsel zamanındaki kendine özdeşliğinin temel ölçütüyse, bir ölçüt olarak bellek, Ben'in kendine özdeşliğinin gerekli ve yeterli ölçütü olabilmelidir. Eğer, bellek Ben'in kendine özdeşliğinin gerekli ve yeterli bir ölçüttüyse, bu tez iki soruyu cevaplayabilmelidir. (1) Bellek, diğer ölçütlerin paranteze alındığı durumda Ben'in özdeşliğini sağlayabilir mi? Bu sorudaki “diğer” ölçütler ile bellek ölçütü arasındaki farkın ne olduğu sorulmakla birlikte, belleği temel ölçüt yapan argümanın ne olduğu da sorulmaktadır. Bu soruya ilişkin bu çalışmada yapılacak tartışmada verilecek cevap, *indirgeyici* ya da *işlevsel* argüman olarak nitelenecektir. Bu çalışmada “diğer” olarak nitelenen ölçütler, Ben'in varoluşuyla ilgisinde etkin olan *bilinç*, *beden*, *beyin*, *fiziksel* ve *psikolojik süreklilik* gibi ölçütlerdir. Bunların her biri paranteze alınsaydı, “*bellek Ben'in kendine özdeşliğini kişi için sağlardı*” savını temellendirebilmek için, bellek kavramının doğal olarak bir bilinç içerdiği ya da bellek tanımının salt anıların depo edildiği bir *yeti* değil, bilinci kendi varoluşunda içeren bir *deneyim* olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu *indirgeyici argümanın* temeli ise, eğer bellek bilinç durumlarını içeren bir ölçütse, bu ölçütü tanımlayabilmek için Ben'in bellekle kurulan ilişkisi her durumda diğer ölçütlerin özdeşliğini kapsıyor olması gerekir. Bunun için R. Descartes'ın Ben kuramına başvurulacaktır. Descartes'ın kuramına göre, düşüncenin momentü (anı) süresince Ben kendine özdeştir. Ancak bu tanıt ontolojik olmaktan çok epistemolojiktir. Oysa bu çalışmada Ben'in özdeşliği salt düşünme açısından değil yaşama açısından da ileri sürüldüğü için; bu çalışma şu soruyu da cevaplayabilmelidir: (2) bellek Ben'e yaşamın sürekliliğini-kesintisizliğini garanti edebilir mi? Bu soru, indirgeyici argümanın karşılaştığı zorlukları aşmayı sağlayacaktır. Zira Sydney S. Shoemaker'ın da dikkat çektiği gibi, bellek kişisel kimliğin bir ölçütü olsun ya da olmasın, bir kişi hakkında başka kişiler özdeşlik beyanlarında bulunurken kullanılan tek ölçüt olamaz (1959: 873). Buna göre, salt zihinsel olarak Ben'in özdeşliğinin kişinin belleğiyle tanıtlanması *birinci-kişi-bakış* açısından olanaklı olsa da, *üçüncü-kişi-bakış* açısından Ben'in kendi deneyiminde yaşamının sürekliliği içinde olduğuna ilişkin bir kanıt ileri sürülmelidir. Bu soruya verilecek olan “Ben'in özdeşliği onun yaşamının sürekliliğine bağlıdır, bunu da zihin ile beden arasındaki bağlantıyı kesintisiz sürenin bir çıktısı olan bellek kurar” şeklinde özetlenebilecek cevaba *ontolojik argüman* denilecektir.

Burada birinci-kişi-bakış açısından kabul edilebilir özdeşliği tanımlayabilecek işlevsel (indirgeyici) argümana göre, Ben'in etkinliğini olanaklı kılan belleğin işlevselliği, Ben'in

düşünmesine için olan bilinç ve psişik durumları nihai olarak belleğe dönük bir “çıktı” kabul edilmesini sağlar. Ancak, burada diğer ölçütler, *kişi özdeşliği* sorunu çerçevesinde önemli olan ölçütlerdir. Bu çalışmada ise Ben’in özdeşliği tamamen birinci-kişi argümanı açısından savlanırken, kişi özdeşliği sorunu çerçevesinde ise üçüncü-kişi argümanını devreye almak gerekir. Çünkü indirgeyici argümanın, kişinin etik ve hukuksal varlığına ilişkin soruları cevaplandıramamakla itham edilmesine karşı ontolojik argüman bir karşılık verecek bir imkân sunar. Bu nedenle, üçüncü-kişi argümanı açısından önemli olan bedensel ölçüt, ontolojik argüman yoluyla Ben’in özdeşliğini sağlayan bellek ölçütü yoluyla özdeşliği engelleyici bir unsur olmaktan çıkarılmalıdır. Bu argüman da H. Bergson’un belleğin Ben’in kurucu temeli olarak ele aldığı dizgesine dayandırılacaktır.

Bu doğrultuda, indirgeyici argüman açısından bakıldığında, birinci-kişi bakış açısının tecrübesine göre, kişinin kendi varlığı herhangi bir *a* anında daima yine “kendi varlığı” olarak kabul edilebilir. Oysa bu argüman, kişinin a_1 ve a_2 gibi iki farklı andaki varlığını “gerçekten” tanıtlayacak bir ölçüt sunmaz. Bu, J. Locke’un kişinin hukuksal ve etik varlığı temelinde ortaya koyduğu kişi özdeşliği sorunu çerçevesinde tartışılan bedensel ölçüt sorunudur. Bedenin kişi özdeşliğini sağlayıp sağlamadığı genelde birinci-kişi-bakış açısından ele alınmış, ve buna göre bedensel ölçüt güvenilir görülmemiştir. Ancak beden gibi bir varlık tarzının birinci-kişi-bakış açısından değil, üçüncü-kişi-bakış açısından ele alınması gerekir. Çünkü, beden ancak bir kişinin özdeşliğinin başka nazarındaki bir kanıtı görülebilir. Peki ontolojik argüman, Ben’in yaşamsal sürekliliğini beden temelinde nasıl sağlayacaktır? Burada bedenin yaşamsal süreklilik içinde zihinsel (ruhsal) olana dönüşmesinde belleği bir köprü gören Bergson’un felsefesi bir çıkış sunmaktadır. Onun bellek ile süre arasında kurduğu ilişki, ontolojik argüman için bir temel oluşturur. Yani, Bergson’a göre bedenin bellek aracılığıyla zihne-ruha dönüşmesi ve bu dönüşümün sürekliliğinin aynı zamanda yaşamsal sürekliliği sağlaması, üçüncü-kişi-bakış açısından bir ölçüt olan beden ile bellek arasındaki ilişki Ben’in süreklilik içindeki özdeşliğine bir açıklama olacaktır. Sonuçta, ontolojik argüman, indirgeyici argümanın tanıtının bir sağlaması olacaktır. Diğer yandan, indirgeyici argüman açısından tanıtlanan Ben’in özdeşliği işlevsel açıdan tanıtlanabiliyorsa, bu tanıtın ontolojik argümanın odaklandığı bedensel ölçütün bellek ölçütüyle olan ilişkisinin kabul edilmesini sağlayacaktır. Diğer bir ifadeyle birinci-kişi-bakış açısından, kişinin kendi için Ben’i farklı zamanlarda yine “aynı Ben” ise, bu kanıtın temeli ontolojik açıdan, yani üçüncü-kişi-bakış açısından da kabul edilebilmelidir. Çünkü, buradaki kişi özdeşliğinin tek dayanağı beden değil, bedenin yaşamsal sürekliliğinin deneyimini garanti eden bellektir.

Bu iki argüman açısından bellek, Ben'in özdeşliğinde belleğin hem gerek hem de yeter ölçütü olarak ileri sürülmesini olanaklı kılacaktır. Elbette bu tartışmanın sıhhati için “Ben özdeşliği” kavramını belirlemek gerekir. Bu çalışmada ele alınan “Ben özdeşliği” kavramı, hem kişi özdeşliği hem de beden özdeşliği kavramlarını içeren, bir insanın hem “kişi” olarak hem de “beden” olarak özdeş olduğunu, “Ben” olarak nitelenen varoluş deneyiminde kişinin hem zihinsel hem de bedensel olarak yaşamsal bütünlüğünü ifade eden “toplam deneyim” kapsamında kendine özdeş olduğunu ifade eder. Bu kapsamdaki Ben'in özdeşliği yukarıda belirlenen iki argüman olan işlevsel ve ontolojik argüman açısından tartışılacaktır.

Bu tartışmada, iki ayrı ana bölümde ele alınacak olan beden ile zihin arasındaki ilişkide belleğin yeri bağlamında *düşünmek* ve *yaşamak* açısından bir ayrım yapılacaktır. Bu çalışma açısından *Ben*, varlığı “düşünmek” olarak tanımlanan zihinsel faaliyetin öznesidir. Bu faaliyet Ben'in kendine dönmesiyle olanaklıdır ki bu bir “bilme edimi” olarak tanımlanabilir. Bu nedenle “düşünmek” terimi konusunda öncelikle Descartesçı bir bakış açısı tercih edilmiştir. Diğer yandan “yaşamak” terimi için de, “düşünmek” terimini içeren ama, Descartes'ın düşünmek teriminden ayırdığı bedensel varoluşu içeren bir bağlantıyı vurgulaması bakımından Bergsoncu bakış tercih edilmiştir. Bu kapsamda, bedenin varlığının zihnin varıyla olan ilişkisini vurgulaması açısından “yaşamak” terimi önemlidir. Burada Descartes'ın zihin ile beden arasındaki ayrım-ilişki sorununu, “bellek” kavramıyla çözmeye çalışan Bergson'un “yaşam” kavramı, onun düşünme edimlerini de içeren çok geniş bir kavramdır. Bu kavram onun bellek kavramlarını belirler. Buradan hareketle, bu çalışmada iki filozofun bellek kavramlarını belirleyen zaman anlayışları temeline oturan, *düşünen-Ben* ile *yaşayan-Ben* olarak tanımlanacak terimler, Ben'in özdeşliğinin kurucu terimleridir.

Son olarak, Descartes ve Bergson felsefeleri açısından ele alınacak sırasıyla indirgeyici ve ontolojik argümanların odağındaki bellek kavramına ilişkin bir tanımlama yapmak uygun olacaktır. Bellek, bilişsel düzeyde; düşünmenin (1) bir edimi – Descartes'ın anlayışıyla söylenirse, bir düşünme tarzı olarak hatırlama edimi—olarak ve (2) nesnesi – Locke'un kişi özdeşliği kuramında bilinçten ayırdığı, bilinçle farkına varılan “geçmiş bilgiler” tanımlanabilecek deneyim-anıları olarak kullanılabilir. İlki düşünmek açısından ikincisi yaşamak terimi açısından bu çalışmada kullanılabilir. Yani (2) seçeneği, bir nesne olması bakımından “içerik” olarak bellek anlayışına çok yakındır. Bunun için bu çalışmada, bu edim-nesne ikilisi bir terim olarak sunulabilir. Bu doğrultuda, bu çalışmanın temel savı olan “bellek Ben'in zamandaki özdeşliğinin temel ölçütüdür, önermesindeki *bellek* terimi, düşünme-haliyle ve yaşama-haliyle birlikte olan, kişinin söz konusu zamandaki (bilinç anındaki) *toplam-deneyimi* ifade eder. O halde, tartışmada kılavuz olarak bellek, düşünme-hali ve

yaşama-hali içindeki kişinin toplam-deneyim olarak belleği dikkate alınacak, bu bellek dışındaki kavramlar bu doğrultuda çözümlenecektir. Böylece, hem Descartes'ın hem de Bergson'un bellek kavramları Ben'in özdeşliğinin bir ölçütü olarak revize edilmiş olacaktır.

Bu çalışma açısından Descartes ve Bergson gibi iki filozofu bir araya getirmek ilginç bir deneyim olacaktır. Bu iki filozoftan ilki, bellekten olabildiğince kaçmış, diğeri ise, ilkinin kaçtığı kadar ona doğru koşmuştur. Bu çalışmada bellek konusunda aksi istikametlere giden iki filozofu neden ve nasıl bir araya getirildiği önemli bir sorudur. İlk olarak onların aksi yönlerde gitmeleri, bir sorunu sorunsallaştırmak için yeterli bir neden gibi görünüyor. Ama bunun makul olması için ortak bir noktalarının olması gerekir. Bu nokta, ikisinin de belleğin canlılardaki doğal yeti olduğu temel kabulündeki gerçeklik-boyutlarıyla dertli olmalarıdır. Dahası ikisi de zihin ile beden arasında farklı da olsa bir tür ayırım ve dolayısıyla bir ilişki görmüşlerdir. Gerekçeleri farklı da olsa, ikincisi birincisinin zihin ile beden arasındaki ayırım-birlik sorunuyla oldukça meşgul olmuştur. Bu çalışmada iki filozofun, ele alınan bir sorunda bir araya getirmenin ilk gerekçesi, onların zihin-beden ilişkisi sorunuyla –tarihsel olarak da olsa— teşrik-i mesaileridir. Bu sorun, Descartes için dolaylı, Bergson için doğrudan bellekle ilişkilidir. Bergson'un temel yapıtlarından biri olan *Madde ve Bellek* bile, onu bellek konusunda çalışmaya dâhil etmeye yeter. Ancak aynı şey Descartes için söylenemez. Belleğin Ben'in özdeşliğindeki rolünü incelerken, Descartes'ın bir kılavuz olarak yapacağı katkı, Bergson'dan daha önemlidir. İlk olarak Descartes, Ben'in ne olduğu problemini ele alan ilk modern filozoftur. İkinci olarak, Ben'in varlığı hakkındaki soruşturmasında bellek kavramını özellikle dışarıda bırakmıştır. Üçüncü olarak, onun bu tercihi anlaşılır olmakla birlikte, *düşünme* terimiyle tanımladığı Ben'in, varlığının özünün: *düşünen şey* (*res cogitans*) tezahür ettiği düşünümelerde bellek yetisine ihtiyaç duyar. Ona göre Ben'in “düşündüğü sürece” var olması, düşünmesiyle varlığının farkına varan Ben'i de her düşünme momentinde var eder; ama bunun için ister bedensel isterse zihinsel olsun bir bellek desteğine ihtiyaç duyar. Yani, Ben onun için sadece “düşünen şey” değil, aynı zamanda “bir şey düşünen şey” olarak vardır. Descartes Ben'i, kendi düşünme *anı* (momenti) ile sınırlar. O halde Descartes, Ben'in özdeşliği sorunu için önemli bir başlangıç ortaya koymuştur. Descartes'ın Ben'i, düşündüğü her an var olmaktadır, ama bu *anlar* birbiriyle “bitişik” değildir. Buna rağmen, Ben'in tek özneteliği düşünmek olduğu için, düşündüğü her an *kendidir*. Ben'in bir sonraki *ana* geçişi ise onun yolculuğunun temel problemini oluşturmaktadır. Ben, kendine kendi zamanında (anda) özdeştir, ama bir sonraki anda özdeş midir? İşte bu sorunun cevabı Descartes açısından hem çok açık hem de çok muğlaktır. Açıktır, çünkü irade de bir düşünme biçimidir, ruhun bir sonraki andaki düşüneceği şeyi seçer. Muğlaktır, çünkü bu seçimlerde

Ben seçiminin nedenini kendinde değil Tanrı'dadır. O, buna rağmen bir sonraki anda varlığını korur, yani yine aynı Ben olur. İşte buradaki *özgür istem* terimi, Descartes'ın Ben ideası ile Tanrı ideası arasında kurduğu ilişki nedeniyle problematiktir. Descartes, Tanrı'nın, Ben'in iradesiyle seçeceği her seçeneği önceden yaratmış olması nedeniyle, bu tercihler arasında bir nedensel bağ-geçiş yoktur, bu sebeple her düşünce momentinde Ben ilk Ben'dir. İşte Ben'in özdeşliğinin "an" türündeki zaman modelinde tanıtlanan bir hipotez, bu anların kesintisiz birliğinde tanıtlanabilir mi, sorusunu doğurur. Bu da soruşturmayı Ben'in Bergson açısından ele alınışına götürür.

Descartes'ın kuramında belleği merkeze koyma çabası "abesle iştigal" olarak tanımlanma riski vardır. Zira bu onu geçmişle yan yana getirmek demek oluyor ki, bu da zaten bir tam anlamıyla saçmadır. Çünkü o geçmişten kaçan bir filozoftur. Zannedilmesin ki, sırf yöntemsel şüphe gereği tüm geçmişinin bakiyesinden kurtulmak istiyor. Bazı yorumcularına hak verirsek, aslında Descartes tamamen geçmişten kurtulmak istiyor. Çünkü onun felsefesi hem yöntemsel hem de ontolojik nedenlerle, geçmişi (aslında zamanı) yok saymak ister. Bunun en belirgin kanıtı, *nedensellik* görüşüdür.² Ona göre nedenselliğin olduğu yerde Tanrı yoktur, tersi de doğrudur. Tanrısız bir cismin hareket etmeyeceği aşikârdır. En azından Tanrı ideasına sahip olmayan bir Ben için, bir cismin hareketi düşünülemez. Bir cismin hareketini düşünebilmek için Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duyarız. Bu açıdan bakıldığında Descartes'ın felsefesinde Tanrı'nın olduğu yerde "nedensellik" (bir tür hareket-geçmiş ilişkisi) ve bu nedenle de "zaman" kavramı önemli ölçüde önemini kaybeder. Hem zaman hem de nedensellik olmayınca, bellek doğal olarak bedensel bir yeti olarak sadece "beyin" içinde olan bir "depo" olarak görülüyor. Ancak, bu onun için örtük belleği olarak yorumlanacak *doğuştan idealar* kuramının bu açığı kapatabileceği savını ileri sürmeyi olanaklı kılar. İşte burada Descartes'ın felsefesinin en önemli problemlerinden biri zihin-beden ilişkisi gündeme gelir ki, bu problem onun doğuştan idealar ve açık seçik idea düşüncesinin bir sonucudur. Bu sorun, yolu ikinci kez Descartes'tan Bergson'a çıkarır.

Descartes'tan Bergson'a geçiş, ilkinin Ben'in varlığını *res cogitans* özüne indirgemesi, ama bedenin katıldığı düşünme biçiminde bedenin (fizikselin) zihne (ruhsala) nasıl geçtiği problemini açıkta bırakır. Bergson, felsefesindeki bellek kavramını bu problemin çözümünde kullanır. Onun için bellek, bir kişinin en önemli ruhsal gerçekliğidir. Bu ruhsal gerçeklik Ben'in varlığını sürekli olarak yeniden-kurar. Ona göre Ben otantik, özgün ve özgür bir kişidir. Hatta kişiye özgürlüğünü veren de onun kendine-ait-olan-Ben'idir. Ben için, onun özgür istemini belirleyen de onun kendi-zamanındaki-yolculuğudur. Bu yolculuğunu bakiyesi

² Onun dört başı mamur bir nedensellik fikri olduğu zaten şüphelidir. Zira bir anda karşımıza Tanrı'sı çıkmaktadır.

olan bellek ise, o kişinin o kişi olarak bu yolculuğa devam etmesini sağlayan Ben'idir. Bu Ben, beden-zihin birlikteliğinde oluşan doğası gereği, yaratıcı, yani geçmişini şimdiyi yaratmak için kullanan bir Ben'dir. Bu Ben'in, kendi zaman-ruh yolculuğunda, kendi-işsel zamanındaki=süre bir yolculuk olduğu için, istemi de özgüdür, yani “dışsal” bir neden tarafından belirlenmemiştir. Bütün belirlenim, Ben'in kendi işsel zaman yolculuğunda kendini aşarak Ben'ini yaratıcı şimdiye taşımasıyla gerçekleşir.

Burada Bergson'un felsefesinden mülhem, “*Ben'in yolculuğu*” metaforu biraz deşildiğinde iki terim seçilir: yol ve adım. Evet bir *yol* var ve bu yolu geçen bir *adım* da var. İlki olan *yol* terimi metaforik açıdan Bergson'un Ben perspektifini, ikinci olan *adım* terimi de metaforik olarak Descartes'ın felsefesini niteleyebilir. Bergson'un Ben kavramı bir “yolculuk” temasıyla karşılanırsa, Descartes'ınki de “durma” ya da “dinlenme” temasıyla karşılanabilir. Şimdi, yolun içinde adımın, yolculuğun (yürümenin) içinde durmanın (dinlenmenin) olmadığını kim söyleyebilir ki!

Asaf Halet Çelebi'nin *Adımlar* şiirinde geleceğe bakan “sonsuz ben”ler, “beni doldurmuyor” diye yakını. Zira şaire göre her *adım* attığında Ben'in geçtiği yerler yok olur, ama geride yine Ben'ler kalır, eskileri çocuktur, yenileri ihtiyar.

Ben'in adımlarından tek tek ya da yolculuğunun geldiği son adımdan söz ederken, iki zaman modeli olduğu anlaşılır: *an* ve *süre*. Bir Ben, yaşamı boyunca kendine özdeş olacaksa, iki hipotez tarafından tanıtlanabilmeli: *anda* özdeştir, *sürede* özdeştir. Eğer ilkinde tanıtlanamazsa, süredeki Ben'in özdeşliğinin önündeki engel değişim terimi olacaktır. Oysa Bergson'da değişim ve Ben'in kendini aşması, yani yaratıcılık esastır. Ama Ben'in yaşamı kadar doğası da bu özdeşlikte etkilidir. Bunun için Descartes'ın ve Bergson'un zaman modellerine göre Ben'in özdeşliği tanıtlanabilmelidir. Bu iki hipotez bu çalışmanın iki bölümünde ele alınacaktır. Her iki zaman modelinde de Ben'in özdeşliğinin tanıtında temel ölçütün bellek olması bu çalışmanın temel savıdır. Bu da üçüncü bölümde Belleksiz Ben'in olanağından söz edilemeyeceği iddiası olarak savunulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BELLEK VE BEN ÖZDEŞLİĞİNİN ÖLÇÜTLERİ

Günümüzde bellek kavramı artan bir iştahla disiplinler arası ilginin konusu olmaya devam ediyor. Özellikle son zamanlarda *Sinirbilim* ve *Yapay Zekâ* (*Artificial Intelligence*) disiplinlerindeki gelişmelere paralel olarak epistemoloji ve etik alanındaki *canlılık* ile *mekaniklik* tartışmalarına ilişkin yayınların hızla artması, belleğin örtük olmaktan çıkarak hızla aşikâr olmaya başladığını gösteriyor. Bu çalışmalarda yapılan tartışmalardaki gizli ama ortak şu soru dikkatlerden kaçmıyor: *arzu*, *isteme*, *eyleme* ve *haz* sahibi organik bir canlı varlık olarak insan ile veriler arasındaki bağlantılardan sonuç çıkaran ve yine o sonuçlara göre “düşünen”, “isteyen”, “reddeden” ve “eyleyen”, üstelik kendi öğrenme algoritmasını kendi yaratabilmesiyle bireyleşen bir makine arasındaki *biliş* (*cognition*) açısından bir fark nedir? Bu temel sorudan hareketle, insan ile makine arasında zekâ bakımından eşitliği aşan bu fark(ların), bilgi ve bilim dışında insanın üstünlüğünün ya da kusurunun varoluşsal temelini oluşturduğu ve gelecekte bunların olumlu-olumsuz sonuçlarının neler olabileceğine dair bir dizi soru türetilabilmektedir. Her geçen gün tematik olarak çeşitlenen ve gelişen yapay zekâ literatüründeki insan-makine arasındaki bilişsel ve dolayısıyla hukuksal-ahlaksal farklar skalası, özü itibarıyla ontolojik olarak varoluşun *organik* ve *mekanik* boyutlarındaki gizli farkı istemeden de olsa deşmektedir. Bu da her filozofun bir şekilde yüzleşmek zorunda kaldığı, felsefedeki kadim bir sorun olan ruh ile madde ikiliği, daha modern bir sorun olan zihin ile beden ikiliği problemini gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu tartışmalardan hareketle, her felsefi sorunun köklendiği bu ikilik problemi, özellikle insan ve makine arasındaki *isteme* ve *öğrenme* gibi iki asli edim bakımından farkını ortaya çıkaran bir turnusol kâğıdı olan “bellek” kavramıyla içten içe ilişkilendirildiği görülmektedir. Doğadaki canlı organizmalar için bu iki temel edimi icra etmelerini olanaklı kılan hareket etme kabiliyetlerinin bir sonucu olarak kazandıkları; kendilerinde ve çevrelerinde oluşan değişime adaptasyonlarında hayati bir rolü olan belleği, filozofların insanı ayırt edici yetisi olarak gördükleri anlama yetisi kadar önemli kılmaktadır.

Eski Yunan’da canlılığı ya da yaşamsallığı veren ilke olarak; *canlılık*, *yaşam soluğu* gibi anlamlarına gelen *psûkhê* kavramı doğadaki (*phusis*) oluşu ve dolayısıyla değişimi olanaklı kılan hareketin somutlaşmış hali olarak düşünülmektedir.³ Aynı zamanda yaşam döngüsü düşüncesinin de olanağını oluşturan ruh fikri, modern felsefedeki anlamından farklı

³ Bu konudaki ayrıntılı bir inceleme için bkn. Rohde, E. (2021). *Psyche - Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

olarak, canlılığı failliğin, dolayısıyla değişimin bir sonucu olarak kabul edildiğini göstermektedir. Antik Yunan'daki oluş felsefesinin temel problemi olan “değişim” düşüncesi, modern ve sonra çağdaş felsefedeki bilgi ve mantık disiplinlerindeki özelleşmiş haliyle *aynılık* ya da *özdeşlik* sorunun kaynağını oluşturmaktadır.

Ontoloji ve epistemoloji disiplinlerinin konusu olan özdeşlik sorunu, felsefedeki etik ve hukuk problemlerinin de kaynağını oluşturmaktadır. Bu sorun kapsamında dolaylı olarak karşılaştırılan *cisimler (bodies)* ve *kişiler (persons)* olmak üzere özdeşlik konusu olan iki nesne olduğu kabul edilir.⁴ Bu iki nesne arasındaki temel fark ise “bellek” kavramının özdeşlik sorunuyla ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. İlk nesne, fiziki nesneler olan cisimler, cansızdır ve hareket kaynakları kendilerinde değildir, bu nedenle de sadece değişime maruz kalırlar. İkincisi organik nesneler ise, özne ve nesne olabilen, yani hem değişimin faili olabilen hem de değişime maruz kalan canlı varlıklardır. Bu faillik (özne olmaklıkları) onları bitkiler ve hayvanlar gibi diğer canlı türlerinden ayırır. Canlı varlıkların bu “ruhsal” yanları, onları bir “kişi” olarak insan türünün bireyi yapar. Bu *bireyleşme (individuation)* insanın özerkliğine ve özgür istemine olanak sağlayan patikayı açar. Bu patikada yürüyecek her kişi *kendiliğe* ya da *benliğe (self)* sahiptir. Bir kişi kendiliğine atıf yapan *Ben* olarak biricik, yani diğerlerine benzemeyen eşsiz bir bireydir. Bir bireye bu eşsizliği veren kendilik (self), aynı zamanda onların etik ve hukuki sorumlularını da verir. Çünkü, kendi edimlerinin faili olarak her birey, kendi deneyimlerinin toplamına sahip olmasıyla eylemlerinin sonuçlarının da muhatabıdır. Buradaki “deneyimlerin toplamı” terimi, her bireyi diğerinden ayıran, kendi deneyimlerine dair “bilgi”lerinin yer aldığı bir belleğe sahip olduğu zımni kabulünü içerir.

Hareket eden canlı varlık olarak insan, “kendi dışındaki”⁵ nesnelerin üzerindeki etkisiyle onlarda değişime neden olması bakımından failliğinin etkin yanına sahipken; yine hareketi dolayısıyla hem zihinsel (ruhsal) hem de fiziksel (bedensel) olarak değişime maruz kalması bakımından da failliğinin edilgin yanına sahiptir. Bu durumda, kişinin failliğinin ilk yanı, onun zihinsel etkinliğiyle oluşmaktayken, ikinci yanı ise fiziksel etkinliğiyle oluşmaktadır. Bu iki yan, insanın sırasıyla zihin ve beden gibi iki farklı varoluşuna tekabül etmektedir. İnsanın failliği onun özerkliğini oluşturur. Yani bir *kişi* olarak insan, kendi yaşamındaki failliğinin etkinliği ve edilginliği yoluyla, başkalarının dışındaki kendiliğinin konumunu belirler. İşte bu özerklik, bir fail olarak kişiyi, kendi yaşam deneyiminin toplamında kendilik (benlik) sahibi bir birey yapar. Bu da o kişiyi hem mantıksal hem de

⁴ Bu konudaki önemli bir tartışma için bkn. Strawson, P. F. (1990). *Individuals - An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York: Routledge.

⁵ Burada “kendi dışındaki” ifadesi, aslında “zihinsel failliğinin dışındaki” demektir ki, bu da bir sonraki “nesneler” teriminin aslında *düşülür-olmayan fiziki nesneler* ile *düşünülür nesneler* olarak zihinsel nesnelerin tümünü kapsamaktadır.

ontolojik olarak *Ben* terimiyle atıf yapılan bir birey haline getirir. Böyle bir kabul, “Ben” ile atıf yapılan kişinin, failliğinin hem etkin yanı hem de edilgin yanı bakımından nasıl “aynı kişi” olduğunu yanıtlayabilmelidir. İşte *bellek* kavramı, parmakla işaret edebileceğimiz canlı-kanlı bir kişinin yaşamı boyunca nasıl daima *aynı kişi* olduğunu ileri sürmeyi garanti edeceğini cevaplayacak bir temel sunar.

Kişinin yaşamında belleğin rolü, aşağıda “Ben’in özdeşliği” olarak nitelenen, *kişinin yaşamı boyunca kendi olma sorunu* çerçevesinde ele alınacak, değişme hem neden hem de maruz kalan bir varlık olarak onun yaşamsal (zamansal) olarak önceki ve sonraki varlık konumu arasındaki *bağı* sürekli korumaktır. Böylece kişi, (1) birinci-şahıs bakış açısından toplam yaşam deneyimini yaşayan (bilincine varan) ve (2) üçüncü-şahıs bakış açısından ise, eylemlerinin sonuçlarını katlanan ve onların sorumluluğunun yüklenen bir birey olabilir.

O halde bellek ile Ben’in özdeşliği arasında, kişinin failliği açısından kurulan bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi bu çalışmanın amaçları açısından kurmak için öncelikle kişinin özne olarak failliğinin gerek ve yeter koşulları belirlenmelidir. Sonra bu koşulların bellek kavramıyla olan bağı ele alınmalıdır. Bunun içinse öncelikle bellek kavramı, felsefi bir sorun olarak belirlenmelidir. Zira kişinin failliği özne olarak öncelikle zihinsel faaliyetlerinden oluşur. Çünkü, kişinin toplam-deneyimin bilgisi, tam da kişinin kendi hakkındaki zihinsel çabasının sonucudur, ki buna da en geniş anlamda “bellek” demek uygundur.

Bu doğrultuda bu ana bölümde, belleğin öznenin bilgisel faaliyetindeki sınırlı ve pasif rolü, Ben’in özdeşliği açısından daha geniş ve aktif bir role dönüşebileceği ileri sürülecektir. Bunun için birinci alt bölümde felsefe disiplinindeki “bellek” kavramının tarihsel arka planına genel bir bakış atılarak, modern felsefeye kalan mirasta belleğe ilişkin yaklaşım kritik edilecektir. Bu kritikte belleğin bilgi edinmedeki, anlama yetisinin edimi için “veri” sunan bir hizmetçi olma işlevinin modern felsefeye miras kaldığı, bunun da modern felsefede karmaşık bir bilinç problemini doğurduğu tezi ileri sürülecektir. Bu tezi desteklemek için ise sonraki alt bölümlerde *Ben özdeşliği sorunu* ve bu sorun çerçevesindeki belleğin rolü ortaya konacaktır. Bu alt bölümlerin sonucunda belleğin tek ölçüt olarak Ben özdeşliğini sağlamak için gerek ve yeter koşulu sağladığı ileri sürülecektir. Sonraki ana bölümlerde ise, bellek ölçütü düşünmek ve yaşamak açısından sırasıyla Descartes ve Bergson açısından ele alınacaktır. Son bölümde ise belleksiz Ben’in olanaksız olduğu, yani belleği olmayan bir kişinin Ben’inden söz edilemeyeceği tezi savunulacaktır.

1.1. Antik Mirasın Işığında Felsefede “Bellek” Üzerine Bir Eleştiri

Bu bölümün amacı, kimsenin varlığını pratik olarak yadsımadığı, insanın geçmişte aldığı her türlü eğitime ve yaşantılarında edindiği deneyimlere ilişkin “bilgi”lerin *yer aldığı*, kişilerin hususi yaşantılarının, aidiyetlerinin, kişisel tarihlerinin *toplandığı* ya da *saklandığı* bir “depo” olarak kabul edilen “bellek” kavramı üzerine felsefi bir *kritik* yapmaktır. Eğer “bilgi” açısından bakılırsa, imgelerin-semibollerin-fikirlerin “depo” edildiği bir bellek, bilme ediminin bir hizmetçisi konumundadır. Felsefedeki bellek anlayışı, başlangıcı itibariyle Platon’dan ve Aristoteles’ten itibaren bilme ediminin bir konusudur. Bu anlayışa göre bellek, anlama yetisinin hizmetindeki bir yetidir. Oysaki, kişinin Ben olarak varlığının devamlılığı sadece bu imgelerin deposuna başvuran anlama yetisinin etkinliğine değil, bizatihi hatırlama etkinliğinin oluşturduğu döngüyle mümkündür. Bu da belleği *içerik* olarak değil *deneyim* açısından ele almayı gerektirmektedir.

Belleğin, insanın hatırlama yetisinin hatırlama ediminde başvurduğu ‘anı’ denen bilgilerin “deposu” olduğu bilgi olarak kabul edilmiştir. Peki gerçekten öyle midir? Bilimsel olarak öyle olsa bile, bu gerçeğin tamamını açıklar mı? Üstelik hakkında o kadar çok olumsuz dosya olan bir yetinin işlevleri konusundaki bilgi tam olmasa gerek. Herkes kabul eder ki, öğrenilen, bilinen ve deneyimlenen şeyler bazen hatırlanmaz. Bunlar hatırlanmadığında o “depo” içinde yok oldukları anlamına mı gelmektedir? Burada hatırlama kadar unutmanın da belleğin içerik modelini bir “kusurlu üretim” haline getirmesini mi? Zaten filozoflar da belleğin “kusur” dosyalarını bildiği için, onun ne işe yaradığını tam olarak bildikleri sanısına kapılmış olabilirler. Bu da zihinsel işlerde belleğe “kusursuz” alan dışında bir rol verme tercihini anlaşılır kılmaktadır. Belleğe verilen bu rol, aslında felsefenin iki büyük filozofu Platon ve Aristoteles tarafından oldukça açık bir biçimde belirlenmiştir. Onların mirası modern felsefeyi etkilemiştir. Felsefedeki bellek kavramına ilişkin mirası bırakan Platon’a ve Aristoteles’e göre bellek, ruhun *hatırlama* faaliyetiyle ilgilidir.

Platon’da *bellek* ve *hatırlama* çok ön planda olmasa da farklı önemleri olan iki kavramdır. Onun felsefesinde *hatırlama* (*anamnesis*) “öğrenme kuramı” çerçevesinde ele alınır. Platon’a göre “hatırlama” bir çeşit öğrenme biçimidir: *hatırlama* ve *kavrama* birbiriyle ilgili iki tür öğrenme biçimidir. Bu biçimler, onun felsefesindeki *idea* ve *görünüş* arasındaki ilişki çerçevesinde şekillenir.

Platon’un öğrenme ya da eğitim kuramında *idea* ve *kavrama* iki önemli öğedir. Bu öğeler onun kuramındaki *anamnesis* (*hatırlama*) edimini oluşturur. Platon’a göre “kavrama” eğitimle gerçekleşen bir akıl etkinliğidir. İki tür akıl etkinliği vardır: *kavrama* ve (gerçek) *düşünme*. Bu iki etkinlik birbirinden öz bakımdan ayrılırlar: düşünme, herhangi bir ispata ya

da akıl yürütmeye gereksinim olmadan kendiliğinden her insanda ortaya çıkabilirken; kavrama ise tanrıların ve bazı insanlarda, eğitimle ortaya çıkan bir etkinliktir. Bu kavrama ediminin nesnesi ise, hiçbir şekilde duyu organlarıyla değil akılla kavranan *değişmeyen biçimler*dir (Timaios 51-52; Platon 2018: 64). Platon'a göre, değişmeyen biçimler ya da idealar aklın kavrama edimiyle bilinir. Burada Platon'un bilgi teorisindeki iki önemli ögesi olan *nesne* ile *edim* arasındaki ilişki ortaya çıkar: *idea* ve *kavrama*.

Platon *Menon* diyalogunda erdemin öğretilabilir bir şey mi yoksa doğuştan gelen bir şey mi olduğu sorusu çerçevesinde “hatırlama” kavramına dayanan öğrenme kuramını ortaya koyar. Diyalogun başlangıcında erdemin öğretilip öğretilmeyeceği sorusundan (Menon 70 a; Platon, 2013: 149) hareketle Platon, ikinci bölümdeki *réminiscence* yani *belirsiz hatırlayış* kavramı yardımıyla öğrenmenin bir hatırlamadan ibaret olduğunu gösterir. E. Chambry'in dikkat çektiği gibi, Menon diyalogunda ileri sürülen *belirsiz hatırlayış (réminiscence)* teorisyle Platon, Orpheus'çularla Pythagoras'çıların ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine başvurarak, ruhun önceki yaşamında her şeyi öğrendiğini, doğduktan sonraki araştırma ya da öğrenme edimleri ruhun bu öğrendiklerini hatırlamaktan başka bir şey değildir (2016: 140). Böylece Platon'a göre, bir insanın ruhu “önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış” olduğundan, erdeme ilişkin bilgileri hatırlayarak, erdemin yeniden “bilinmesi” ya da “öğrenilmesi” olanaklıdır. Bu açıdan Platon'a göre, “öğrenme yoktur, yalnız belirsiz hatırlayışlar vardır.” (Menon 82 a; Platon, 2013: 163). Platon bunu bir köleye geometri problemi çözdürerek (Menon 82 b; Platon, 2013: 163) gösterir. Sokrates bir köleye, kendisinin verdiği yönergelerle bir geometri problemini çözdürmeye çalışır (Menon 82 b - 85 c; Platon, 2013: 163-170). Hiç geometri bilmeyen köle, konu hakkındaki doğru sanılara ulaşır. Platon'a göre köle öğretmensiz olarak, bazı sorular yardımıyla bilgiye ulaşacaktır (Menon 82 c - 85 d; Platon, 2013: 170). Bu kendiliğinden bulunan bilgi, aslında daha önceden bilinen (öğrenilen) ama sorular yardımıyla hatırlanan bir bilgidir (Menon 85 d; Diyaloglar:170). Ancak bu hatırlanan bilginin ne zaman elde edildiği bir sorundur (Menon 85 e – 86 a; Platon, 2013: 171). Platon bu sorunu ruhun ölümsüzlüğü fikriyle çözer. Bu bilginin ne zaman ruhlara “verildiği” ise ayrı bir sorundur. Burada ideaların izlerinin ruhlara basıldığı düşüncesi ortaya çıkacaktır. Platon'un kuramına göre, varlıkların bilgileri ruha daha önceden verildiği için, varlıkların gerçekliği her zaman ruhta yer alacak demektir (Menon 86 b; Platon, 2013: 171). Bu durumda sadece hatırlamaya çalışmak gerekecektir. Sonuç olarak öğrenme, yani ruhta hiçbir bilgi ve gerçek olmadan öğrenme yoktur. Bu durumda erdem öğretilmeyen bir bilgidir (Menon 85 e – 86 c; Platon, 2013: 183). Platon'un bilgi kuramında *sanı* ile *bilgi* arasındaki fark önemlidir. Eğer bilgi, doğru sanılardan (Menon 98 b-c; Platon, 2013: 185)

hareketle elde edilebiliyorsa bu ruhta olan bir bilginin açığa çıkması yani *belirsiz hatırlayış* yoluyla edilmesi demektir (Menon 97 e-98 a; Platon, 2013: 185). Görüldüğü gibi, Platon bilginin imkanını *belirsiz hatırlayış*, yani bellek üzerine kurmaktadır. Bu da Sokrates’e özgü bir metot olan *doğurtma* yöntemiyle yapılır (Chambry, 2016: 143-4). Diğer bir deyişle Sokrates’in “ebelik sanatı” dediği diyalog yöntemi, sorularla ruhun daha önce “verilen” ya da “izi” olan bilginin hatırlanması sağlanır.

Theaitetos, Platon’un bilgi üstüne düşüncesi ortaya koyduğu ve ebelik ya da doğurtma sanatı (*Theaitetos* 149 a; Platon 2016a: 27-31) teması çerçevesindeki hatırlama kuramındaki belirsiz hatırlayış düşüncesini biraz daha açarak, bilginin kaynağı problemini irdelediği diyalogudur. Platon’a göre bilgi, ruhta yer alan, önceden bilindiği için hatırlanan bir şeydir. Onun için temel soru: bir şeyi öğrenen kişi, o şeyi bilmeden (bildiğini bilmeden) hatırlayabilir mi? (*Theaitetos* 163 d; Platon 2016a: 52; 2016b: 479). Başka bir şekilde sorulursa; bir şey bilen kişinin bildiği şeyi bilmemesi mümkün müdür? (*Theaitetos* 165 b; Platon 2016a: 56; 2016b: 481). Aslında burada yanlış sanının nasıl ortaya çıktığı sorulmaktadır. Yani, eğer bir kişi bir şeyi biliyorsa onu hatırlıyordur, eğer bilmiyorsa hatırlamıyordur, sonuç olarak sanı yanlıştır (*Theaitetos* 189 b-c; Platon 2016a: 98; 2016b: 511). Platon bunu felsefesinde önemli bir yeri olan balmumu metaforuyla açıklar. Ruhta bulunan balmumu levha (*Theaitetos* 191c; Platon 2016a: 102; 2016b: 514) insanın belleğidir. Platon’a göre bu levha, yani bellek algılar ve düşünceler için bir dayanaktır. Bu levhada bir şeyle ilgili iz varsa o algılanır ya da bilir. Bu da hatırlamadır (*Theaitetos* 191 d-e; Platon 2016a:102-3; 2016b: 515). Bildiği bir şeyi bazen bilmediğini, bilmediği bir şeyi bazen bildiğini iddia eden kimsenin yanlış sanıya varması bu levhadaki izle ile algı ya da düşünce arasında ilişkinin kurulamıyor, ya da yanlış kuruluyor olmasından kaynaklanır (*Theaitetos* 191 d-e; Platon 2016b: 515). Yanlış sanının mümkün olduğu durumlarda bellekteki iz ile algı ya da düşünce çakışmaz (*Theaitetos* 192 c-d; Platon 2016a: 104; 2016b: 516). Eğer bir insanın belleğinde bir kişiyle ilgili bir iz varsa, o kişinin yokluğunda ona benzer bir görüntüsü bu izle çakıştığında o kişi *tanınır* ya da *hatırlanır* (*Theaitetos* 192 d; Platon 2016a: 104; 2016b: 516). Zira bilinenler her zaman duyularla algılanmaz (*Theaitetos* 192 e; Platon 2016a: 104; 2016b: 516), algılanmadığında ise başka hatırlatma araçları söz konusudur. Bir şeyin bellekteki izi ile duyu algısı birbiriyle uyduğu durumda sanı doğrulanır, iz ve algı çakışmazsa sanı yanlış olur (*Theaitetos* 193 c-d; Platon 2016a: 105-6; 2016b: 517). Bir şeyin bilinmesi ya da tanınması ile algısı birbirine uygun düşüyorsa tanınan şey başka bir tanınanla ya da tanınmayanla karıştırılmaz (*Theaitetos* 193 d-e; Platon 2016a: 106; 2016b: 517). Bellekteki izler ile algılar ve düşünceler birbirine uyumlu olmazlarsa düşünce yanlış olur ve hata gerçekleşir (*Theaitetos* 193 e-194 a; Platon 2016a:

106; 2016b: 517). Diğer bir deyişle, algısı varolan izlenim ile algısı varolamayan bir izlenim getirilip karıştırılsa düşünce hataya düşer. Bir şeyin algısı ve bilgisi yoksa düşünce o şey hakkında bir hata yapmaz. Sonuç olarak hata izlenimler ile algıların birbirine uyuşup uyuşmamasıyla ilgilidir. Eğer izlenim ile algı uyuşursa sanı doğru olur, uyuşmazsa yanlış olur (Theaitetos 194 a-c; Platon 2016a: 107; 2016b: 518). Platon bu uyuşmanın (çakışmanın) başarısını ruhtaki balmumunun niteliğine/kapasitesine bağlar. Yani insanın ruhindaki bellek yeterince uygunsa izler o denli belirgin olur, algılar da bu keskin izlerle kolaylıkla çakışabilir. Diğer bir deyişle, belleğin güçlü olması bilgi faaliyetlerindeki hataları, yani yanlış sanıları en aza indirir (Theaitetos 194 c-d; Platon 2016a: 107-8; 2016b: 518). Platon'un bilgi kuramında, ruhun “yüreği” olan belleğin yapısı hatırlama ve unutma gibi, doğru ve yanlış sanıda (Theaitetos 195 b; Platon 2016b: 519) bulunma gibi durumlarda etkilidir. Bellek yapısı güçsüz olanların algıda ve bilgide hataya düşmeleri, daha doğrusu “bilgisiz” olmaları söz konusudur (Theaitetos 194 e - 195 a; Platon 2016a: 108). Platon'a göre on bir ile on ikiyi karıştırmak, balmumu levhadaki, yani bellekleri izleri karıştırmaktan kaynaklanır (Theaitetos 196 b; Platon 2016b: 520).

Platon'un bilgi kuramında balmumu metaforu, ruhtaki izlenimlere sahip olmayı, bellekte bunların tutulduğu ya da depolandığı şeklindeki bellek modelini ortaya koyar. Ancak ruhta ya da bellekte yer alan izlere sahip olmak bilgiye sahip olmak değildir. Çünkü bellekteki bu izlerin varlığı pasif bir bilgisel yapıdır. Daha doğrusu bir bilgi değildir. Bilgi olabilmesi için bilgisel faaliyetin gerçekleşmesi gerekmedir. Zira Platon'da bilgiye “sahip olmak” (Theaitetos 197 b; Platon 2016b: 521) “hatırlamak” ve “kavramak” gibi bilgisel edimleri gerektirmektedir. Platon, ruhta yer olan bilgiyi “kavramak” edimini güvercinlik ya da kuş kafesi metaforuyla açıklar. Kuş kafesinde yer alan güvercinler ya da yaban kuşları, ruhta yer alan, ama “başıboş” olarak bulunan bilgiler ancak, bir güvercini yakalamak gibi, ruhta varolan bilgiyi “yakalamak” yani “kavramak” gerekir (Theaitetos 197 c-d; Platon 2016a: 113; 2016b: 522).

Balmumu metaforu “edilgin” bir bilgi yapısını tasvir etmesine karşın, kuş kafesi metaforu ise “etkin” bir bilgi faaliyetini tasvir eder (Theaitetos 197 d; Platon 2016a: 113; 2016b: 522). Balmumu metaforu bilgi faaliyeti olarak “hatırlamak” iken, kuş kafesi ise “kavramak” edinimi ifade eder (Theaitetos 197 e-198 a; Platon 2016a: 113-4; 2016b: 522). Kuş kafesi modelinde, önceden ruhta sahip olunan bilgileri yakalamak ya da kavramak, bilinçli bir şekilde sahip olunan bilgiye yeniden sahip olmaktır (Theaitetos 198 c-d; Platon 2016a: 115; 2016b: 523). Bu model, *kendiliğinden hatırlamak* yerine *çabayla hatırlamak* edimine karşılık gelir.

Sonuç olarak Platon'un *anamnesis* kuramı, onun bilgi kuramının önemli bir parçasıdır. Bu bağlamda o belleğe “ideaların izlerinin deposu” olarak ve bellek edimi olan hatırlamaya ise, ruha doğuştan nakşedilmiş ideaların bir akıl etkinliğiyle gün yüzüne çıkarılması olarak bakmaktadır. Platon'un buradaki hatırlama kavramı, bir ruhta bulunan ideaların bir temsilinin duyumlardan gelen izlenimle örtüşmesi veya bir şeyin ideasının bilgisiyle imgesinin kavranması süreci olarak sunulur. Yani, hatırlama ruhtaki bir bilgi faaliyetinin işlemleridir.

Bilgi, bilmek ve farkında olmak gibi temel edimler çerçevesinde ele alınan hatırlama kavramı Platon'dan sonra Aristoteles'te de duyumlama ve uslamlama işlemlerine eşlik edilen bir anlamda ortaya çıkar. Aristoteles bellek kavramı üzerine olan *Peri mnemes kai anamneseos* başlıklı kısa yazısında hatırlama edimini *mneme* ve *anamnesis* olmak üzere ikiye ayırır. Aristoteles bu iki hatırlama biçimini öncelikle belleğin bazı özellikleri bakımından yapmaktadır. Aristoteles ilkin belleğin, sadece geçmişe ilişkin olduğu ilkesini koyar. Bu durumda bellek şimdiki zamanda algılanan nesnenin imgesiyle ilgilidir. Bu durumda şimdiki zamanda bellekteki anı değil algı ve bilgi vardır. Eğer algılanan nesneler yoksa, o zaman da bellek vardır. Belleğin harekete geçtiği durumlarda daima önceden duyumsanmış ya da öğrenilmiş şeylerden söz edilir. Bu nedenle “şu an” ile ilgili olan bir bellekten söz edilemez (Parva Naturalia 449b-450a; Aristoteles, 2019: 49-50). Aristoteles buradan hareketle belleği zamanla ilişkilendirir. Ona göre bellek zaman kavramı olan canlılarda bulunur. Bellek somut nesnelerin imgeleriyle ilgili olduğu için, algı gücüne dahil olan bir dolaylı düşünme yeteneğidir. Bu bakımdan sadece insanlarda değil hayvanlarda da bulunur (Parva Naturalia 450a; Aristoteles, 2019: 50). Aristoteles bir tür düşünme biçimi olan imgeleme ile bellek arasında sıkı bir ilişki kurar. Ona göre, bellek ruhun imgeleme yetisiyle ilgilidir. Belleğin nesneleri dolaylı olarak imgelemenin de nesneleridir. (Parva Naturalia 450a; Aristoteles, 2019: 51).

Aristoteles belleğin imgelem gücüyle ve zamanla olan ilişkisinin belirledikten sonra belleğin şimdiki zamanda olmayan şeyleri nasıl hatırladığını sorar ve iki hatırlama biçimini ortaya koyar. Ruhun algıma gücünün işemesiyle geride bir balmumuna basılı mühür vurulması gibi bir algı resmi, yani imge kalır. Hatırlama bu imgeyle ilgilidir. Ama burada Aristoteles, hatırlamanın bu imgeyle mi yoksa onu ortaya çıkaran şimdiki andaki duyumla mı olduğu sorusunu sorar. Başka bir açıdan bellekteki şimdiki zamana ait olmayan bir şeyin nasıl algılanabildiği önemlidir. Bu durumda bellek yoluyla şimdiki zamanda olmayan bir şeyi görmek ya da duymak mümkündür (Parva Naturalia 450a-b; Aristoteles, 2019: 51-2). Bu da daha önce izlenim olarak bellekte oluşan imge, bir şeyin imgesine benzerliği bakımından şimdiki zamandaki bir duyumsamayla etkilenecek hatırlanır. Aristoteles burada bellekteki

imge ile o imgeye benzer şey arasında ayrım yapmaktadır. Bellekteki imgenin hatırlanması imgenin kendisinin hatırlanması değil, şimdiki zamanda gerçekleşen algıda oluşan izlenimin imgeye benzerliğiyle hatırlanır. Ona göre, nasıl ki, bir tablodaki resim hem bir resim hem de resmi olduğu nesnenin bir benzeridir. Bu ikisi aynı olmasına rağmen varolma biçimleri aynı değildir. Bunlar hem bir resim hem de bir benzer olarak ayrı ayrı kabul edilir. Benzer şekilde bellekteki imge de bir şeyin imgesi olarak ayrıdır, bir şeye benzer oluşu ayrıdır. Onun bir şeye (şimdiki andaki bir algıdan doğan izlenime) benzerliği ayrıdır. İşte bu benzerlik o imgenin anımsatıcısıdır. Böylece benzer izlenimin harekete geçirdiği imge bellekte hatırlanır (Aristoteles, 2022: 5). İşte bu ilk hatırlama biçimi olan *mneme*, bir tür “kendiliğinden anımsama” denilebilecek olan ve bir “benzerlik” sonucu “kendiliğinden” oluşan anımsamadır: şimdi zamandaki bir duyumsama sırasında ruhta olan önceki duyumların izleri olan imgeye benzerlikten oluşan hatırlamadır. Aristoteles bu hatırlamaya ilişkin belleğin bir tür düşünme ve imgeleme gücü olan hayvanlarda da olduğunu; bunun temel nedeni ise bu hatırlama biçiminin duyumsama ve imgeleme ile bağlantılı olmasıdır.

Aristoteles’in ikinci hatırlama türü olan *anamnesis* ise *mneme* gibi “kendiliğinden” değil “çabayla” gerçekleştirilen hatırlamadır. Metnin bir çevirisinde “bağlantılı anımsama” olarak nitelenen *anamnesis* terimindeki *ana-* önekinin verdiği “yukarıdan aşağıya, boydan boya, baştan aşağı, devamlılık içeren” anlamdan hareketle, “peşine düşülerek” zihne getirilmek (çağrılmak, M.N.Ç) istenen ilk tasarımdan hareketle akıl gücü yardımıyla sonraki tasarımlara doğru yapılan hatırlamadır (Aristoteles, 2022: VII). Bu hatırlama türü, aklın çabasıyla (uslamlamayla) birbiriyle bağlantılı bir ideden diğer ideye doğru gerçekleşir. Aristoteles’in örneğiyle ABCDEFGH dizisinde hatırlama birbirine yakın olan ideler arasında ilerler. Yani, A’dan B’ye B’den C’ye ya da F’den E’ye ya da F’den G’ye vb. gibi. Akıl geçmişe ilişkin bu ideler arasındaki bağlantılar yoluyla ideler arasındaki sürekli geçişle gerçekleştirilen hatırlama, bir “alışkanlık” oluşturmuştur. Sonuç olarak *anamnesis*, ruhta yer alan geçmişe ait bir ideyi hatırlamak için aklın çabasıyla gerçekleşen bir “arama” etkinliğiyle gerçekleşir (Aristoteles, 2022: 10).

Görüldüğü gibi Platon da Aristoteles de belleğin ve bellek edimlerinin temel çalışma ilkelerini ele almış, doğal olarak önceden öğrenilmiş bir bilginin anımsanmasının, dolayısıyla varolan bir izin çabayla ya da çabasız olarak zihne çıkması olarak tasavvur etmişlerdir. Bu da belleğin ve hatırlamanın algıya ve bilgiye dönük işleviyle ilgili açıklamalardır. Bu iki önemli filozofun metinlerinden de anlaşıldığı gibi, felsefe açısından “bellek” kavramı, *duyumlama*, *duygulanıma*, *algılama*, *imgeleme*, *düşünme*, *isteme* vb. gibi edimlerle ilişkilidir. Bu edimler aslında salt zihinsel değil aynı zamanda bedensel etkilenimleri de içermektedir. Bu da belleğin

salt zihinsel anlamda bilgisel değil, aynı zamanda bedensel anlamda yaşamsal bir yönü de vardır. Bu doğrultuda Platon bilgi kuramının bir parçası olarak hatırlama kavramından başka, bilgi ve haz türlerindeki isteme edimiyle belleğin ruhsal yönü kadar bedensel yönünün önemini ortaya koyar.

Platon, bilgelik ile haz yaşamının insandaki yerini sorguladığı *Philebos* diyalogunda insan ruhu tamamen bilgelik ya da tamamen haz yaşamına mı sahiptir sorunu araştırır. Platon'a göre insan yaşamının tamamını hazla geçirmiş olsaydı, haz duyduğunun farkına hiç varamazdı. Çünkü insanın bunu fark edebilmesi için ruhunda başka yetilerin olmasına ihtiyaç vardır. Eğer ruhta *duyum*, *bellek* ve *akıl* gibi yetilerin yaşantısı olmasaydı, insan haz duyup duymadığını anlayamazdı. İnsanın akıl yetisi olmasaydı haz duyup duymadığını anlayamayacak; düşünce gücü olmasa haz duyup duymadığını kestiremeyecek ya da belleği olmasa haz duyup duymadığını hatırlayamayacaktır. Sonuç olarak bu yetiler olmadan bir insan, insan gibi yaşayamayacaktır (*Philebos* 21 a-c; Platon, 2013: 47). İnsanın sadece haz yaşamına sahip olduğunu söylemek, onun ruhsal yanının olmadığını sadece bedensel yanının olduğunu söylemektir. İnsan ruhsal yanı için bilgelik ve akıl gerekir (*Philebos* 30 c; Platon, 2013: 61). Bu nedenle insanın ruhsal yanı olmasına rağmen haz duyduğunu söylemek gerekmektedir. Buradan hareketle Platon insanın nasıl haz duyduğunu araştırır.

Platon insan ruhunun haz duymasının bellekle mümkün olduğunu savunur. Yani haz duyan insan ruhunun, duyduğu haz ancak bellekle bir anlam kazanır. Burada Platon öncelikle *duyum* ile *bellek* arasındaki ilişkiyi belirler (*Philebos* 33 c; Platon, 2013: 65). Haz ya da acı duyusunun bedene ve ruha etki etmesi, beden ile ruhun birbirini etkilemesi konusu burada önem kazanır. Bazı duygular sadece bedeni etkiler, bazı duygular ise bedeni etkiler ama oradan da ruha geçerler. Platon bu duyguların hem bedene hem de ruha hitap ettiklerini düşünür (*Philebos* 33 d-e; Platon, 2013: 65-6). Platon, eğer bir duygu bedeni etkilediği halde ruha geçmiyorsa buna *duygusuzluk* der. Diğer yandan, ruh ve bedeni de etkileyen duygulara ise *duyum* der (*Philebos* 34 a; Platon, 2013: 66). Buradaki *duyum* ise, duyguların ruhta saklanması nedeniyle bellekle ilişkilendirilir ve *bellek* duyumun korunağı olarak; bellekteki duyumun beden yoluyla duyulmasını ise *hatırlama* olarak tanımlar (*Philebos* 34 b; Platon, 2013: 66). Sonuç olarak bellek, bedeni etkileyen ruhla ilgili duyumların beden varlığındaki halinin sakladığı yerdir. Duyum bedenin yokluğunda duyulduğunda ise *hatırlama* olarak gerçekleşir. Ruhta, yani bellekte kaydedilen duyumların hatırlanmasına ise *anma* denir (*Philebos* 34 c; Platon, 2013: 67).

Platon bellek ve duyum ile ilgili tanımlamaları yaptıktan sonra, bunları temellendirmeye girişir. Bunu da iştah ya da istek edimiyle yapar. Ona göre *iştah (istek)* bellekle mümkün olan bir edimdir. İştah (istek) nerede uyanır ya da ortaya çıkar? (Philebos 34 c; Platon, 2013: 67). Örneğin açlık, susuzluk gibi istekler bir eksikliğin ifadeleri olmalıdır. Yani, birisinin susamış olması, onunun susuz kalması anlamına gelir. Bir istek olarak “susamak” (Philebos 34 e; Platon, 2013: 68), bir kişinin içindeki suyun boşaldığını, ya da su bakımından boş olduğunu; bu nedenle suyla dolmak istediğini ifade eder (Philebos 35 a, Platon 2013: 68). Platon’a göre, bu iştah ya da istek (su içme iştahı ya da isteği) ancak, önceden varolan bir “doyum” ile mümkündür. Yani, daha önceden varolan bir susuzluğun giderilmesine ilişkin ilk örnek (anı), susama durumunda bir iştaha ya da isteğe neden olabilir. Aksi halde, bellekte önceden buna ilişkin bir duyum yoksa böyle bir iştah duyulmayacaktır (Philebos 35 a; Platon, 2013: 68).

Platon iştah ya da istek konusunda beden ile ruh bakımından önemli bir ayrım yapar. Bu ayrım bellek kavramını önemli bir konuma oturtur. Kişi o an duyduğu (susuzluk duyumu) şeyi istemez, çünkü susamak bir eksikliği ifade eder. Platon’a göre bu “eksiklik” ya da “boşluk” bedende olan bir şeydir; bu bir istek değildir (Philebos 35 b; Platon, 2013: 68). Peki bu bedensel eksiklik hangi durumda bir istek haline dönüşür? İşte bu sorunun cevabı Platon’un bellek kavramını ruh kavramıyla ilişkilendirilmesini sağlar. *Bellek, ruhun önemli bir yetisidir*. Zira, ruh bellek aracılığıyla “dolmak”, “doymak” ya da “eksikliğini doyumak” düşüncesini hatırlar (Philebos 35 c; Platon, 2013: 68). Burada ruh ile beden arasında çok önemli bir farklılık vardır: ruh bedenin hissettiğinin karşıtını ister (Philebos 35 c; Platon, 2013: 69). Örneğin beden *susuzluk* hissediyorsa ruh *su* istiyordur. Bu nedenle isteyen beden değil ruhtur. Burada iştah, beden ile ruh arasındaki karşıtlığın hatırası aracılığıyla uyanır (Philebos 35 d; Platon, 2013: 69).

Sonuç olarak Platon, iştahın ya da isteğin kaynağı ruh olsa da, belleğin insanı istediği şeye yönlendirdiğini ortaya koyar (Philebos 35 d; Platon, 2013: 69). Bu nedenle kişi belleği sayesinde doyuma ulaştığında haz duyar, eksiklik duyduğunda ise acı çeker (Philebos 36 b; Platon, 2013: 70). Haz bedendeki bir eksikliğin doyurulmasından kaynaklanır. Bu eksikliğin giderilmesi için daha önceden ruhta saklanan duyumların hatırası canlanır; ruhta “susuzluğu gidermenin hazzı” “istek” (iştah) tarafından uyarılan hatırlama yoluyla su içme isteği uyanır. İsteğin (iştahın) kaynağı bellektir. Platon’un bu bellek çözümlemesinden hareketle; onun ruh kavramında belleğin çok önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Yani, ruh belleksiz olamaz. Bellek, ruh için gerek koşuldur. Platon bunu da haz ve iştah çözümlemesiyle yapar. Buradan hareketle Platon’un belleği, ruh için olduğu kadar beden için de önemli bir yere koyduğu

söylenbilir. Belleğin bedensel düzeydeki önemi, onun salt bilgi edinme faaliyeti açısından ele alınmadığını, yaşamsal açısından da alındığını gösterir. Ancak burada yine de belleğin “ruhsal” düzeydeki önemi, bilgi ve bilgelik açısından yüceltildiği aşikârdır.

Platon hem öğrenme hem de isteme edimlerinde belleğe verdiği rol açısından değerlendirildiğinde, onun belleği imge ya da idea açısından bir temsil yeri olduğu, isteme açısından duyumun izlerinin barındığı yer olarak kabul eder. Çünkü bellek önceden öğrenilmiş ya da doyulmuş bir anın temsilini saklar. Bu da Platon’un belleği bir temsil deposu olarak kabul ettiğini gösterir. Benzer şekilde Aristoteles de belleği şimdiki zamanda gerçekleşmiş duyumun izlerinin geçmişte kalması olarak kabul eder. Bu da onun belleği bir temsiller deposu olarak gördüğü anlamına gelir. Benzerliğe ve bağlantıya dayalı hatırlama edimi göstermektedir ki, bellek birbiriyle ilişki kurulmuş halde bir imgeler ve ideler deposudur.

Bu çalışma açısından genel olarak insanın bellek yetisine psikolojik ve felsefi yaklaşımlar önemlidir. Psikolojik yaklaşımın inceleme nesnesi *psükhe*, modern anlamda “beyin” olarak kabul edilir (Glakxton, 2017). Bu da psikolojik yaklaşımda, belleğin biyolojik bir nesne olarak incelediği anlamına gelir. Psikolojik yaklaşımın, bellek üzerine yaptığı incelemenin temel nesnesi biyolojik olarak beyindir. Bu yaklaşım, *bilgiyi işleme kuramının* oluşturduğu kavramsal çerçeveye göre, dışarıdan bilginin alınmasından sonraki *bilişsel* (*cognitive*) süreçlerde yer alan bilginin nasıl işlendiğine yönelik açıklamalara göre bellek kuramı şekillenir. Bu yaklaşımda temel olarak (1) dışarıdan uyarıcılar yoluyla bilgi nasıl alınır; (2) alınan bilgiler zihinde nasıl işlenir; (3) işlenen bilgileri zihinde neresinde ve nasıl saklanır; (4) saklanan bilgiler sonradan nasıl çağrılır, geri getirilir ya da hatırlanır, gibi sorulara cevap aranır (Ramachandran ve Blakeslee, 2019). Bu kurama göre bilişsel süreç şöyle işler: (1) duyu organlarına etki eden uyarıcılar, öncelikle duyusal kayıt (bellek) tarafından alınır. Bu aşamada "dikkat" önemlidir: uyarıcıların alınması için dikkatin seçiciliği önemlidir. Bu aşamada seçilen veri, doğrudan *kısa süreli belleğe* aktarılır. (2) Tam bu aşamada "algılama" gerçekleşir. yani algılama kısa süreli bellekte yapılır. Bu kurama göre tüm işlemler bu bellekte yapılır, zira ona bu nedenle "işleyen bellek" denir. Sonra (3) algılanan veri kısa süreli bellekte "tekrar" edilir. Bu işlem sırasında bellekte "kodlama" yapılır ve verinin uzun süreli belleğe gönderilmeden önce kaybedilmesi önlenir. Yani veri uzun süreli belleğe gönderilmeden önce "kodlama" yapılır. Bu kodlama her bireyin anlam örüntüsüne uygun olarak yapılır. (5) Kodlanan veriler, *uzun süreli belleğe* gelişi güzel olmayan bir örüntüye göre “depolama” işlemi yapılır. Bu işlemde veriler *anısalsal* (*epizodik*), *anlamsalsal* (*semantik*) ya da *işlemsel* (*prosedürel*) bellek türlerinden uygun olanına depolanır. (6) Bu

bellekte depolanan bilgileri, gerektiği durumlarda işleyen belleğe (kısa süreli belleğe) "geri getirme" yapılır ya da çağrılır. Bunun için, verinin geri getirilmesi için uygun hatırlatıcı ipuçları kullanılır (Kandel, 2019). Özetle, bilgi işleme sürecinde *dikkat*, *algılama*, *tekrar*, *kodlama*, *depolama* ve *geri getirme* gibi aşamalar belleğin işlemleri için önemlidir. Psikolojik yaklaşımda bellek, bu işlemlere göre şöyle tasnif edilir: (1) *duyusal (bellek) kayıt*: kapasitesinde bir sınır yoktur. Dışarıdan alınan tüm uyarıcılar algılanabilir. Dikkatle doğrudan ilişkili olan bellektir, daha doğrusu dikkat ile mümkündür. Yani, dışarıdan, duyu organlarına gelen bir uyarıcıya dikkat edildiğinde duyusal bellekte işlem yapılmış olur. Buradaki veriler kısa süreli belleğe aktarılmazsa birkaç saniye içinde yok olur. (2) *Kısa süreli bellek*: işleyen bellek de denir duyusal kayıtan (bellekten) gelen veriler burada işlenerek uzun süreli belleğe aktarılır bu belleğin kapasitesi yaklaşık olarak 20 saniyedir. Bilgiyi bu sürede tutmak için tekrar yapılır. Burada anlamlandırılan veriler örüntülerine göre uzun süreli belleğe aktarılır. (3) *Uzun süreli bellek*: kısa süreli bellekte anlamlandırılan veri bu bellekte sınıflandırılarak depolanır. Bir tür "depo" olarak kabul edilen bu bellek de kendi içinde üç alt türe ayrılır: bireysel deneyimleri ve yaşantıları oluşturan *olay (event)* temelli *anısalsal (episodik)* bellek, deneyimlerin sonucu oluşan bilgilere ilişkin kavramların ve anlamların kaydedildiği *olgu (fact)* temelli *anlamsalsal (semantik)* bellek ve bir işlemin nasıl yapılacağına ilişkin yöntemsel işlemlerin ve yolların buraya kaydedildiği *prosedürel (işlemsel)* bellek (Boyer, 2015).

Bu yaklaşımlara ve tasniflere göre "bellek" kavramı bir "içerik" kipinde kabul edilir. Yani, belleğin aşikâr fenomen oluşu onun içeriği bakımındandır. Bu yaklaşımın kökü Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles'in metinlerine kadar sürülebilir. Bu filozofların belleği tarif için kullandıkları mühür-iz metaforu, orta çağda "depo" ya da "çekmece" gibi, dahası "oda" ve "saray" gibi mekânsal metaforlarla tanımlanır olmuştur (Yates, 2020). Bunların hepsi de belleğe "mekânsal" bir nitelik atfetmeyi tercih ederler. Çünkü, yer kaplayan bir yeti olarak bellek, içinde geçmişin izlerini ve imgelerini barındırabilir.

Felsefi yaklaşımdaki bellek teorilerinde epistemolojik perspektif hâkim konumdadır. Epistemolojik yaklaşımda üç temel kavram önemlidir: (1) *hatırlama (remembering)*: olaylar, şeyler ve önermeler gibi nesneleri hatırlamak, (2) *geri çağırma (recalling)*: bu nesneleri zihne geri çağırma, (3) *bellek (memory)*: hatırlama ve geri çağırmanın meydana gelmesi sayesinde bir yetenek olarak. Üzerinde uzlaşılan bellek edimleri olarak hatırlama ve geri çağırma, bellekte yer alan anıların hatırlanması ve geri çağırılması işlemidir. Bu nedenle bunlar bir "kapasite" ya da bir "yeti" olarak kabul edilir. Ama bunun dışında bir hatırlama ya da geri çağırma çabası olmadan ve farkında olmadan sürekli belleğin deposunda beklenen anıların bir bağlamı söz konusu olduğunda başvurulanan *geri getirme (retrieved)* edimi vardır. Örneğin bir

örnek verme böyle bir bellek edimiyle yapılır. Bununla beraber zihnin işlemleri sırasında gerçekleşen *anımsama* (*recollection*) bir çaba gerektirmeyen ama başka işlemler sırasında gerçekleşen hatırlamadır (Audi, 2011). Örneğin, birisini *tanıma* ya da *benzetme* gibi kendiliğinden olan edimlerdir. Son olarak zihin algılama, düşünme, akıl yürütme, çıkarım ve kıyas gibi birbirini takip etmesi gereken genellikle kavramsal ya da biçimsel bir temelde *akılda tutma* (*retention*) işlemi de bir tür bellek edimidir. Örneğin *sayı* kavramını bilmek sayıları bir dizi halinde ilerlediğini bilmeyi sağlar. Bu bilgi de sayı sayma ediminde mantıksal olarak 1, 2, 3 diye devam eden bir işlemin gerçekleşmesini sağlar. Sonuç olarak felsefede “bellek” kavramı zaman zaman “hatırlama”, “depolama”, “çağırışım”, “hatırlama” ya da “geri getirme” gibi epistemolojik işlemler için kullanılmış, diğer yandan bir “depo” olarak görülmüş, daha sonradan çağdaş felsefede bellek artık bir “süreç” ya da “akış” gibi, sürekli devinen bir deneyim olarak zamansal bir nitelik kazanmıştır. Onun bu niteliği, hatırlama-anı olarak görülmesine, bunun da sonradan “bilinç” için çok önemli kurucu bir öge olarak kullanılmasına neden olmuştur.

Bellek edimlerinde, ister doğuştan getirilen fikirler isterse deneyimle elde edilmiş imgeler ya da anılar bir “içerik” olarak belleğin deposunda saklanır. Ancak bu “depo” ya da “içerik” kavramları belleğe felsefi yaklaşımın temel bakış açısını oluşturur. Bu açıya göre, bellek pasif bir saklama yetisinden başka bir şey değildir, akıl ya da algı yetileri belleğin içerik kapasitesini aktif bir biçimde kullanır. Karşı bakış açısına göre ise, bellek düşünmeye ya da akla sadece içerik sağlamaz, yani bir içerik deposu olarak bellek ile bellek edimleri arasında bir ayrım yapılmaz. Bu bakış açısında bellek bir deneyim olarak kabul edilir. İlk bakış açısının *içerik* terimi, düşünmenin nesnelerinin bir “yerde” tutulduğu, ihtiyaç olduğunda düşünme gücünün bu “depo”dan istediği veriyi aldığı, istemediğini almadığı modeli tarif eder. Bergson’un dediği gibi bellek bir *çekmece* gibi düşünülür, içinden istenilen alınır. Bu bakış açısı, ister *akılcı* olsun isterse deneyci olsun, temelde düşünme (ve düşünür) ile düşünce (düşünmenin içeriği) konusunda bir ayrım yapar. Böylece bellek her zaman hazır ve nazır düşünmenin emrine amade bir yeti olarak kabul edilmiş olur. İkinci bakış açısının *deneyim* terimi ise, belleğin ne bir “depo” ne de depoda saklanan bir “içerik” olduğunu savunan modeli oluşturur. Bu modelde, zihnin bütün faaliyetleriyle birlikte olan bir bellek vardır; zihinde düşünürken, algılarken ya da imgelerken daima belleğin dahil olduğu bir deneyim gerçekleşir.

Sonuç olarak belleğe felsefi yaklaşımla bir araştırma yapılacaksa *içerik* ve *deneyim* açısından belleğin nasıl kavramsallaştırılabileceği belirlenmelidir. Bu ayrım, zorunlu olarak modern felsefedeki epistemolojik temelli bir özne ile nesne ayrımına dayanır. Eğer özne ile nesne arasındaki birlik tesis edilirse belleğin deneyim modeli savunulabilir olacaktır. Böyle

bir iddia, temelde belleğin yaşamsal rolünü felsefi bir problem olarak temellendirebileceğini de savlayabilmelidir.

Nöro-psikolog olan A. Luria'nın (1973) gösterdiği gibi, beyindeki fiziksel bir hasarın sonucu oluşan *bellek yitimi (amnezi)* olgusu belleğin gündelik yaşam için önemli olan bazı “deneyim” ve “bilgiler” açısından var olduğunu gösteriyor. Peki bu belleğin, filozofların kabul ettiği “bellek” kavramıyla nasıl bir ilgisi var. Luria'ya karşı Bergson beyinde oluşan lezyon vakalarında bellek yitiminin beklendiği gibi olmadığı yönündeki bir örneği öne sürer (Bergson, 2015: 80-2). Bunun temel gerekçesi, Bergson'un bedenden bağımsız bir “bellek” kavramını savunuyor olmasıdır. Onun bellek yaklaşımı bedensel değil beden ruhsal varlığa dönüşmesini sağlayan bir deneyim olmasıdır. Bergson bu yaklaşımıyla Descartes'ın *ruh* ile *beden* arasında yaptığı tözsel ayrıma yeni bir boyut kazandırır. Descartes'ın *ruh* ile *beden* arasındaki ilişki sorununu, *algı* ile *madde* arasındaki ilişki çerçevesinde yeniden ele alan Bergson, Descartes'ın ucunu açık bıraktığı sorunu “bellek” kavramıyla çözmeye çalışır. İşte buradaki *ilişki* belleğe felsefi yaklaşımda yeni bir yorum olarak görülebilir. Bu yoruma göre belleği ne bedensel ne de zihinsel bir yetiye indirgemek yerine, belleğin bedensel ve zihinsel boyutlarına odaklanmak, modern felsefedeki bu tözsel ayrımın lüzumunu ortadan kaldırabilir. Çünkü, değişen-bozulan-ölen beden bellek yoluyla (bellekte) ruhsal varlığa dönüşmektedir. Ancak bunun için belleği epistemolojik sürecin bir neferi olarak görmekten vazgeçmek gerekecektir. Ancak böyle bir yorumun baktığı ufukta yeni problemler ve yeni tartışmalar doğacaktır. Nitekim, biyolojik tasnife göre, yaşamdaki yeri çok önemli olan ama pek de göz önünde olmadığı için dikkat çekmeyen prosedürel bellek denilen, yapıp-etmelere ilişkin yöntemsel bellek felsefede hiç ele alınmamıştır. Bergson (2015) incelemek istediği *asli bellekten* ayırdığı *alışkanlık belleği* olarak tanımlayarak dikkat çekmiştir. Ancak yine “bedensel bellek” kavramını terimleştirmemişse de bedenin saf belleğe katkısına önem vermiştir. B. Russell (1995) da gündelik yaşamdaki bellekten farklı olan bir de “asıl bellek” tanımı yapmış, “bilgi belleği” adını verdiği belleği önemli görmüştür. Bu örneklerden de anlaşılıyor ki, belleğin felsefi açıdan ele alınışı beklendiği gibi “bilgi” temellidir. Bunun dışında başka bir bakış açısından belleğe “bilgi” değil “deyim” açısından felsefi bir yorum getirilebilir. Buradan hareketle, bellek sahibi öznenin belleğinin onun “toplam deneyim” terimi açısından öneminin ne olduğunu soruşturabilir. Böylece bellek bir “depo” içinde tutulan bilgiye ilişkin işlemler değil, öznenin “toplam deneyim” terimiyle içerilebilecek öznenin kendinin yaşamsal “bilgi”sinin özne için anlamı konu edinilebilir. Böyle bir konu, aslında belleğin yaşamsal olarak öncelikle salt doğrulayıcı ve kesinlik içeren bilgi etkinliğinden başka hangi ihtiyaçları karşıladığı, dahası insanın antropolojik olarak hangi

üretiminin bir nedeni ya da sonucudur? Bu tür sorulara belleğe felsefece bir yaklaşımla cevap verilebilir. Bunun için antik felsefenin mirasından gelen yaklaşımın sınırlarından çıkmak gerekir. Platon'un bilme/kavrama/öğrenme, Aristoteles'in usamlama/arama gibi zihin faaliyetleri için temel teşkil eden bellek anlayışından farklı olarak, belleğin sahibi için anlamını ve onun varoluşundaki rolünün ne olduğunu sormak da pekâlâ felsefece bir sorudur. Antik mirastan böyle bir kopuş, doğadaki değişimi nesne terimi temelinde kavramaktan vazgeçmektir. Bunun yerine değişimi özne terimi açısından ele alıp, değişimin özne tarafındaki durumu sorgulanabilir olacaktır.

Örneğin: bir n nesnesi bir $\bar{o}$ öznesi tarafından bir a anında algılanmış olsun; elde edilen bu d duyu verisi ile aynı n nesnesinin bir a_1 anındaki algısından elde edilen d_1 duyu verisi ile aynı olup olmadığı; yani aradan geçen zaman içinde n nesnesinin aynı olarak kalıp kalmadığı, ya da başka bir n_1 nesnesi olup olmadığı; problemin değişimin nesne terimi açısından yorumudur. Oysaki aynı problem özne terimiyle şöyle yorumlanabilirdi: bir $\bar{o}$ öznesinin n nesnesinin bir a_1 anındaki algısından elde ettiği d_1 duyu verisinden sonra hala aynı $\bar{o}$ öznesi olup olmadığı. Bu problemde özne terimiyle yapılan yorumda, bir n nesnesinin bir a anındaki algısından sonraki değişimi değil, bir öznenin bir a anındaki bir d duyu verisinden sonraki değişimi sorgulanır. Bu yorum farkı zorunlu olarak belleği bir nesne verisi içeren bir “depo” olarak görmek yerine (bu yaklaşım nesnenin bellekteki imgelerinin değişimini önemser), belleği nesne verisinin “son” imgesini kendi deneyimine katarak değişen özneyi merkeze koyar. Bu bir ölçüde Platon'un ve dolayısıyla felsefenin asli sorunu değişim probleminden azat olmayı sağlıyor. Çünkü, hatırlanırsa; Platon'un ruhta *iz* (*tupôs*) bırakan ideaların (*eidê*) bıraktıkları *iz*'le, algıdan edinilen *izlenim*'in örtüşmesi esasına dayanan *anamnesis* kuramı, *eidê*, *eidôlon* ve *eikôn* (Peters, 2004: 91) arasındaki bir temsil sorunu (Ricoeur, 2012: 63) olduğu için, burada bir idea ile imge arasındaki ilişkinin kurulduğu bir bellek değil, imgeyi deneyimlediği halde değişmeyen ideaya sahip olabilecek bir öznenen söz edilebilir.

Sonuç olarak, belleği anı ve hatırlama terimleri açısından, hatırlanan bir içerik tutucu olarak düşünmek; diğer bir deyişle belleği bir “bilgi” ve “bilmek” ya da duyu/imge ve imgelemek gibi edimler açısından ele almak belleği bir içerik deposu yapmaktan başka bir şey yapmıyor. Tersinden bakılırsa, anlama ya da imgeleme yetisinin hizmetinde olan bir bellek, bir “içerik sağlayıcı” ya da “sunucu” olmaktan başka bir şey değildir. Peki bu içeriklerin öznenin varlığı ve kişiliği ile ne ilgisi vardır? Dahası bellekteki “veri”, “anı”, “imge” ve “bilgi” olarak nitelenen içeriklerin birbiriyle olan ilişkilerin ve aralarındaki örüntülerin,

öznenin kendisiyle olan bir bağı var mıdır? Diğer bir deyişle bu “içerikler” zihinsel edimlerin öznesi için ne anlama geldiği, bu “anlam” onu bir makine-insandan nasıl ayır etmektedir?

Bu “depo” içindeki veri parçacıklarının birbiriyle kurulan ilişkiler (örüntüler) belleğin sahibine özgüyse, yani onu bir “kişi” yapıyorsa; hatırlanan anılar salt “veri” olmaktan daha fazlasıdır. Bu verilerin o kişi tarafından hatırlanması kadar, hatırlanamaması, dahası unutulması da, belleğin bir “veri deposu” olmaktan daha karmaşık süreçler tarafından biçimlendiğini göstermektedir. Bir kişinin bilişsel özerkliği için *unutma argümanı* oldukça güçlüdür. Bu argümandan güç alarak belleği bir “depo” olarak kabul eden modele karşı çıkılabilir. Zira bellekteki anılar-imgeler kendi başlarına bir “varlık” olarak değil, belirli bir örüntüye göre işlenmektedir ki, bu da deneyim sahibinin deneyim sürecinin bir ürünüdür. Bergsonvari bir örnekten hareketle, çekmeceyi açıp da içine konulduğundan şüphe duyulmayan bir imgeyi bulamamak, o imgenin orada olmadığı anlamına gelmez, çoğunlukla o imgenin önceki imgelerle işlenerek değiştiğini gösterebilir. O halde bellekte imgeleri işleyen bir “el” vardır. Bu “el” kimin elidir?

Böyle bir soruya, belleğe epistemolojik yaklaşım dışında ama felsefede yeni bir perspektifle cevap verilebilir. Bu perspektife göre, önceki algıların imgelerini işleyen belleğin edimleri, imgeleri kişiye özgü karmaşık işlemlerden oluşan örüntülerle bir “kişi” var eder. Bu kişi, yaşamı boyunca oluşan toplam-deneyim-belleğinden ayrı olarak düşünülemez. O halde felsefede yeni bir perspektiften hareketle “bellek” kavramı, “Ben” sahibi bir kişinin kendiliği (benliği) hakkında bir argümantasyonun konusu yapılabilir. Böyle bir modele göre kişinin deneyim-belleği bir “toplam” olarak deneyimin öznesinden hiçbir surette ayrılamaz. Bu “içerik” bazı düşünce deneylerinde olduğu gibi alınıp başka bir “depo”ya konulamaz. Çünkü bu *örüntü*, ilmeklerin örülme zamanında kendi içsel yaşantısına, dolayısıyla yaşamsal oluşa bağlıdır. Belki belleği bir bilgi deposu olarak görmek epistemolojik açıdan makul gösterilebilir, ama bellek bir bilgi deposu olmaktan çok bir yaşam enjeksiyonudur. Bu canlılığın devindiricisi beden de bu yaşamsal sürecin bir parçası haline gelir. O halde bu bölümdeki kritikten çıkarılan sonuca göre bellek, öznenin zihinsel deneyiminden ayrı tutulamayacak denli öznenin kişi oluşuyla irtibatlı bir deneyim-belleğidir. Bu bellek canlı bir zamanın akışıyla birlikte sürekli işlemektedir. Bu bellek statik değil dinamiktir, mekanik değil organiktir. Bu bellek, yaşamsal doğası nedeniyle sürekli değişir ve kişinin yaşam süresince geçirdiği değişimleri içermekle birlikte kişinin bu süreçte “aynı kişi” olmasını sağlar.

Peki bellek bu değişimin merkeziyse, nasıl olur da bir kişiyi o kişi yapan deneyimlerin toplamı değişmesine rağmen, o kişi “aynı kişi” olmaya devam eder? İşte bu çalışmanın bellek

kavramına ilişkin yeni yorumu perspektifinden cevaplayacağı somut soru budur. Bu da “Ben özdeşliği” sorunu olarak tanımlanabilir.

1.2. Ben ve Ben Özdeşliği Hakkında Genel Bir Çerçeve

Özdeşlik, varlık hakkındaki bir incelemenin başvuracağı temel ilkeler sorunudur. Nasıl ki, varlık ontoloji için bir sorunsal, özdeşlik de varlık için bir sorundur. Bu mantıksal ilkeler, A. Denkel’in dikkat çektiği gibi özdeşliği olmayan bir somut nesneyi düşünmeyi engeller. Buna göre, bir nesnenin özdeşliğinin olması belirli bir zaman diliminde bir nesnenin diğer nesnelerden ayırt edilmesinin olanaklı olmasıdır. Felsefe tarihinde bu durum iki farklı görüş tarafından yorumlanır. Birinde, bir nesneyi başka nesnelerden ayıran ilkenin, o nesnenin tözü olduğu savunulur. Diğerinde ise, nesneleri birbirinden ayıran şeylerin özellikleri olduğu savunulur (Denkel, 2003a: 315-6). Burada somut nesneler için aranan özdeşlik ilkeleri ve yaklaşımlar, insan türünün bireyleri (nesneleri) olan kişiler için de söz konusudur. Bir kişi belli bir zaman dilimi içinde, önceki ile sonraki zamandaki kişi-hali arasındaki özdeşlik ilişkisi içinde olup olmadığı, yani başka bir kişiden ayrı oluşu sorulur. Gündelik yaşamda sıklıkla karşılaşılan kişiye yüklenen sorumlulukların muhatabının hala o oluşu, özdeşliğin en çok arandığı bir sorgulama türüdür. Fiziksel bir nesnenin geçmişteki hali ile şimdiki hali arasındaki özdeşlik ilişkisini “ölçmek” daha basittir. İnsan bireyi gibi karmaşık bir varlığın zamandaki özdeşliği sorunu ise karmaşıktır. Bu özdeşlik hem kişinin kendi için hem de başkası için bir sorundur. Bu bağlamda, bu çalışmada kişinin kendiyle ilgili özdeşliğe “Ben özdeşliği” denilecektir. Ancak kişinin kendiyle ilgili özdeşliği, bir kişinin bir a_1 anındaki Ben’inin bir a_2 anındaki Ben’iyle kendisi açısından aynı olup olmaması sorununu sadece kişi açısından ele almak yeterli değildir. Bunun dışında bu Ben’e sahip kişinin özdeşliğinin de başkaları için bir gözlem nesnesi olan bedeni açısından tanımlanabilmesi sorusuna cevap vermek gerekiyor. İşte bu dual özdeşlik sorunu, doğal olarak felsefenin zihin ile beden gibi iki farklı varlık tarzından doğan ikilik problemine çıkıyor. Bu nedenle, “Ben özdeşliği” terimi sadece kişinin kendi zihinsel dünyası içinden bakılmayacak kadar karmaşıktır. Bu nedenle buradaki hem *Ben* hem de *özdeşlik* terimleri, sorunun çizilen bu çerçevesinde dikkatle belirlenmelidir.

Felsefede *Ben* ve *Benlik* terimleri birbiriyle ilgisinde kullanılır ve bu kullanımlarda zihin edimleri ve edimlerin failiği bakımından bir tartışma konusudur. *Ben* (I/me), bir *Benlik* (Self) sahibi varlık için söylenen, onunla ilişkilendirilen edimleri ve özellikleri niteleyen bir terimdir. *Ben* bir varlık mıdır ki, özdeşliğinden söz edilebiliyor? Ben’in varlık mı yoksa bir varlığa yüklenen iline mi olduğu tartışması modern felsefede önemli bir sorundur. Aynı

zamanda Ben'in töz olup olmadığı da tartışma konusudur. Peki, *Ben* bir töz müdür? I. Gallie'ye göre *Ben* terimine ilişkin töz tartışmaları, bir töz probleminden çok, *Benlik*'i niteleyen *Ben* terimlerinin yanlış kullanımından doğmaktadır. Ona göre *Ben*'in bir töz olduğunu kabul etmek *Ben*'in farklı anlamlarını ayırt etmemekten kaynaklanır. *Ben*'i bir töz kabul eden argümanlarda *Ben*'in yüklemi belirsizdir. Bu nedenle 'Ben' sözcüklerinin geçtiği bağlamları birbirinden ayırt etmek bu tür tartışmalardan kurtulmak için bir çıkış sunar. Bu bağlamda *Ben* sözcüğünü içeren cümleler en az ikiye ayrılabilir. (1) "Ben" yerine "zihnim" ifadesi konulduğunda bir anlam değişmesinin olmadığı durumlar. Örneğin, "*Depresif olduğumu hissediyorum*" cümlesi gibi. (2) Anlam değişmesi olan durumlar. Örneğin "*Bir keresinde bir golf topu bana çarptı*" cümlesi gibi. Gallie *Ben*'in ilk örnekteki bağlamlarda kullanılması gerektiğini söylüyor. Diğer yandan *Ben*'in felsefi anlamdaki üçüncü kullanımını da belirler. Örneğin, "*Şu an bir ses duyuyorum*" örneğinde "Ben" yerine "zihin" konulamaz. Eğer burada "zihin" terimi konulabilseydi, bu önermede geçmişle ilgili imalar kaybolurdu (Gallie, 1936.: 28). Dikkat edilirse burada *Ben* ile edimlerinin zamanı arasında bir ilişki kurulmaktadır. Buradan hareketle Gallie *Ben*'in nihai tikel bir varlığı ima edip etmediğini soruşturur. Ona göre böyle bir varlık nitelikleri olan bu nitelikleri ve ilişkileri kendinde yer alır. Böylece *Ben* ontolojik olarak belirlenmiş olur. Böyle bir *Ben*, hiçbir şekilde kavrayan ve sembolize eden bir zihne bağlı olmayan bir *Ben*'dir (Gallie, 1936.: 29-30). Peki *Ben*'in varlığının bir zihne bağlı olmuyor oluşu olanaklı mıdır? Ona göre zihinsel olayların varlığı sorgulanmaz, kabul edilir. Yani, zihinsel bir olayın meydana geldiği söylendiğinde kimse şaşırmayacak veya şüphe duymayacaktır. Örneğin *bir adam bir anda öfkelenildiğinde, bir anda ses duyduğunda* vb. gibi olaylarda kimse bunun oluşunu yadsımaz. Bu durumda Gallie'ye göre, zihinsel olayların *Benlik*lerle ilişkisi hakkında şu iki ifade kabul edilecektir: (1) Ne zaman bir *Ban* (Self) varolsa, o zaman onun kişisel tarihini oluşturduğu söylenebilecek zihinsel olaylardan oluşan bir zamansal dizi ya da bir biyografi vardır. (2) Ne zaman bir *n* *Benliği* varsa o zaman *n* olaylar dizisi vardır. Gallie'ye göre, böyle *Benlik* ile biyografisi arasında kesin bir ilişkinin kabul edildiği durumda bir tartışma başlar. Bu tartışmada iki tez ayırt edilebilir. Birincisi böyle bir biyografideki her zihinsel olayın (a) kendisi bağımsız bir olay değildir. (b) Bu olayların hepsinde aynı olan özne bileşeni vardır. Gallie'ye göre bu özdeş bileşen, herhangi bir kişi için ileri sürülebilecek türden *Ben* tümcelerinde ("*Depresif olduğumu hissediyorum*") geçerlidir. Yani, bu tümcedeki *Ben*, *Benlik*'e gönderme yapar. Gallie buna, biyografi ile bir *Benlik* arasındaki ilişkinin dayanak kuramı der. İkinci yaklaşım ise birincinin önermelerini reddeder ve *Benliği*, aslında onun biyografisini oluşturan olayların tam anlamıyla parçaları ya da bileşenleri olduğu tezini savunur. Bu da ilişkilerin dizi

kuramıdır. Gallie'ye göre zihinsel olayların bir Benlikle ilişkisine ilişkin bir açıklama bu iki tez tarafından cevaplanabilir. Dizi teorisi zihinsel olayları bir Ben'de birleştirirken, dayanak teorisi zihinsel olayların özdeş bileşeni olan Ben'in zihinsel nitelikleri olmakla birlikte fiziksel ve mekânsal nitelikler yüklemes. Bu açıdan bu benliğin Saf Ego teorisi olarak da bilinir. Gallie'ye göre, Ben'in nihai bir tikel olduğu durumda ilk tez daha açıklayıcıdır (1936: 30-1). G. Strawson'a göre de hemen herkes ne olduğu tam olarak bilinmese de, *ayrı* bir şey olarak tasarlanan bir benliğin olduğuna inanır. Peki neden buna inanmaktadırlar? Çünkü, Strawson'a göre, onların benliğe ilişkin belirgin bir algıları ve deneyimleri var ve bunun bir yanılsama olmadığını düşünüyorlardır. Strawson burada bir "benlik duygusu" kavramına dikkat çeker. *Ben* ya da Ben'in nitelediği *Benlik*, sadece dilde olan ve dilsel olarak ortaya çıkan bir şey değildir. Benlik, "benlik duygusu" olarak adlandırılan deneyime dayanır. Benlik, bir "duygu" deneyimi olması bakımından felsefi bir sorunun konusu olarak ortaya çıkar (1997: 405). Gözlemlerine göre Strawson, pek çok insanın *ayrı* bir şey olarak varolan bir benliğin olduğuna inandığına dikkat çeker. Çünkü onların benliğe ilişkin belirli bir algıları ve deneyimleri vardır. Bir tür "benlik duygusu" denilen bu deneyim, benlik sorunun felsefi kaynağını oluşturur. Bu doğrultuda Strawson benlik problemini, onun bir deneyim olmasından dolayı öncelikle fenomenolojik yönünün analiz edilmesi gerektiğini, sonra da benliğin metafiziğine ilişkin soruların cevaplanması gerektiğini savunur. İlk aşamada benliğin fenomenolojisi kapsamında "benlik fenomeni" tanımlanmalıdır. O ilkin, bu kapsamda "*İnsanın benlik duygusunun doğası nedir*" sorusunu sorar (Strawson, 1997: 406). Benliğin en temel niteliği, *ayrı* bir deneyim öznesi olmasıdır. Bir deneyim içinde Benlik, bir fail ve kişilik olarak deneyimlenen eşzamanlı ve artzamanlı, tek ve zihinsel bir şey olarak kavranır. Strawson'a göre fenomenolojik olarak deneyimlemiş bu "benlik duygusu" gösterir ki, kimse bu deneyimin olup olmadığını sormaz. Strawson, sıradan bir insanın benlik-deneyiminin (self-experience) temel özelliklerini şöyle sıralar: (1) sıradan anlamda bir şeydir, (2) bazı durumlarda *zihinsel (mental)* bir şeydir, (3,4) *eşzamanlı* ve *artzamanlı* düşünülen bir şeydir, (5) diğer şeylerden *ontik olarak farklıdır*, (6) bilinçli bir hisseden ve düşünen *deneyimin bir öznesidir*, (7) bir faildir ve (8) belirli bir *karakteri ve kişiliği olan bir şeydir*. Ona göre bu özellikler benlik-deneyiminin bir parçasıdır (1997: 407-8).

Benliğin fenomenolojisinden sonra Strawson benliğin metafiziği analizine geçer. Fenomenolojik analizde sorduğu "*Bir benlik duygusuna gerçekten sahip olmanın asgari koşulu tanımlayabilir miyim?*" sorusunu yanıtlamaya (1997: 406) çalışan ve burada *ayrı* deneyimlerin öznesine atıf yapan Strawson, metafizik olarak ise "*Zihinsel benlik diye bir şey*

var mı?" sorusuna (1997: 409), "*SESMET'ler gerçekten vardır*"⁶ şeklinde yanıt verir. Buna göre benlik-deneyimi, bir "*tek-zihinsel-şey-olarak özne*" olarak vardır. Zihinsel bir varlığı olan benlik bir SESMET deneyimidir. Bir kişinin benlik deneyimine sahip olması, en azından kişinin kendini *tek-zihinsel-şey-olarak-bir-deneyim-öznesi* olarak deneyimlemesidir. Bu deneyim (benlik), aynı zamanda kalıcı olup olmamasına bakılmaksızın bir failin deneyimidir (Strawson, 2009: 172). Dolayısıyla Strawson bir şey ya da bir nesne olarak benliği bir süreç olarak değerlendirir. Ona göre her ne kadar *deneyim* beyindeki etkinlikten ibaretse de eğer bir deneyim varsa, bir özne ve dolayısıyla benlik de vardır (Strawson, 2009: 324). Bir süreç içinde oluşan öznenin benlik deneyimi bir değişim silsilesine sahip olması doğal kabul edilir. Zira Strawson da saf ya da zaman içinde değişmeyen bir benlik düşüncesine karşıdır. Ona göre benlik zaman içinde değişmeye devam eder. Bu değişimler eşzamanlı ve epizodik bir biçimde gerçekleşir. Benlik, uzun vadeli artzamanlı bir süreklilik biçiminde varolmaz. Aksine özne eşzamanlı bir özdeşliğe sahiptir. Yani, özne zamanın bir noktasında var kabul edilir. Çünkü o, tüm deneyiminin canlı bir öznesidir. Bir özne olarak $z_1 - z_2$ zamanında varolur, ancak z_2 'den z_3 'e değişir. Buna göre Strawson'un metafiziğinde deneyimin öznesinin (benliğin) nihai olarak bir özdeşliği yoktur. Ancak bu demek değildir ki, yaşadığı her deneyim anında farklı olan özne bir bütünlükten yoksundur. Strawson'un *tekillik (singularity)* (1997: 412) argümanı, öznenin bütünlüğünün belirli bir anda (şimdide) öznenin tüm deneyimsel alanını kapsayacak şekilde genişler.

Özetle Strawson için, benlik deneyiminin fenomenolojik ve metafizik analizi sonucunda şu tanımla açıklığa kavuşur: "Kendini deneyimleme, tek bir zihinsel şey olan bir deneyim öznesi olarak şimdiki anda olduğu gibi kavranan benlik deneyimidir" (Strawson, 2009: 61). Bu tanıma göre benlik yalnızca zihinsel olarak kurulan *tek (single)* bir şeydir. Bu şey de bir deneyimin öznesidir. Bu zihinsel özelliklere sahip olan Ben(lik), ancak "şimdiki anda" olan bir zihinsel kavrayıştır. Bu durumda Strawson, benliğin geçmişte var olan aynı şeyle özdeş göremeyen bir zihinsel varlık kabul eder. Ona göre benlik şimdiki zamandadır ve ne geçmişte ne de gelecekte vardır, var olacaktır. Şimdideki içsel zihinsel bir varlık olarak benlik Strawson için, bir sandalye ya da köpek gibi bir varlıktır. Ona göre benlik ne olursa olsun kesinlikle (a) bir deneyim konusu olmakla birlikte, ancak (b) kesinlikle bir kişi (person)

6 Strawson iki temel metninde (1997 ve 2009) atıf yaptığı SESMET terimi, onun benliğin fenomenolojisi kapsamında belirlediği özelliklerin tek bir "şey" olarak varlık kazandıran bir ilkedir. Bu terim, "subject-as-single-mental-thing" ifadesinin baş harflerinden oluşturulmuş ve benlik-deneyimini bir "şey" olarak niteleyen bir tanımdır (2009: 172). Strawson, benlik-deneyiminin minimal biçiminin on bir ögesi olduğunu ileri sürer; sırasıyla: *özne*, *zihinsel (mental)*, *tek (single)*, *şey*, *zihinsel-olarak-özne*, *tek-olarak-özne*, *zihinsel-olarak-tek*, *zihinsel-olarak-özne-olarak-tek*, *özne-olarak-şey*, *zihinsel-olarak-özne-olarak-şey*, *zihinsel-olarak-şey* (2009: 171-2).

değildir. Yani, canlı fiziksel bir bütün olarak bir insanı ya da bir hayvanı kasteden anlamda bir *kişi* değildir (Strawson 1999: 99).

Bu tartışmanın sonucunda Ben'in özdeşliği Ben'in varlığına ve Ben'in faili olduğu olaylarla ilişkisine bakılarak değerlendirilmektedir. Ancak ne dayanak ne de ilişki tezleri "kişi" kavramına çıkan bir Ben'in özdeşliğini açıklamada yeterli olamamaktadır. Zira, burada bir ego olarak özne ile bir fail olarak özne, nereden bakılırsa bakılsın zihinsel bir varlık (entity) olarak kabul edilmektedir. Oysaki, bu çalışmada "Ben" olarak adlandırılan şeyin özdeşliği, bir kişinin Ben'iyile ilgilidir ve bu özdeşlik hem kişi özdeşliği sorunu hem de kişi özdeşliğiyle ilgisinde bedensel ölçüt ya da bedensel özdeşlik sorununu içermektedir. Dolayısıyla burada, "kişi" ile "ben" kavramlarının zihin ve beden kavramlarıyla doğrudan ilişkisi olduğu görülmelidir (Denkel, 2003b: 129). O halde soruları bu anlamda daha özelleştirmekte yarar vardır.

"Ben neyim?" ve "Bedenim" dediğim şeyle olan ilişkim nedir?" gibi sorular kişi özdeşliği ve bedensel özdeşlik arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Herkes bedensel ölümden sonra da hayatta kalmayı ister. Buradaki "hayatta kalmak" felsefi problem olarak, kişinin "burada ve şimdi" halinde bir kişi olarak var olmaya devam etmesidir. Bir kişinin "hayatta kalması" problemi açısından "kişi özdeşliği" kavramı Harold W. Noonan'a göre, kişinin "geçmiş eylemlerinin sorumluluğu" ve ona ilişkin "övgü ve suçlama pratikleri" açısından kurulur. Bu kavramın oturduğu zemin, kişinin duygularının ve tutumlarının onun geçmişi ve geleceği bakımından birincil olarak belirlendiği düşüncesine dayanır. İşte bu nedenle Noonan'a göre, "hayatta kalma" fikri açısından bir kişinin var olmaya devam eden tek bir varlık olduğu kabulü, ona karşı duygusal ve ahlaksal tepkilerin olağan olmasını sağlar. Aksi bir durumda, kişinin başka bir kişi olarak var olmaya devam etmesi ona karşı tepkileri değiştirirdi (Noonan, 2003:1). Burada zaman içinde kişinin aynı kişi olup olmadığını belirlemek için belirli bir ölçüt aranır. Bu ölçüt, kişinin zaman için kendine özdeş olduğunu, yani aynı kişi olduğunu tanımlayabilmelidir. Zaten bu "ölçüt problemi" de aynı zamanda kişi özdeşliği sorunun da ortaya konulmasına dahildir. Locke'un ele aldığı *kişi özdeşliği* sorunu yukarıda çizilen çerçevede kişinin zaman içindeki değişimlere rağmen "aynı kişi" oluşunu neyin sağladığını; en temelde onun hukuksal ve ahlaksal sorumluluğunun geçerli olması için onun hala "o kişi" olmasının dayanağının ne olduğunu sorar. Şimdi Locke'un ele aldığı kişi özdeşliği sorununa baktıktan sonra bu özdeşliği olanaklı kılan ölçütler ele alınabilir.

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* adlı eserinin "*Özdeşlik ve Başkalık Üzerine*" başlıklı bölümünde, çeşitli türlerdeki şeylerin zaman içinde nasıl *aynı şey* olduklarını açıklamaya çalışır. Locke, z_1 zamanındaki bir n nesnesinin z_2 zamanında da aynı n nesnesi

olup olmadığını, yani farklı zamanlarda gözlemlenen n nesnesinin aynı olup olmadığı, aynıysa nasıl aynı olduğunu soruşturur. Locke, zihnin belli bir zaman ve mekandaki bir şeyin, başka bir zamandaki aynı şeyi karşılaştırmayı *özdeşlik* ve *başkalık* idesinin sağladığını ileri sürer. Buna göre özdeşlik idesi, belli bir geçmiş zamanda görülen bir nesnenin şimdiki zamandaki varoluşuyla aynı olmasıdır. Daha doğrusu şimdiki zamandaki bir nesneye yüklenen bir özdeşlik idesi, onun geçmişteki idesiyle aynı olduğunun kavramasını sağlar. Locke bunun temel nedenini, kimsenin hiçbir zaman aynı türden iki şeyi aynı anda aynı yerde bulunduğunu görememesi ve kavrayamaması şeklindeki tarif ettiği *özdeşlik ilkesiyle* açıklar. Buna göre, zaman içindeki gözlemlerde şeylerin iki farklı gözlemdaki aynı şey olduklarını zihne özdeşlik idesiyle verilir. Locke’a göre, aynı anda aynı türden iki şeyin aynı yerde bulunması nasıl olanaksızsa, aynı şekilde bir ve aynı şeyin de iki değişik yerde bulunması da olanaksızdır. Bu durumda, zamansal olarak tek başlangıcı ve mekânsal olarak aynı yerde olan şeyler aynı şeydir. Başlangıç zamanı ve yer bakımından ayrı olan şeyler ise aynı değil başkadır (Deneme § 1; Locke , 1975: 328). Locke özdeşliği tözler açısından ele alır. Ona göre *Tanrı*, *sonlu tinler* ve *cisimler* olmak üzere üç tür töz vardır. Tanrı, başlangıçsız ve sonrasız olduğu için başkalaştırılamaz, bu yüzden onun her zaman özdeş olduğuna şüphe yoktur. Sonlu tinler ise, her birinin bir başlangıç zamanı ve yeri olduğu için eğer bu zaman ve yere göre bağlantılı varoldukça özdeş olacaklardır. Cisimlerdeki özdeşlik ise, onun maddesine bir şey eklenmedikçe aynıdır (Deneme § 2; Locke, 1975: 329-30).

Locke *özdeşleşme ilkesi* (*principium individuationis*) temelinde şeylerin aynı şey olarak varlıklarını sürdürmesi sorununu ele alır. Eğer farklı zamanlarda gözlemlenen bu n nesnesin *aynı* olduğu söylenebiliyorsa bu n nesnesi zaman içinde varlığını nasıl sürdürmektedir? Bu n nesnesi sandalye, kaktüs, köpek ya da bir kişi olarak çeşitlendirilebilir. İşte Locke’a göre başka ya da çeşitli varlıkların zaman içinde nasıl aynı kaldığını, dahası gözlemci için nasıl aynı varlık olabildiğini sorar. Bu sorunun cevabı farklı çeşitteki varlıklar için değişmektedir. Ona göre, temelde birbirinden farklı dört tür şey vardır: *atomlar*, *cisimler*, *canlı organizmalar* ve *kişiler*. Bu şeyler arasındaki atomlar, en basit olanlardır. Bir atom varoluşunun herhangi herhangi bir anında aynıdır. Ne zaman düşünülürse o anda kendisi ile aynıdır. Varlığı devam ettiği sürece bir atom aynı atomdur. Locke için atomlar değişmeyen şeylerdir. Ancak uzayda birbirinden farklı olan atomlarda oluşan kütle değişebilir. Farklı atomlar birleşmesiyle bir kütle oluşsa da atomlar hala aynı kalmayı sürdürür. Bir kütleyi oluşturan atomlar aynı kaldığı sürece kütle de aynı kalır. Bir kütlesi olan şeyler cisimdir, kütlesi aynı kaldığı sürece cisim de aynıdır. Kütle değiştiğinde artık bir cisim “aynı cisim” değildir. Ancak burada durum *cisimler* (*bodies*) dışındaki canlı varlıklarda değişmektedir.

Canlı varlıkların atomları aynı kalmasa bile onlar aynı kalabilir. Örneğin bir meşe, fidandan büyük bir ağaca dönüşse de hala aynı meşedir. Küçük bir tay büyüüp ve gelişip at olduğunda da hala aynı attır. Kütleleri değişse de bir meşenin aynı meşe, atın aynı at olması durumuna bakıldığında, canlı varlıkların kütleleri değişse de özdeşlikleri korunur (Deneme § 3-5; Locke 1975: 330-1). Yani canlı varlıkların özdeşlikleri onların kütlesine bağlı değildir. Aynı şey insanlar için de geçerli midir? Locke insanın özdeşliğini canlı ya da yaşayan bir varlığın özdeşliğiyle benzer şekilde değerlendirir. Yani, aynı bedendeki art arda oluşan değişimler, dolayısıyla bedene eklenen madde parçaları aynı yaşamı sürdüren bedende birleştiği için insan da bu bakımdan özdeş kabul edilir. Buradaki insan özdeşliği bedeni esas alan özdeşliktir. Beden değişse de aynı yaşamını sürdürdüğü için özdeş kabul edilir. Ama eğer insanın özdeşliğinden yalnızca ruh özdeşliği anlaşılıyorsa, o zaman insanın aynı insan yapan şeyin ruh olduğu kabulü, değişik bedenlerde olan ruhsal özelliklerin farklı kişileri aynı yapması olasılığını açık bırakır. Bu nedenle ruh bir insanın özdeşliğini sağlamaz (Deneme § 6; Locke, 1975: 331-2). O zaman farklı kişileri bedenleri dışında özdeş yapan şey ruh olamıyorsa nedir? Bu özdeşliği sadece beden sağlayabilir mi? Bir kişinin zaman içindeki özdeş olması ne demektir?

Locke insanın özdeşliğini bir tözsel birlik olarak ele almaz. Yani insanın özdeşliği söz konusu olduğunda kişinin *aynı töz*, *aynı insan* ve *aynı kişi* olması üç farklı özdeşlik demektir. Burada insanı başkasından farklılaştıranın *kişi* olması nedeniyle özdeşliği *kişi özdeşliği* açısından ele alır. Öncelikle 'kişi' sözcüğünü tanımlar. Ona göre kişi, "akıl ve düşünceye sahip, kendini kendisi gibi görebilen, düşünen zeki bir varlıktır, farklı zamanlarda ve yerlerde kendini kendi gibi, yani aynı düşünen bir şeydir. Bunu ancak düşünmeden kesilmeden ve onun için özsel olan bilinç yoluyla yapar." (Deneme § 9; Locke, 1975: 335). Locke burada *kişi* ile *bilinç* kavramı arasında sıkı bir bağ kurar. Onun için kişi özdeşliği kavramı bir tür "farkında olmak" ile ilgilidir:

"Bir kimsenin algıladığını algılamadan algılaması imkansızdır. Herhangi bir şeyi gördüğümüzde, duyduğumuzda, kokladığımızda, tattığımızda, hissettiğimizde, düşündüğümüzde veya herhangi bir şey istediğimizde, bunu yaptığımızı biliriz. Böylece her zaman mevcut Duyumlarımız ve Algılarımız söz konusudur: Ve bununla herkes kendisi için, ben dediği şeydir: Bu durumda, benliğin aynı mı yoksa farklı Tözlerde mi devam ettiği dikkate alınmaz." (Deneme § 9; Locke, 1975: 335).

Görüldüğü gibi Locke'a göre bir kişi Ben'inin aynı olduğunu bilinç yoluyla bilir, ya da bilinçli bir düşünme (zihinsel faaliyet) içinde olduğu için kendi olmadığını ya da başkası olduğunu düşün(e)mez. Çünkü, "bilinç her zaman düşünmeye eşlik ettiğinden ve herkesi benlik denilen şey yapan da budur; ve böylece kendisini bütün başka düşünen şeylerden ayırır, kişi özdeşliği, yani akıllı bir varlığın aynılığı yalnızca böyle oluşur." (Deneme § 9;

Locke, 1975: 335). Locke için bilinç kişi özdeşliğini olanaklı kılan bir düşünsel durum olarak bilinç, özdeşlik idesinin devreye girmesiyle şeylerin geçmiş bilgisiyle çok yakından ilişkilidir. Ona göre, “bu bilinç, geriye, geçmişteki herhangi bir düşünceye erişebildiği ölçüde o kişinin özdeşliğine de erişebilir; geçmişteki benlik neyse şimdiki de odur; geçmiş eylemi de şimdiki o eylem üzerinde düşünen aynı benlik yapmıştır.” (Deneme § 9; Locke, 1975: 335). Açık bir şekilde ifade ettiği gibi Locke'a göre kişi özdeşliğini bilinç sağlar. Ancak, bilinçli algıların kişinin daima aynı kişi olduğunu düşünemeyeceği şeklindeki karşı çıkışlarda bulunanlara cevaben: bilinçliliğin unutkanlıkla kesilmesi, geçmişteki eylemlerin hepsinin bilinçte olmayışına, yaşananların daima hatırdan olmaması, uykudayken bilincin bulunmayışı gibi durumlarda "kişinin aynı kişi olmayacağı" savının kişi özdeşliğiyle ilgisi yoktur. Çünkü Locke'a göre, kişi özdeşliği sorunu

"aynı kişiyi neyin oluşturduğudur, her zaman aynı kişide düşünen özdeş tözün olup olmadığı değil, ki bu durumda bu hiç önemli değildir. Nasıl ki, farklı bedenlerin bedensel değişimleri içinde özdeşliği aynı sürekli yaşamın birliğinden sağlanan bir hayvanda birleşebiliyorsa, farklı tözler de aynı bilinçle (ona katıldıklarında) tek bir kişide birleşirler." (Deneme § 10; Locke, 1975: 336).

Bir kişinin bedensel değişimlerine rağmen aynı bilince sahip olduğu durumlarda aynı kişidir. Değişen ne olursa olsun bilinç kişi özdeşliğini sağlar. Bilinç bir kişinin aynı kişi olması bakımından diğer değişimlere rağmen kişi özdeşliğini sağlar.

“Bir insanı kendisi için kendi yapan şey aynı bilinç olduğuna göre, bu bilinç ister bir tek bireysel [tözle] birleşsin, isterse varlığını birçok [tözlerin] ardışıklığında sürdürsün, kişi özdeşliği yalnızca ona bağlıdır. Bir düşünen varlık, geçmişteki bir eyleminin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki bir eylemindeki aynı bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece o aynı kişinin benliğidir. Çünkü o, şimdiki düşünce ve eylemleri üzerindeki bilgisiyle kendisi için kendidir ve aynı bilinç geçmişteki ya da gelecekteki eylemlerine uzanabildiği sürece aynı kendi olacaktır; bir kimsenin, bugün dükkünden başka bir giysi giydi ve arada kısa ya da uzun bir süre de uyudu diye nasıl onun iki ayrı insan olması gerekmezse, o kimsenin, aradan zaman geçti ya da [bedeni] değişti diye iki kişi olması gerekmez; çünkü bedenlerin eylemlere katılan ne olursa olsun, aynı bilinç değişik zamanlardaki eylemleri aynı kişide birleştirir.” (Deneme § 10; Locke, 1992: 21).

Sonuç olarak, Locke'un kişi özdeşliği görüşüne göre bir z_1 zamanındaki K_1 kişi ile z_2 zamanındaki K_2 kişi, ancak ve ancak aynı bilinci paylaşıyorlarsa aynı kişidir. O halde aynı kişi olmak aynı bilinci paylaşmaktır. Bu, Locke'un teorisine neden bazen kişi özdeşliğinin "bellek" teorisi olarak adlandırıldığını açıklar. Yani, K_1 ve K_2 için aynı kişi olmak aynı bilinci paylaşmaktır; ve onlar için aynı bilinci paylaşmaları, K_2 için K_1 'in bilincinin unsurlarını hatırlayabilmeleri ya da onun fikirlerini kullanabilmeleri anlamına gelir.

Locke bedenin değişmesi durumunda da kişi özdeşliğinin mümkün olduğunu ileri sürer. Çünkü kişi bedenini bütün parçalarıyla bilinçli bir biçimde duyumsayabilmektedir. Bu

bakımdan beden de kişinin düşünen bilinçli benliğidir. Bedenin bir parçasının kesilmesi kişinin aynılığını değiştirmez (Deneme § 11; Locke, 1975: 336-7).

Benzer bir soru düşünen töz değiştiğinde onun aynı kişi kalıp kalmayacağı sorusudur. Locke burada, düşünen töz olarak ruhun yalnız başına insanı aynı insan yapmaz. Locke göre yalnız başına ruh bir insanı aynı insan yapmaz. çünkü beden de insanın yapımına katılır ve başkaları için bir kişiyi aynı kişi yapan onun bedenidir. Locke bunu bir ruh göçü örneğiyle izah eder. Bir prensin ruhu prensin geçmiş yaşamının bilinciyle birlikte bir ayakkabıcının bedenine girmiş olsun. Ayakkabıcı kendi ruhundan kurtulduğunda, prensin ruhu devreye girdiği anda, davranışlarını görenler onun prensle aynı kişi olduğunu zannetmesine rağmen ayakkabıcı prens değildir. Yani sonuç olarak Locke’a göre maddi olmayan töz olan ruh, bir kişiyi aynı kişi yapmaz (Deneme § 12-5; Locke, 1975: 337-40). Ancak dikkat edilirse, Locke ruh göçü örneğinde ruhun bir kişiyi aynı kişi yapmayacağı argümanını üçüncü-kışı-bakış açısından olduğunu ileri sürer. Yani, prensin ruhu ayakkabıcıda devreye girdiğinde ayakkabıcı kendini prens zanneder, ama onu görenler davranışları prens gibi olsa da onun ayakkabıcı olduğunu düşünür. Locke zımni olarak birinci-kışı nazarından ruhun bir kişiyi farklı bir kişi yapacağını kabul eder. Üçüncü-kışı nazarında ise bir kişi bedeniyle aynı kişidir. Ancak Locke’un burada bir kişinin aynı kişi olmasını üçüncü-kışı (başkası) nazarından olduğunu iddia ediyor değildir. Onun kışı özdeşliği kavramının her ne kadar hukuksal bir temeli varsa da, daha çok bir kişinin bilincinde olarak gerçekleştirmede hiçbir eylem için sorumlu tutulamayacağı düşüncesidir. Zira ona göre ödül ve ceza için gereken hukuksal temel kışı özdeşliği üzerine kurulmuştur. Bunun nedeni ise herkesin mutluluğunun ya da mutsuzluğunun sadece kendisini ilgilendirmesidir. Bilinçli olmayan bir bedenin yaptıklarının bu bakımdan hiçbir önemi yoktur. Örneğin, uyanık bir kişiyi, aynı kişinin uyur haldeki davranışı nedeniyle cezalandırmak, birbirine çok benzeyen ikiz kardeşlerinden birinin yaptığı eylem dolayısıyla diğer kardeşin cezalandırılması demektir (Deneme § 18; Locke, 1975: 341-2). O halde Locke burada bir kişinin eyleminden sorumlu tutulması için onun bilinçli bir haldeyken bu fiili gerçekleştirmiş olması gerekiyor. Locke bu bilinçli-olmadan eylem durumunu uyurgezerlik örneğinden başka, sarhoşluk ve amnezi türündeki vakalar açısından da ele alır. Eğer ki, uyurgezer birinin suç davranışı, bilinçli bir halde yapmadığı için uyanık haldeki halinin cezalandırılması akla uygun değilse, o zaman sarhoş bir kişinin de bir suç davranışı cezalandırılması akla uygun değildir. Locke, her ne kadar sarhoşun fiilini bilinçli halde işlemediği için eyleminin bilincinde olmadığını kabul etse de, hukukun bu durumu “kışı” olarak değil “insan” olarak değerlendirdiği ve fiilin kanıtının olması sebebiyle cezanın meşru olduğunu savunur. Locke’un bu savunusunda “insan” ile “kışı” ayrımı dikkat çeker. Bu farkı

bir unutkanlık vakasında açıklar. Yaşamının tüm deneyimlerini içeren anılarını geri getirilmeyecek şekilde yitirmiş bir kişi, artık bu geçmişin bilincinde olmayacağı için artık geçmişini unutmuş bir kişi kendisi için yine de "geçmişimi unutmuş olsam da yine de ben değil miyim?" sorusuna nasıl cevap verir? Buradaki 'ben' sözcüğü neyi nitelediğinin önemli olduğunu ileri sürer. Bu sözcük bir *insanı* niteler, ama o eski *kişiyi* nitelemez. o halde, eğer her bilinç durumu değişikliğinde bir kişi farklı bir kişi olacaktır. Locke bunu bir adım daha ileri götürerek, aynı insanın değişik zamanlarda birbiriyle iletişim halinde olmayan bilinçlerini o kişiyi farklı bilinçlerde farklı kişiler yapacaktır. Zira ona göre konuşma dilindeki "kendinde değil" ya da "kendinden geçmiş" deyimleri bunu ifade etmektedir. Bunlar, benliğin (kendiliğin) değiştiğini kişinin artık o kişi olmadığını gösterir. Böylece Locke göre tüm gizlerin açığa çıkacağı kıyamet günü kimsenin bilincinde olmadığı bir şeyden sorumlu tutulamayacağı akla uygun görünür (Deneme § 19-22; Locke, 1975: 342-4).

Sonuç olarak, bir kişinin birbirinden ayrı ya da kopuk varoluşlarını beden değil yalnızca bilinç birleştirir. Bunu beden yapamaz, çünkü bilinçsiz kişilik olmaz. Kişi özdeşliğini olanaklı kılan bu bilinç, düşünen töze dahil olsa da olmsda da, belirleyici olan töz değil bilinçtir. Buradan hareketle benlik (Self) bedenin özdeşliği ya da başkalığıyla değil ancak bilincin özdeşliğiyle belirlendiği sonucu çıkarılabilir (Deneme § 23; Locke, 1975: 344-5). Peki bilinç kişi özdeşliğinin sürekli olmasını nasıl sağlar? Locke bu soruya şöyle cevap verir:

“Mutluluk ve mutsuzluğa duyarlı olan her düşünen varlığın şunu kabul etmesi gerekir: Kendim dediği bir şey vardır, onunla ilgilidir ve onun mutluluğunu ister; bu kendilik bir andan daha uzun olan sürekli bir zaman içinde varolmuştur, bu yüzden de, eskiden olduğu gibi, sonraki aylar ve yıllar boyunca da, süresine bir sınır konmadan sürebilir ve gelecekte de sürecek olan aynı bilinç aracılığıyla aynı kendilik olabilir. Böylece, bu bilinçle kendini, yıllar önce şu ya da bu eylemleri yapmış ve şimdi de o yüzden mutlu ya da mutsuz olan aynı kendilik olarak bulur.” (Deneme § 125; Locke, 1992: 218).

Benliği bedenin değil sürekli bilincin sağladığını ileri süren Locke, bilincin benlik için belirleyiciliğini, bedenin de o benliğe ait olmasına doğru genişletir. Burada bilinç ile beden arasındaki ilişki, bilincin bedenin tüm parçalarına yaşamsal birlikle nüfuz etmesiyle kurulu ve böylece bilinç bedenin bütünü "benim bedenim" yapar. Fakat bilinçten koptukça beden ya da beden parçaları benliğin bir parçası olmaktan çıkar (Deneme § 25; Locke, 1975: 346).

Locke'un ortaya koyduğu biçimiyle kişi özdeşliği sorunu, içinde beden özdeşliğini bilince içkin bir şekilde yorumlayarak, bir ölçüde bedeni bir özdeşlik sorunu olmaktan da çıkarmıştır. Ancak, daha önce de söylendiği gibi, bu birinci-kışı-bakış açısından bir sorun çıkarmamakla birlikte, bedenin özdeşliğe açık bir ölçüt olarak kabul edilmemesi üçüncü-kışı-bakış açısından bir sorun oluşturur. Locke'un kuramı açısından bakıldığında, onun "kişi" kavramı bir hukuk terimidir. Bir kişi olarak bir insan, şimdiden geçmişteki varoluşuna bilinci

aracılığıyla uzanır. Yine bilinciyle şimdiki eylemlerine ilgi duyar ve onların sorumluluğunu üstlenir (Deneme § 26; Locke, 1975: 346). Böylece ödül ve ceza açısından bu geçmiş eylemlerinin sorumluluğuna üstlenen kişi, hukuksal anlamda bir başka kişi açısından yargılanabilmesi için özdeşliğin bilinç dışında da kanıtsal olması gerekmektedir. Bu da kişinin bedensel açıdan aynı kişi olduğunun kabulü olanaklı olmalıdır. Beden, kişisel özdeşliğin ölçütleri bağlamında, özellikle birinci-kişi-bakış açısı ve üçüncü-kişi-açısı arasındaki ontolojik farktan dolayı bir tartışma konusudur. O halde kişisel özdeşliğin ölçütleri konusunda bir belirleme yapmak gerekiyor. Bunun sonucunda kişisel özdeşliği sağlayan temel ölçütün bellek olduğu ileri sürülecektir.

1.3. Ben Özdeşliğinin Tek Ölçütü: Bellek ve Diğerleri

Kişi özdeşliği, Ben'in zihin ile beden terimleriyle olan ilişkisine göre belirlenir. Hatırlanırsa Locke, kendinden önceki bu kabule son vermiş, kişi özdeşliğini ilk kez bu kavramlar olmadan belirlemiştir (Denkel, 2003b: 130). Locke insanın maddi olmayan, ruhsal (zihinsel) olarak bir özdeşliğin temeli olduğunu reddeder ve özdeşliği insanın bilinci temelinde açıklar. Locke kişi özdeşliğini bedensel tözle ilişkilendirse de tam olarak bedensel temelde açıklamaz. Elbette burada beden çok önemlidir, ama bilinç olmadan bedenin kişi için bir anlamı yoktur. Bu nedenle, "yaşam ilkesi" ile yaşayan bedene nüfuz eden bilinç bedeni ve bedenin parçalarını benliğin parçası yapar. Bunun için Locke'un kuramına göre bilinç kişi özdeşliğinin temel ölçütüdür. Locke'un bu sorunu ele alışı sonraki tartışmalarda başka ölçütlerin de sorgulanmasına neden olmuştur. Şimdi kısaca bu tartışmalarda önemli görülen ölçütlere kısaca bakmakta yarar vardır.

Noonan'ın tanımladığı şekliyle *kişi özdeşliği* sorunu, belli bir anda bir kişinin başka bir andaki kişiyle aynı olmasını mantıksal olarak olanaklı kılan gerekli ve yeterli koşulların ortaya konması sorunudur. Bir başka açıdan bu sorun, bir kişiyi iki farklı zamanda özdeş yapan kriterin ne olduğunu ortaya koyma sorunudur. Burada kişi özdeşliğini sağladığı ya da sağlaması gerektiği ileri sürülen "ölçüt" terimi, iki farklı zamandaki kişiyi "aynı" yapan kanıtın ne olduğu sorusuna aranan bir tanıttır (Noonan, 2003: 2). Bu kapsamda, kişi özdeşliğinin birbirinden ayrılabilir ölçütleri şöyle sıralanabilir: *bedensel*, *beyin*, *fiziksel*, *bellek* ve *psikolojik* süreklilik. Şimdi sırasıyla bu ölçütler ortaya konacaktır.

Bedensel Ölçüt: Kişi özdeşliğine ilişkin bir ölçüt arayışının ilk durağının "bedensel ölçüt" olduğu söylenebilir. Bu ölçüte göre, iki farklı zamandaki iki kişinin *aynı* olmasını sağlayan bedendir. Buna göre, z_1 zamanındaki K_1 kişi ile z_2 zamanındaki K_2 kişinin "aynı kişi" olduğu söyleniyorsa, yani bu kişiler özdeşse, o zaman bu özdeşliği sağlayan ölçüt her

ikisi için de ortak olan o kişinin bedenidir. Sonuç olarak bu ölçüt yaklaşımına göre, kişinin bedeni, onu farklı zamanlardaki aynı kişi yapar. Ancak bu yaklaşım açısından kişi özdeşliği, yani bir insan kişinin özdeşliği, fiziksel nesnelerin özdeşliğinden farklı değildir. Bir taş ve bir ağaç nesnesi için özdeşlik neyse, bir kişi için de "beden" terimiyle ifade edilen ölçütün sağladığı özdeşlik odur. Fiziksel (maddi) nesneler gibi kişiler de varlıklarını sürdürürler ve varoluşsal olarak bir kalıcılıkları vardır. Ancak bu "kalıcılık" ya da "süreklilik" onların maddelerini ya da varlıklarının maddelerini koruması nedeniyle değil, maddeleri (!) değişse de formlarını korumaları nedeniyle özdeş kabul edilebilirler. Bir ağacın maddesel kütlesi değişse bile o ağaç olmak bakımından formunu koruduğu için "aynı ağaç" denmesinde bir sakınca görülmez. Tıpkı bunun gibi bedensel ölçüte göre, z_1 zamanındaki K_1 kişi ile z_2 zamanındaki K_2 kişinin özdeş olması için onların maddi olarak aynı olmasına değil, K_2 kişisini oluşturan şeyin K_1 kişinin oluşturan maddeyle aynı olmasına bakılır. Sonuç olarak bu kritere göre kişi özdeşliği ağaç ya da at gibi canlı ya da cansız nesnelerin özdeşliğinden farklı değildir. Bu yaklaşım E. T. Olson (1997) tarafından "biyolojik yaklaşım" olarak adlandırılmıştır. Noonan'ın dikkat çektiği gibi bedensel ölçüt yaklaşımı, gündelik yaşamın normal koşullarında makul görünür. Çünkü gündelik yaşamda kişinin özdeşliği bedensel ölçüte göre, o kişinin daha önceki kişi olup olmadığı, ya da önceki kişiden başka bir kişi mi olduğu sorgulanmaz. Yani, kişinin bedeni, o beden hala ortadaysa, değişimlerinden ayrı bir şekilde "o kişinin bedeni" olması nedeniyle, "aynı kişi" yargısını vermek için bir ölçüt kabul edilir (Noonan, 2003: 2-3).

Kişi özdeşliği, sadece beden ölçütüyle sağlanacak, sadece bir kişinin "kütle" olarak o kişi olduğunu onaylayacak bir ölçütten daha fazlasını ister. Dahası, Locke'un prens ile ayakkabıcı arasındaki ruh göçü örneğinin gösterdiği gibi, ruhu prens ruhu olduğunu "göremeyen" başkaları ayakkabıcıyı ayakkabıcı zanneder. Bu durumda beden ölçütü sadece üçüncü-kşi bakış açısından bir ölçüt olabilir. Bu da çalışmanın aradığı birinci-kşi bakış açısının istediği temeli sağlamaz. Diğer yandan, bedenle ilgili olan beyin ölçütü bu bakış açısının isterlerine yaklaşır. Ancak onun da bir kişinin Ben'in özdeşliğinde aşamadığı engeller vardır.

Beyin Ölçütü: Zihne odaklanmış filozoflar ve hâkim felsefe için gündelik yaşamdakinin aksine "beden" bir kişinin "aynı kişi" oluşuna bir ölçüt olarak kabul edilmez. Gündelik yaşamda beden kişi özdeşliğini sağlayan güvenilir bir ölçüt olsa da, bazı kurgusal-varsayımsal, ve elbette mantıksal argümanlar açısından yeterli değildir. Zira, bedenin bir kişinin "aynı kişi" olması savını sağlayamadığı deneysel durumlarla da kolaylıkla tasavvur edilebilir. Bunun en temel dayanağı bedenin bir parçası olan "beyin" organının, kişi

özdeşliğini sağlayan beden ölçütüne aykırı durumların oluşturma ihtimalidir. Noonan'ın yorumuyla, kişinin varoluşunu yaşamsal önemine sahip olan, onun psişik durumunu belirleyebilen, zarar görmesi halinde kişinin kişiliğinde önemli değişikliklere neden olan yaşamsal önemde bir uzuvdur. Beyinde oluşan bir hasar, kişinin diğer uzuvlarında oluşan hasarın sonuçlarını vermez. Günümüzde nasıl ki, bir kişiye başka bir kişinin kalbi nakledilebiliyorsa, prensip olarak beyin de nakledilebilir. Bu konuda hayali bir vaka örneği üzerinden bir tartışma yürütülür. *Brown* adlı bir kişinin beyni *Robinson* adlı bir kişiye nakledilir. Zira bu nakil teorik ve mantıksal olarak mümkündür. Çünkü beyin, kalp ve akciğer gibi yapay organ makinesine bağlandığında hayati fonksiyonlarını sürdürebilmektedir. Bu demektir ki, beynin yaşaması için bedene ve yaşamsal organlara ihtiyacı yoktur. Bu da beynin bir başkasının bedenine aktarılabilceği anlamına gelir. Ancak burada Noonan'ın da temas ettiği bir itiraz yapılır. Merkezi sinir sistemi olarak beyin, bedenin diğer çevresel sinir sistemiyle de bağlantılıdır, hatta bu sistemler birbirinden ayrılmazcasına birleşmişlerdir. Bu durumda, varsayım gereği bu bağ koparılıp, bir beyin felç geçirmiş bir kişinin bedenine nakledildiğinde bedenin yaşamsal fonksiyonlarından destek alarak yaşar. Ancak o kişiyi felçli olmaktan kurtaramaz (Noonan, 2003: 3). Diğer yandan modern tıp teknikleri ve teknolojisiyle cerrahlar *Brown*'ın beynindeki sinirleri nakil yapılan *Robinson*'un bedenindeki sinirlere bağlayabildikleri varsayılabilir. Bu örneğe göre, cerrahi operasyondan sonra *Robinson*'un bedeninde herhangi bir felcin olmadığı sağlıklı bir beden ortaya çıkar. Bu sağlıklı bedene rağmen *Robinson*, karakter, anılar ve kişilik bakımından *Brown*'dur. Burada *Robinson*'un bedeninde *Brown*'ın beyni, dolayısıyla onun karakteri, anıları ve kişiliği yer almaktadır. Peki bu kişi kimdir? Noonan buna *Brownson* ismini verir. Bu hayali vakaya göre oluşan yeni kişi olan *Brownson*'un *Brown* olduğu inkâr edilemez. Bu vakaya göre, kişi özdeşliğinin bedensel ölçütü reddedilmiş oluyor. Çünkü, *Brown*, *Robinson*'un bedeninde hale *Brown*'dur. Zira buradaki bedensel ölçüt, fiziksel varlığın kalıcılığı argümanına dayanıyordu. Oysaki bu son vakada beden, tüm beden değil, bedenin bir uzvu olan beyindir. Buna göre, z_1 zamanındaki K_1 kişisi ile z_2 zamanındaki K_2 kişisi aynı beye sahiplerse aynı kişidirler. İşte buna kişi özdeşliğinin beyin ölçütü denir (Noonan, 2003: 4).

Fiziksel Ölçüt: Yukarıda verilen *Brownson* vakasında bedensel özdeşliğin beynin özdeşliğine indirgendiği söylenebilir. Ancak burada beynin kişisel özdeşliği sağlayıp sağlamadığı hala açık değildir. Bunun için bir adım daha ileri atarak örnek vaka daha da geliştirilebilir. Bu yeni vakada, iki yarım küreden oluşan beyin yarım kürelerine ayrılabilir ve bir yarım küresi bir başka kişiye nakledilebilir. Normal yetişkin bir bireyde bu iki yarım küre birbirine *corpus callosum* lif demetiyle bağlıdır. Gerçek bir tıbbi vakada, ağır sara

hastalarında tedavi amacıyla bu lif kesilmiş ve operasyondan sonra iki yarım kürenin de birbirinden bağımsız çalışabildiği keşfedilmiştir. Yani, hayali vakadaki yarımkürelerden biri, o kişinin hayatta kalması ve yaşamını idamesi için yeterli olup, her yarım küre bilinçli bir farkındalık içinde, duyum, algı, kavram ve anı gibi normal bir beyinde olan işlevlerin yer aldığı görülmüştür. Buna göre, hayali vakada, bir kişinin beyinin sadece bir yarım küresi alındığında yaşamsal ve kişisel olarak etkilenmiyorsa, kişi özdeşliğinin beyin ölçütü de reddedilmiş olmaktadır. Çünkü bir kişinin beyni aynı beyin olmadan, yani beyninin yarısını kullanıyorken aynı kişi olmaya devam edebilmektedir. Hayali vakayı bir adım daha ileri götürülürse: trafik kazası geçirmiş bir kişinin beyinin yarısı hasar görmüş olsun ve kişi hayattayken beyin diğer sağlam yarısı bir başka kişiye nakledilsin. Bu nakil sonucunda o kişinin hatıraları, kişiliği ve karakter özelliklerinin diğer kişiye aktarıldığını varsayılırsa, bu durumda beyin özdeşliği, kişi özdeşliğinin ölçütü olamaz. Çünkü beyin sadece yarım küre olmasına rağmen kişi aynı kişi olmayı sürdürmektedir. Aynı zamanda bedensel ölçütün de reddedilmesi gerekir. Çünkü beyin yarım küresi nakledilen kişi başka bir bedene geçtiği halde hala aynı kişi olarak kalmıştır. Bu varsayımsal, dolayısıyla mantıksal vakalar göstermektedir ki, kişi özdeşliği bedensel ölçüt ve beyin ölçütü aracılığıyla sağlanamayacağı söylenebilir. Ancak burada kişinin kalıcılığı her halükârda bir "fiziksel varlığın kalıcılığı" olarak da pekâlâ kabul edilebilir. Burada kişi özdeşliğini sağladığı savunulan *fiziksel ölçüt* (Wiggins, 1967; Parfit, 1984) 'beyin' denen, bir kişinin hayatta kalmasını, yani fiziksel varlığını sürdürmesini sağlayacak kadar yaşamasını sağlayan organın özdeşliği anlamında gelir. Ancak bu, beyinden ziyade fiziksel bir varlığın özdeşliğidir. O zaman bu duruma göre, z_2 zamanındaki K_2 kişisi, z_1 zamanındaki K_1 kişisi ile aynı kişidir. Bu, ancak ve ancak K_1 kişinin z_1 zamanındaki beyinin z_2 zamanındaki K_2 kişinin hayatta kalmasına yetecek olan "beyin" olması durumunda fiziksel ölçüt kişi özdeşliğini sağlar (Noonan, 2003: 5-6).

B. Williams (1973) "insanın beden olduğu" şeklindeki argümana karşı çıkar. Ona göre Brownson, Brown değildir. Bu karşı çıkışını da beyin nakil varsayımındaki "bilgi" aktarım sürecinin çok kolay hayal edilebilir olmakla birlikte gerçekte böyle olmayacağı argümanına dayandırmaktadır. Williams'a göre, bilginin bir beyinden bir depolama cihazına, oradan yeniden başka bir beyne aktarılması kolayca hayal edilebilmektedir. Bu işlem, bir insandan başka bir insana yapılmasına analogi edilerek; varsayımsal olarak bir kişinin bilgileri beyinden çıkarılıp sonra yeniden beyne konulmuş olsun. Bu işlemin sonunda kişi belleğindeki tüm deneyimlerini geri kazanmış olsun. Bu durumda bu bilgileri kişi hatırlayabilir ve hatırladıkları onun önceki deneyimleridir, günlüğünde okuduğu deneyimleri yeniden öğrenmesi gibi değildir. Zira günlüğünü okuduğunda önceki deneyimlerini hatırlamış

olmaz. Williams buradan hareketle, bir başka beyne aktarılan “bilgi”nin bellek olduğunu ileri sürer.

Beyin ameliyatı sırasında beyne bir yeni parça eklenmiş olsa da bir kişinin yine aynı kişi olacağını ileri süren Williams, özdeşliğin fiziksel ölçütüne karşı çıkar. O burada beyin özdeşliğini beden özdeşliğine tercih eder. Bunun nedeni, onun önem verdiği psikolojik özdeşliğin bedende değil beyinde taşınıyor olmasındandır. Beyin de bellek, kişilik ve karakter gibi psikolojik özdeşliği sağlayan “bilgileri” taşıması nedeniyle bedenden farklı bir işleve sahiptir. Ancak Williams için beynin de tam olarak bu işlevi yerine getirdiği söylenemez. Ona göre psikolojik özdeşlik, Brown-Brownson vakası örneğinde olduğu gibi her durumda beyin ve beyin parçası olmaksızın psikolojik özdeşlik sağlanmalıdır. Williams'ın fiziksel ölçüte karşı geliştirdiği argümanı açısından bu vaka şöyle geliştirilebilir: Brown'ın beyni Robinson'un bedenine nakledilmeden önce, içindeki “bilgiler” silinip Williams'ın “beyin durumu aktarım cihazı” olarak adlandırdığı hayali cihaza aktarılıp, sonra Robinson'un beynine aktarılacak Brown ile Robinson'un beyinleri aynı “durum” olarak eşitlenir. Bu durumda Brownson artık sadece Robinson'un bedenine değil, aynı zamanda Robinson'un anılarına, karakterine ve kişilik özelliklerine de sahip olacaktır. Kendisinde olmayan sadece Robinson'un beynidir. Buna göre kişi özdeşliğinin fiziksel ölçütüne göre o Robinson değil, beynine sahip olduğu Brown'dur.

Kişi özdeşliği sorununa ilişkin ileri sürülen fiziksel ölçütlee karşı başka karşı argümanlar da geliştirilebilir. Bunlar içinde en zorlusu, bir kişinin beyninin iki yarım küresinin da farklı bedenlere nakledilebileceği vaka örneğidir. Böyle bir vakada, iki farklı bedende aynı kişi olabilecektir. Bu hem bedensel ve fiziksel ölçüte hem de beyin özdeşliği ölçütüne aykırı olacaktır (Noonan, 2003: 7-8).

Noonan'a göre, filozoflar kişi özdeşliği sorununda “kişi” teriminin sadece “insan” teriminin eşanlamlısı olarak kullanmazlar. Daha çok Locke'un “kişi” kavramına uygun olarak işlevsel bir kullanımı söz konusudur. Özetle “aynı” insan “başka” kişiler olabilir. Buna göre insanın başka kişi olabildiği organizmasında beynin rolünü bedenün üstlenemediği durumda fiziksel ölçüt de sağlanamamış olmaktadır (Noonan, 2003: 8). Williams'a göre de bedenün özdeşliği, kişi özdeşliği için yeter koşul değil, en azından kişisel özellikler ve dolayısıyla bellek ölçütüne ihtiyaç vardır (1973:1).

Bellek Ölçütü: Fiziksel ölçüt argümanına karşı olan argümanlar, genel olarak kişi özdeşliğinin aslında bir psikolojik faktörler tarafından olanaklı olabileceğini savunmaktadır. Bu görüşünün özü, kişilere karşı tutumların temelini, onların hatıralarının, karakter ve kişilik özelliklerinin sürekliliğinin beynin kalıcılığına bakılmaksızın kişi özdeşliğinin temelini

oluşturduğudur. Böyle bir sürekliliğin olmaması durumunda ister beyin özdeşliği isterse beden özdeşliği korunmuş olsun kişi özdeşliği sağlanamaz. Noonan'a göre, bu görüşün en basit versiyonu Locke tarafından geliştirilmiştir. Bu görüşe göre kişi özdeşliği için can alıcı ölçüt bellektir. Bellek ise kişiye birinci-şahıs bakış açısından zaman için kendi özdeşliğinin farkındalığına varılmasını sağlar. Ancak Locke'un tam olarak belleği kişi özdeşliğinin bir ölçütü olarak kabul ettiği görüşüne da karşı çıkılır. Nitekim Strawson, Locke'un bilinç kavramı bağlamında söz ettiği geçmiş ve anı-deneyim bileşenleri nedeniyle, Locke'un kişi özdeşliğinin ölçütünün "bellek" olduğu yönündeki yorumların bir yanlış anlama olduğu ileri sürer. O, bu yorumlarda "bilinç" kavramını "bellek" olarak kabul edildiğini, oysaki "bilincin bellek olmadığını" savunur (2011: 4, 40). Bu karşı çıkışın dayanağın "bellek" kavramını nasıl anladığına bağlıdır. Locke'un "bellek" kavramının kişinin geçmişte kalan deneyimleri, bilinç ise kişinin o deneyimleri düşünsel farkındalığına varmasını sağlar. Burada Locke'a göre kişi özdeşliğini sağlayan bilinç değil bellektir. Eğer bir kişinin tüm deneyimlerinin bilgisi bellekteyse ve bilinç sadece bunların belli bir z_1 zamanında farkına varılmasıyla o kişi olunuyorsa, kişi özdeşliğinin ölçütü bellektir. Ancak Locke'un metnindeki muğlaklığı gidermek kolay değildir. Strawson'a göre, belleği nasıl tanımlarsa tanımlasın Locke lehine karşı çıkılabilir? İşte bu sorunun cevabı, ilk bölümde tartışılan "içerik olarak bellek" şeklinde ifade edilen bellektir. Locke'un *bilinç* ile *bellek* kavramları arasında bir "içerik" ayırıcı terimi konulduğunda, onun kişi özdeşliği ölçütü bilinç değil bellek olur.

Ancak bu çalışmanın tezine göre, *bilinç* ile *bellek* terimleri arasında işlevsel bir ayırım yapmanın, Ben özdeşliği sorunu çerçevesinde olumlu bir sonucu olmayacaktır. Çünkü, kişi için bilinç ile bellek terimlerinin arasındaki ilişki olmadan, –içsel – zamansal farkındalık olanaklı değildir. Biyolojik bir argüman olarak; *çalışan bellek* (*working memory*), duyuşsal verilerin algılanma sürecinde, kısa süreli belleğe aktarılmadan önce, çok kısa anlar (saniyeler) süresince sinir sisteminde bir "bekleme" sürecini sağlamaktadır. Bu argümandan hareketle, bellek ile bekleme (tutma-retention) arasındaki ilişki pratikte "bilinç" kavramı için bir ipucu olabilir. Bu tür argümanlar felsefede bilinç namına olası bir tabuyu rahatsız etmeyecekse, bu çalışmanın hedefi açısından "belleksiz bilinç olanaksızdır" demek olanaklıdır ve bu tanıtlanabilir. Bu da bu çalışmanın benimsediği, belleğin bir deneyim olduğu hipotezine dayanmaktadır. Bu hipotezden hareketle, "bilinç bir veri işleme hali değil, yaşama halidir" çıkarımı yapılmaktadır. Bir gün bilimde "yaşam(a)" terimi, biyolojik önermeler açısından felsefi olarak izah edilebilirse, "bilinç" kavramına yüklenen bu gizem de ortadan kalkabilir.⁷

⁷ R. Kandel bunu "bellek" kavramı için yapmaktadır, bkn. Kandel, R. (2019). *Belleğin Peşinde*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Locke'un kişisel özdeşliği sağlayan bellek kavramı içinde olaysal, olgusal ve yetenek belleği de içerilmektedir. Kişi özdeşliğini sağlayan bellek ölçütündeki bellek, tam da böyle toplam deneyimi içeren bir deneyim-belleğidir. Böyle bir bellek kavramını kişi özdeşliğinin ölçütü olarak kabul etmeye pek çok yazar karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışın temel argümanı, bir gün önceki yaşadıklarını hatırlamayan bir kişi yine de o deneyimi yaşayanla aynı kişidir. Bu durum, bir kişinin belleği, uzun yıllar içeren ve kişinin unuttuğu, farkına varmadığı birçok deneyimle dolu olmasına rağmen, hatırlamadıkları şeylerin kişiyi “o kişi” yaptığı tartışmalı yapmaktadır. Locke'un kuramına göre, bir kişinin hatırlamadığı ya da canlı olarak hatırlamadığı deneyimleri olabilir, bu onun “o kişi” olduğunu değiştirmez. Eğer hatırlarsa o kendine ait bir deneyimi hatırlamış ve “o kişi” olduğunu teyit etmiş olur. Ancak, Locke'a bu kuramının kişinin psikolojik bağlantılılığı ile sürekliliği sağlamadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır (Noonan, 2003: 9-10). Örneğin, bugün bir K_2 kişisi, yirmi yıl önceki K_1 kişisiyle “aynı” deneyimlere sahip olduğunu hatırlıyorsa, bu iki kişi arasında doğrudan bellek bağlantısı vardır ve “aynı” kişilerdir. Ancak bu iki kişi arasında doğrudan bellek bağlantısı yoksa da belleğin sürekliliği hala olabilir. Eğer şimdideki K_2 ile yirmi yıl önceki K_1 kişisi arasında örtüşen doğrudan anılar zinciri varsa bu süreklilik de vardır. Yani K_2 kişisi yirmi yıl önceki bazı deneyimlerini hatırlıyorsa, K_1 kişisi de varsa kendinden önceki yıllardaki deneyimleri hatırlıyorsa, bu farklı dönemlerdeki kişiler arasında bir bellek sürekliliği vardır. Noonan'a göre, bu konudaki Locke'un görüş şöyle revize edilebilir: z_2 zamanındaki K_2 kişisi ile z_1 zamanındaki K_1 kişisi, ancak ve ancak sadece z_2 zamanındaki K_2 kişinin deneyim-belleği z_1 zamanındaki K_1 kişinin sürekliliğiyle bağlantılı olması durumunda aynı kişidir. Bu yorum, ona göre kişi özdeşliğinin bellek ölçüdür (Noonan, 2003: 10).

Bellek kavramı çerçevesinde ileri sürülen *bağlantılılık* ve *süreklilik* ilişkileri, bu çalışmada ele alınacağı gibi, Bergson'un bellek kavramı açısından önemlidir. Onun “bilincin doğrudan halleri” dediği terimini hatırlatır. Ancak arasında iki terim arasında “bellek” kavramı farklıdır. Locke'un deneyim-belleği, ilkel düzeyde Bergson'un süre-bellek düşüncesine uygun olsa da Locke'da bir z zamanındaki deneyim kendi başına bir deneyim iken Bergson'da bu toplam-deneyim olarak kabul edilir. Bu tartışma üçüncü ana bölümde yapılacak olmakla birlikte; burada kişi özdeşliği sorunu çerçevesinde yapılan tartışmalarda Lockeçu deneyim-belleğinin bağlantılılık ve süreklilik bakımından revize edilse de belleği kişi özdeşliğinin bir ölçütü yapmada yetersiz olduğu ileri sürülmektedir.

Psikolojik Süreklilik Ölçütü: Noonan'a göre Lockeçu fikir bu şekilde revize edilse de kişi özdeşliğinin ölçütü yine kapsamı çok geniş olan deneyim-belleğidir. Lockeçu yaklaşımı benimseyen modern filozoflar, kişi özdeşliğinin ölçütü olarak sadece deneyim-belleğini değil

psikolojik gerçekleri de dikkate alır. Zira doğrudan anıların yanı sıra birçok başka psikolojik bağlantı türü de vardır. Örneğin, bir *niyet* ile bu niyetin gerçekleştirildiği *eylem* arasında böyle bir bağlantı vardır. İşte, *niyet*, *inanç*, *arzu* vb. gibi doğrudan psikolojik bağlantılara bilinç yoluyla erişilebilir. Yani, çocukluk deneyimleri ile yetişkinlerin karakter özellikleri, korkuları ve önyargıları arasındaki doğrudan psikolojik bağlantılar bilinç yoluyla devreye girerek, kişi özdeşliğini sağlayabilir. Bu durumda psikolojik süreklilik şöyle tanımlanabilir: deneyim belleğinin önceden tanımlanmış sürekliliği, yani doğrudan psikolojik bağlantıların üst üste binen zincirlerinin tutulmasıdır. Böylece, z_2 zamanındaki K_2 kişinin z_1 zamanındaki K_1 kişisi olduğu, ancak ve ancak z_2 zamanındaki K_2 kişinin z_1 zamanındaki K_1 kişisiyle aynı psikolojik sürekliliğe sahip olması durumunda kişi özdeşliği zaman içinde olanaklıdır. Buna kişi özdeşliğinin *psikolojik süreklilik* ölçütü denir (Noonan, 2003: 10).

Psikolojik süreklilik ölçütü için belirlenen içerik *tanımlanmamış-bellekten* ya da *örtük bellekten* başka nedir ki? Burada pekâlâ psikolojik süreklilik ölçütünü sağlayan haller belleğe indirgenebilir. Zira bu halleri “içerik” olarak tanımlanmayan bellek ölçütü karşılayabilir. Bilişsel olarak belleğin olmadığı durumda psikolojik haller nasıl olanaklıdır? Aynı şekilde bilinç olmadığında belleğin bir anlamı yoktur. Hatırlandığının farkında olunmadan bir anının nerede depo edildiğinin bir önemi yoktur. Muhtemelen “unutulmuş anı” böyledir. Bu durumda bellek olmaksızın psikolojik hallerin olacağı da söylenemez. O halde, psikolojik haller bellek ölçütü altında kabul edilebilir. Burada yine de belirleyici olan psikolojik hallerden çok bilinç ile bellek arasındaki ilişkinin doğasıdır. Psikolojik hallerin sürekliliği bellek olmadan varolamaz, çünkü psikolojik hallerin devreye girmesi gereken bilinç için belleğe ihtiyaç vardır. Çünkü bilincin zamansallığı (zaman içindeki sürekliliği) ancak bir belleği varsayar. Burada bilincin kendi (içsel) zamanındaki anlık momentlerinde “akılda tutma” (retention) olarak bellek devreye girer (Husserl, 1991: 30-87). Bu durumda psikolojik hal belleği önceleyemez.

Görüldüğü gibi kişi özdeşliğini sağlayan ölçütler, zaman içindeki kişinin aynı kişi oluşunu farklı açılardan, yani hem birinci-kishi hem de üçüncü-kishi bakış açısından farklı ölçütlere ağırlık vermektedir. Kişi özdeşliği sorunu tartışmalarında “basit görüş” olarak nitelenen yaklaşıma göre, bedenin ve beynin kalıcılığı, psikolojik süreklilik ve bağlantılılık gibi ölçütlerin sadece kanıt olarak kişi özdeşliğinin ölçütleridir. Bu görüşe göre kişi özdeşliğine kanıt oluşturabilecek gözlemlenir ya da deneyimlenebilir bir kriter yoktur. Çünkü kişilerin beyinlerinden, bedenlerinden ve deneyimlerinden ayrı olan varlıklardır. Bu görüşün en bilinenine göre, bir kişi tamamen zihinsel bir varlıktır. Buna göre bir kişi kartezyen anlamda “saf ego” sahibidir (Noonan, 2003: 15). Bu görüşe göre kişi, saf ego teorisi belleğin

kesintili ve sürekli kanıtlarını kabul eder. Yani hangi deneyimlerin Ben'i vereceğini ya da bu konudaki yanılgıyı içermektedir. Çünkü temel olarak maddi-olmayan (ruhsal) tözü temele alır. Bu esneklik, Ben'i veren bilincin farkındalığını devreye sokmaktadır. O halde, Ben'in zaman içindeki sürekliliği, eğer bilinç açısından açıklanacaksa bunun yanında bellek de olmalıdır.

Bilinç bu çalışmanın konusu değildir. Ancak, çalışmanın temel savı olan Ben'in özdeşliğinin temel ölçütünün bellek olduğu argümanı, zımni olarak bir bilinç argümanını içermektedir. Yani, temel ölçüt bellek işlevsel olarak bilinci içermektedir. Bellek ister nesne (anı) olarak isterse edim (hatırlama) olarak ortaya çıksın içkin olarak bir bilinçle birlikte işler. Burada “bilinç” terimi, Ben'in özdeşliğinin ölçütü bağlamında belleğe içkin olarak kabul etmenin hem epistemolojik hem de ontolojik dayanağı vardır.

İlkin epistemolojik seviyede, bir kişinin bir şeyi nesne edinmesi için; Descartes'ın felsefesindeki “düşünen bir şeyim” düşüncesi açısından dile getirilirse: bir kişi, bilinçli bir farkındalık içinde düşünerek kendinin farkına varır. Yani, bilinç olmadan düşünmek olanaklı değildir. İkinci olarak ontolojik seviyede, bir bilince sahip olmak; öncelikle türsel olarak bir canlı varlık olmak ve bu uygun olarak hayatta kalma istencine sahip bireyler olmak gerekir. Bunun için Bergson'un felsefesindeki “yaşam atılımı” düşüncesiyle söylenirse, bir bireyin yaşam istenci onun bilinçli oluşunun bir sonucudur. Bu da hareketli bireylerin çevreleriyle etkileşimlerinde hem dışsal hem de içsel değişimleri bilişsel seviyede yönetmeleri gerekir. Yani, bilinç olmadan yaşamak olanaklı değildir. Burada bellek, bu iki filozofun dizesindeki yeri bakımından ele alındığında, Ben'in özdeşliğinin temel ölçütü olarak tanıtlanabilmelidir. İlkinde *düşünme* temelinde ikincisinde ise *yaşama* temelinde Ben'in kendine özdeşliğinde belleğin rolü ortaya konulmalıdır. Bu misyon, bundan sonraki ilk bölümde Descartes'ın, ikinci bölümde Bergson felsefesi açısından yerine getirilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

DESCARTES: DOĞUŞTAN BELLEK VE DÜŞÜNEN BEN'İN ÖZDEŞLİĞİ

Bu bölümde Descartes'ın felsefesindeki “bellek” kavramının, düşünen-Ben'in zamandaki özdeşliğine bir ölçüt olup olmayacağı tartışılacaktır. Bu doğrultuda, Descartes'ın *an (moment)* halindeki zaman modelinde Ben'in kendine özdeş olduğu, bu özdeşliği de felsefesindeki *bedensel* belleğin değil *zihinsel*, yani *doğuştan* belleğin sağlayabileceği hipotezi savunulacaktır.

Bu hipotez, doğal olarak, Descartes'ta dual bellek olduğu yönündeki zımni bir kabulü içermektedir. Bunlara bedensel (duyusal bellek) ve zihinsel (doğuştan) bellek denilecektir. Peki *Descartes'ta Ben'in zamandaki özdeşliğini neden duyusal bellek değil de doğuştan sağlamaktadır?* Bu soruya aranacak cevap, belleğin zihin ile beden arasındaki ilişki bakımından sorunsallaştırılmasını gerektirmektedir. Bu sorunun nasıl tartışılacağını açmak adına bu soru şöyle bölünebilir: Descartes'ın birbirinden bağımsız, kendi başına (*pers se*) var olan iki farklı töz olan beden ile zihin birliğinden oluşan insanın (α) bedensel bir yeti olan bellek, ruhsal (zihinsel) olan düşünen-Ben'inin özdeşliğine bir ölçüt olabilir mi? (β) Özniteliği düşünmek olan ve varlığını düşünmesi yoluyla (refleksiyon) kavrayan bir Ben'in kendine özdeş hissetmesini sağlayan duyusal bellek verileri midir, yoksa zihin düşünme edimine içkin doğuştan ideaların oluşturduğu *doğuştan bellek* midir? (γ) Doğuştan idealar, Ben'in durmaksızın düşünmesinin kaynağı ve bizatihi düşünmenin kendisiyse, bedensel bellekteki duyusal verilerin Ben'in zamandaki kendi oluşunun-farkına varışını bireysel olarak nasıl sağlayabilir? Yukarıda bu bölümde izinden gidilecek hipoteze ilişkin sorunun tartışmada bu üç sorudan ilki, zihin ile beden arasındaki tözsel ayrımın ele alındığı ve bu iki töz arasındaki etkileşim ve dolayısıyla değişim sorunu birinci alt bölümde tartışılacaktır. İkinci alt bölümde, değişim ve nedensellik sorununun doğal olarak ortaya çıkardığı zaman problemi Descartes'ın *zaman* ve *süre* görüşü çerçevesinde ele alınacak ve böylece onun zihin ile beden arasındaki etkileşim görüşü temelinde şekillenen *bellek* görüşü de üçüncü alt bölümde incelenecektir. Buradan hareketle de duyusal bellek ile doğuştan bellek olarak ayrılan belleklerin, sırasıyla belleğin düşünen-Ben'in zamandaki özdeşliği sağlayıp sağlamadığı Ben'in *evrensellik argümanı* ve *bedenin bireyselliği argümanı* açısından ele alınarak tartışılacaktır. Bu zihin ile beden arasındaki evrensellik ve bireysellik etkileşimine bağlı olarak; Descartes'ın özgür irade kavramından hareketle bedenin bireyselliğinin Ben'in evrenselliğini “o kişi” ya da “o düşünen-Ben kişisi” açısından belleğin Ben'in özdeşliğinin bir ölçütü yapabileceği ileri sürülecektir. Böylece düşünen-Ben'in özdeşliğini hem duyusal belleğin hem de doğuştan

belleğin sağladığı çıkarımı yapılabilecektir. Ancak duyuşsal belleğin, kişinin kendiyle ilgili yanılgılarının kaynağı olması nedeniyle, Ben'in kendi oluşunun temel dayanağının doğuştan bellek olduğu savunulacaktır.

2.1. Zihin ve Beden Üzerine

Descartes'ın metafiziğinde zihin ile beden arasındaki tözsel ayrımı, bunların birbiriyle etkileşimi ve birliği sorunu Batı metafiziğinin günümüze kadar gelen, halen sinirbilim ve zihin felsefesindeki tartışmalarda bilinç probleminin önemli bir aktörüdür. Dolayısıyla hem beden hem de zihin kavramları ister bilinç isterse bilinç probleminin gizli aktörü olan belleğin metafiziğine ilişkin bir tartışmada bir temel oluşturur.

Bu bölümde, Descartes'ın zihin ile beden arasındaki tözsel ayrımı arka planındaki gerekçeyle birlikte ortaya konulduktan sonra bu tözlerin ontolojik konumu ele alınacak ve sonrasında bunlar arasında birliği oluşturan etkileşimin temelindeki değişim ve dolayısıyla nedensellik sorunu değişim problemi çerçevesinde tartışılacaktır.

Descartes'ın metafiziğindeki zihin ile beden tözleri arasındaki ayrımın ayrıntılarına geçmeden önce, bu ayrımın gerekçesi ve amacı konusunda bazı belirlemeler yapmak yararlı olacaktır. Böylece Descartes'ın bu ayrımla ortaya çıkardığı zihin ile bedenin ve bunların varoluş kiplerinin (modes) dayandığı ontolojik hiyerarşinin ortaya çıkardığı nedensellik sorunu ve bunun da zorunlu olarak doğurduğu özgür istem (irade) sorununu bu çalışma açısından önemli yapacaktır. Eğer *özgür istem*, evrensel zihin (Ben) ile bireysel beden arasındaki ilişkiden türetilen terimi olarak belirlenebilirse, Descartes'ın dual belleği, düşünen-Ben'in zamandaki özdeşliğinin ölçütü olarak savunulabilir olacaktır.

Descartes'ın felsefesindeki yöntemsel amaç bilgide kesinlik, algıdaki açıklık ve seçiklik seviyesine ulaşmaktır. Bu doğrultuda, insanı hataya sürükleyen kök nedene ulaşmaya çalışan Descartes, zihni mümkün olduğunca bedenle girdiği etkileşimden aldığı etkilerden kurtarmak, Tanrı'nın yaratılışta bahşettiği saf düşünme edimine hazırlamak ve bu konuda bir alışkanlık geliştirmektir. Böylece gelenekten, eğitimden ve deneyimden gelen yanlış kanılardan temizlenmiş apaçık ve kesin bilgiye erişme mümkün olacaktır. Bunu sadece teorik bilimlerde değil, pratik yaşamda da arıyor olmak bu projenin halis niyetlerindendir.

Descartes, modern çağda kesin ve güvenilir, dolayısıyla *anlama yetisine (intellect)* dayanan bilgiye ulaşmanın peşindedir. Bilimlerin böylesi bir bilgiye ulaşabilmesi için bilme yetilerini felsefi olarak sağlamlaştırılması gerekir. İşte Descartes bu amaç doğrultusunda, gerçekliğin kesin bilgisine ulaşmak için anlama yetisinin açık ve seçik olarak kavrama

(düşünme) gücünü göstermek ister. Bunun için, insanın bilme yetilerini en yetkin bir biçimde kullanabilmesi için bazı kurallar koymak ve bu kuralları uygulamak gerekecektir.

Kesin bilgiye ulaşarak bilimlerde sağlam ve kalıcı bir başarı elde edebilmek için Descartes, felsefî dizgesini oluşturmaya başlarken ilkin, *şimdiye değin* doğru olarak kabul ettiği (inandığı, öğrendiği, deneyimlediği vs.) tüm düşüncelerini geçersiz (yanlış) olduğunu kabul eder (CSM II: 12; Meditasyonlar⁸ I: 47). Nasıl ki, Arşimet dünyayı yerinden oynatmak için sadece bir *dayanak* noktası istiyordu, işte aynı şekilde Descartes da kesin ve kuşku götürmez bir gerçeğin kavrayışı gibi bir dayanak noktası bulmayı başarırsa kesin bilgiye ulaşarak bilimlerde başarı elde etme yolunda umutlar besleyebilecektir. Sağlam ve kendisinden kuşku duyulmayan bir dayanak noktasını bulmak için, *şimdiye değin* edindiği tüm bilgilerin ve deneyimlerin yanlış olduğunu kabul eder. Dahası bu hiçbir duyuma sahip olmadığını, duyumların içeriklerinin saklandığı belleğin yalanlarla dolu olduğunu ya da bellekteki hiçbir şeyin hiç var olmadığını; hatta bedeninin, uzamın ve hareketin dahi var olmadığını, bunların zihnin kurguladığı düşünceler olduğuna kendini inandırır (CSM II: 16; Meditasyonlar II: 57). Descartes, sadece açıkça yanlışlığını gördüğü düşüncelerden değil, hatta tamamen kesin ve kuşku duyulmaz olan şeylere de inanmaktan vazgeçer (CSM II: 12; Meditasyonlar I: 47). Aslında bu onun, kendisinden kuşku duyulmayan açık ve seçik bir gerçekliğe ulaşmak için, geçici bir süre bu içeriklerin hepsinin yanlış olduğuna veya olmadığına kendini inandırması anlamında bir yöntemsel şüphe edimidir.

Descartes'ın şüphe yönteminin çok temel bir amacı vardır: düşünenin (meditatörün) açık ve seçik algılar elde etmesini sağlamaktır. Ancak çocuklukta kazanılan önyargıların bunun önündeki bir engel olduğunu düşünen Descartes *İlkeler*'de bunu şöyle izah eder: “Çocukluğumuzda zihin bedene o kadar dalmış ki, açıkça algıladığı çok şey olmasına rağmen hiçbir şeyi seçik bir biçimde algılamadı. Ama buna rağmen zihin birçok şey hakkında yargıda bulundu ve çoğumuzun sonradan asla terk etmeyeceği birçok önyargının kaynağı da budur.” (CSM I - 47: 208; İlkeler⁹ I. 47: 96). Bu nedenle, yetişkin bir kişinin çocukluğundan kalma önyargıların oluşturduğu inançlar nedeniyle açık ve seçik algıya, dolayısıyla bilgide kesinliğe ulaşması olanaksızdır. Descartes *İtirazlar*'da bunu şöyle açıklar:

“...önyargılı görüşlerini terk etmeyenlerin, herhangi bir şey hakkında açık ve seçik bir kavram edinmelerinin zor olacağını kabul ediyorum; çünkü çocukluğumuzda sahip olduğumuz kavramların açık ve seçik olmadığı ve bu nedenle, bu önyargılı görüşler bir kenara bırakılmazlarsa, daha sonra edineceğimiz diğer kavramları etkileyecek ve onları bulanık ve karışık hale getireceklerdir.” (CSM II: 352-3).

⁸ Descartes, R. (2016). *Meditasyonlar (Tanrı'nın Varlığının ve İnsan Ruhu ile Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Kanıtlandığı İlk Felsefeye İlişkin)*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.

⁹ Descartes, R. (2015). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.

Ancak burada Descartes'ın "önyargı" ile neyi kastettiği ve bunun bulanık ve karışık algılar ya da fikirler arasındaki farkının ne olduğunu belirlemek önemlidir. S. Patterson'a göre Descartes'taki önyargı, kişinin daha önceki yargılarının (CSM II: 270) bir sonucu olarak kabul ettiği, geçmişte dikkatsizce ileri sürdüğü yargıları hatırladığında doğru olduğuna inandığı (CSM I - 33: 204; İlkeler I - 33: 87) önermelerdir (2008: 221). Bu yanlış verilen yargıların uzun süre tekrar tekrar kullanımıyla oluşan alışkanlık, bu yargıların açık ve seçik algıya dayandığına ilişkin bir yanlış inancı (önyargıyı) oluşturur. Descartes bunu *İlkeler*'de verdiği bedendeki acı örneğiyle açıklar: bedende duyumsanan bir acının yalnızca zihin ya da algıda değil, bedenın belli bir parçasında olduğuna ya da algılanan rengin zihnin dışında olduğuna ilişkin bir kesinlik taşımayan bir önyargı vardır (CSM I - 67: 217; İlkeler I - 67: 106). Bu, (1) açık ve seçik algılar ile (2) belirsiz ya da karışık algılar arasındaki bir karışıklığı ortaya çıkarır. İşte şüphe yöntemi bu karışıklığı önlemeye hizmet edecektir. Böylece bu yöntem en başta bu iki algı arasında bir ayrım yapabilmeyi sağlayacaktır.

Descartes'ın felsefesinde açık ve seçik algının merkezi bir yeri vardır. O, özellikle *Meditasyonlar*'da nasıl açık ve seçik algılanacağını öğretmeye çalışır (Patterson, 2008: 216). Descartes, açık ve seçik algının kişiyi (düşüneni) hatadan kurtardığını ve ona doğru bilgiyi verdiğini savunur. Bu algılar gerçektir, bunu ise onların Tanrı'dan geliyor olması garanti eder (CSM II: 43; Meditasyonlar IV: 102). Descartes'ın açık ve seçik algı kuramının, doğuştan gelen fikirler kuramıyla sıkı bir ilişkisi vardır. Açık ve seçik algılanan idealar bulanıklaşarak karışık idealar halini alır. Karışık ya da bulanık idealar zihnin bedenleşmesi, dolayısıyla duysal algı ve bu algıların sonucu oluşan imgeleme ve hatırlama gibi edimler sonucu oluşur. Duyum, imgelem ve bellek yetileri zihinde doğuştan gelen fikirleri farklı algılamalarına neden olur (Nelson, 2008: 320). Bu da zihin ile beden arasındaki etkileşimin, daha doğrusu bedenın duysal algılar ve bunlara ilişkin idealar zihindeki doğuştan ideaları bulandırır ve açık ve seçik algıyı karıştırır.

Sadece saf (duysal yargılardan arındırılmış) idealar, yani duyumların karışmadığı idealar açık ve seçik algılanır. Bunu izah etmek için Descartes'ın duyum ile idea arasındaki ayrımına başvurulabilir. Bir duyumun duysal, yani bedensel deneyimi bir duyumken, bu duyumun deneyimden bağımsız bir ideası vardır. Bu da bir duyumun bir idea olarak kabul edildiğinde bedensel deneyimdeki gibi *karışık* değil, *saf* olarak algılanır. Descartes buna acı deneyimi örneğini verir: acı duyumunun ideası, acı duyusunun deneyimiyle karışık hale gelir. Ancak bu deneyimden ayrılan acı bir idea olarak açık ve seçik olarak algılanabilir (Nelson, 2008: 323). Elbette duysal algılar, zihin-beden bileşimi için neyin yararlı veya zararlı olduğu konusunda kişiyi bilgilendirmek için yeterince açık ve seçiktir. Ancak bu demek değil ki,

duyular dış dünyadaki cisimler hakkında doğru bilgiler verir. Aksine bedenın dâhil olduğu bu algılarla gerçekte hiç algılanmadığı halde cisimsel şeyleri açık ve seçik algılandığını düşünme hatasına düşölür (CSM I: 218; Patterson, 2008: 222). O halde bu Descartes'ı zihin ile beden arasında ilişkinin neden olduğu bu karışıklığı ve bunun sonucunda oluşın hataları önlemek için zihin ile beden arasında zorunlu olarak bir ayrım yapmaya götürür.

M. Rozemond'a göre, Descartes'ın zihin ile beden arasındaki tözsel ayrım yapması, tamamen açık ve seçik algılara ulaşma amacına yöneliktir (2008: 380). Elbette, ruh ve beden ayrımı, ruhın bedenın ölümünden sonra yaşayacağı inancı Platon'a kadar giden bir düşüncedir. Ancak Descartes'ın zihin (ruh) ile beden arasında yaptığı ayrımının bir yeniliğı vardır. Öncelikle Descartes bu ayrımla zihinsel ile fiziksel şeyler arasında bir sınır çizmiştir. Bu da onun yeni bir zihin kavrayışı geliştirmesi anlamında gelir. Peki hangi zihin kavramına göre yeni? Descartes'ın yetiştiğı ve beslendiğı çağdaki Aristotelesçi Skolâstik felsefe geleneğinin zihin kavramından farklı bir kavram geliştirdiğı söylenebilir. Ancak Rozemond'a göre, Descartes her ne kadar yeni bir zihin kavramı geliştirmiş kabul edilse de aynı zamanda Aristotelesçi Skolâstik öncellerinin ruh ve beden konusundaki bazı görüşlerini de korumuştur (2008: 372). Zihin kavramı açısından Descartes'ın öncellerinden ayrıldığı en önemli yenilik, onların ruh kavramına göre zihnin sınırlarını daha genişletmek olmuştur. Aristoteles için *ruh* (*anima*) canlıların yaşam ilkesidir; beslenme, büyüme, hareket ve duyum gibi edimlerin gerçekleşmesini sağlar. İnsanlar da diğer canlılar gibi *anima* taşır, ancak onlardan tek farkı entelektüel ve irade güçleridir. Aristotelesçi Skolâstiklere göre *entelektüel ruh* bedenın ölümünden sonra da var olmaya devam eder. Bu açıdan Rozemond'a göre Descartes'ın görüşü, skolâstiklerle aynı görüşü paylaşın Aquinas'lı Thomas'ın bu konudaki görüşüne çok benzemektedir (2008: 372-3).

Thomas, *Summa Theologiae*'ında insanın ruhsal (spiritual) ve cisimsel (corporeal) bir doğadan oluştuğunu, ancak insanın doğasını anlamak için bedenın ruhla olan ilişkisinin dışında, bedene değil ruha referans yapılabileceğini savunur. Thomas, bunun için Pseudo-Dionysius the Areopagite'in *Celestial Hierarchy*'sinde ileri sürdüğü gibi, ruhsal tözlerde varolan *öz*, *güç* ve *etkinlik* gibi üç şeyi açıklamak gerektiğini söyler. Bunların ilki olan ruhın özünü, ikincisi ruhın gücünü ya da kapasitesini, üçüncüsü ise ruhın etkinliğini ele almak gerekir. Thomas,, ruhın özünü, ilk olarak kendi başına ruhu (Q75) ve ikinci olarak bedenle birliğı açısından ruhu (Q76) ele alır. Ruhın kendi başına varoluşunu yedi soruda ele alır (Thomas, 2002: 2; *Summa Theologiae*, Q 75-1 [5-25]). Bunlar içindeki “*Ruh bir beden midir?*” sorusuna ilişkin yaptığı tartışmada, ruhın beden olduğunun gerçekte değil görünüşte olduğı iddiasını savunur. Eğer bedeni hareket ettiren ruhsa, hareket etmeyen bir şey hareket

ettiremeyeceği için, ruhun hem hareket üreten hem de hareket etmesi nedeniyle bir beden olduğu sonucu çıkarılmıştır. Diğer yandan ruhun bedeni hareket ettirebilmesi için bedensel şeyler hakkında bilgi sahibi olması gerekir ki, bu da ruhun bedene benzerliğini zorunlu kılar. Zira, ancak cisim ile cisim arasında bir benzerlik vardır. Thomas, hareket ettiren ruh ile hareket eden beden arasındaki bu yakınlığın, birbirini hareket ettiren iki cisim arasındaki temastan mülhem; ruhun bedeni hareket ettirdiği için ruhun beden olduğunu sanısına varılmıştır. Ancak Thomas'a göre ruh bir beden değildir, ruhun yaşamla ilişkisi, onun yaşamın ilk ilkesi olmasıdır. Ama yaşamın tek bir ilkesi yoktur. Beden de canlılarda bir yaşam ilkesidir. Buradan hareketle Thomas, yaşamın ilk ilkesi olan ruhun, aktüelliği (hareket ettirici olması) nedeniyle, beden değil, bedenin bir eylemidir (Thomas, 2002: 2-4; Summa Theologiae, Q 75-1 [1-47]). Sonuç olarak Thomas'a göre insandaki ruh kendi başına hareket etmeyen, ama hareket geçiren bir ilk ilkedir. Beden ise kendi başına hareket eden ve hareket ettirici yaşamsal ilkedir (Thomas, 2002: 4; Summa Theologiae, Q 75-1 [55-60]).

Thomas'a göre, insan ruhunu cismani olmayan entelektüel etkinlik ilkesi olarak tanımlar. Bu yönüyle insan aklı (intellect) bütün cisimlerin tabiatını bilir. Ruh, cismani şeyleri bilmesine rağmen onların doğasını içermez, bu nedenle entelektüel ilke cismani değildir. Zaten içeriyor olsaydı cismani-olmayan olamazdı (Thomas, 2002: 5; Summa Theologiae, Q75-2[22-33]). Benzer şekilde bedensel bir organ aracılığıyla çalışması imkânsızdır. Çünkü belirli bir organın doğasına sahip olsaydı, diğerlerinin bilgisine sahip olamayacaktı. Dolayısıyla zihin (mind) ya da akıl (intellect) bedenin dâhil olmadığı kendi başına bir işleyişi vardır (Thomas, 2002: 6; Summa Theologiae, Q 75-2 [34-40]).

Sonuç olarak Thomas, entelektüel etkinliğin maddi olmayan bir varlık tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu durumda insanın entelektüel etkinliği ruh-beden birleşimiyle gerçekleşmek yerine yalnızca insan ruhunun bir işlemi olmaktadır. Böylece ruh bu entelektüel (akli) etkinliğiyle beden olmadan kendi başına varolabilen bir varlıktır. Buradan hareketle Rozemond, Thomas'ın ruhun cisimsiz ya da maddi olmayışını savunmak için insanın entelektüel etkinliğine (akli işlemlerine) odaklanması nedeniyle, onun görüşünün zihin-beden problemi açısından çağdaş felsefeden çok ayrıştığını ileri sürer. Ancak modern anlamında zihinsel ile fiziksel arasındaki ilişki sorunu, zihinsel olanın fiziksel terimlerle anlaşılıp anlaşılmayacağına ilişkin bir bilinç problemine odaklanır. Örneğin, acı renk gibi duyumların zihinsel olarak nasıl bir deneyim olduğuna ilişkin sorulara cevap aranır. Bu farklılığın kaynağı Descartes'ın zihinsel olana ilişkin getirdiği yeni kavramsallaştırmada temellenir. Bu bağlamda Descartes, skolâstik öncellerinden, ruh ile zihin arasında bir özdeşlik kurarak ayrılır. Kendi dizgesinde Descartes, ruhun rolünü daraltırken zihnin rolünü

genişletmiştir. Aslında o, ruhun rolünü düşüncenin ilkesi haline getirmiş, böylece skolâstiklere göre yaşamın kaynağı olması konumundan uzaklaştırarak ruhun etkinlik alanını daraltmıştır (Rozemond, 2008:373). Yani Descartes ruh kavramını zihin ve düşünceyle sınırlandırarak, onunla özdeşleştirir. Aynı zamanda Aristotelesçilere göre sadece entelektüel bir doğası olan zihin kavramını bedenle ilişkisine doğru genişletir. Zira Descartes'a göre zihin, yani düşünen özne "şüphe eden, anlayan, doğrulayan, reddeden, isteyen, aynı zamanda hayal eden ve duyumsayan bir şeydir." (CSM II:19). Yani skolâstikler için ruhu olan bir bedenin işlevleri olan duyu algısı ve imgelem, Descartes için zihin bedenle olan ilişkiden doğan işlevler haline gelir (Rozemond, 2008:374). Buna göre Descartes, her ne kadar zihin kavrayışında bir yenilik yapmış olsa da skolâstik öncellerinin ruh ile beden arasındaki farkı bir düşünce olarak sürdürmüş, ancak bu düşünceyi tözsel ayrım yoluyla yapmıştır. Bu da onu birçok yorumcu nazarında "dualist" yapmıştır, zira ona göre insan zihin ve beden varlığına ilişkin iki tözden oluşur. Elbette burada Descartes'ın töz düşüncesinde öncellerinden farklılaştığını söylemek gerekir.

Bu bölümde Descartes'ın zihin ile beden kavramlarına ve bunların tözsel doğalarına geçmeden önce, onun var olanlar arasındaki ontolojik hiyerarşi metafiziğini, dolayısıyla *töz*, *kip* ve *ilinek* kavramlarına kısaca bakmak gerekir. Descartes'ın ontolojisinin önemli terimlerinden töz, öznitelik ve kip kavramları konusunda bir ayrım yapmak bu çalışmanın bu bölümü açısından önemlidir.

Descartes metafizik yazılarında *töz* terimini karşılayan *substance* terimini çoğunlukla "bireysel şeyler" bağlamında kullanır. Buna göre *bu* ya da *şu* töz ya da tözler olarak kullanır (Chappell, 2008:251). Descartes'ın töz düşüncesi Chappell'in yorumuyla üç aşamadan geçerek modern felsefeye mal olur. İlk aşamada, Descartes'ın görüşü Aristotelesçi ve skolâstik ekole yakındır. Descartes'ın ontolojisindeki *töz* terimi farklı eserlerde farklı kullanmıştır. Bu farklı kullanım, onun etkilendiği Aristotelesçi gelenekten modern döneme geçişle birlikte oluşmuştur. Descartes ilk olarak tözü, "kendi başına var olabilen bir şey" olarak tanımlar (CSM II: 30). Burada "bireysel töz" ("individual substance") olarak düşünülen töz, "kendisiyle" ya da "kendi başına" ya da "bağımsız olarak varolabilen bir şey" (CSM II: 30) olarak tanımlanır. Descartes'a göre nasıl ki, bir taş "bağımsız olarak" var olabiliyor olması bakımından tözse, "ben" de bir tözdür (CSM II 30).¹⁰ Chappell'e göre Descartes burada bir "töz" olarak "kendisi" olmanın "düşünen bir şey olduğu sürece" olanaklı olduğunu savunur. Buna göre, "beden" ya da "yer kaplayan" töz ile "zihin" ya da "düşünen" töz birbirinden

¹⁰ "Kuşkusuz ben kendimi düşünen ve uzamsal olmayan bir şey olarak görüyorum, oysa taş yer kaplayan ve düşünmeyen bir şey olarak düşünüyorum, öyle ki iki kavram çok farklı; ancak 'töz' sınıflandırması konusunda aynı görünüyorlar." (CSM II: 30).

tamamen farklıdır; her ikisi de “kendi başına” var olabilen tözlerdir. Burada zihin ile beden bir töz olarak “kendi başına” varolabilmesi, Descartes’ın metafiziğinde bu tözlere ait olan, “kendi başına” değil “başka bir şey aracılığıyla” var olabilen var olma tarzlarının olduğunu ima eder (Chappell, 2008: 252). Nitekim Descartes’ın ontolojisinde “kipler”¹¹ denen “kendi başına var olamayan” var olma tarzları vardır. Örneğin cisimsel töze ilişkin uzam, şekil, konum ve hareket gibi kipleri, taştan ve kendisinden ayırarak onları “çeşitli düşünceler” olarak niteleyerek kipleri şöyle tanımlar:

“... şimdi var olduğumu algılıyorum ve bir süredir var olduğumu hatırlıyorum; dahası sayabileceğim çeşitli düşüncelerim var; daha sonra başka şeylere aktarabileceğim süre ve sayı fikirlerini bu yollarla ediniyorum.¹² Cismani şeylerin idelerini oluşturan tüm diğer unsurlara, yani uzam, şekil, konum ve harekete gelince, bunlar biçimsel olarak bende mevcut değildir, çünkü *ben düşünen bir şeyden başka bir şey değilim*; ama onlar yalnızca bir tözün kipleri olduklarına ve ben de bir töz olduğuma göre, onların bende fazlasıyla içerilmiş olmaları mümkün görünüyor.” (CSM II: 30-31). (Vurgular bana ait.)

Burada dikkat edilirse Descartes’a göre, tözler dışındaki varoluş biçimleri zihinsel tözde sayı ve süre gibi idealar ve cisimsel (corporeal) tözde ise uzam, şekil, konum ve hareket gibi kipler vardır. Bunlar kip olmak bakımından aynı ama farklı tözlerin kipleri olmaları bakımından da farklıdır. Sonuç olarak Descartes’a göre töz, kendilerinden başka şeylerle (yani tözleriyle) ya da onlarda dolaysızca varolan kiplerin (*modes*) ve ilineklerin (*attributes*) aksine kendi başlarına ve kendileriyle varolan şeydir (Chappell, 2008: 253). Descartes’ın *kipler* ve *ilinekler* düşüncesi, Aristoteles’in varolanlarından ayrı ve dolayısıyla töz (*ousia*) düşüncesine benzer.

Descartes’ın bireysel töz düşüncesi, Aristoteles’in *Kategoriler*’ine dayanan skolâstik töz kuramına benzer. Aristoteles’in “ousia” dediği töz, onun varolanlar ayrımının ana terimidir. Aristoteles, “var olan şeyler” arasında (1) “bir taşıyıcı hakkında söylenenler”, (2) bir taşıyıcıda olanlar (ancak “bir parçası olarak değil”), (3) “bir taşıyıcı hakkında söylenenler” ve (4) ne bir taşıyıcıda taşıyıcı içindedir ne de bir taşıyıcı hakkında söylenenler” arasında bir ayrım yapar (Aristoteles, 1963: 4; Kategoriler 1: 1a20; 1996: 1-2). (Chappell, 2008: 253). Sonra Aristoteles birincil töz ile ikincil tözü birbirinden ayırır (1963: 5; 1996: 3-4, 2a11). Burada 1’deki ikincil töz (bunlara cins ya da tür denir), 3’teki ise birincil tözdür (bunlar ise bireyler ya da teklerdir. Birincil tözler, nicelik olarak tektir ve bir “bu” ile nitelenir ve şeylerin birçoğu ona yüklenir (Chappell, 2008: 253-4). Aristoteles’e göre birincil tözler olmasaydı diğer şeylerin (ikincil tözlerin) varolması olanaksız olurdu (1963: 6; 1996: 4-5). İkincil tözler birincil tözlere bağlıdır. İkincil tözler tanım gereği, kendilerinden başka şeylerin içinde olan ya da onlar hakkında söylenen şeylerdir. Birincil tözler, ikincil tözlerin kendileri içinde

¹¹ Descartes’ın terminolojisinde kipler (*modes*) ya da ilinekler (*attributes*) birbiriyle yan yana yer alır.

¹² Dikkat edilirse burada *süre* ve *sayı* gibi düşünceler zihindeki bu “çeşitli düşünceler” olarak tanımlanır.

varolmalarını ya da kendileri hakkında söylenmelerini olanaklı kılar. Aksine, birincil tözler kendilerinden başka ne bir şeyin içinde olurlar ne de onlar hakkında söylenirler. Bu anlamda bağımsızdırlar (Aristoteles, 1963: 6; 1996:4-5).

Görüldüğü gibi, Descartes'ın töz ve kip ya da ilinek düşüncesi Aristoteles'inkiyle oldukça benzerdir. Üstelik ikisinin verdiği örnekler de birbiriyle örtüşür. Aristoteles Descartes'ın taşını birincil töz olarak kabul eder, aynı şekilde Descartes da Aristoteles'in atını bireysel töz olarak kabul eder. Ancak Aristoteles Descartes'ın zihnini Descartes da Aristoteles'in bireysel insanını bir töz olarak kabul etmez. Çünkü bu farklılık onların töz anlayışlarında değil, zihin ve insan kavramlarının farklı oluşundan kaynaklanır. Descartes'ın *temel nitelikleri (principal attributes)* doğaları ve işlevleri bakımından Aristoteles'in *ikincil tözlerine* benzer. Descartes'ın kipleri veya nitelikleri Aristoteles'in 1'deki şeyleri, bağımsız parçalar olarak değil, kiplerin veya niteliklerin tözlerde olduğu şekilde tözlerdedir. Her iki filozof da bu iki tür şeyin (kipler ve nitelikler) tözlere bağımlı olduğunu savunur. Aristoteles bu bağımlılığı, tözler olmasaydı bu şeylerin de kendi başına var olamayacakları şeklinde ifade eder (Chappell, 2008: 254). Özetle Aristoteles, "tözler dışındaki her şeyin -tüm kipler ve nitelikler- ya tözlerde var olduğunu ya da tözler hakkında söylendiğini kabul eder ve bu, böyle bir şeyin bir töz dışında kendi başına var olmadığı anlamına gelir." (Chappell, 2008: 255).

Descartes'ın töz ve ilinek ya da nitelik görüşüyle skolâstik görüşten ayrılır. O, "gerçek bir niteliğin hiçbir şeye ait olamayacağını doğal ışıkla biliyoruz" (CSM II: 114) şeklindeki ifadesiyle, niteliklerin kendi başlarına var olamayacaklarını vurgular. Chappell'e göre, Descartes aslında burada kendi başlarına var olan kiplerin ve niteliklerin, özdeşliklerini koruyarak; aynı anda farklı tözlere ait olabileceği yönündeki skolâstiklerin "gerçek nitelik" (real accidents) görüşüne karşı çıkmaktadır. Ancak Descartes'a göre hiçbir *kip (mode)* belirli bir tözdeki var oluşundaki özdeşliğinden farklı olmadan, yani farklı bir kip olmadan başka bir tözde var olamaz. Özetle Descartes için tek ve aynı kipi iki farklı tözde art arda aynı şekilde var olması olanaksızdır (2008: 255). Bunun en güzel örneği cisimsel töze ait olan *hareket* kipi ile zihinsel töze ilişkin *hareket* idesi arasındaki farklılıktır. Her bir kip, ait olduğu (hakkında olduğu) tözün özniteliğine uygun bir varoluşu vardır (CSM II: 30-31). Bu da göstermektedir ki, Descartes'ta tözlerin farklılığı ve ayrılığı, aynı zamanda ona ait olan ya da onun hakkında olan kiplerin de farklılığı, varoluş olarak farklılığı anlamına gelmektedir. Bu da onun zihin ile beden arasındaki tözsel ayrımı, öncellerinden daha kesin bir biçimde yapması demektir.

Descartes'a göre, iki varlık arasındaki gerçek ayrım, bunların farklı tözler olmaları gerçeğinde yatmaktadır (CSM II: :9, 54, 159, 285-6; İlkeler 1-60). Descartes'ın "gerçek

ayrım” kavramının kökeni skolâstik felsefede bulunmaktadır. Örneğin Francisco Suárez on yedinci yüzyılda çok etkili olan bir çalışması *Disputationes Metaphysicae*’sında “gerçek ayrım” kavramını bir şeyin diğerinden “ayrılabilir” olması bakımından tanımlar. Ancak Suárez’in buradaki iki şeyin birbirinden “ayrılabilirlik” ölçütü bakımından ayrılmasını vurgulamış, ama bir “şey” (res) olarak ayrımını dışarıda tutmuştur. Bu ayrım modeli, iki şey arasındaki ayrımın yeterli ama gerekli olmadığını ileri sürmekteydi. Oysa Descartes, iki şeyin birbirinden bu kipsel ayrımı yerine tam da “res” olarak birbirinde ayrılmayı, yani tözsel ayrılmayı ortaya atar. Descartes’ın kullandığı “gerçek ayrım” argümanları (CSM II: 54, 114) bazı durumlarda “ayrılabilirlik” terimini “gerçek ayrım” terimiyle koşul içine sokarak sunar. (CSM II: 95). Bu açıdan, Descartes için de gerçek ayrım ayrılabilirlikten ibaret değildir. İşte onun “gerçek ayrım” tezi tözler arasındaki ayrımı ortaya koyduğu ilklere dayanır. Tözü “var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan şey” (İlkeler 1-53) olarak tanımlayan Descartes, zihin ya da beden tözleri için kesin bir biçimde, “var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duyma[yan şeyler]” olarak tanımlar (Rozemond, 2008: 375).

Sonuç olarak *tözler* kendi başına var olurken, *kipler* ise bir töz içinde ya da onun aracılığıyla var olur ya da varlığını sürdürür (CSMK III: 207; CSM II: 157, 159; CSM I: 297). Descartes tözü, bir taşıyıcıda olduğu gibi “doğrudan içinde bulunan veya onun aracılığıyla algıladığımız bir şeyin, yani gerçek bir fikri içimizde olan bir *özelliğin* (property), *niteliğin* (quality) veya *ilineğin* (attribute) var olması” olarak tanımlar (CSM II: 114). Bu tanımlamaya göre töz, başka bir şey olmadan da var olabilir, çünkü kendi başına varlığa sahiptir, kendi başına bir şeydir. Kipler niteliklerdir, şeylerin özellikleridir; başka bir şeye yüklenerek var olurlar ve bu nedenle bir taşıyıcı olmadan var olamazlar. Örneğin, bir balmumu uzamlı bir şey olarak kendi başına var olur; şekil ve boyut gibi özellikler de onun uzamlı oluşuna yüklenir. Biri balmumu parçasını yok ederse, yani onun uzamlılığını (yer kaplamasını) ortadan kaldırırsa, onun şekil ve boyut gibi özellikleri de ortadan kalkar (Rozemond, 2008: 375-6). Buradan hareketle de şekil ve boyut gibi özellikler kipseldir ve iki tözün ayrımı için bir ölçüt değildir. Kipsel özellikler var olmak için tözsel varlığa bağlıdır. Bu da iki şey arasındaki ayrımın kipsel değil, tözsel olması demektir. Bu durumda, zihin ve beden arasındaki gerçek ayrımın, tözlerin doğalarından (öz-niteliklerinden) kaynaklanır. Bu tözsel ayrılabilirlikten sonra, tözlerin varlığına ait kipsel özellikler, sadece zihin ile beden varlıklarının farklı özelliklere sahip olması demektir, birbirinden ayrılabilirliklerinin ve dolayısıyla ayrı olarak var olma yeteneklerin ölçütleri değildir (Rozemond, 2008: 376).

İşte buradan hareketle Descartes’ın zihin ile beden arasında bir ayrım yaklaşımına *töz düalizmi* denir. Buna göre, zihin ve bedenin farklı tözlerdir. Descartes, zihin ve bedenin

gerçekten farklı olduğunu iddia ederek bir ikiciliği ileri sürer. Zihin ve bedenin gerçekten farklı olması ile birbirinden tözsel olarak ayrılığı hipotezini “gerçek ayrım” argümanı olarak tanımlayan Rozemond, zihin ile beden özleri ya da doğalarının birbirinden kökten farklı olduğu için özniteliği bakımından birbirinden ayrılır (Rozemond, 2008: 374). Descartes, “bedenimden gerçekten farklı olduğum ve onsuz var olabileceğim kesindir” (CSM II: 54) ifadesiyle zihninin bedeninden ayrı olacağına ilişkin ölçütü tözsel açısından şöyle tarif eder:

“...kendimde belirli özel düşünme biçimleri, yani hayal gücü ve duyuşsal algı için yetenekler buluyorum. Artık bu yetiler olmadan kendimi bir bütün olarak açık seçik anlayabiliyorum; ama tersine, bu yetileri bensiz, yani içselleştirilecek entelektüel bir töz (intelligent substance) olmadan anlayamam. Çünkü onların temel tanımlarında yer alan bir entelektüel edim (intellectual act) vardır; ve böylece onlarla benim aramdaki ayrımın, bir şeyin kipleri ile o şeyin kendisi arasındaki ayrıma tekabül ettiğini algılıyorum. Tabii ki, duyuşsal algı ve hayal gücü gibi, içerdikleri bazı tözler dışında anlaşılabilen ve dolayısıyla onsuz var olamayacak başka yetenekler (yer değiştirme, çeşitli şekiller alma vb. gibi)olduğunu da kabul ediyorum.” (CSM II: 54-5).

Buradan hareketle söylenebilir ki, Descartes, birbirinden ayrı tözler olarak zihin ve beden, yine birbirinden farklı türde kiplere sahiptir. Duyum ve imgelem gibi yetiler zihinsel tözün kipleriyken, yer değiştirme, çeşitli şekiller alma vb. özellikler cisimsel töze aittir. Tözler birbirinden kiplerine göre değil öz-niteliğine (*principal attribute*) göre ayrılır:

“Bir töz gerçekten de herhangi bir öznitelik aracılığıyla bilinebilir; ancak her tözün, doğasını ve özünü oluşturan ve diğer tüm özelliklerinin ona atıfta bulunduğu bir temel özelliği vardır. Böylece uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarındaki uzam, genişleme, cismani tözün doğasını oluşturur; ve düşünce, düşünen tözün doğasını oluşturur. Cisme atfedilebilecek diğer her şey uzamı varsayar ve yalnızca uzamlı bir şeyin kipidir; ve benzer şekilde, zihinde bulduğumuz her şey, çeşitli düşünme biçimlerinden sadece biridir. Örneğin şekil, uzamlı bir şey dışında anlaşılabilir; ve hareket, geniş bir uzayda hareket olmadıkça anlaşılabilir; hayal gücü, duyum ve irade ise ancak düşünen bir şeyde anlaşılır. Buna karşılık, şekil veya hareket olmadan uzamı ve hayal gücü veya duyum olmadan düşünceyi vb. anlamak mümkündür; ve bu, konuya dikkatini veren herkes için oldukça açıktır.” (CSM I - 53: 210-1; İlkeler 1-53: 98).

Descartes’a göre, tözler temel niteliği olmadan var olamaz ve anlaşılabilir. Ancak burada, Rozemond’a göre, Descartes’ın töz görüşünde önemli bir *görüsel (intuitive)* yaklaşım vardır: temel nitelik tözden ayrılmaması anlamında değil, daha ziyade bir tözün kiplerinin bağlandığı neden olması bakımından onun özünü oluşturur. Descartes’tan önce Aristotelesçi skolâstiklere göre töz, niteliklerin ona yüklendiği özne ya da taşıyıcıdır. (bkn. Aristoteles, Kategoriler). Aristotelesçi skolâstiklere göre maddi bir töz, *temel madde (prime matter)* ve *tözsel formun* bir bileşimidir. Temel madde, kendi içinde özelliksiz olması ve tözsel formun öznesi ya da taşıyıcısı olması anlamında çıplak bir taşıyıcıdır. Ancak töz, temel madde ve tözsel formdan oluşur ve bu bileşik, nitelikler ve ilişkiler gibi çeşitli ilenekler (accidents)

türlerinin konusudur. Descartes bu töz görüşünü reddeder. Çünkü o, bir tözün bir temel niteliği içerdiğini düşünür. Ona göre bir tözün var olması ve onun bir zihin tarafından kavranması için onun temel niteliği içermesi gerekir. Örneğin bir şekli anlamak için sadece tözü değil, onun öz-niteliği uzamı da anlamak gerekir (CSM II: 156). Bu da onun töz ile öz-niteliğini özdeş kabul etmesi anlamına gelir. İşte Descartes'ın töz görüşü töz ile öz-nitelik açısından skolâstik öncellerinden ayrılır. Özetle, o töz ile öznitelik arasında bir özdeşlik kurarken, skolastikler gibi tözü, temel madde ve temel form gibi iki şeyden oluşturmaz. Ona göre “töz” demek pratik olarak “temel nitelik” demektir (Rozemond, 2008: 377).

Descartes'ın tözleri temel (öz) niteliğine göre ayırması, tözlerin varolması kadar bir zihin tarafından kavranmasını olanaklı kılar. Bu Descartes'ın töz görüşünü algı kuramıyla bağlayan bir noktadır. Zira bir töz olarak zihin hem kendini (“düşünme” özniteliğini) hem de cismi (“yer kaplama” özniteliğini) algılayan, dahası bedenini de özniteliği açısından kavramaktadır. Ancak burada zihnin bu eğilimi, iki tözün kipleri ve nitelikleri gibi özelliklerinin karışmasına neden olmaktadır. Zaten Descartes'ın insanı oluşturan tözler arasındaki ayrımı da bu “karışıklık” ya da “karışık algılar” nedeniyle yapmaktadır. Zira zihin, çocukluktan itibaren algı ve yargı hataları nedeniyle, cisimsel tözün bir özelliği ile ona ilişkin zihinsel bir düşüncenin kipiyle karıştırmakta, zihinde düşünceye ait bir kipi sanki cisimde varmış gibi, ya da cisimdeki bir kipin zihinde tam da olduğu şekliyle temsil edildiği sanısına kapılmaktadır. İşte Descartes bilimlerde kesinliğe ulaşmak için öncelikle gerçeği bilme yolundaki algıların ne olduğunu ve sadece zihnin algıları ile bedenın karıştığı algıları ayırmak gerekecektir. Descartes'ın şüphe yöntemi bu hedef içindir. Bu hedefe göre eğer algılar bilişsel ile duyuşsal işlemler arasındaki algısal karışıklığa neden oluyorsa, bunları birbirinden ayırmak gerekecektir. Bu da aslında Descartes'ın metafizik dizgesinde zihin ile beden arasındaki bir ayrıma karşılık gelir. Çünkü bedenın dış dünya deneyimiyle (daha doğrusu dış dünyanın bedene etki etmesiyle) edinilen duyuşsal algılar, oluşturduğu önyargılar nedeniyle zihindeki doğuştan gelen idealara ulaşmayı engeller. Descartes bu ayrımı yapmak için kullandığı şüphe yöntemini “derin düşünme” ya da “içe dönük düşünme” olarak nitelenebilecek olan bir “reflection” pratiğıyle gerçekleştirdiğı meditasyon sırasında gerçekleştirir.

Şüphe, Descartes için, önyargının analiz edildiğı, onu oluşturan belirsiz ve karmaşık algıların kökenlerine gidildiğı, bileşik algıları ve yargıları basit olanlara ayrıldığı bir tekniktir. Descartes'a göre algıda “en ufak bir belirsiz[lik] ve karışık[lık] bile olsa; çünkü derecesi ne olursa olsun, böyle bir belirsizlik, bu tür durumlarda şüphe duymamız için yeterlidir.” (CSM II: 103). Meditasyon yapan kişi, meditasyon öncesi durumuna göre duyuşsal idealarının, kendisinin oluşturdıklarından “çok daha canlı ve hatta kendi tarzlarında daha belirgin”

olduğunun farkına varır (CSM II: 52). Meditasyon sırasında da duyusal idealar dikkat çekmek için yarışır; “Konsantrasyonumu gevşettiğimde ... zihinsel bakışım duyularla algılanan şeylerin görüntüleriyle körleşir” (CSM II: 32). Descartes, duyusal ideaların çekiminin “çocukluğun düşünülmemiş yargılarına” (CSM I: 222) karışmasına karşı çıkılmalıdır. Dolayısıyla Descartes açık ve seçik idealara ulaşmak için, yöntemsel olarak zihni duyusal idealardan uzaklaştırmak gerekir (CSM II: 9). (Patterson, 2008: 223).

Descartes’a göre, açık ve seçik algı, algılanan şeyin doğasını neyin oluşturduğunu açığa çıkarır ve o şeye ait olmayan hiçbir şeyi içermez. *İlkeler*'deki bir algının açıklığı ve seçikliği tanımına göre, bir algının seçik olmadan da açık olabilir, ama açık olmadan seçik olamaz. Ancak bir algı hem açık hem de karışık olabilir. Seçik bir algı, yalnızca açık olmakla kalmayıp, “her şeyden o kadar keskin bir şekilde ayrılmıştır ki, açık olandan başka bir şey içermediği açıktır.” (CSM I: 208). Öyleyse, seçik bir algı açık olmalıdır. Descartes, açık bir algının seçik olması gerekmediğini göstermek için acı örneğini kullanır. Birisi büyük bir acı hissettiğinde, ağrının algısı son derece açıktır; ama her zaman seçik değildir, çünkü insanlar onu genellikle belirsiz bir yargıyla karıştırırlar. Bu yargı, bedenın ağırlı kısmında var olduğu düşünölen acı hissine benzeyen bir şeyin doğasıyla ilgilidir (CSM I: 208). Descartes *İlkeler*'de, acının oluştđu yerin, zihnın dışında varolan gerçek bir şey (res) olduğuna ilişkin bir yargı, acının acıyan yerde olduğu sanısına dayanırlar (CSM I: 217). İşte bu, belirsiz ve karışık algı için iyi bir örnektir. Zira Descartes’a göre, belirsiz ve karışık algılama, bu algının içinde tam olarak bilinmeyen unsurların yer alması nedeniyle oluşur (CSM II: 105). Buna göre, hissedilen acının, bedenın bir yerinde var olan acıya benzer bir şeyle karıştırılır. Ancak bu algıda farkına varolmayan bir şey vardır. Bu nedenle bu algı, açık ama karışık ağrı algısıdır. Algının tamamen açık olmaması, söz konusu algıda zihne açık olmayan bir unsurun yer almasıdır (Patterson, 2008: 227).

İşte Descartes bu açık ve seçik algı ile belirsiz ve karışık algı arasında yaptığı ayrımı, zihin ile beden arasındaki ayrımın temel gerekçesi olarak temellendirir. Bu durumda bir algının açık ve seçik olması için zihindeki doğuştan idealara ilişkin olması gerekmektedir. Bu da sadece zihnın kendisinde doğuştan idealar üzerine düşünmesiyle oluşur. Diğer yandan ise karışık algılar ise bedenın dahil olduğu zihnın, duyusal ideaları da karışık algıları oluşturur. Bu durumda eğer bilgide kesinlik aranıyorsa, içinde hangi unsurun bilinmediği karışık algılara değil, yalın ama açık ve seçik olan algılara yönelmek gerekir. Bu da zihnın saf düşünme edimiyle gerçekleşir ki, bu da meditasyon yapan kişinin kendi Ben’inin varlığının farkına varmasını, dahası “daha çok” varmasını sağlar.

O halde şimdi Descartes'ın meditasyon pratiğinde, zihin ile beden arasındaki tözsel ayrımı nasıl yaptığı, bu ayrıma konu meditasyonda zihnin ve bedenin hangi doğasını açığa çıkardığı belirlenebilir. Böylece α , β ve γ maddelerinde belirtilen sorulara cevap bulmada bir temel oluşturulacaktır.

2.1.1. Zihin: Ben Neyim?

Descartes'ın düşüncesinde açık ve seçik algıya ulaşma,¹³ aynı zamanda zihinsel tözün özniteliği olan düşünmeyi gerçekleştiren Ben'in de bir keşfidir. Peki, bu keşif nasıl yapılır ve amacı nedir?

Descartes, *İkinci Meditasyon*'da, meditasyon yapanın “mümkün olduğunca açık ve aynı zamanda her beden kavramından oldukça seçik bir ruh kavramı” oluşturduğunu ileri sürer (CSM II: 9). Bunun için Descartes, “yaşam boyu süren zihinsel şeyleri bedensel şeylerle karıştırma alışkanlığını ortadan kaldırmak ve onun yerine ikisini birbirinden ayırt etmeye yönelik yeni bir alışkanlığı oluşturmak için uzun süreli ve tekrarlanan bir çalışmanın gerekli olduğu” konusunda uyarır (CSM II: 94). Descartes, çocukluktan kaynaklanan zihne ait olan ideaların duyularla algılanabilen şeylerin idealarıyla karıştırılması alışkanlığı, zihin ile beden arasındaki farkı ya da ayrımı algılamamanın da önünde bir engeldir. Zira zihin çocuklukta bedenin organlarına o kadar çok bağlıdır ki, çocuk “hayal gücünde bir şey hayal etmeden zihnini hiçbir şey üzerinde kullanmamış. Bu nedenle düşünceyi ve uzamı aynı şey olarak algılamış ve bedene zihinle ilgili şeylerle ilgili tüm kavramları atfetmiş” olur. Kişi sonraki yaşamında bu çocukluk önyargılarını koruduğu için, şeyleri yeterince seçik bilmediği gibi, bedensel olanın dışında bir şey olmadığını varsayar (CSM II: 297). Descartes'a göre bu durum tersine çevrilmeli ki, o zaman kişi kendi doğasını açık ve seçik olarak algılayabilsin. Bunun için *İkinci Meditasyon*'da, zihni duyulardan arındırarak, kendine ait olanı bilmeye yönelmenin yöntemini ortaya koyar (Patterson, 2008: 224). Descartes bu yöntemle, zihnin kendini çocukluktan itibaren içine bulandığı bedenden şüphe yöntemiyle şöyle ayırabilir:

“İkinci Meditasyon'da zihin kendi özgürlüğünü kullanır ve varlığından en ufak şüphe duyduğu her şeyi yok sanır; ve zihin bunu yaparken zihin, bu süre zarfında kendisinin var olmamasının imkansız olduğunu fark eder. Bu alıştırma aynı zamanda çok yararlıdır, çünkü zihnin kendisine ait olanı, yani zihinsel bir doğaya ait olanı bedene ait olandan zorluk çekmeden ayırt etmesini sağlar.” (CSM II: 9).

Zihnin var olmadığını varsaydığı şeyler, duyularla algılanan şeyler, yani cisimsel şeylerdir. Meditasyon yapan kişi gördüğü her şeyin sahte olduğunu, duyuları olmadığını, beden, şekil, uzam, hareket ve yerin bir kuruntudan ibaret olduğunu varsayar (CSM II: 16).

¹³ Descartes için bir algı hem açık hem de seçik ise, o algı doğuştan idealara dayanır.

Böylece meditasyon yapan kişi, kendini bir şeye ikna etmiş olsa da bir aldatıcının kurbanıysa ve kötü bir cin tarafından aldatılıyorsa bile, bunu varsayımla düşünmesinin farkına varmış olmasını sağlar: “Ben varım, bu benim tarafımdan ortaya konulduğunda ya da zihin tarafından tasavvur edildiğinde mutlaka doğrudur.” (CSM II: 17). (Patterson, 2008: 224-5).

Descartes varolduğuna ilişkin bir yargıya ulaştığı Ben’in tam olarak ne olduğunu henüz keşfetmemiştir (CSM II: 17). Bu nedenle meditasyon yapanın kendi doğasıyla ilgili algısı hala belirsiz ve karışıktır. Bunu aşmak için, meditasyon yapanın benlik kavrayışı için bedensel unsurlarını ortadan kaldırarak, böylece zihne ait olanı bedene ait olandan ayırma sürecini başlatır. Meditasyon yapan Ben, zihne ait olanın *düşünce* olduğunu keşfeder. Ancak düşünce, meditasyon yapan kişinin kendisini cisimsel bir şey olarak algılamasındaki belirsiz ve karışık algısında da yer alır. Kişi düşünceye sahip olsa da beslenme, hareket ve algılama gibi bedensel faaliyetlerden sorumlu olarak kabul edilen ve bedene nüfuz eden bir ruha sahiptir (CSM II: 17). Diğer yandan düşünce, meditasyon yapanın kendine dair kavrayışındaki bu diğer unsurlardan şüphe etme süreci yoluyla ayrılır. Kişi düşündüğü şeylerden şüphe duyabilir, ama düşündüğünden şüphe duyamaz. Bu da meditasyon yapan kişinin, düşündüğü sürece bir varlık olduğuna ilişkin bir kanıt sunmakla birlikte, kesin olarak düşünmediğinde var olmamasının imkansız olduğunu fark etmesini sağlar. Eğer kişi düşünmeyi bıraktığını varsayarsa, rahatlıkla varlığının da sona ereceği yargısına varabilir. Bu akıl yürütmenin sonucu olarak meditasyon yapan kişi, bir hata yaptığına ilişkin endişe duymadan “zorunlu olarak doğru” olan “düşündüğü sürece var olduğu” yargısında bulunabilir. Bu da düşüncenin, var olduğunu bildiği Ben’in “ayrılmaz” bir parçası olduğu (CSM II: 18) sonucunu çıkarmasına olanak sağlar. Böylece meditasyon yapan kişi, “düşünen bir şey” ya da “bir zihin (mind) veya anlama yetisi (intellect) veya akıl (reason) olduğu” sonucuna varır (CSM II: 19). Bu noktada zihin ilk kez kendi doğasını algılar, ama daha kendini cismin doğasından ve bedenden ayırması gerekecektir. Ancak bunun sonucunda açık ve seçik zihin ve beden düşüncesi geliştirilebilir. Meditasyon yapanın “düşünen bir şey” olarak ulaştığı Ben’ine ilişkin ideası, varlığı şüphe süreciyle keşfedilen Ben’e ait olmayan yabancı unsurların çıkarılmasıyla oluşmuştu. Bir sonraki adımda ise, “düşünen bir şey” olarak Ben’e nelerin ait olduğunu keşfedilecektir.

Descartes, bu aşamada, maddi terimlerle düşünmenin bir sonucu olarak akıl yerine hayal gücünü kullanma ve böylece zihne ait olanı bedene ait olanla karıştırma alışkanlığına odaklanır. Böylece düşünme ile hayal etme arasındaki ayrımı yapmaya çalışır. Meditasyon yapan kişi, hayal etmenin bedensel şeylerin şeklini veya görüntüsünü düşünmek olduğunun farkına varır. Eğer zihin, "kendi doğasını mümkün olduğunca belirgin bir şekilde algılamak

istiyorsa", duyulardan uzaklaşması, dolayısıyla hayal gücünden "en dikkatli bir şekilde geri çekilmelidir." (CSM II: 19). Ancak burada Descartes zihnin edimleri olarak düşünmeyi, aynı zamanda hayal etmeyi de kapsayan bir şekilde tanımladığı unutulmamalıdır. Bu durumda, Descartes için düşünme nedir?

Descartes'a göre, varlığı *cogito* aracılığıyla keşfedilen "Ben", düşülen bir şey olarak en iyi düşüncedir. *İkinci Meditasyon*'da söylediği gibi, düşünen kişi olarak Ben, "şüphe eden, anlayan, onaylayan, reddeden, isteyen ve istemeyen bir şeydir." (CSM II: 19). Descartes'a göre bunlar farklı düşünme biçimleridir. Aynı zamanda "hayal eden ve hissedenen kişi" için hayaller ve duyular da düşüncelerdir (Broughton, 2008: 179). Eğer zihin, cisimsel şeylerin imgelerini kullanmadan kendi üzerine düşündüğünde (reflection), şüphe etme, anlama, onaylama, inkâr etme, isteme, hayal etme ve sezme gibi çeşitli edimlerde bulabilir. Meditasyon yapan kişi, şüphe edenin, anlayanın ve isteyenin kendi (Ben) olduğu gerçeği onun için o kadar seçiktir ki, daha açık haline getirmenin bir yolu yoktur (CSM II: 19). Bu edimler, düşünmeden ayırt edilemez, bu nedenle bunlar düşünme tarzları ya da kipleridir. Dahası, hayal edilen bedensel şeylerin hiçbirisi gerçek olmasa birle "hayal etme" de "düşüncemin bir parçası" olarak kabul edilir (CSM II: 19). Ancak Patterson, burada şüphe eden, anlayan ve isteyen Ben ile hayal eden ve hissedenen Ben arasında bir farkın olduğunu vurgular. İlki salt zihinsel olanla ilgiliyken, ikincisi bedensel olanla ilgilidir. Buna rağmen onlar da düşünmenin tarzlarıdır. O halde burada düşünen Ben'in, düşünme tarzıdır. Düşünen Ben'in düşünme modları birbirinden ayrıdır. Bir kısmı salt zihinsel (saf) bir kısmı da karışık (hem zihinsel hem de bedensel şeyler, yani idealar içerir) (Patterson, 2008: 225).

Descartes'a göre hissetme ve duyular aracılığıyla bedensel şeyleri düşünme ya da hayal etme, daha az açık düşünme biçimidir ve karışık algıdan oluşur (CSM II: 19). Descartes saf düşünme ile karışık düşünme olarak nitelenebilerek olan, salt zihinsel olan algı ile bedenin karıştığı zihinsel algıyı ayırmak için *İkinci Meditasyon*'daki balmumuna ilişkin düşünce deneyiyle ortaya koyar. Descartes, hayal edilebilen ve hissedilebilen cisimsel şeylerin, bunu yapamayan Ben'den "daha belirgin bir şekilde algılanır" önyargısını kırmak için, dokunulabilen ve görülebilen ve bu nedenle "en belirgin şekilde" algılandığı düşünülen bir cisim olan balmumuna ilişkin bir düşünce deneyi yapar. Beş duyunun tamamıyla algılanabilen balmumu, bilinmek için mümkün olan her şeye sahiptir. Ancak ısıtılma sonucu eriyen, şeklini, hacmini, rengini ve kokusunu kaybeden balmumundan geriye beş duyuyla algılanamayan bir sıvı kalır (CSM II: 20). Ancak duyulara hitap eden özelliklerinin değişebilmesine rağmen balmumu (fikri) aynı kalır. Descartes'a göre bu deney sonucu, duyulara hitap eden özellikleri değiştiği halde, zihinde cisim olarak varlığı devam eden ideasının kalıcılığında duyuların

hiçbir rolünün olmadığı gösterilmiş olur. Zihindeki balmumu ideası aynı kalırken, duylara hitap eden özellikleri değişebilmektedir. Buradan hareketle meditasyon yapan kişi, "balmumuna ait olmayanı atmaya ve geriye kalanları görmeye" karar verir (CSM II: 20). Duyusal algının ve hayal gücünün yokluğunda algılanan balmumu "yalnızca zihin" için açık ve seçik olarak algılanmaya devam eder (CSM II: 21). Balmumu düşünce deneyiyle Descartes, duyusal algının ve hayal gücüyle düşünülen niteliklerin yokluğunda, balmumundan geriye kalan balmumuna ilişkin saf düşüncedir. Böylece Descartes hayal gücünü balmumu düşünce deneyiyle dışarıda bırakıyor. Sonuç olarak, mumun duyusal olarak belirsiz ve karışık bir algısından açık ve seçik bir zihinsel olarak saf algısına geçiş, mumun neyi içerdiğine, ne olduğuna daha yakından bakılmasıyla gerçekleşir (Patterson, 2008: 226).

Descartes'ın saf düşünmeyle gerçekleşen açık ve seçik algıyı, duyusal düşünmeyle gerçekleşen belirsiz ve karışık algıdan ayırma işlemi, onun zihni bedenden ayırma tekniğidir. Descartes, Ben'in düşünmesi hem zihinsel hem de bedensel yönü olan bir etkinlik olduğu için;¹⁴ Ben'in açık ve seçik algılanması için düşünmenin biçimlerinden sadece saf olanlarına odaklanmıştır. Bu durumda saf düşünmeye ulaşma, Ben'in açık ve seçik algısı yolunda atılmış önemli bir adımdır. Bunun sonucu olarak Ben'in ne olduğuna ilişkin sorunun cevabı ortaya konmuş olacak; bu cevapla da insan zihnindeki en yalın ideasından biri olan *Ben* ideasına erişilmiş olacaktır.

Descartes'ın insanın zihninde oluşturduğu bileşik ve dolayısıyla karışık idealar aslında doğuştan gelen dört temel (basit) ideadan ibarettir: *Ben*, *Tanrı*, *uzam* ve *zihin ile beden birliği* (Nelson, 2008: 326). Burada Descartes'ın meditasyon yapan kişisi (ki bu kendisidir, M.N.Ç.) kendisi hakkında bildiği şeyi ve bunun kesinliğini fark ettiğinde şöyle der: "Açıkça biliyorum ki, kendi zihnimin algısını diğer her şeyden daha kolay¹⁵ ve daha açık bir şekilde elde edebileceğimi biliyorum." (CSM II: 23). Buradan hareketle, Descartes'ın gerçekliğin kavranmasında Ben-bilgisine (Self-knowledge) bir önem verdiği aşikârdır. Ama tam olarak ona hangi rolü ve neden verdiği daha önemlidir. Broughton'un özetle ifade ettiği gibi; bu Ben-bilgisi, birkaç önemli nedenle öncelikli olarak, ya da başlangıç bilgisi olarak tercih edilmiştir. Kendi zihnimiz hakkındaki bilğimiz, (1) *kesindir*: kendi varlığımdan ve düşüncelerimden şüphe edemem, (2) *yanlış yapmaz*: varlığım ve düşüncelerim hakkındaki inançlarımda yanlış

¹⁴ Üçüncü Meditasyon'daki sözleriyle, "Ben düşünen bir şeyim: yani şüphe eden, onaylayan, inkar eden, birkaç şeyi anlayan, birçok şeyden habersiz, isteyen, istemeyen ve aynı zamanda hayal eden ve duyusal algılara sahip olan bir şeyim; çünkü daha önce de belirttiğim gibi, duyusal deneyimin ve hayal gücümün nesneleri benim dışımda varolmasa bile, yine de, duyusal algı ve hayal gücü vakaları olarak adlandırdığım düşünme biçimleri, yalnızca düşünme biçimleri oldukları sürece, içimde varlar - bundan eminim." (CSM II:24; Meditasyonlar III:73.

¹⁵ Descartes bu meditasyonların kendisini anlamakla başlar, sonradan Tanrı'yı, matematiksel gerçekleri ve fiziksel dünyanın varlığı hakkında gerçekleri edinebileceğini savunur. Böylece öncelikle kendisi hakkındaki gerçekleri kavradıktan sonra genel gerçekleri ele alabilir (Broughton, 2008: 179).

yapamam, bu nedenle de düzeltmeye ihtiyaç yoktur; (3) *dolaysızdır*: düşüncelerimin farkına vararak onların bilgisine sahip olurum, onların farkında olmak için başka bir şey öğrenmeme gerek yoktur; (4) *açıktır*: bir şey düşündüğümde, ne düşündüğümü bilirim. İşte bu özelliklere sahip olan kendini-bilme (ben-bilgisi) aynı zamanda bir temel oluşturur: kendi varlığım ve zihinsel durumum hakkındaki bilgim, onun dışındaki olan diğer her şey hakkındaki bilgimi çıkarabildiğim vazgeçilmez öncülleri sağlar (Broughton, 2008: 179-80). Bu da Descartes'ın tüm bilginin temeline öncelik *Ben* bilgisini koymasına demektir. Bu meditasyon sonucunda Descartes şu sonuca varır:

“Düşünmek mi? Düşünmemin benden ayrılmaz bir şey olduğunu sonunda farkına vardım. Ben varım, bu kesin. Ama ne kadar süreyle? Düşündüğüm sürece. Çünkü düşünmeyi tamamen bıraksaydım, var olmayı tamamen bırakabilirdim. Şu anda zorunlu olarak doğru olan dışında hiçbir şeyi kabul etmiyorum. O halde ben tam anlamıyla düşünen bir şeyim; yani ben bir zihinim – ya da zekâ (intelligence), anlama yetisi (intellect), akıl (reason) - şimdiye kadar anlamlarını bilmediğim kelimeler. Ama her şeye rağmen ben gerçek ve gerçekten var olan bir şeyim. Ama nasıl bir şey? Az önce söylediğim gibi - *düşünen bir şey*.” (CSM II: 18; Meditasyonlar II: 61). (Vurgu bana ait.)

Her bilgiden önce, kesinliğinden emin oluşan Ben, “düşünen bir şey” olarak varlığı kanıtlanan bir doğuştan ideadır. Buradaki Ben'e ulaşma yolu olarak kendini-bilmenin (self-knowledge) önceliği, Descartes'ın zihni bedenden ayırdığı en güçlü argümanını oluşturur.

Descartes'ın metafizik yöntemi, kişinin kendi düşüncesine ilişkin açık ve seçik bir algıyla başlamasını gerektirir. *Meditasyonlar*'daki meditatif metafizik yöntemin işleyişine bakıldığında, kişinin kendi (Ben) ideası açık ve seçik hale gelen ilk şeydir ve bu özel anlamda ilk ve en iyi bilinen gerçektir. Bu refleksif öz-farkındalık (reflexive self-awareness), düşüncenin mümkün olan en güçlü anlamda doğuştan olduğu (CSM II: 113) fikrini ortaya çıkarır (Nelson, 2008: 320). *İkinci Meditasyon*'daki meditasyon yapan kişi olarak Descartes, tüm dünyayı yerinden oynatabilmek amacıyla Arşimed gibi sağlam ve hareketsiz bir destek noktası arar (CSM II: 16). Bu destek noktası Descartes için Ben-bilgisidir. Bu nedenle kendini bilmenin ilkselliği, kendi hakkındaki düşüncelerin kesin, yanılmaz, dolaysız ve açık bilgisine sahip olmak önemlidir. Öyle ki, Descartes bu ben-bilgisinden harekete ederek çıkarımlarla Tanrı'nın ve fiziksel dünyanın bilgisine ulaşır. Broughton'a göre bu, Descartes'ın kendini bilmenin diğer bilgilerden önce geldiğini ve başka bilgilere ulaşma çabalarımız için çok önemli olduğunu düşünmesinin nedenini kesinlikle açıklar. Peki, bu gerekçe gerçekten yeterli olur mu, yoksa kendi bilmenin neden öncelikli veya önemli olduğunu başka hangi açıdan anlaşılabilir? (Broughton, 2008: 192).

Descartes, duyumlara ilişkin dolaysız ve kesin bilgi iddiasında değildir. Daha ziyade ihtiyaç duyduğu ilk öncül, pasif bir algılama yetisine sahip olduğunu açık ve seçik olarak anlama durumudur. Ona göre her durumda, onun duyu-fikirlerinin (sense-ideas) içeriği

argümanı için önemli değildir. Çünkü onun argümanı, duyularımıza neden olan nesnelerin duyumlarda değil doğuştan gelen uzam fikrinde ve kiplerinde sunulan özelliklere sahip olduğu sonucuna götürür. Broughton'a göre Descartes'ta kendini bilmenin önceliği, onun gerçekliği anlamaya başlamanın ilk adımının bilişsel güçlerimizin doğasını anlamakta yattığına düşünmesindedir. Bu fikri *Kural 8*'de görülebilir: “Özellikle şeyler hakkında bilgi edinmeye başlamadan önce, insan aklının ne tür bir biliş [cognitionum] elde edebileceğini hayatımızda bir kez dikkatli bir şekilde araştırmalıyız.” (CSM I: 30). *Meditasyonlar*'da ise bir gerçeklik anlayışının elde edilmesinde ben-bilgisinin öncelikli ve kurucu olduğu ileri sürülür. *İkinci Meditasyon*'da kendi varlığına ve düşüncesine ilişkin bilgisinin duyu veya hayal gücünden kaynaklanan biliş olmadığını kabul eder. Bu ona, kendisi hakkından bilginin başka bir bilişsel güçten geldiğin kabul ettirir: “yalnızca akıl” veya “yalnızca zihinsel inceleme” yoluyla şeyleri kavrayabiliriz.” (CSM II: 21).

Fiziksel gerçeğin anlaşılması için zorunlu olarak, duyusal olmayan ya da hayal gücü olamayan bir zihnin kendini-bilmeyi mümkün kılan bir yetidir. *Üçüncü Meditasyon*'da, kendini bilmenin özel bir rol oynadığı ek yollar buluruz. Descartes, kendi-bilgisine (self-knowledge) bilgisine erişmeyi, varoluş algısının ve düşüncelerinin sahip olduğu bir özelliği tanımlar: açık ve seçiktir. *İkinci Meditasyon*'da ede ettiği kişisel bilgi ona açık ve seçikliğin ne olduğunu gösterir. Böylece onun açık ve seçik olarak algıladığı her şeyin kesin olarak kabul edilebileceği bir şey olup olmadığına karar vermesinde önemli bir kriter sağlar (Broughton, 2008: 193). Broughton'a göre, Descartes felsefesi kendini, yani Ben'i bilmenin kesin, yanılmaz dolaysız, açık ve kurucu olduğu bir temel üzerine inşa olur (2008: 194). Descartes Ben'in varlığını şu *şüphe etme* argümanı ile kanıtladığını inanır:

“Ama hemen fark ettim ki, her şeyi yanlış düşünmeye çalışırken, bunu düşünen benim bir şey olmam gerekiyordu. "Düşünüyorum öyleyse varım" gerçeğinin o kadar kesin ve kesin olduğunu görünce, şüphecilerin en abartılı varsayımları bile onu sarsmaktan aciz kaldı. Aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak onu tereddüt etmeden kabul etmeye karar verdim.” (CSM I: 127; Yöntem 4: 40).

Descartes bu çıkarımı, aslında bir diğer pasajda olduğu gibi Ben'in düşünen bir şey olduğundan hareketle yapıyor:

“Ama kendimi dünyada kesinlikle hiçbir şeyin, gökyüzünün, dünyanın, zihinlerin, bedenlerin olmadığına ikna ettim. Şimdi benim de var olmadığım sonucu mu çıkıyor? Hayır: eğer kendimi bir şeye ikna ettiysem, o zaman kesinlikle varım demektir. Ama beni kasten ve sürekli olarak aldatan üstün güç ve kurnaz bir aldatıcı var. O halde ben de varım, eğer o beni aldatıyorsa; ve elinden geldiği kadar beni aldatmasına izin ver, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece asla benim bir hiç olmamı sağlamayacak. Bu yüzden, her şeyi derinlemesine düşündükten sonra, sonunda, şu varım, ben varım önermesinin, benim tarafımdan ileri sürüldüğünde veya zihnimde tasarlandığında zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmalıyım. ... Ama o zaman ben neyim? Düşünen bir şey. Bu nedir? Şüphe eden, anlayan,

tasdik eden, inkâr eden, isteyen, istemeyen, tahayyül eden ve duyumları olan bir şey.” (CSM II: 17, 19; Meditasyon II:58, 61).

Descartes *İkinci Meditasyon*'un sonuçlarından hareketle *Altıncı Meditasyon*'da zihni, düşünen, yer kaplamayan (uzamsız) bir şey olarak açık ve seçik bir algıya sahip olduğunu iddia eder. Daha sonra bu algıyı kendisinin, yani zihninin bedenden farklı bir töz olduğunu göstermek için kullanır. Burada “*Ben düşünen bir şeyim*” ve “*Bedenimden ayrı var olabilirim*” düşüncelerini ileri sürer:

“Böylece, sadece var olduğumu bilerek ve aynı zamanda benim doğama veya özüme ait olan, düşünen bir şey olmam dışında kesinlikle başka hiçbir şeyin olmadığını görerek, özümün yalnızca benim düşünen bir şey olduğum gerçeğinden oluştuğunu doğru bir şekilde anlayabilirim. Bana çok sıkı sıkıya bağlı bir bedene sahip olabileceğim (ya da kesinlikle sahip olduğum) doğrudur. Ama yine de bir yandan, yalnızca düşünen, uzamsız bir şey olduğum sürece, kendimle ilgili açık ve seçik bir fikre sahibim; ve öte yandan, bu yalnızca uzamlı, düşünmeyen bir şey olduğu sürece, bedene ilişkin belirgin bir ideye sahibim. Ve buna göre, bedenimden gerçekten ayrı olduğum ve onsuz var olabileceğim kesindir.” (CSM II: 54; Meditasyonlar VI: 125).

İkinci Meditasyon'da Descartes, zihnin beden olmadan var olabileceğinin kavranabilir olduğu sonucuna ulaşır. Daha sonra, açık ve seçik olarak kavranabilir olanın mümkün olduğu öncülüyle, zihnin beden olmadan var olmasının mümkün olduğu sonucuna varır. Ama eğer zihin ve beden birbirleri olmadan var olabiliyorlarsa, bunlar ayrı tözler olmalıdır. *İkinci Meditasyon*'daki zihin ve Ben üzerinde yapılan tartışmada, düşüncenin bir beden kipi değil, zihin temel niteliği olduğu sonucunu orta çıkarır. Rozemond'a göre, Descartes'ta zihin ile beden arasındaki “gerçek ayırım” argümanı uzamın cismin (bedenin) doğasını oluşturduğu ve onun temel niteliği olduğu iddiasında temellenir. Aynı zamanda uzam bir düşünce kipidir, bu nedenle de zihin ile beden özdeş değildir. Çünkü bir nitelik hem bir tözün öz-niteliği hem de başka bir tözün kipi olmaz. Diğer yandan zihin ile beden gibi iki niteliğe sahip olan bir insan tözü de Descartes için olanaksızdır, çünkü iki niteliğe sahip bir töz olamaz (Rozemond, 2008: 379). *Altıncı Meditasyon*'da Descartes, *İkinci Meditasyon*'un sonucunu şu şekilde açıklar: “Düşünen bir şey olmam dışında, doğamla veya özümle ilgili başka hiçbir şey fark etmedim. (CSM II: 54). (Rozemond, 2008: 379-80). Rozemond'a göre bu ifadeyi *İkinci Meditasyon*'daki şu pasaj açıkla kavuşturur:

“Ben başka neyim? Hayal gücümü kullanacağım. Ben insan bedeni denilen uzuvlardan oluşan yapı değilim. Ben uzuvlara nüfuz eden ince bir esir (rüzgâr, ateş, hava, nefes) bile değilim veya hayal gücümde tasvir ettiğim herhangi bir şey; çünkü bunların bir hiç olduğunu varsaymışım. Bu varsayımın geçerli de olsa; her şeye rağmen ben hala bir şeyim. Yine de benim için bilinmedikleri için hiçbir şey olduklarını varsaydığım bu şeylerin aslında farkında olduğum "ben" ile özdeş mi? Bilmiyorum ve şimdilik bu konuyu tartışmayacağım, çünkü yalnızca benim bildiğim şeyler hakkında yargıda bulunabilirim.” (CSM II: 18; Meditasyonlar II: 61).

Bu pasaja bakıldığında Descartes daha kendisinin (zihninin) maddi (material) bir şey olup olmadığı sorununu henüz belirginleştirmemiş görünüyor. Kendinin düşünen bir şey olduğunu biliyor, ama maddi olup olmadığını bilmiyor. Descartes, *İkinci Meditasyon*'da zihni yalnızca düşünen bir şey olarak ele aldığı tartışmada, ona düşünce, zihnin bir töz olması için yeterli, görünmektedir. Balmumuyla ilgili düşünce deneyi ise düşüncenin bir beden (uzam) kipi olmadığını göstererek düşüncenin zihnin temel niteliği olduğunu destekler (Rozemond, 2008: 380). Aslında zihnin bir beden kipi olmaması Descartes açısından çok kesindir: çünkü ona göre bir kip, ait olduğu tözün türünü kavramadan açıkça anlaşılamaz. Yani zihnin varlığından eminken bedenin varlığından şüphe duyuluyorsa, zihin bedenin bir kipi olmaz (Rozemond, 2008: 380-81). Rozemond'a göre, "eğer kişi kendisine herhangi bir bedensel özellik atfetmeden kendini düşünen bir şey olarak tasavvur edebiliyorsa, bu, Descartes'ın kip-nitelikli töz anlayışı veri alındığında, düşünmenin ilgili anlamda bedenselliği varsaymadığı sonucuna varmak için yeterli olabilir." (2008: 381-82). Elbette düşüncenin bedensellikten bağımsız oluşu zihinsel tözün kendi başına varlığının bir sonucudur. Ancak burada Descartes için *düşünme* ya da *cogito*, zihinsel edim olarak düşünmeyi gerçekleştirenin Ben'in varlığının bir kanıtıdır. Bu açıdan *cogito* yoluyla ulaşılan Ben dolaysızdır. Ben, bu dolaysızlığı nedeniyle kendi-bilgisinde bedenden bir etki almaz. Ancak yeniden hatırlanmalıdır ki, düşünme Ben'i düşündüğünde saf düşünceyle ilgiliyken, bedene ait bir duyuşsal ya da imgesel bir şey düşündüğünde ise karışık düşünmeyle ilgilidir. İşte bu karışık olma hali, bedenin dolayımından geçen bir algının ideaları yoluyla düşünmeden kaynaklanır. Bu da algının açık ve seçikliğini zedeleyen bir unsurdur. Böyle bir karışık algıya dayanarak Ben'in varlığını kanıtlamak çok temel bir hata kaynağı olacaktır.

M. Miles'a göre, Descartes'ın *cogito*'su, onun anlama yetisinin üç tavrından biri olan *görüşel* (intuitive) akıl yürütmenin imkânını oluşturur. Bu imkân da sanıldığı gibi matematiksel ya da tümdengelimsel bir akıl yürütme değildir. Descartes'ın açık ve seçik algı kavramıyla ilgisinde *cogito*'nun bu tavrı kesin bilginin en güvenilir yöntemidir. Descartes için *cogito* ilkesi yani "*düşünüyorum o halde varım*" önermesi meşhur olmasının yanında döneminde önemli tartışmaların konusu olmuştur. Bu tartışmalar takip edildiğinde, aslında Descartes'ın, felsefesinin bu temel ilkesinden yöntemini de nasıl türettiğini anlamak için önemli bir çerçeve sunar. Bu önerme odağındaki *Meditasyonlar*'a yönelik bir karşı çıkış özetle şöyledir: bir kişinin düşündüğünü ve böylece var olduğunu bilmesi için, önce düşünmenin ve varolmanın ne olduğunu bilmesi gibi sonsuzca geriye giden bir süreç olmalıdır (CSM II: 278). Descartes buna cevaben, kişinin sadece, "düşünmenin ne olduğunu ve varoluşun ne olduğunu"

bilmesinin kişinin düşündüğünden emin olması için yeterli olduğunu söyler (Miles, 2008: 145). Bu cevabına ilişkin gerekçesini şöyle ortaya koyar:

“Ancak bu, düşünümsel bilgi veya ispatlar yoluyla elde edilen türden bilgi gerektirmez; daha da az, düşünümsel bilginin bilgisini, yani bildiğimizi bilmeyi ve bildiğimizi bildiğimizi bilmeyi vb. gerektirir. Bu tür bilgiler hiçbir şey hakkında elde edilemez. Onu, her zaman düşünümsel bilgiden önce gelen içsel farkındalık yoluyla bilmemiz oldukça yeterlidir. Kişinin kendi düşüncesi ve varoluşu hakkındaki bu içsel farkındalığı tüm insanlarda o kadar doğuştan vardır ki, önyargılı fikirlere boğulduğumuzda ve anlamlarından çok kelimelere dikkat ettiğimizde, buna sahip olmadığımızı iddia etsek de aslında sahip olmada başarısız olamayız.” (CSM II: 285).

Miles’a göre, *cogito*’ya diğer önemli itiraz da, *cogito*’nun ne olduğunu emin bir şekilde bilmek için “şüphenin ne olduğunu, düşüncenin ne olduğunu, varoluşun ne olduğunu bilmemiz gerektiğini” (CSM II: 417) şeklindedir. Bu itirazda ilgili diyalogda, Descartes’ın sözcüsü olan Eudoxus, şüphe etmenin ve düşünmenin, kişinin varolma deneyimi gibi o kişinin (zihinsel varlığından ya da Ben’inden) ayrı olarak düşünülemeyeceği şeklinde yanıt verilir (Miles, 2008: 146-7). Böylece Descartes, Eudoxus aracılığıyla şüphe ile şüphe edimini ya da düşünce ile düşünme edimini birbiriyle özdeş kabul ettiğini ortaya koymuş olur. Öyle ki, bu da zaten düşünmenin varolmayla özdeşleşmesi için atılmış önemli bir temel gibi görünüyor. Çünkü “varolma” iddiasındaki bir kişinin, varolmasından önce “varolmanın ne olduğu” konusunda bilgi edinmeye çalışması ki, bu da varolma ile varlık arasında ayırım yapmak demektir, gibi bir olasılığa gerekli kılıyor, bu da zaten Descartes’a göre saçma görünüyor. Descartes bu karşı çıkışı, *cogito*’yu bir bilgiden (önermeden) bir başka bilgiye (önermeye) ilerlemeye indirgemek için yapar. Bu da *cogito*’nun öncelikle böyle tümdengelimli akıl yürütme biçiminde değil de, daha çok *görüsel* (*intuitive*) yöntemle düşündüğünü vurgulamak içindir. Elbette Descartes için, diskursive akıl yürütmek de bir anlama yetisi faaliyetidir. Ama, *görüsel* çıkarım, kişinin kendi varlığından emin olacak kadar kesin bir sonuç verir. Bu dolaysız çıkarım, “Ben bilgisi” için başka bir bilgiye ihtiyaç olmadığını gösterir. Zaten önce Ben’den başlar ve ondan önce hareket ettiği başka bir “bilgi” de yoktur. Zira bu “bilgi”nin ilk basamağı Tanrı’dır, ama bu tümdengelimli çıkarım içindir. Descartes, kendisinden önceki felsefe geleneğiyle bir kırılma yaratan görüşü de görüsel çıkarımın, çıkarımı yapan Ben’den başka bir “ilk” bilgiye ihtiyacı olmadığı yönündeki yöntemsel yeniliğidir. Diğer bir deyişle *cogito* kesinliğini kendi içinde taşır. Bu kesinlik, zihin ve Ben’in kendi varlığının kesinliği, bir tür Tanrı’nın dağsız bir vadi yaratamayacak olması durumuyla açıklığa kavuşur. Descartes, Tanrı’nın bilgisine dayanmayan *cogito*’ya güvenilmeyeceği yolundaki karşı çıkışa verdiği

cevapta¹⁶ *cogito*'nun kendi varlığından hareketle türettiği görüsel (intuitive) kesinliği, Tanrı'nın bilgisinden tümdengelimli bir şekilde mantıksal çıkarımlar üretmekten ayırt ettiği için *cogito*'ya güvendiğini söyler (CSM II: 89; Miles, 2008: 147).

Ancak Ben'in bilgisinin başka bir bilgiye dayanmadığı düşüncesine itiraz edenler olmuştur. Bunlardan biri olan Burman *İkinci Cevaplar*'da düşünen şeyler olarak kendimize ilişkin bilginizin (farkındalığımızın) bir kıyastan (syllogismo) türetilmesine ilişkin iddiada bir tutarsızlık olduğunu ileri sürer. Bu cevaben Descartes ilk ilkelerin bilgisinin, zihnin *intuitive* düşünmesini içerdiğini söyler. Bunu ayrıca *İlkeler I-10*'da¹⁷ açıklar (Miles, 2008: 147). Görüldüğü gibi Descartes *cogito* ile *intuitive* çıkarımı (düşünmeyi) doğrudan, aracısız ya da yalın bir şekilde ve apaçık olarak kavramımız bakımından bir ilişki görür. Buna göre, kendimize ilişkin bilginiz, görüsel (intuitive) olarak dolaysızdır ve bu dolaysızlığından ötürü de apaçıktır. Zira bir önceki öncüle bağlı değildir, dolayısıyla Ben'imize ilişkin bilginiz tümdengelimli akıl yürütme (silogizm) yöntemiyle çıkarılmaz. Bu bilgi, Descartes'a göre doğuştan gelen ilk ilkelerin bilgisidir. Bunların bilmek için zihnin başka bir bilgiye ihtiyacı yoktur. Bu doğuştan idealardan biri de Ben'in bilgisidir. Dolayısıyla Ben'in bilgisine zihin kendisiyle (varlığının tezahürü anlamına gelen) düşünmesiyle ulaşır. Bunu da gösteren her şeyden şüphe edebilen bir doğasının olmasıdır (Miles, 2008: 148).

Descartes'a göre sıradan insan bu genel ilkelerle ilgilenmez. Çünkü o, düşüncesinin bilincinde olduğu sürece, onların kendi içinde deneyimlemekten başka bir şey yapamaz, onları deneyiminin bir parçası olarak ayrıca farkına varamaz. Yani aslında o, genel ilkelerin örtük bilgisini dolaylı olarak bilir. Çünkü bu ilkeler ona doğuştan verilmiştir. Bunların bilgisine açık bir şekilde sahip olmadığı için de bu ilkeleri inkâr etme eğilimindedir. Ancak bunları ayırt etmek için zihni bunlara dikkat etmeye zorlamak gerekir. Ona göre felsefeye yapmaya yeni başlayan biri, bildiğini bilmeden doğal ışığın verdiği kavramların ve doğuştan gelen ilkelerin farkında olmaz, yalnızca açık olarak "bilmeyi bildiği şeye" dikkat eder. Felsefede ustalaştıkça da *cogito*'yu açıkça kavramaya başladığında ise, diğer bir deyişle hem kendi içinde

¹⁶ "Ve bir şeyleri düşündüğümüzün farkına vardığımızda, bu herhangi bir kıyas yoluyla türetilmemiş olan birincil bir kavramdır. Birisi "Düşünüyorum, o halde varım" dediği zaman, bir tasım yoluyla düşünceden varoluşu çıkarmaz, onun basit bir zihin sezgisiyle apaçık bir şey olduğunu kabul eder. Bunu tasım yoluyla çıkarıyor olsaydı, "Düşünen her şey vardır" ana öncülü hakkında önceden bilgi sahibi olması gerektiği gerçeğinden bu açıktır; ama aslında var olmadan düşünmenin mümkün olmadığını kendi durumunda yaşayarak öğrenir. Tikel önermeler hakkındaki bilginize dayanarak genel önermeler oluşturmak zihnimizin doğasında vardır." (CSM II: 100).

¹⁷ "Ve düşünüyorum, öyleyse varım önermesi, düzenli bir şekilde felsefe yapan herkesin aklına gelen ilk ve en kesin önermedir dediğimde, önce düşüncenin, varlığın ve kesinliğin ne olduğunu bilmek gerektiğini, düşünenin var olmamasının imkânsız olduğunu vs. inkâr ettiğimi söylemedim. Ancak bunlar çok basit kavramlar olduğu ve kendi başlarına bize var olan herhangi bir şey hakkında hiçbir bilgi vermedikleri için, bunların listelenmesi gerektiğini düşünmedim." (CSM I: 196).

deneyimlediğinde hem de deneyimine yönelebildiğinde, "düşünen her şey vardır" gibi bir genel ilkesine, ya da "düşünce", "varoluş", "kesinlik" gibi kavramlara bir ilgi göstermez. Bunları açıkça ve "ayrı olarak" bilmeden kendi *cogito*'sunu deneyimler (Miles, 2008: 149-50). Bu deneyimin metodik hali olan Descartes'ın *Meditasyon*'unda meditasyon yapan kişi, içsel diyalogla kendi varlığı hakkında bir kesinliğe ulaşmaya çalışır (CSM II: 17). Broughton'un dikkat çektiği gibi, Descartes hiçbir yerde meditasyon yapana "*Düşünüyorum, öyleyse varım*" dedirtmemesidir. Çünkü meditasyon yapanın *cogito*'yla ilgi geldiği en yakın nokta şudur: "*Eğer kendimi bir şeye ikna ettiysem, o zaman kesinlikle varım*" demektir. Ancak kişinin kendini bir şeye inandırması, birçok düşünme biçiminden yalnızca biridir. Burada meditasyon yapan kişi gerçekten kapsamlı bir iddiada bulunmaz. Buna benzer başka iddialar şöyledir: "*Eğer Tanrı beni aldatıyorsa, o zaman varım*", "*Eğer bir şey olduğumu düşünüyorsam, Tanrı bunu benim bir hiç olmamı sağlayamaz* " ve "*Ne zaman var olduğumu tasavvur etsem, varolmam gerçek olmalı*" (Broughton, 2008: 182). Descartes'ın "*Eğer ... o zaman*" yapısındaki düşünceden varoluşa geçiş iddiaları, meditasyon yapan için bir tür *cogito* çıkarımı olduğu söylenebilir. Yani, "*düşünüyorum...varım*" yapısındaki bir çıkarıma benzer (Broughton, 2008: 182-3). Descartes'ın düşünceyi bu denli varlığın bir kanıtı sayması ilginçtir. Örneğin varlığın kanıtı bir eylem olamaz mıydı? Gassendi'nin bu tür bir itirazına (CSM II: 180) Descartes şu cevabı verir: "Düşünce dışında hiçbir eylemimden tam olarak emin değilim. ...Örneğin, yürümenin farkındalığı bir düşünce olmadığı sürece, 'Yürüyorum, öyleyse varım' çıkarımını yapamam." (CSM II: 244). Descartes burada, eğer aldatıcı bir Tanrı tarafından yaratılmış olsaydı, kendini yürüyor kabul ettiğinde gerçekten yürüdüğünden, bedeninin olup olmadığından şüphe etmek mümkündür. Ancak burada kesin emin olunabilecek şey yürüdüğünü sanmasıdır. Bu da onun düşündüğünden emin olması, dolayısıyla varlığından emin olması demektir. Burada "eğer o zaman" yapısı, kesinliği "eğer" cümlesinin kavranışından "o zaman" cümlesini kavrayışa doğru geçen bir yapı gibi görünüyor (Broughton, 2008: 183). Meditasyon yapan kişi, varlığından emin olduktan sonra, varlığından emin olabileceği bu "Ben" in (I) ne olduğu sorusunu sorar. Descartes, Ben'i belirlemek için şüphe yönteminden yararlanır. Bu yöntemle, şimdiye kadar kendisi hakkında inandığı birçok şeyi dışlamış böylece Ben'in kendisi hakkında şüpheli olabilecek her şeyi dışlayarak kendi karakterine ulaşır (Broughton, 2008: 184). Bu karakterde beden değil Ben esastır.

Elbette Descartes, kendini ruh ve beden birleşimi olarak düşünür. Bu birleşimde beden, onun bir cesetle (fiziksel beden) ortak noktasıyken ruh ise algılama ve düşünme ile birlikte yaşamın işlevlerini (beslenme ve hareket etme gibi) yerine getiren eterik bir şeydir. Ama burada meditasyon yapan, bedensel varlığına önem vermediği için *Ben*'in tanımı dışında

tutar. Yaşamın işlevlerini de ruhun faaliyetlerinden hariç tutar. Bunun sonucu olarak bir kişi yapan şey olmadan yemek yiyemez veya hareket edemez. Ayrıca, algılamanın da bir beden gerektirmesi nedeniyle algılamayı da dışlar. Çünkü görmek göz gerektirir (CSM I: 195). Bu durumda, meditasyon yapan kişinin kendini kavrayışında geriye ruhu ve düşünme faaliyeti kalır. Bu nedenle Descartes, sırasıyla ruha ve onun düşünmesine yönelir. Ancak bu noktaya değin ele almış olduğu ruh kavramında bedenle birlikteliği olduğu için; ruhu, bedene nüfuz etmiş ve incelmış, ve bir tür hayaletimsi bir ruh varlığı olarak tasavvur etmiştir. Bu ruh bedene yayılmış bir varlık olduğu için ruhun bedenle teması söz konusudur. Bu nedenle ruhun bedenle teması da onu şüphe argümanı ile bir çelişki oluşturmaktadır. Bunun için de yalnızca bedensel varlığını değil bedenle birleşmesi yüzünde ruhsal varlığını *Ben* kavrayışından dışlaması gerekir. Çünkü şimdiye kadar fiziksel bedeniyle ilgili tüm şeyleri de dışlamıştı. Böylece meditasyon yapan kişi kendini sadece *düşünen bir şeye* indirger. Peki, buradaki *düşünmek* nedir? Descartes düşünmeyi "bir zihnin [mind], veya zekânın [intelligence] veya anlama yetisinin [intellect], veya aklın" edimi olarak tanımlar (CSM II:18) ve sonra onu algılamayla (kısmen de hayal etmeyle) karşılaştırır ve hayal etme ve duyumsama¹⁸ da bir düşünme tarzı olarak kabul edilir. Zira bir cisim olmadan o tasavvur edilebilir (Broughton, 2008: 184). Bu durumda Ben'in düşünme açısından tanımı da şöyledir: "Peki öyleyse ben neyim? Düşünen bir şey. O nedir? Şüphesiz, şüphe eden, anlayan, doğrulayan, inkâr eden, isteyen, isteksiz olan ve aynı zamanda hayal eden ve hisseden bir şey." (CSM II: 19). Buna göre eğer meditasyon yapan, tüm bu edimleri bir düşünme biçimi olarak kavradığında, onları kesin olarak kendine atfedebilir. Yani, burada "kuşku duyuyorum" ile "hissediyorum" ikisi de bir düşünme biçimidir, hatta "yürüyorum" da bir düşünme biçimidir eğer yürüme edimine ilişkin bir düşünme kastediliyorsa (Broughton, 2008: 184-5).

Descartes bu *cogito* ve onun işleyişi *Ben-farkındalığı* (*Self-awareness*) düşüncesi Ben'in deneyimindeki bilinç unsurunu öne çıkarır. Broughton'a göre, Descartes'ın kendi zihinsel durumlarını kendine atfetmeyi sağlayan şeyin "reflexive" düşünme biçimi olduğunu ileri sürer. Burada "reflexive" olarak nitelenen zihinsel durumlar, temelde zihnin kendine dönük işlemleridir. Bu "reflexive" niteliği düşüncenin doğasını belirlemektedir. Pek çok yorumcunun okumasında göre, Descartes'ın tüm düşüncelerin farkında olunmasını düşünmenin doğasına dahil olduğu ve düşünürken ki farkındalığın düşüncelerin hatasız,

¹⁸ Descartes bedenin katılmadığı saf düşünme dışında bedenin katıldığı duyumsal algıyı da bir düşünme olarak kabul eder: "Bu . . . bedensel şeyleri duyular aracılığıyla algılayan ya da fark eden aynı "ben". Örneğin, şimdi bir ışık görüyorum, bir ses duyuyorum, sıcaklık hissediyorum. Ama ben uyuyorum, yani tüm bunlar yanlış. Yine de kesinlikle görüyor, duyuyor ve ısınıyor gibiyim. Bu yanlış olamaz; bende tam anlamıyla duyum denilen şey budur ve bu şekilde, kesinlikle alındığında düşünmekten başka bir şey değildir." (CSM II: 19).

dolaysız bir bilgisini sunduğu ve böylece kişinin kendi yüklediği kesinliğe sahip olmuş olur. Bu da düşüncenin bu özel doğası sayesinde. Nitekim Descartes'ın *İkinci Cevaplar*'daki "düşünce" tanımı da bunu vurgular: "içimizde olan her şeyi, onun dolaysız farkına varacak şekilde dâhil etmek. Böylece iradenin, aklın, hayal gücünün ve duyuların tüm işlemleri düşüncelerdir" (CSM II: 113). Descartes, bu tanımda, bir "idea" olan "verilmiş herhangi bir düşüncenin biçimi, benim düşüncenin farkına varmamı sağlayan dolaysız algı" olduğunu söyler. Burada "algı" ile "duyum" kastedilmez, bir "idea"nın algılanması, herhangi bir düşünce türü değil, bir düşüncenin "biçim"ini kavramak kastedilir (Broughton, 2008: 187). Descartes açısından, *İkinci Cevaplar* ve *Üçüncü Meditasyon*'daki pasajlar birlikte alındığında tüm düşüncelerin bilincine varılmasını sağlayan bir temsilin bir algının veya kavrayışın dolaysız algılanmasının veya kavranmasının örnekleri olduğu ileri sürülebilir. Bu bir örnek daha açıklayıcı olabilir. Örneğin kişi bir ejderha hayal ettiğinde, sahip olduğu bir düşünce ile bu düşüncenin sahip olduğu bir ejderha-formu var. Dolayısıyla bu bir ejderha düşüncesidir. Bu düşüncesinin bilincine, dolaysız (aracısız) olarak bir ejderha-ideası'nı algılayarak ya da bir ejderhanın temsili kavrayarak varır; yani bir ejderhayı düşündüğünün bilincine varır. Descartes'ın burada düşünce (bir ejderhanın hayali) ile kişinin düşüncesinin bilincinde olması arasındaki ayrıma dikkat edilmeli. Ama aynı zamanda *İkinci Cevaplar*'daki bir pasajda, kişinin ne zaman bir düşüncesi olsa, o düşünceye sahip olduğunun bilincinde olduğunu ve ne zaman bir düşüncenin bilincine sahip olsa, o zaman da bir düşünceye sahip olduğunu söyler (CSM II: 33–4, 171). Broughton'a göre bunu, Descartes'ın *düşünmek* ile *bilinçli olmak* arasında bir ayrım yaptığı şeklinde yorumlamamak gerekir. Zira zorunlu olarak sahip olunan herhangi bir düşünceye sahip olduğunun bilincinde olsa da bu bilinç bir başka düşüncenin oluşumu demek değildir. Örneğin kişi bir ejderhayı hayal ederken imgelerken, bir ejderhayı düşündüğünün bilincindedir. Ancak bir ejderhayı düşünmek için, bir ejderhayı düşündüğünü düşünmesine gerek yoktur. Çünkü bir ejderhayı düşündüğünde onu düşündüğünün bilincindedir. Bunun üzerine düşündüğünün bilinci üzerine düşünmesine gerek yoktur. Bu da şu demektir: bir ejderhayı düşünen kendinin düşüncesine sahip olmasına gerek yok, ya da bir ejderhayı düşünen kendini düşünmesine gerek yok. Ama bu aynı zamanda onun bir düşüncenin düşüncesine sahip olmayacağı anlamına gelmiyor. Zira Descartes için çok açık bir biçimde, meditasyon yapan kişi, düşüncelerini kendisine atfederken, onları çeşitli şekillerde sıraya koyarken, ya da onları anımsarken vb. kesinlikle kendi düşüncelerine ilişkin düşüncelere sahiptir. Bunlar da bir düşüncenin düşüncesidirler. Descartes'ın burada karşı çıktığı şey bir düşünceye sahipken, yani bir düşünceyi düşünüyorken zorunlu olarak düşünce

hakkındaki bir düşünceye sahip olmaktır.¹⁹ Descartes'a göre, düşüncelerin tümünün bilincine varmak, düşünmenin doğasına aittir. Ama bu bilinç, bu düşüncelerin bilgisini oluşturmaz. Ancak düşünceler hakkında bir yargıda bulunulduğunda bilgi sahibi olunur. Bu kez, düşünceler hakkında yargıda bulunabilmek için düşünceler hakkındaki düşüncelerin olması gerekir. Bu aynı zamanda çok dikkat etmek gerekir ki, düşüncelerin dolaysız olarak farkında olduğuna ya da dolaysız farkındalığına (bilincine), bilincin kendi başına düşüncelerin dolaysız bilgisini oluşturmadağına dikkat çekilmelidir. Burada düşüncenin bilinci ile düşüncenin bilgisini ayırmak gerektiğine dikkat edilmelidir. Descartes'a göre, düşüncenin bilgisi için düşüncenin düşüncesi gerekir. Broughton'a göre, Descartes'ın, düşüncelere ilişkin bilincin, düşüncelere ilişkin bilgiye ve kişinin kendine atfedilen yargıların kesinliğinde çok önemli bir oynadığın şüphe (2008: 188) yoktur. Sonuçta Descartes, "tüm düşüncelerimizin bilincine veya farkındalığına sahip olduğumuza inanırken, bu bilincin kendi başına bilgi oluşturduğunu düşünmez." (Broughton, 2008: 189).

Sonuç olarak düşünen kişi, kendi varlığını “düşünen bir şey” olarak kavrayabiliyor. O halde düşünen Ben, düşündüğü sürece kendinin farkında ve kim olduğunu biliyordur. Bunu da birbirinden ayrılması olanaksız olan düşüncesinin edimine ve nesnesine (iki anlamda ideaya) göre biliyor. Bir kişinin zihin ile beden gibi iki tözden oluşması, düşüncenin aynı zamanda bedenden ve duylardan gelen fikirleri ve deneyimleri temsil etme kabiliyeti, bedeni doğrudan “o kişiye ait” bir şey yapar mı? Dahası bir kişi kendini “düşünen-Ben” olarak kavradığını söylerken ortaya koyduğu Ben’inin neliği içinde bedenin yeri var mıdır, varsa rolü nedir? Daha somut bir şekilde, gerçekten o düşünen Ben’in bedeni kimindir?

2.1.2. Beden: Bu beden kimin?

Descartes'ın beden görüşü onun seleflerinden farklı olarak cisimsel töz ve mekanik nedensellik gibi iki önemli kavramla ilgili olması bakımından yenidir, bu da onun doğa felsefesinin önemli bir sonucudur. Descartes'ın doğa felsefesinin yeniliği, deneyime ilişkin yeni fenomenleri açığa çıkartması bakımından değil, seleflerinden farklı yeni bir *cisimsel töz* (*corporeal substance*) ve *mekanik nedensellik* anlayışı geliştirmiş (Des Chene, 2008: 19) olması bakımındandır. Bu yeniliğin nedeni Descartes'ın töz ve nedensellik görüşü açısından

¹⁹ Bu da Descartes'taki düşüncenin *momenti*yle yakından ilgilidir: düşünce yalnızca bir düşüncede duraklar. Belli bir düşüncenin momentinde başka bir düşüncenin bilincinde değildir; sadece düşündüğü-düşüncenin (ideanın ya da imgenin) bilincindedir. Zaten bu da Ben'i bir artzamanlılık çizgisinde düşüncenin *moment*lerin peşi sıra ilerleyişi anlamına gelir ki, bunun adına ne kadar öyle denilirse de, Descartes'ın felsefesindeki "içsel zaman" denilebilir. Bu konuya ikinci bölümde dönecektir.

incelenebilir. Buradan hareketle de insan bedeninin bir zihne sahip kişiye aitliği tartışılabilir olacaktır.

Descartes *Meditasyonlar*'da, zihnin bölünemezken, beden bölünebilir olması temelinde zihin ve beden farklı olduğunu savunur (CSM II: 59). Bu “bölünebilirlik” onun sonlu töz düşüncesindeki zihin ile beden arasında yaptığı ayrımın önemli kriteridir. Nasıl ki, zihnin töz olarak özneliği (temel niteliği) düşünme iken, beden, yani cisimsel tözün özneliği yer kaplama ya da uzamlı değildir. Buna göre cisimler uzamlı varlıklar olarak yer kaplıyor olmaları, onların daha küçük yer kaplayan cisim parçalarından oluşuyor olması anlamına gelir ki, bu da cisimsel tözün aynı zamanda parçalara bölünen, toplam uzamını değil ama şeklini ve boyutunu kaybeden bir varlık olduğu anlamına gelir. İşte bu da cisimsel tözü, zihinsel tözden ayıran kriterin “bölünebilme” niteliği olduğunu gösterir.

Bu aynı zamanda Descartes açısından, düşüncenin bir beden kipi olmadığını, dolayısıyla zihin ile beden ayrı tözler olduğunu kesin bir şekilde belirleyen bir kriter olmasıdır. Ancak Rozemond'a göre, düşüncenin zihnin bir temel niteliği olması zihnin fiilen uzamlı olmadığını kanıtlamak için yeterli değildir. Eğer zihin, düşünce sıfatıyla düşünen, eksiksiz bir şey ise, bundan, zihnin uzamsal olmayan sadece düşünen bir şey olarak var olmasının mümkün olduğu sonucu çıkar. Bu sonuç, beden uzamlı olduğu fikriyle uyumludur (2008: 382). Rozemond'a göre çoğu yorumcu uzamın bir temel nitelik olmasının önemini gözden geçirir, genellikle beden yerine zihne odaklanılır. Ancak Descartes'ın beden anlayışı çok önemlidir, üstelik kendisi de bunu böyle görür. Uzamın cismin temel niteliği olduğu iddiası iki açıdan esastır. Birincisi, başka bir özellikten ziyade uzam, cismin temel niteliğidir. Descartes, bedene ilişkin mevcut görüşlerde, özellikle de Aristotelesçi Skolâstik görüşte neyin bedene ve neyin ruha ait olduğu konusunun karıştırıldığını ileri sürer. Bu nedenle kendine, özellikle gerçek nitelikler ve tözsel biçimlere ilişkin Skolâstik nosyonlara yönelik eleştirisinde, bu tür bir kafa karışıklığını gidermeyi görev kabul eder. Beden ve ruh kavramlarını bir kez ayırtıldığında ve beden uzamlı (yer kaplayan) olarak, ruh (zihin) da düşünen şey olarak düşünüldüğünde, bunların farklı oldukları kolayca görülebilir olacaktır: “Şeyler yalnızca zihinsel bir soyutlamayla ayrıldığında, onları bir arada düşündüğünüzde onların bir arada ve birleştiğini fark etmekten kendinizi alamazsınız. Ama beden ve ruh söz konusu olduğunda böyle bir bağlantı göremezsiniz, yeter ki biri uzayı dolduran diğeri düşünen bir şey olarak kavrayın.” (CMSK III: 188).

Rozemond'a göre, Descartes'ın buradaki beden görüşü onun düalizmi açısından çok önemlidir. Zira birinin beden anlayışı, onun zihinsel ve fiziksel arasındaki ayrımı nasıl yaptığı ve düalizm sorununa nasıl yaklaşabileceği sorusu açısından önemlidir. İkincisi, Descartes'ın

cismin düşünceden farklı bir temel niteliğe sahip olduğu argümanı için çok önemlidir. Yani cismin düşünceden farklı bir özelliğinden dolayı töz olması önemlidir ve töz olmak için düşünmek zorunda değildir. Örneğin Leibniz'in aynı fikirde olmadığını belirtmekte fayda var: Ona göre tüm tözler algılayan tözlerdir. Sonuçta hem düşüncenin hem de uzamın temel nitelikleri olduğuna ikna olmamız gerekiyor. Böylece zihnin bir beden olabileceği iki yol da olanaklı değildir: bir uzam kipi olamaz ve uzam da bir düşünce kipi olamaz. Bu durumda geriye, düşünce ve uzam olmak üzere iki temel niteliğe sahip bir tözün olma olasılığı sorusunu cevaplamak kalır. Bu olasılık da Descartes'ın her tözün tam olarak bir temel niteliğe sahip olduğu ilkesindeki "nitelik öncülü" (İlkeler I-53) tarafından ortadan kaldırılır (2008: 384). Ancak Rozemond'a göre, Descartes'ın koyduğu bu ilke, düşünen tözün (zihnin) uzamsal ve bedensel olmasını dışlamaz (2008: 385). Bu nedenle, Descartes'ın dizgesi içinde kalarak, düşüncenin uzamlı bir şeyde varolması gerektiği, yani düşünce ile uzamın tek bir doğada birleştiği iddia edilebilir. Bu da insan düşüncesinin bir bedeni varsaydığı, insan doğasının bir parçası olduğu ileri sürülebilir. Gerçekten de Aristotelesçi Skolâstikler bu görüşü desteklemişlerdir. Onlar için insanın entelektüel etkinliği canlı bir organizmanın işlevleri olan duyum ve hayal gücüne bağlıdır (Rozemond 2008: 386). Burada Aristotelesçilerin ruhlu bir bedenin halleri olarak gördükleri duyum ve imgelem açısından, Descartes'ın zihinsel durum türlerini ele alışı da Aristotelesçi gelenekle bir süreklilik taşıdığı söylenebilir. Descartes için de duyum ve imgelem gibi entelektüel olmayan haller, zihnin sınırları içindedir (Rozemond, 2008:387). İnsan açısından düşüncenin aynı zamanda yer kaplayan bedene sahip olmasında, ilkeler açısından bir tutarsızlık yoksa, bedenin de insanın varlığının bir "parçası" olmasının zihinsel olarak karşılığı nedir sorusu önem kazanır. Bunun cevabı için yapılacak bir tartışmadan önce Descartes'ın bedenin uzamlı oluşuna ve bunun onun doğa nedenselliği açısından durumunu anlamak gerekir.

Descartes'ın insan bedeni hakkındaki görüşünü incelemeden önce onu cisimsel töz ve onun özniteliği olan uzam düşüncesini ortaya koymak gerekir. C. G. Normore' a göre, Descartes'ın ontolojisi yalnızca tözleri ve onların kiplerini içermesi nedeniyle cisim (body), uzam (extension) ve uzay (space) kavramlarından bakıldığında cisimlerin töz (substance) mü yoksa kip (mode) mi olduğu sorusu cevaplanmalıdır. Ayrıca burada bütün cisimlerin aynı kategoride olup olmadığı da önemlidir (2008: 271). Descartes, *uzam (extensio)* ile *yer kaplayan töz (res extensa)* arasındaki ilişkinin, bir töz ile onun temel niteliği arasındaki ilişki olduğunu iddia eder (CSM I: 210; İlkeler I-53). Sırasıyla düşünce ve uzam, düşünen töz ve cisimsel tözün doğalarını oluşturuyor olarak kabul edilebilir ve bu nedenle, "onlar, düşünen töz ve uzamlı tözün kendisinden başka bir şey olarak düşünülmelidir - yani zihin ve beden

olarak." (CSM I: 215; İlkeler I-63). Descartes için bir cisim bir uzamdır. Bu durumda, bir cisim başka bir şeyin uzamı (extention) değil, uzamdan başka bir "şey" (res) olarak uzamdır, dahası uzamın kendisidir. Descartes'a göre burada konuşulan şey uzamın kendisidir. Benzer şekilde bu bir zihin için de geçerlidir. Zihin düşünen bir şey değil, kendisidir, yani bir düşünenidir. Normore'a göre eğer bu doğruysa Descartes tözler ve nitelikler (qualities) arasındaki, ya da genel olarak şeyler ile onların özellikleri arasındaki geleneksel ayrımı ortadan kaldırmıştır (2008: 272). Descartes'ın öncelleri için önemli olan "gerçek nitelikler" görüşünde yaptığı yenilik bu anlamda önemlidir.

Descartes, kendisinden önce gelen okullara iki konuda karşı çıktı: "gerçek nitelikler" ("real qualities") ile tözsel biçimler (substantial forms). Descartes, gerçek niteliklerin olduğunu reddederek, ilineğin içkinliğini ontolojik bağımlılık açısından kabul etmiştir. Diğer yandan tözsel formları reddederek, fiziksel olarak cisimlerin özelliklerini ise şekil, boyut ve hareket gibi kavramlarla sınırlandırmıştır. Descartes "gerçek nitelikler" kavramıyla Tanrı'dan İsa'ya tözsel geçişteki duyulur niteliklerin, töz değişse de var olmaya devam ettiği, ama nicelik olarak daha az olduğu iddiasındaki terimi kasteder. Buradaki skolastiklerin iddiası, gerçek niteliklerin tözler arasındaki geçişte (transubstantiation) de korunacağı, ya da birbirinden ayrı varlıklar için "ortak" gerçek nitelikler olacağı iddiasını dillendirmektedir. Descartes ise, niteliklerin şeylerden bağımsız olmasına karşı çıkmıştır. O, burada "gerçek" (real) niteliklerin olduğunu değil, bu niteliklerin kişinin kavrayışından bağımsız "şey" ("res") olarak varolduğu düşüncesini yadsır. Yani ona göre, gerçek nitelikler, öznelere (yükledikleri şeylerden) bağımsız olarak var olamazlar. Benzer şekilde, onun dönemindeki bir filozof olan Suárez'e göre de bir şey (res), "kendi özü (doğası, essence) olan, başkasına bağımlı olmayacak kadar kendi içinde olan bir şeydir." Ancak, sadece cisimler değil, aynı zamanda onların duyulur nitelikleri de bir res'tir. Yani, nitelikler ile kendilerinin yüklendiği şeyler arasındaki ilişki ile kiplerin tözlere bağımlılığı farklı konulardır (Des Chene, 2008: 20). Diğer bir deyişle res, doğası gereği, "bir başkasına bağlı" olmak zorunda olan kipten farklıdır. Kip ise, "temel nedeni" bakımından başka bir şeye (yani töze) içsel olarak bağlı olmak zorundadır. Örneğin niceliği olmayan ya da niceliğinden ayrı bir şekil yoktur. Tanrı bile niceliği olmadan bir şeyin şeklini koruyamaz. Diğer yandan, Suárez'e göre renkler de bir res'tir. Ona göre, renkler, yüklendikleri bir özne olmadan varolabilir; aralarında fiilen bir bağımlılık yoktur. Burada, şekilden farklı olarak yalnızca nicel maddelerde ortaya çıksalar da özünde nicel değildir. Suárez gibi Descartes da, İlkeler'de, şeyleri tözler ile onlara ontolojik olarak bağlı kiplere ayırır. Ancak burada Suárez'den farklı olarak Descartes, kiplerin etkisini tözün doğasından ayırmaz. Farklı olarak Descartes şeyler konusunda kabul ettiği tek ilişki töz

ile kip arasındaki ilişkidir. Örneğin bir cismin özü uzam olduğu için cisme ait olan ya da ona yüklenen her şey uzam kipinde olmalıdır; yani şekil gibi renk ve diğer duyulur nitelikler de uzam kiplerinde varolurlar. Yani, mucizevi bir yolla da olsa şekil şeyden ayrı olarak varolamaz. Ancak burada madde ve şekil ilişkisi insan söz konusu olduğunda farklıdır, insan bedeni, insan ruhunun tanımı gereği ona doğal olarak bağlı olarak kabul edilse de bedenin varlığını zorunlu kılmaz, ya da ruh beden gibi maddesel bir yapıdan ayrı olarak var olabilir (Des Chene, 2008: 20-1). Bu durumda cisimsel töz denildiğinde insan bedeni (human body) ile cisimler (bodies) ayrı olarak değerlendirilmelidir. Bunun için öncelikle Descartes'ın uzam terimini ortaya koymak gerekir, çünkü uzam insan bedeni ile cisimler arasındaki farkı da ortaya koyan nüansa sahiptir.

Descartes *İlkeler I-63*'te, uzamın uzamlı tözün doğası olduğunu, bu nedenle onu uzamlı töz, yani uzamlı tözün cisimden başka bir şey olmadığını düşünülmesi gerektiğini söyler. Descartes burada, düşünce ve uzam kavramları ile töz kavramları arasındaki ayrımın sadece akılsal bir ayrım olduğunu söyler. Normore'a göre, Descartes'ın bu söylediği *düşünce* ile *düşünen töz* arasındaki ayrım için akla yatkın gelir, ama töz yalnızca akılda uzamlı tözden farklıysa, düşünce ile tözün kendisi arasındaki akıl ayrımı nasıl olabilir? Normore'a göre, Descartes "töz" kavramının uzamlı töz ve düşünen töz düşüncesinden soyutlama olarak çıkarıldığına değindiğini ileri sürer. Ancak böyle bir soyut kavramı oluşturmak zordur. Böyle bir ortak terim üretmek olanaksızdır. Zira düşünce ile uzam arasında ortak bir özellik yoktur. Bu bağlamda *İlkeler I-64*'te düşüncenin ve uzamın töz kipleri olarak kabul edilebileceğine işaret eder. Bu yapıldığında düşünceyi ya da uzamı değil, şu ya da bu şekilde de belirlenmiş düşünce ya da uzamı anlarız. Ancak Descartes'a göre, düşünen tözün düşünmeyen bir şey olarak anlaşılması olanaksızken, bir düşünceyi düşünmemesi olanaklıdır. İşte bu nedenle bir tözü doğasından, örneğin uzamlı bir tözü uzamından ayrılmaması gerektiğini savunur (Normore, 2008: 272).

Descartes'ın uzam ideasını doğuştan kabul etmesi de bu nedenle önemlidir. Cisimsel töz ile uzam arasındaki ayrılmayan gerçek nitelikli ilişki olduğuna göre, zihin uzamı cisimden ayırmadan kavrayabilmelidir. İşte bu nedenle bir uzam ideasına ihtiyacı vardır. *Kural 14*'te Descartes, uzamdan (extension) özelliklerin taşıyıcısı olarak söz eder:

" 'Uzam' derken, gerçek bir cisim mi yoksa sadece bir boşluk mu olduğu sorusunu bir kenara bırakarak uzunluğu, genişliği ve derinliği olan her şeyi kastediyoruz. Bu kavramın daha fazla açıklamaya ihtiyacı olmadığını düşünüyorum, çünkü hayal gücümüz tarafından daha kolay algılanan başka bir şey yoktur. ...Dolayısıyla, bu tür insanlara, 'uzamlı' terimiyle farklı bir şeyi kastetmediğimizi belirtmeliyiz. ... Çünkü, evrende uzamlı olan her şey yok olsa bile, uzamın kendi başına var olmasının kendi içinde

çelişkili olmadığına kendini inandırabilirse de bunu tasavvur ederken cismani bir fikir kullanmayacak, yalnızca zihnin yanlış bir yargısını kullanacaktır.” (CSM I: 59; Kurallar 14: 73).

Burada Descartes tamamen boş bir uzayı tasavvur edebileceklerini düşünenlerin yanıldıklarını ileri sürüyor. Çünkü bir uzamı tasavvur etmek uzamlı bir şeyi tasavvur etmek anlamına gelir. Bu nedenle de boş bir uzamın gerçek bir ideasının olmayacağı kabul edilmelidir. Eğer biri boş bir uzamın kendi içinde çelişki taşımadığını düşünüyorsa, aklın verdiği yanlış bir yargıyı kullanıyordur (Normore, 2008: 272). Descartes, *Kurallar*'dan birkaç yıl sonra yazılan *Le Monde*'de, yalnızca uzamın bulunduğu her yerde uzamlı bir şey olduğunu düşünmek değil, aynı zamanda uzam ile uzamlı olan (örneğin "madde") ayırım yapmanın da skolâstiklerin yaptığı felsefi hatadan kaynaklandığını söyler. Descartes burada skolastikleri maddeyi niceliğinden, uzamından ve uzayda yer kaplama niteliğinde soyutlayarak elde ettikleri "prima matter" kavramını eleştirir. Ona göre, madde niceliğinden ve dolayısıyla bir uzama sahip olmasından ayrılamaz. Eğer madde, niteliklerinin onun özünden farklı olmadığı varsayılırsa, uzay da bir ilnek (accident) değil maddenin gerçek biçimi ve özü olarak anlaşılabilir (AT 11: 35–6'den akt. Normore, 2008: 273).

Normore'a göre, Descartes *uzam* ile *uzamlı şey* arasındaki ilişkiyi, *sayı* ile *sayılır şeyler* arasındaki ilişkiden bir analogiyle türetir. Bunu nicelik ve uzamlı töz arasındaki ilişkiyi ele aldığı *İlkeler II-8*'de geliştirir. İlk olarak ayırımın "sayı ile sayılır şey arasındaki gibi yalnızca kavramsal bir ayırım" olduğunda ısrar eder. Daha sonra, uzamlı bir tözün doğasını niceliğinden ayrı olarak düşünebileceğimize işaret eder. Çünkü "bu doğanın tüm uzayda olduğu gibi uzayın herhangi bir bölümünde tam olarak aynı olduğunu anlıyoruz" derken, onun uzamlı bir töz olarak ne olduğunu kavrarken herhangi bir tikeli kavramamız gerekmediği kastedilir (2008: 273). Bu durum, Descartes'ın belirttiği gibi sayılarla benzerdir. Örneğin 10'u anlamak için belirli bir 10'luk şeyi anlamamız gerekmez ya da 10 ayak ölçüsünü anlamak için herhangi bir belirli 10 ayak ölçüsünü düşünmemize gerek yoktur. *İlkeler II-9*'da belirttiği gibi, bir boşluğun kavrayışın ötesinde olduğunu ileri sürmesinin temelinde bir uzam tasavvur etmenin değil, uzamsal bir şeyi tasavvur etmek olduğu düşüncesi yatmaktadır. Örneğin, *İlkeler II-16*'da Descartes'a göre, felsefi anlamda hiçbir tözün olmadığı bir "yer" olarak bir boşluk, uzayın ya da bir iç mekânın uzamından farklı olmadığı gerçeği nedeniyle bu kabul edilemez. Descartes'a göre, bir cismin uzunluk, genişlik ve derinlik olarak uzamlı olduğundan ya da yer kapladığından hareketle onu bir töz olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü hiçliğin bir uzamının olması tutarsızdır. Burada Descartes, boş olması gerektiği varsayılan uzayın içinde uzam olduğu için onun da töz olduğu sonucuna varılması gerektiğini ileri sürer (CSM I: 229–30). Descartes bu görüşünden asla geri adım atmamış, madde fikrinin sadece uzay fikri olduğunu iddia etmiştir:

“Ayrıca, II. Kısım'ın 18. maddesinde, bir boşluğun varlığının bir çelişki içerdiğini düşündüğümü, çünkü uzay hakkında sahip olduğumuzla aynı madde fikrine sahip olduğumuzu açıkça söyledim. Bu fikir bizim için gerçek bir şeyi temsil ettiği için, o uzayın boş olduğunu, yani gerçek olarak algıladığımız bir şeyin gerçek olmadığını söylesek, kendimizle çelişir ve düşündüğümüzün aksini iddia ederiz.” (CSM III: 275).

Sonradan cisim ve uzayın tamamen aynı olduğunu savunduğu (AT 11: 689 akt. Normore) iddia edilen Descartes'in, bu tartışmadaki amacı, uzamın her zaman uzamlı töz olduğunu göstermeye çalışmaktır (Normore, 2008: 274). Balmumu örneğine bakıldığında, eriyen bal mumunun tat, koku, renk, şekil, boyut gibi özelliklerinin değişmesine (CSM II: 20) rağmen uzam değişmez. Çünkü balmumu eridiğinde parçalarının arasına başka şeyler girmesiyle boyutu değişir. Ama parçalarının toplamının oluşturduğu uzam aynıdır. Yani burada cismin miktarı değişmedikçe cisim de değişmez, bu nedenle uzamı da değişmez (Normore, 2008: 279). Burada cisimsel töz ya da maddi töz kapsamında ortaya konan uzam terimi cisim dışındaki canlı bedenleri için ne anlama gelir? Bu konuda, insan bedenine özgü bir farklılık nedir?

Descartes canlılığı mekanik bir biçimde açıklar. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar yaşamının beslenme, büyüme ve üreme gibi ihtiyaçları için zarardan kaçınmak ve faydayı bulmak için duyu organları ve motor aygıtları vardır. Descartes için bu canlıların bedenleri tıpkı bir saatteki “çarklar” veya “yaylar” gibi çalışır (CSM I: 108, 139–41). Bu açıklama canlılara ilişkin mekanik açıklama örneğini oluşturur (Hatfield, 2008: 411).

Beşinci Söylem'de insanlar, hayvanlar ve makineler hakkındaki tartışmada Descartes, insan bedeninin bir makine olduğunu iddia eder. Bununla birlikte insanlarda ayrıca düşüncüyü açıklayan ama mekanik olarak açıklanamayan rasyonel bir ruh vardır. Dolayısıyla, bir ruha sahip olmamız, dil gibi düşüncüyü ortaya koyan davranışları açıklar, ancak hayvanlar sadece makinelerdir; tüm davranışları mekanik olarak açıklanabilir (CSM I: 139–41). (Rozemond, 2008:3 74). Descartes'a göre duyum ve his sadece zihinde ortaya çıkar. Hayvanlarda zihin olmadığı için duyum da yoktur. Bu nedenle, bir makine gibidirler. Dikkat edilirse, burada Descartes zihni hayvanlardan aldığı anda “insani beden” anlamındaki organizma bir mekanik makine gibi olmaktadır. Descartes'a göre, insanların diğer hayvanlardan farklı olarak ruhları vardır. Çünkü insan hayvanlardan sahip olduğu ruhun ölümsüzlüğü bakımından ayrılmaktadır. Eğer hayvanların da ruhu olsaydı onlar da ölümsüz olacaktı. Ruhları olmadığı için de bedenleri bir makine gibidir (Hatfield, 2008: 404). Descartes hayvan ruhunu reddeder. Bu, onun düşünce ve duygu gibi hallerin maddi olmayan tözlere ait olduğunu savunmasından ileri gelir. İnsanları maddi dünya ile ilahi olan arasındaki sınıra yerleştirir: insanın bedeni var ama aynı zamanda maddi olmayan zihni de var. Duyguyu düşüncenin bir işlevi olduğundan,

hayvanların hisseden ruhları olsaydı, düşünceleri de olurdu (CSM I: 140–1; CMSK III:374). Karmaşık organizasyonları nedeniyle “makinelere” olarak etiketlediği hayvanları tamamen maddi bedenler olarak tanımlar. Böylece Descartes, öncelleri gibi bitkisel ya da duyuşal ruhu reddetmiştir. Çünkü madde kendi başına hissetmez, çünkü bir duyarlılığa sahip değildir. Ancak hayvan makineleri, "herhangi bir bitkisel veya duyuşal ruh" (CSM I: 108) olmadan da yaşamsal ve duyuşal işlevlerini yerine getirebilirler. Descartes'ın aslında, maddenin kendi başına hissedememesi nedeniyle hayvanların bir duyarlılığının olmadığını savunmaktadır (CMSK III: 98–100). Daha açık bir deyişle, hayvanlar akılları olmadığı için acı hissetmezler (Hatfield, 2008: 407). Descartes'ın hayvanı insandan ayırırken onun ruhunun ya da zihninin; hem duyuşal hem de imgesel yetilerinin olmadığı üzerinde ısrarla durur: “Ruha atıfta bulunmadan acı hissini açıklamıyorum. Çünkü benim görüşüme göre acı yalnızca anlayışta (understanding) vardır. Açıkladığım şey, bizdeki bu duyguya eşlik eden tüm dış hareketlerdir; hayvanlarda tam anlamıyla acı değil, yalnızca bu hareketler meydana gelir.” (CMSK III: 148). Dolayısıyla bedensel acı duymak için ruha ihtiyaç vardır. Çünkü acı duygusu ruhta bulunur, bedende bunlara karşılık gelen sadece hareketlerdir. Hayvanlarda ise ruh olmadığı için acı da yoktur, bu nedenle sadece acıya ilişkin bedensel hareketler vardır. Hayvanlarda anlama yetisi (understanding) yoktur, yani ruh ya da zihin yoktur, bu nedenle acı hissetmezler. Çünkü acı hissetmek bedensel değildir. Buradan hareketle, sonuç olarak denilebilir ki, Descartes'a göre, insanlarla hayvanlar arasında iki temel farklılık kabul eder: “insanlarda duyarlılık ve bilinç vardır, hayvanlarda yoktur; insanlar iradesini kullanır, hayvanlar kullanamaz.” (Hatfield, 2008: 408). Descartes'ın zihnin yokluğunda hayvan bedeninin "tutkularından" söz eder (CSM II: 161; CMSK III:149, 122). Ancak hayvanların "bizimki gibi duyuş ve tutkulara" sahip oldukları konusunda şüphecidir. Ona göre doğru olan, hayvanların davranışlarının dışsal görünümü insanlara benzese de aslında "içlerinde herhangi bir gerçek duyuş veya his" olmayan "otomatlar" olduğudur (CMSK III: 99-100). Hatfield'a göre, Descartes insan bedeni ile hayvan bedeni arasında yaptığı ayrımın temelini, zihin ile madde (cisim) arasındaki ayırma dayandırır (Hatfield, 2008: 422). Bu iki beden arasındaki ayırmadan Descartes'ın görüşü açısından çıkarılacak en önemli sonuç, insandaki tutkunun hayvandaki karşılığı sadece bedenseldir. Yani, hayvanın ruhu (zihni) olmadığı için onda olan “tutku” sadece bedenseldir (Hatfield, 2008: 421). Bu da göstermektedir ki, insan bedeninin hususiyeti insanın ruhunun ya da zihninin oluşudur. Öyle ki, ruhu olmasaydı bedensel duyguları olan bir “otomat” olacak insan, ruhu olduğu için ruhsal seviyede tutkuları olan bir varlık olmaktadır. Bu da göstermektedir ki insan bedenini “o insanın bedeni” yapan, dahası “bir kişinin bedenini” “o kişinin bedeni yapan” şey (res) tam da insanın zihinsel tözüdür. Yani insandaki *res extensa*,

onun *res cogitans*'ı aracılığıyla, bir “otomat” seviyesinden “entelektüel” seviyeye çıkmaktadır. Descartes'ın hayvanların "bizim gibi" duyulara ve düşüncelere sahip olduğunu iddiasına ilişkin verdiği cevapta (CSM III: 365-6) bir hayvanın duyuları, düşünceye sahip olan bir insanla kıyaslandığında, sadece bir organ olan kalbinin sıcaklığı kadardır (CMSK III: 366).

Sonuçta denilebilir ki, insan bedenine kendi doğasını veren şey insan zihninin varlığıdır. Diğer bir deyişle bir insanın bedenini kendine özdeş yapan, diğer bir bedenden ayıran nitelik onun belirli bir ruhla birlikte oluşudur. Ancak burada “belirli bir ruh” derken, açık bir şekilde Descartes açısından ruhun ya da zihnin bireysel (individual) olduğu varsayımı kabul edilmiş görünüyor. Bu bağlamda iki soru ortaya çıkar: bir insan bedenini öncelikle hayvan bedeninden ayıran ölçütün ne olduğu, ikinci ve daha önemli olarak diğer insan bedeninin ayıran ölçütün ne olduğudur. Yukarıda ilkinin bir cevap bulunmuştu, özetle: insan bedenini hayvan bedeninden ayıran onun bir ruhla ya da zihinle birleşmiş olmasıdır. Ruhla birleştiği için hem düşüncenin hem de tutkunun “nesnesi” olmasını olanaklı olmaktadır. Ancak ikinci soruya gelindiğinde durum epey çetrefil hale gelmektedir. Zira bu sorunun temelindeki şu soruyu Descartes’a sormak gerekiyor: beden ve zihin kendilerine özdeş mi, onların bu özdeşliklerinden bireysel töz oldukları sonucu çıkarılabilir mi? Bu soru, öncelikle cisimler sonra da insan bedeni ve zihni için cevaplanmaya çalışılacaktır.

Hatırlanırsa, Descartes uzamlı töz ile uzam arasında bir özdeşlik varsaymıştı. Peki bu cisimlerde aynı uzamın aynı cisim olması demeye mi gelir? Diğer bir deyişle bir cismin uzamındaki artışı onun aynı *res extensa* olmasına bir engel teşkil eder mi?

Descartes belirli bir uzamı, belirli bir uzamlı tözle özdeşleştirir: “maddeden bir o kadarını çıkarmadan nicelik veya uzamdan en küçük parçası bile almak imkansızdır ve tersine, miktardan ya da uzamından aynı miktarda eksiltmeden maddeden en küçük miktarı çıkarmak imkansızdır.” (İlkeler II-8). Burada, uzamlarının aynılığı ya da farklılığı, cisimlerin aynılığını ya da farklılığını verir mi? Aslında bu soru, cisimsel tözlerin bireysel töz olup olmadığını sorar. Normore'a göre Descartes tözlerin bireysellikleri konusunda oldukça ketumdur. Örneğin, metinlerinde asla zihinsel töz ya da zihinler için bir bireyleşme ölçütü vermez.²⁰ Ancak, cisimsel töz ya da cisimler söz konusu olduğunda ise biraz daha açık sözlüdür. 1644'teki Mesland'a yazdığı mektupta, Descartes için, "genel cisimler" (general bodies) ile “insan bedeni” (human body) olmak üzere iki “beden” (corps) arasında ayırım yapar. İlk anlamdaki cisim (body) uzam aynı kaldığı sürece aynı *cisim* olarak kalır. Buradaki aynılık niceliksel olacaktır. Ancak ikincisi “insan bedeni” söz konusu olduğunda, eğer *aynı*

²⁰ Bu genel kabule göre, *cogito*'nun ve *ego*'nun bireysel değil evrensel olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu konu aşağıda irdelenecektir.

insan ruhuyla birleşmiş bir bedenden söz edildiği sürece aynı bedene sahip olunur, uzamından ve niceliğinden bağımsız olarak. Bu da demek oluyor ki, maddenin farklı parçalarından oluşan insan bedeni, farklı zamanlarda aynı ruhla birleştiğinde yine de aynı insan bedeni olabiliyor. Bu durumda, genel cisimlerin özdeşliğinin ölçütü cismi oluşturan parçaların özdeş olmasıdır, ki bu da cismin niceliksel olarak aynı olmasıyla olanaklı olan uzamın ve *res extensa*'nın aynısıdır (Normore, 2008: 280).

Sonuç olarak, Descartes için fiziksel cisimler olarak uzamlı tözler, kendilerine özdeşliklerini niceliklerinden, dolayısıyla uzamlı oluşlarından alır ve bu cisimler bireysel cisimlerdir. Cisimsel tözlerin bireyleşme kriteri için harekete ilişkin yorumların çıkmaza sürüklenmesi söz konusudur. Bu nedenle kriter olarak hareket, şekil ve boyut gibi kiplerin varoluşunu olanaklı kılan uzama bırakmak sorunsuz bir tercih olacaktır. Normore da bireyleşme ölçütü olarak yalnızca bireysel olanlar için kullanılacaksa uzamın yeterli olduğunu ima eder. Kaldı ki, zihinler için asla bir bireyleşme ölçütü vermeyen Descartes cisimler için böyle bir yoruma kapıyı da kapatmış değildir. Ancak diğer yandan cisimler, belirli bir düzeydeki bireysel cisimlerdir. Nasıl ki, zihinler için bir bireyleşme ölçütü vermemiş olmasına rağmen kimse zihinlerin birbirinden ayrı olduğunu düşünmezlik etmiyorsa, bu cisimler ve dolayısıyla bedenler için de geçerlidir. Bu nedenle Descartes'ın temel nesnelerin bireyselliğini ilkel olarak kabul ettiği düşünülebilir (Normore, 2008: 281-2). Normore'a göre, Descartes'ın uzamlı tözün kesintisiz bir şekilde bütün olduğu konusunda açık oluşu (İlkeler II-21) ve boşluk fikrini "akla aykırı" kabul etmesi (İlkeler II-16) gibi tavırları, cisimlerin uzamlarının, dolayısıyla gerçek niteliklerinin ayırt edici kriteri sağladığı konusundaki yoruma temel olabilir (2008: 283).

Normore'un dikkat çektiği gibi, Descartes gerçek uzamlı cisimler ile ruhlar için bir özdeşlik ölçütüne ihtiyaç duymamıştır. Ama aynı şey insan bedeni için söylenemez. Descartes'ın insan bedeninin özdeşliğine ilişkin bir ölçüte duyduğu ihtiyacı Mesland'a yazdığı mektupta görülebilir: insan bedenini "o insanın ruhuna bağlı maddenin tamamı" olduğunu söyler (CSM III: 243).

Görüldüğü gibi, Descartes'ın insan bedeni için aradığı özdeşlik kriteri, insan ruhu ya da zihnidir. Burada "o insanın ruhuna bağlı" olan bedensel tözün bireyselliğinden söz etmek için bir ruha ihtiyaç varsa, Descartes'ın ruh ya da zihinsel töz için bir özdeşlik arayışının olmaması da bir ölçüde boşa çıkmış olmaktadır. Zira özdeşliği "insan bedeni" için aradığı kesin olduğu ölçüde; bedene ilişkin bireysellik talebini sağlayan zihin için bir bireysellik talebine cevap verebiliyor olmalıdır. Normore'un dikkat çekici bir yorumuna göre, insan ruhu,

insanın bedenini bireyselleştiren şey'dir. *Ben* için de bir bireyselleşme ve özdeşlik kriterine ihtiyaç duyulur. Peki bu kriter nedir?

Bu yoruma göre açık olan şey, insan bedenlerini bireyselleştiren şeyin bir ruhun varlığı olduğudur. Ama Descartes, insan bedeninin de bu bireyselleşmede bazı karakteristik özelliklerine de dikkat çeker: “beden, bir anlamda bölünmez olan bir birliktir, çünkü organlarının dizilişi birbirine o kadar bağlıdır ki, herhangi birinin çıkarılması tüm bedeni kusurlu kılar.” (Tutkular 30: 33-4). Descartes'ın burada da uzamsal tözün bölünmezliği (kesintisizliğini) ilkesini işletir ve insan bedenini oluşturan organların birleşimlerini “o beden” için bir özdeşlik sağladığını ileri sürer. Ancak burada bedene bireyselliğini sağlayan kriterin de ruh olduğunu savunur. Bu durumda ruh olmasaydı, "o beden" olmazdı. Böylece beden, ruh sayesinde bölünemez bir birliktir. Ona bu birlik halini veren ruh bedeni *tek* yapar. Böylece, insan bedeninin belirli bir organizasyonu olmasına rağmen, bu organizasyonun bir insan bedeni olarak sayılması için insan bedeninin ruhtan ayrı düşünülememesidir. Bu, bir an için insan bedeni olan maddenin ya da bedenın bazı özelliklerinin ruhtan ayrı düşünölmeveceğı anlamına gelmeğe; bir insan bedeni ruhtan ayrı tasavvur edildiğinde aslında ruhla birleşmiş olarak tasavvur ettiğimiz anlamına da gelir. Bu nedenle beden ve ruh arasında böylesine yakın bir birliktelik vardır (Normore, 2008: 285). Bu birliktelik açısından bakıldığında, Descartes açısından insan bedeni için sağlanan özdeşlik, aynı zamanda zihin için de sağlanıyor olmalıdır. Çünkü beden ruhtan ayrı düşünölmez. Bedenin ruhla birlikteliğı, bireyselleşmiş bedenin bireyselleşmiş bir ruhta varolacağını kabul etmek akla yatkın görünüyor. Descartes'ın, sevgi üzerine ilginç bir pasajdaki yorumuna göre, “bir duygu” olarak sevgi, ruhun kendisine uygun, yani yararlı olan şeyleri kendine katma tutkusunda hem beden hem de ruh etkin bir biçimde kendini gösterir:

“Ayrıca, ‘isteyerek’ kelimesini kullanırken arzudan bahsetmiyorum, bu da geleceğe dair tamamen ayrı bir tutkudur. Daha çok, bundan böyle kendimizi sevdiğimiz şeyle öyle bir bütünleşmiş olarak kabul etmemizi kastediyorum ki, kendimizi yalnızca bir parçası, sevilen şeyi de öteki parçası olarak kabul ettiğimiz bir bütün tasavvur ediyoruz.” (CSM I: 356).

Descartes'ın *Tutkular*'daki sevgi ve nefret tanımında (Tutkuları, 56, 79) kullandığı “yarar” ya da “zarar” ve “isteme” terimleri, onun beden ile zihin arasındaki birliğin her ikisi için bir özdeşlik ve bireysellik ölçütüne bir açık kapı bıraktığı şeklinde yorumlanabilir. İnsanın bedeniyle zihninin oluşturduğu bir tözsel birlik olduğu görüşü de bunun için iyi bir temel oluşturur. O halde burada “benim bedenim” olarak nitelenebilecek bir bedenden söz edilebilir. Buna göre, “eksiklik” duyan bir beden ve “isteyerek” onu “doyuracak” bir zihin (ruhun) olduğundan söz edilebilir. Buradan hareketle “bütünlüğüm” diyecek bir kişinin “Benim bedenim” diyebilecek bir bedene sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu senaryoyu

anlaşılır kılan şeyin “birlik” ve “bütünlük” terimlerinin işaret ettiği gerçekliğin nasıl olduğu cevaplanmayı beklemektedir. Bu sorunun cevabı için zihin ile beden arasındaki etkileşimi ele almak gerekiyor. Ancak bu zihin ile beden arasındaki *etkileşim*, doğası itibariyle durağan ve değişmez değildir. Diğer bir deyişle, zihin ile beden arasındaki etkileşimde bir *değişim* söz konusudur. Bu da hangi iki töz arasındaki ilişkideki ilişkinin birbirine etki etme bağlamındaki nedenselliğin de açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. O halde zihnin bedeni değiştirebilir mi, ya da tersi bu değişim mümkün müdür, sorusu ele alınmalıdır. Bunun akabinde ise, bu değişimin doğasının ve sonuçlarının ne olduğu tartışılmalıdır. Bu tartışmanın sonucunda ise, Descartes’a göre zihin ve beden gibi iki tözün kendini nasıl koruduğu, bunun olanağının koşullarının terimleri belirginleştirilmelidir.

2.1.3. Zihin ile Beden Etkileşimi ve Değişim

Bu bölümde, Descartes’ın tözsel ayrım yaptığı zihin ile beden arasındaki etkileşim tartışılacaktır. Bu tartışmanın odak noktasını ise, bir ontolojik hiyerarşiye göre ayrılan iki tözün arasındaki etkileşimin tözlerde bir değişime neden olup olmadığı, oluyorsa nasıl gerçekleştiği olacaktır. Bunun için de iki töz arasındaki bu etkileşimin nedensellik boyutu Descartes’ın dizgesinde Tanrı’nın yeri ve rolü bağlamında ele alınacaktır. Bu tartışma kapsamında öncelikle hilomorfizm argümanı sonra da tutku ile eylem arasındaki özdeşliğin, Descartes açısından zihin ile beden arasındaki etkileşimin oluşturduğu birliğin özdeşliğinin olabileceği sonucu çıkarılacaktır.

İlk olarak Descartes’ın ontolojik hiyerarşisine göre zihin ile beden arasında yaptığı tözsel ayrım ele alınacak buradan hareketle ontolojik olarak birbirinden gerçeklik bakımından farklı olan tözlerin birbirini nasıl etkilediği sorunu tartışılacaktır. Bu kapsamda önce nedensellik ve Tanrı’nın rolü ele alınacaktır. İkinci olarak değişimle ilgisi bağlamında Tanrı’nın rolü önce cisim-cisim arasındaki nedensellik ve sonra zihin ile beden gibi sonlu tözler arasındaki nedensellik ele alınacak; Descartes’ın zihin ile beden arasındaki etkileşimi, hilomorfizm ve eylem ile tutku özdeşliği argümanları bakımından tartışılacaktır. Üçüncü olarak da her iki argüman açısından zihin-beden etkileşiminin bir birlik olarak yorumlanabileceği sonucu çıkarılacaktır.

Descartes’ın ontolojik hiyerarşi kısaca hatırlandığında, o önce tözler, sonra da tözlerin kiplerinin birbirine göre gerçeklik düzeyleri arasında bir farkı kabul eder. Örneğin sonsuz töz olarak Tanrı’nın gerçekliği, sonlu tözlerin gerçekliğinden daha fazladır. Sonlu tözler içinde de zihnin gerçekliği bedenin gerçekliğinden daha fazladır. Bir seviye daha inilirse, bir tözün tözsel gerçekliği, yani onu doğası olan özniteliği, onunla varılan kiplerin gerçekliğinden daha

fazladır. Örneğin uzam, cisimsel tözün özniteliği olarak uzam, ancak kendisiyle varolan şekil ve boyut gibi kiplerinden daha fazla gerçekliğe sahiptir.

Descartes için, bu ontolojik hiyerarşinin önemi, onun nedensellik düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bu konuda koyduğu ilke gereği, gerçekliği daha fazla olan varolanlar gerçekliği daha az varolanların değişimine neden olurlar. Bunun koşulu da gerçekliği daha fazla olanın gerçekliği daha az olan varolanın kendinde içeriyor olmasıdır. Örneğin Tanrı en üstün gerçeklik olduğu için diğer her şeyi varlığında içerir, bu nedenle de onlardaki bir değişime neden olur. Daha somut bir örnek verilirse; bir cismin uzamı gereği şekli vardır; şekil cisimsel tözün bir kipidir. Burada cisimsel tözle özdeş kabul edilen uzam tözsel gerçeklik olduğu için, onun varlığı tözsel gerçeklikle olanaklı olan kipsel varlığı içerir ve onun değişimine neden olabilir. Çünkü uzam kendi doğası gereği bölünmeyi içerir, bölünme de şeklin değişimine neden olur.

Ancak insanı oluşturan zihin ile beden arasındaki nedensellik biraz daha karmaşıklık arz etmektedir. Zira burada kapsayan gerçeklik ilkesi, birbirinden öznitelikleri bakımından tamamen farklı iki töz için “ortak” şeyin olup olmadığı sorunu, onların birbiri üzerine etki eden nedenler olup olmadıkları sorununu doğurur. Şu hâlde, her ne kadar Descartes’ın ontolojik hiyerarşisinde gerçeklik olarak bedene üstün olan zihin olsa da zihnin bedene etki edecek “ortak” bir bağlantı noktasının tartışmalı oluşu, zihnin bedeni değiştirebiliyor argümanını sorunlu kılıyor. Evet, Descartes için zihin beden üzerine etki eder ve onu değiştirir. Ancak bu kesinlik düzeyinde tam tersini söylemek zor görünüyor.

Şimdi, buraya kadar özetlenen sorun çerçevesinde, yukarıdaki sorunları tartışarak bu zihin ile beden arasındaki etkileşim sorunu açılabilir. Burada ilkin Descartes’ın nedensellik almayışını ve arka planını kısaca belirledikten sonra, bu etkileşimi incelemeye geçilebilir.

Rocca’ya göre, beslendiği geleneğin ve Descartes’ın nedenselliğini anlamak için Hume’un nedensellik görüşüne getirdiği yenilikler önemli bir ölçüt işlevi görebilir. Nedenselliğin zorunlu bağlantı olduğu görüşü felsefede uzun yıllar kabul edilmiş bir görüş, neden ve sonuç arasındaki gerekli bağlantının kavramsal bir bağlantı olduğu yönündedir. Ama Hume buna itiraz etmiştir. Rocca’ya göre, Hume’un nedensellik perspektifi, Descartes’ın nedensellik görüşünü Aristotelesçi selefleri ile halefleri arasındaki konumu belirlemesi açısından önemlidir. Humecu nedensellik düşüncesindeki kavramsal bağlantı eleştirisi, nedenlerin etkilerini açıkladıkları ve böylece etkilerini anlaşılır kıldıkları fikrine karşı çıkar. Söz konusu kavramsal bağlantı kuramına göre, ortaya çıkan bir *B* etkisi, eğer *A* nedeninin parçasıyla, o zaman *A*’nın *B*’yi açıkladığı söylenebilir. Bu durumda, sadece *A* görüldüğünde *B*’nin geldiğini çıkarabiliriz. Ancak buradaki sorun, *A* nedeninin *B* sonucunu (etkisini) hangi

“kavram” ya da “bağlantı” yoluyla anlaşılır kıldığıdır, yani nasıl açıkladığıdır. Rocca’ya göre, Aristotelesçi nedensellik anlayışından beslenen skolâstik geleneğe aşına olan Descartes, A’nın B’yi açıkladığı görüşünü kabul eder. Onun bu doğrultuda koyduğu ilkeye göre, sadece A’yı düşünerek B’nin geldiğini görülebilir. Bu nedensellik anlayışına göre, genel olarak söylenirse, bir töz, tözsel veya ilineksel biçimleri sayesinde bir başka töz üzerinde etki eder. Descartes, Aristotelesçi geleneği bu şekilde anlamıştır. Ancak Hume’a göre nedenler, etkilerini anlaşılır kılmaz. Düzenli bir şekilde etkilerin takip ettiği nedenler vardır, ancak bu düzenlilik, etkiyi açıklayan bir nedenin olduğu anlamına gelmez. Hume’a göre, kendi başına alındığında, ya da etkisinden bağımsızlaştırıldığında neden sonucun geldiğini görmemizi sağlamaz. Bu, tözün, sadece nedeni gözeterek ortaya çıkan sonucu görmemizi sağlayan bir forma sahip olduğunu savunan Aristotelesçi görüşün tam tersidir. Hume’a göre, neden ile etki (sonuç) arasındaki kavramsal bağlantı neden kavramından sonucun çıkarılmasını olanaklı kılmaz. Bu durumda, Hume’a göre nedenler, etkilerini anlaşılır kılmaz. Rocca’ya göre bu, Hume’un nedensellik görüşünün ilk önemli yeniliğidir (2008: 235-6). İkinci önemli yeniliği ise, Tanrı’nın nedensellik açıklamasından çıkarılmasıdır. Hume’dan önce, çoğu felsefî nedensellik açıklaması, Tanrı’ya birincil rol vermiştir. Örneğin, ara-nedenciler, Tanrı’ya değişime neden olmakta doğrudan etkin rol vermiştir. Dahası, Aristotelesçi nedensellik görüşlerine göre, tözlerin bir neden olabilmesi için Tanrı’nın var olan sonlu tözleri muhafaza etmesi gerekir ve bunu için de çoğu Aristotelesçiye göre Tanrı bu tözlerin eylemiyle aynı fikirde olmalıdır. Bu tür rolleri açısından Tanrı, bir doğa bilimci olarak Hume için aktör olamaz. Benzer şekilde neden ile etki arasındaki “bağlantı” kavramının da böyle bir rolü yoktur. Yani Hume’la birlikte, Tanrı’nın nedensellikte doğrudan bir rol oynaması ortadan kalkmıştır. Peki, bunların Descartes’la ilgisi nedir? Rocca’ya göre bazı yorumcular, Descartes’ın nedenselcilik görüşü, öncellerininkine çok benzetilmiş, böylece onun görüşünün öncellerinden farkı gözden kaçırılmıştır. Bu nedenle, Descartes’ın nedensellik görüşünün Humecu iki yeniliğe belli ölçülerde yaklaştığı iddia edilebilir. Bunun için onun miras aldığı nedensellik anlayışlarına bakıldığında, nedensellik ile Tanrı arasında sıkı bir ilişki vardır. Aristotelesçi yaklaşımda tözsel biçimlerin tözlerdeki değişimlere neden olduğu anlayışı sonradan, gelişen mekanistik bilimlerle birlikte meşruluğunu yitirmiştir. Bu durumda değişimi açıklayabilecek biçimden ve nedensel güçten yoksun bir sonlu nesneler için nedensel fail olarak Tanrı’ya dönüş olmuştur. Bu durumda değişimin nedeni Tanrı’dır. Bu kapsamda Malebranche, neden ile etki arasındaki nedensel bağlantının kavramsal olduğunu; bu ilişkinin neden kavramıyla kurulduğunu, zihnin neden ile sonucu arasındaki bağlantıyı algıladığını ileri sürer (Rocca, 2008: 237). Ona göre A, B’ye neden oluyorsa, o zaman ikisi arasında bir bağlantı olmalıdır. A ve B kavramları

bağlantılıysa, bu durumda zihin bu kavramları kavrayarak *A* ve *B* arasındaki bağlantıyı algılayabilir. Görüldüğü gibi Aristotelesçiler ve Malebranche açısından kendi başlarına nedenler etkilerini açıklarlar. Nedenlerin sonuçlarını açıklamaları açısından Aristotelesçi gelenek arasında bir ortak yönü vardır. Rocca'ya göre bu görüşlerle paylaştığı ve karşı çıktığı noktalar Descartes'ın nedensellik görüşünü anlamak için bir arka plan sağlar. Burada Descartes nesneler için tözsel biçimleri reddettiğinde bir ara-nedenci olmaz. Ancak nedenleri reddederek sonuçlarını anlaşılır kıldığını söylemek mümkündür (Rocca, 2008: 238). Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'daki nedensellik ilkesinin, nedenlerin etkilerini açıklayabildiği şekilde okunabilir. Özetle, Descartes etkinin (sonucun) nedende yaratılış gereği içerilmesi gerektiğini savunur:

“Şimdi, bir şey doğal ışıkla kendini ortaya koyuyorsa, bu şey etkin ve bütünsel nedeni için en azından yol açtığı etki kadar gerçeklik içermelidir; zira söz konusu etki eğer bu nedenden kaynaklanmıyorsa başka nereden kaynaklanabilir? Nedenin gerçekliği yoksa etkiye onu nasıl iletebilir? ...Buradan hem bir şeyin hiçten doğamayacağı hem de daha mükemmel olanın - yani kendi içinde daha fazla gerçeklik içerenin - daha az mükemmel olandan doğamayacağı sonucu çıkar. ...Örneğin, daha önce var olmayan bir taş, taşa bulunan her şeyi biçimsel olarak veya fazlasıyla içeren bir şey tarafından üretilmedikçe var olmaya başlayamaz.” (CSM II:28; Meditasyon III: 77-8).

Bu pasaj, Descartes'ın *değişim* ve *özdeşlik* görüşünün temeli olarak yorumlanabilir. Buna göre, ancak *AB*'yi içeren *ABC*, *AB* sonucunun nedeni olabilir. Bu tartışmayı daha sonradan yapacak olmakla birlikte; Bergson'da ise bu tam tersidir: *AB*, *ABC*'ye neden olmaz, dolayısıyla içermez, diğer yandan *ABC*'nin *AB*'yi içerdiği söyleyebilir. Ama bu içerim önceden kestirimle değil, *ABC* gerçekleştikten sonra ortaya çıkan bir sonuçtur. Dolayısıyla Bergson'a göre, burada bir özgür iradede söz edilebilir. Peki, Descartes'ın nedensellik görüşü açısından bir özgür iradede söz edilebilir mi? Descartes buna evet diyecektir. Bunun için onun nedensellik ve Tanrı'nın rolü düşüncesinden söz etmek gerekir.

Descartes'ın nedensellik ilkesini anlamak için onun ontolojisindeki *gerçeklik dereceleri* kavramını hatırlamak önemlidir. Bu kavrama göre, Descartes'ın kurduğu ontolojik hiyerarşide, en üst seviyede sonsuz töz olan Tanrı vardır. Tanrı, varlığı için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Tanrı'nın alt seviyesinde, sonsuz töze bağlı olan zihin ve beden gibi sonlu tözler yer alır. Bu sonlu tözler Tanrı hariç diğer her şeyden bağımsız, kendi başına olabilir, başka bir şeye ihtiyaç duymazlar. Son seviyede ise, bu sonlu tözlere bağlı olan sonlu tözlerin kipleri (tarzları, modları), ilinekleri veya durumları vardır. Nasıl Tanrı sonsuz bir tözün tek örneğiye, yaratılmış zihinler ve bedenler de sonlu tözlerin örnekleridir. Belirli düşünceler veya uzamlı nitelikler sonlu tözlerin kiplerinin örnekleridir. Bu hiyerarşide itici gücü oluşturan her düzeydeki şeyler görece bağımsızlardır (CSM II: 130). Bu ontolojik

hiyerarşiye²¹ biraz yakından bakıldığında; Descartes’a göre, Tanrı zihne göre, zihin bedene göre daha fazla gerçekliğe sahiptir (CSM III: 265). Üçüncü seviyedeki kipler ve nitelikler de zihin ve beden tözlerinden daha az gerçekliğe sahiptir. Bu ontolojik hiyerarşi açısından bakıldığında, Descartes'ın nedensellik ilkesi, basitçe, gerçeklik ölçeğinde daha yüksek bir şeyin, gerçeklik ölçeğinde daha düşük bir şeyden kaynaklanamayacağını şart koşar. Bu, Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'daki pasajının başındaki, “en azından nedende sonuç kadar gerçeklik olması gerektiğini” ifadesiyle açıklanır. Böylece, sonuçtaki gerçekliğin tümü (yani değişen her şey) nedende bulunması gerekir. Descartes'ın *İkinci Cevaplar*'daki, bir şeyde ne kadar gerçeklik (mükemmellik) varsa, o nedensellikle ilktir, etkisi daha üstündür (CSM II: 126). Buradan hareketle, gerçekliği daha düşük olan şeyler, gerçekliği daha yüksek olan şeyleri nedensel olarak belirlemezler. Daha doğru bir ifadeyle, neden, sonucu içerdiği gerçekliğin aynısını içeren daha yüksek gerçekliğe ait bir şey olmalıdır (Rocca, 2008: 239). Bazı nedenler iki şeyde ortak olan “aynı” özellik açısından gerçekleşebilir. Örneğin, bir cismin hareketi başka bir cisimdeki harekete neden olduğunda; aynı “hareket” özelliği hem neden hem de sonuç içinde bulunur; bu nedenle bir cismin hareketi diğer cismimde bir harekete neden olmuştur. Bazı nedenler ise, daha yüksek gerçekliğin daha düşük gerçekliği içermesi nedeniyle “kapsama” özelliği açısından gerçekleşebilir: Örneğin Tanrı, kendisi uzamsal olmasa da, uzamsal olan cisimleri yarabilir. Tanrı'nın gerçekliği cisimlerin gerçekliğini kapsar (Rocca, 2008: 239-40). Burada gerçekliğin derecelerinin etkisi, ilkin *cisim* ile *cisim* arasındaki ve ikincisi *zihin* ile *beden* arasındaki nedensellik açısından incelenebilir.

Öncelikle belirtilmelidir ki, Rocca'ya göre, Descartes bu gerçekliğin içermesi ya da kapsaması ilkesini kabul ederek, hiçbir şeyin yoktan varolmadığını iddiasıyla tutarlı olmak adına, etkideki bir değişikliğin nedende içerildiği ön kabulünü, bu etkinin nereden geldiği (yoktan mı geldiği)²² sorusuna yanıt verebilmek için öne sürer (Rocca, 2008: 240). Bu da demektir ki, etkideki değişikliğin nasıl ortaya çıktığı, ikinci şeyin nasıl değiştiği soruları karşısında Descartes, dışarıdan değişim-etki olasılığını kapatmış olmaktadır. Bu da tözlerin özdeşliğini, önceden Tanrı tarafından yaratılmış bir gerçekliğin kapsayıcılığına dayandırmak anlamına gelir. Şimdi bu doğrultuda cisim-cisim ve zihin-beden arasındaki nedensellik ilişkisine ve dolayısıyla değişim ve özdeşlik sorununa bakılabilir.²³

²¹ Descartes'taki bu ontolojik hiyerarşi onun ben ya da ego'yla ilgili epistemolojik açıklamalarını beden'le ilgisinde ontolojik bir zemine çeker. Yani bir anlamda “ben” Descartes'ta ontolojik olarak kurulabilir. Bu da onu Bergson'la aynı zeminde karşılaştırmayı olanaklı kılar.

²² Descartes *İkinci Cevaplar*'da bu noktaya değinir: “Etkide daha önce nedende olmayan bir şey olduğunu kabul edersek, bu şeyin hiçlik tarafından üretildiğini de kabul etmek zorunda kalırız” (CSM II: 97).

²³ Bu “değişim” kavramı çerçevesindeki nedensellik ve özdeşlik sorunu, Bergson açısından da tartışılacaktır.

Descartes, sonlu nesneler alanında, yani cisim ile cisim arasındaki nedensellik çerçevesinde ara-nedenci bir nedensellik açıklaması benimsemez. Bir mekanikçi olarak Descartes, cisimlerin Aristotelesçi anlamda formları olduğunu reddeder; bunun yerine cisimlerin sadece uzam ve hareket gibi özellikleri olduğunu kabul eder (*İlkeler II-64*). Bu bağlamda Descartes, cisimlerdeki tüm değişiklikleri cisimlerin hareketinin bir işlevi olarak görür (Rocca, 2008: 241). Yani bir cisim başka bir cisim üzerinde değişime neden olamaz. Ancak o değişimin nedeni Tanrı olabilir. Tanrı da zaten o cismi korur, devam ettirir. Zaten diğer cisme etkide bulunan bir cisimde diğer cisimden bir şey bulunur. Bu aynı doğayı paylaşma ilkesi Descartes'ın cisimlerin özdeşliğinin temelini oluşturur.

Cisimlerin hareketleriyle oluşan değişimin nedeni yalnızca Tanrı'dır. Bunu Descartes Tanrı'nın hareketin "evrensel ve birincil" nedeni olduğu ilkesine dayandırır. Ayrıca Tanrı'nın hareketin "genel" nedeni olmasını "bireysel bir madde parçasında daha önce yoksun olduğu bir hareketi üreten" özel nedenlerden ayırır (*İlkeler II-36*). Ancak bu özel neden başlangıçtaki Tanrı'nın başlattığı nedenin korunması oranında olur. Tanrı şu anlamda hareketin genel nedenidir: Tanrı maddeyi yarattığında, ona belirli bir miktarda hareket de vermiştir. Tanrı etkinliğinde değişmez olduğu için, başlangıçta maddi dünyaya verdiği aynı miktarda hareketi sürdürmek için sürekli olarak harekete neden olmalıdır. Descartes bunu "hareketin korunumu" ilkesi olarak belirler. Bu konuda şöyle yazar:

"Başlangıçta, hareketi ve dinginliği ile birlikte maddeyi yarattı; ve şimdi, yalnızca düzenli uyumuyla, maddi evrende başlangıçta oraya koyduğuyla aynı miktarda hareket ve dinginliği korur. ...Tanrı, maddenin parçalarını ilk yarattığında farklı şekillerde hareket ettirdi ve şimdi tüm bu maddeyi aynı şekilde ve onu ilk yarattığı süreçle koruyor; ve söylediklerimizden, Tanrı'nın da aynı şekilde maddede her zaman aynı miktarda hareketi koruduğunu düşünmeyi en makul kılan şeyin tek başına bu gerçek olduğu sonucu çıkar." (*İlkeler II-36:140*).

Demek ki, fizik dünyadaki tözlerin toplam hareketi korunuyor. Rocca'ya göre, Descartes ileri sürdüğü hareketin korunmasına ilişkin ilkeyle tasavvur ettiği doğa yasalarının, aslında Tanrı'nın değişmez etkinliğinden türeyen yasalar olduğunu savunmak ister. Bu nedenle belirli bir tözün hareketi de bu yasanın altında değerlendirilerek, belirli bir tözün hareket ettiği varsayımı yeterli görülmektedir. Peki, Tanrı tözlerin hareketini koruyorsa, o halde, bu "hareketin korunumu" ilkesine göre, töz kendindeki hareketin hem nedenidir hem değildir hem değişir hem değişmez mi olacak? Descartes'a göre, Tanrı'nın değişmezliği nedeniyle, belirli şeyler aynı durumda kalma eğilimindedir, her cismin hareketi doğrusal olma eğilimindedir ve iki cisim çarpıştığında hareket değişikliklerini yöneten belirli kuralları vardır (Rocca, 2008: 241). Bu açıdan bakıldığında cisimler hem değişir hem de değişmez denilebilir.

Aristoteles'e göre, cisim (body) veya cisimsel töz (corporeal substance), madde ile formun bileşiminden oluşur. Aristoteles'in bu töz tanımına göre değişim ve değişmezlik bir bileşimde yer alır. Yani bir cisimde bazı bileşenler değişirken, bazı bileşenler aynı kalır. Aksi durumda bu şeyin değiştiği söylenemez. Aslında burada “değişti” demek yerine, bir şeyin yerini başka bir şeyin aldığını söylemek gerekir. Aristotelesçilere göre, değişim sürecinde devam eden ya da aynı kalan "bileşen" o şeyin *maddesidir*; değişense onun *formudur*. Her doğal şeyde bütün değişim ve bozulmalara rağmen değişmeden kalan bir “ilk madde” (prime matter) vardır. İşte buna rağmen değişimi olanaklı kılan tözsel form düşüncesidir. Bu bağlamda Aristotelesçiler, değişimi iki türde ele alırlar: bir şeyin hem değiştiği hem de aynı kaldığı şekliyle *ilineksel değişim* ile değişimin sonucu yeni bir şeyin ortaya çıkması şekliyle *tözsel değişim* arasında bir ayrım yaparlar. Sıkça verilen su örneği kullanılırsa: suyun ısıtılması sonucu suyun yoğunluğunun değişmesi, ilk türdeki ilineksel değişim olarak adlandırılır. Ancak bu ısıtma işlemi sonucu su elementinin hava elementine dönüşmesiyle; ağırken hafif olur, soğukken sıcak olur. Bu değişim *tözsel değişim* olarak adlandırılır (Chene, 2008: 21-2). Kartezyen fizikte ise bu iki değişimi birbirinden ayırmanın bir yolu yoktur. Çünkü maddi şeyle, sürekli olarak birbirine dönüşen cisimlerden oluşur (Chene, 2008: 22). Descartes'ın görüşüne göre, Tanrı'nın cisimlerin belirli hareketlerin nedenselliğindeki rolü nedeniyle, cisimlerin hareketlerinin kendi nedenleri yoktur; cisimlerin hareketinin nedeni Tanrı ve onun hareket yasaları dünyadaki hareketin yegâne nedenleridir. Sonuç olarak, A cismi ile B cismi çarpıştığında, A, B'nin hareketine neden olmaz, Tanrı'nın değişmez etkinliğine göre B'yi iten Tanrı neden olur. Cisimler nedeni kendilerinde olduğu için hareket etmezler, Tanrı'nın hareketin nedenselliği sayesinde hareket ederler. Descartes'a göre, "maddeyi, Tanrı'nın başlangıçta yerleştirdiği ile aynı miktarda hareket veya aktarımı muhafaza etmesiyle harekete geçirir." (CSMK III: 381). İşte bu da ontolojik bağlığın zorunlu bir sonucu olarak yorumlanabilir (Rocca, 2008: 242). Descartes, *İlkeler*'de belirttiği gibi, cisimlerin aynı durumda kalma eğilimi, yalnızca Tanrı'nın değişmez harekete neden olan etkinliğinin bir işlevidir. Dolayısıyla Descartes'ın görüşü, bir cismin başka bir cisimdeki hareketin nedenselliğinin, aynı hareketin Tanrı'nın nedenselliğinden oluştuğudur (Rocca, 2008: 243). Buna göre, Tanrısal yasa gereği hareketin aynı kalması, cisimlerin aynı kalma eğilimini sağlar. Bu da onların değişmemesi, çünkü hareketin değişmemesine, bu da Tanrıya bağlıdır. Bir cismin hareketi diğer cismin hareketiyle uyumlu olduğu için, bu düzeni de Tanrı kurduğu için bu hareketin genel nedeni de Tanrıdır. Aslında onlar özlerinde değişmezler, çünkü hareket değişmez. Descartes için, A cisminin B cisminin hareketinde bir değişikliğe neden olduğunda, A'nın doğasında bu hareketi açıklayan nedensel bir ilke yoktur. Bu durumda

B'nin hareketinin açıklaması, ancak Tanrı'nın etkinliği açısından. Bununla birlikte, A ve B'nin hareketi arasında açıklayıcı bir bağlantı olmamasına rağmen, A yine de B'nin hareketine neden olur. Sonuç olarak *cisim* ile *cisim* arasındaki nedenselliğinin diğer tüm durumlarında, yalnızca neden aracılığıyla anlaşılabilirlik olmaksızın nedensellik olanaklıdır (Rocca, 2008: 243). Aristotelesçiler gibi Descartes da Tanrı'yı yalnızca cisimleri varoluşta koruyan anlamda bir nedensellik kaynağı olarak görür (Rocca, 2008: 243-4). Aristotelesçilerin *madde* ile *form* arasında kurduğu ilişkiye Descartes'ın özniteliklere odaklanan felsefesinde bir yeri yoktur. Zira birbirinden bağımsız olan tözlerin kendi öznitelikleri de farklıdır. Örneğin beden ve zihin düşünüldüğünde, bedenin özünde zihne ait bir kip bulunmaz. Zihnin özünde de bedene ait bir kip bulunmaz. Örneğin hayal ve duyum gibi kipler sadece bedenin organlarına ihtiyaç duyarlar, yoksa özünde zihinsel kiplerdir (Chene, 2008: 23).

Descartes'ın fiziğinde, değişimin tümü göreceli harekettir. Bu bağlamda, nedensellik ise etkin nedenselliktir. Bu durumda tek etkin güç Tanrı ve insan zihni, doğaya müdahale ederek, değişimi ortaya çıkarır (Chene, 2008: 25). Bu durumda Descartes için nedenselliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan değişim Tanrı ve zihin yönünden daha az gerçekliği olan varolanlara doğrudur. Yani, örneğin zihnin beden üzerindeki etkisiyle, değişime neden olabilir. O halde şimdi de zihin ile beden arasındaki etkileşimin nedensellik boyutunu ele alarak, Descartes açısından zihnin beden üzerindeki değişimin ne olduğu belirlenebilir.

Descartes'ın etkilendiği gelenekteki Aristotelesçi anlayışta doğal değişim belli bir amaca sahiptir. Bu anlayışın temelinde, *actus* (eylem) ve *potentia* (güç) arasında bir ayrım vardır. Bir şey, bulunduğu ortamında engellenmediğinde doğal akışı içinde çeşitli değişimlere uğrama olasılığına *potentia* denir. Böylece, aslında doğal değişim ya da hareket (*motus*), *potentia* halindeki varlığın *actus*'u olarak görülür. Örneğin ısınma, ısıtılan bir şeyin *actus*'udur. Diğer yandan gerçekte söz konusu olgu varolan ısı niteliği de *potentia*'dır (Chene, 2008: 26). Burada *potentia*'dan *actus*'a doğru gerçekleşen amaçlı değişimin aynı zaman bir faili (agent) ile etkileneni (patient) vardır. Aristotelesçi değişim modelinde, fail, etkilenenin aldığı formun etkin nedenidir. Ancak, burada failden etkilenene bir şeyin geçmediğini ya da eklenmediğini vurgulamak gerekir. Çünkü değişimin kaynağı olarak kabul edilen *form*, bir eylem aracılığıyla etkilenenin maddesini *potentia*'sından çıkararak biçimlendirir. Buradaki "eylem" (action), nedensel olarak faille ilgili olması bakımından *motus* (hareket) olarak varolurken, "tutku" (passion) ise etkilenende bir form halindeyken *hareket* olarak varolur. Descartes için hareket etkilenenin bir ilineğidir. Ancak Kartezyen fizikte fail ile etkilenen arasında bir ayrım yapabilmek güçtür. Bu, örneğin birbiriyle çarpışan iki cisim için doğrudur, ama Kartezyen psikolojide, yani zihin ile beden arasında bu geçerli değildir. Çünkü ikisi

birbirinden farklı ve ayrıdır. Bu durumda, zihin faildir, onun aktif gücü iradedir ve beden ise aktif gücü yoktur, o sadece etkilenendir (Chene, 2008: 27). Doğal olarak zihin ile beden arasındaki etkileşimin nedenselliği ile cisim ile cisim arasındaki nedensellik farklıdır. Bu farklılık, ilkindeki değişimi zihinden bedene doğru olmasını sağlarken, ikincisinde bir değişimden söz edilemez. Peki zihin etkin nedenselliğiyle nasıl bedeni değiştirebilir? Dahası, doğa olarak ortak bir özleri olmadığı halde zihinsel bir töz nasıl cisimsel bir töz üzerinde bir değişim yaratabilir mi? Bu soruya Descartes'ın insan anlayışının hilomorfizm yorumunun ve onun tutku ile eylem arasındaki kabul ettiği özdeşlik argümanı açısından bir cevap verilebilir.

İlk başta, Descartes'ın fiziksel nesneler için kabul ettiği hareketin korunumu sonlu tözler için yer kaplayan tözler için geçerli olduğunu, bu ilkenin zihnin neden olduğu hareketler için geçerli olmadığı (Rocca, 2008: 242) söylenmelidir. Bu koşul, zihindeki hareketlerin bedendeki hareketler olan eyleme nasıl neden olduğu sorusunu ortaya çıkarır.

Descartes zihin ile beden arasındaki etkileşimde, zihnin beden üzerindeki etkinliğini “gemi kaptanı” metaforuyla izah eder. *Altıncı Meditasyon*'da zihnin bir gemideki kaptan gibi sadece beden in idaresi için mevcut olsaydı, bedendeki acıyı hissetmez, sadece bedendeki hasarı algılardı. Ancak zihinde acının hissedilmesi bedendeki hasarı da algılamının başka yoludur. Descartes'a göre, açlık, susuzluk ve acı gibi duyular zihnin bedenle birlikte olmasından kaynaklanan karışık algılar ya da düşüncelerdir (CSM II: 56). Descartes, meditasyonu sırasında duyularının ve beden in var olmadığını farz etse de duyularına ve bedenine bağlı olduğunu onlarsız olamayacağını farkındadır (CSM II: 16). Patterson, bu "bağlantı noktası" düşüncesini, meditasyon yapan kişinin kendisini bedensel bir şey olarak algılamasını, zihnine ait her şeyi bedene gönderme şeklindeki çocukluk alışkanlığından kaynaklanan karanlık ve karışık kavrayışından geldiği şeklinde yorumlar (2008: 224). Ancak Hoffman'a göre, zihin ve beden arasındaki bağlantı veya birlik sorunu, zihindeki düşüncelerin bedende nasıl hareketler ürettiği ve bedendeki hareketlerin zihinde nasıl duyular, iştahlar ve duygular ürettiği sorunudur. Ona göre zihin ile beden arasında, sadece acı, açlık ve susuzluk duyulardan hareketle oluşan karışık algılarla açıklanmayacak kadar üst düzeyde bir *etkileşim, ilişki* ve *birlik* sorunu söz konusudur. Dahası “zihin ve beden birliği” kavramı, sanıldığı aksine Descartes için çok önemlidir (2008: 390).

Hoffman'nın bu kavramın, ilk olarak (1) zihin ile beden etkileşiminin tözsel düzeydeki bir birlik hipoteziyle açıklayan hilomorfizm argümanlarıyla açıklanabileceğini ileri sürer. İkinci olarak ise (2) zihin ile beden arasında *tutku* ve *eylem* özdeşliği düzeyinde bir ilişki vardır. Bu da zihin ile beden arasında bir ayrılık varsayılrsa da bu varsayımın onların ayrılmayacağı düşüncesine dayanan bir birlik ideasının olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Descartes'ın töz metafiziğinin hilomorfizmle açıklanabileceğini ileri süren Hoffman, bunun bir ikicilik (dualism) değil üçcülük (trialism) yaklaşımına yakın olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu yaklaşımın, insanların da zihinler ve bedenler gibi töz olduğunu savunan modelinin hilomorfizm yorumu olarak kullanılabilir. Hoffman, Descartes'ın metafiziğinde zihin ile beden dışında onların birliğinden oluşan insanın da bir töz olduğuna ilişkin kanıtların bulunduğunu iddia eder. O, her ne kadar Descartes bu konuda sürekli aynı düşünmemiş olsa da zihin ve bedenin birliğinin hilomorfik açıklaması kapsamında, zihin ile beden tözlerinin varolan özniteliği gibi insan tözünün kendine özgü bir özniteliğinin olmasına gerek yoktur (Hoffman 2008: 391). Ancak zihin (*res cogitans*) ve beden (*res extensa*) gibi yaratılmış tözlerden oluşan insan için Descartes, *İlkeler*'de her tözün kendi doğasını ve özünü oluşturan bir temel özelliğe sahip olduğunu, eğer insan bir töz ise, onun da bir ayırt edici niteliğe sahip olması gerektiğini söyler (CSM I: 210). Ama daha sonra Prenses Elizabeth'e yazdığı bir mektupta, düşünce ve uzam özniteliklerinden sonra üçüncü bir nitelikten de söz eder:

“Öncelikle, içimizde, diğer tüm kavramlarımızı temel alarak oluşturduğumuz kalıplar gibi olan bazı ilksel kavramlar olduğunu düşünüyorum. Böyle kavramlar çok azdır. İlk olarak, tasavvur edebileceğimiz her şey için geçerli olan en genel olanlar -varlık, sayı, süre vb.- vardır. O zaman, özellikle cisimle ilgili olarak elimizde yalnızca şekil ve hareket kavramlarını içeren uzam kavramı vardır; ve kendi başına ruhla ilgili olarak, aklın algılarını ve iradenin eğilimlerini içeren düşünce kavramına sahibiz. Son olarak, ruh ve bedenle ilgili olarak, yalnızca onların birliği kavramına sahibiz; bu, ruhun bedeni hareket ettirme gücü ve bedenin ruh üzerinde etkide bulunma ve onun duyumlarına ve tutkularına neden olma gücü hakkındaki fikrimizin dayandığı kavramdır.” (CMSK III: 218).

Hatırlanırsa, Descartes'ın insanın zihninde oluşturduğu bileşik ve dolayısıyla karışık idealar, *Ben*, *Tanrı*, *uzam* ve *zihin ile beden birliği* olmak üzere dört temel basit ideadan oluşurlar (Nelson, 2008: 326). İşte bu nedenle, Hoffman'a göre, bu “zihin ve beden birliği” kavramı daha yalına indirgenemeyecek olan doğuştan gelen bir ideadır. İşte bu *birlik* ideası bağlamında Descartes'ın metinlerinde zihin ile beden arasındaki etkileşimin hilomorfik olduğunu destekleyen bazı kanıtlar bulunabilir. İlk olarak 1642 yılında Regius'a yazdığı bir mektupta insan ruhunu, “insanın gerçek tözsel biçimi” olarak niteler (CMSK III: 208). İkinci olarak *Kurallar*'da (CSM I: 40) ve *İlkeler*'de (CSM I: 279) bedenin insan zihni tarafından bilgilendirildiğini iddia eder. Üçüncü olarak, *Beşinci Cevap*'ta, insanların “ruh” terimini hem beslendiğimiz ve büyüdüğümüz ilkeye hem de onunla düşündüğümüz ilkeye atıfta bulunmak için kullandıklarını belirtiyor; “Özellikle 'ilk gerçek' ya da 'insanın temel biçimi' olarak alındığından, yalnızca düşündüğümüz ilkeye atıfta bulunmak için anlaşılmalıdır, ki bunu mümkün olduğunca belirsizliği önlemek için 'zihin' olarak adlandırdım.” (CSM II: 246). Bu onun ruh konusunda Aristotelesçi gelenekten kopması anlamına gelir. Hoffman'a göre bu pasajlarda Descartes, zihnin veya ruhun bütün bedende ve bedenin her bir parçasında bütün

olarak var olduğu şeklindeki Skolastik görüşü ima eder ve bunu kabul eder. İşte ruh ve beden arasındaki ilişkiye dair Skolastik hilomorfik anlayışın ayrılmaz bir parçası olduğu görüşünü Descartes'ın kabul etmesi, onun hilomorfik bir insan anlayışını desteklediğinin önemli bir kanıtı sayılır (2008: 392-3). Diğer yandan dördüncü olarak *Ruhun Tutkuları*'nda, "ruhun gerçekten tüm bedene bağlı olduğunu" söyler, yani ruh bedenın tüm parçalarına nüfuz etmiştir (CSM I: 339). Beşinci olarak, *Altıncı Cevap*'ta, zihnin bedenle bir arada olduğunu, bedenın "bütününde ve herhangi bir parçasında" olduğunu (CSM II: 298) ileri sürer. Hoffman bu pasajların desteğı dışında, hilomorfik yorumu muhalif başka bir pasaj olmadığı için, ispat yükümlülüğünün hilomorfik yorumu reddedenlerin olduğunu söyler. Ona göre, Descartes'ın ruhun bedenın tözsel formu olduğunu inkâr ettiği, ruhun tüm bedeni bilgilendirdiğini inkâr ettiği veya ruhun tüm bedende ve parçalarında bütün olarak var olduğunu inkâr ettiği hiçbir pasaj yoktur. Hoffman, hilomorfik yorumun muhaliflerinin zihin ve beden birliğinin hilomorfik bir açıklamasının, insanın bir töz olduğunu gerektirdiğı için reddettiklerini ileri sürer. Onun buna yanıtı *İlkeler*'de yer alan, bir tözün sadece bir özniteliğı olabileceğı şeklindeki düşüncenin yanında, Descartes'ın daha sonraki bir metindeki pasajı öne sürer. (2008: 393). Ona göre, bir pasajda Descartes *İlkeler*'deki bu konumunu daha incelikli analiz eder:

"Şeylerin tabiatlarını oluşturan ilineklere gelince, birbirinden farklı olan ve birinin kavramı diğerinin kavramında yer almayanların bir ve aynı öznede bir arada bulunduğu söylenemez; çünkü bu, bir ve aynı öznenin iki farklı doğası olduğunu söylemekle eşdeğer - en azından söz konusu bileşik bir öznenin ziyade basit bir özne olduğunda (mevcut durumda olduğu gibi) bir çelişkiyi ima eden bir ifade olacaktır." (CSM I: 298)

Descartes burada, insan gibi bileşik bir öznenin birbirinden bağımsız olarak kavranabilen iki niteliğe sahip olmasının çelişkili olmadığını düşünür. Hoffman, *İlkeler* pasajını Kartezyen ikiciliğı anlamak için anahtar olarak gören yorumcuların, bu pasajda Descartes'ın yalnızca bileşik tözlere değil, bileşik öznelere atıf yaptığını göz ardı etmektedirler. Buna yapılan itirazlar temel nitelikler arasında varsayılan zıtlık nedeniyle olduğunu ileri süren Hoffman kendi yorumunu şöyle özetler:

"eğer temel nitelik A, temel nitelik B'den farklıysa ve hiçbir nitelik diğerinde içerilmiyorsa, o zaman hem A hem de B'yi içeren bir öznenin iki doğası veya özü olduğu sonucu çıkar; ancak basit bir tözün birden fazla doğası veya özü olması bir çelişkidir. Descartes, iki farklı (yani özdeş olmayan) temel niteliğe sahip bir tözün, birinin kavramı diğerinin kavramı içinde yer alması koşuluyla, iki öze sahip olmayacağına izin vermektedir." (Hoffman, 2008: 395).

Sonuç olarak Hoffman'ın Descartes yorumuna göre, insan iki tözden oluşur: zihin ve beden. Bu iki töz arasındaki birlik, bedensel tözün özniteliğı olan *uzam* fikrinin diğer zihinsel tözde yer almasıyla kuruluyordur. Burada Hoffman, Descartes bileşik bir tözden söz etmese

de bileşik bir öznenin bir ögesinin, bunlar tözler olsa bile, diğerinin kipi olabileceğini (CSM I: 299) kabul eder. Çünkü Descartes'ta beden yaşamın ve zihin düşüncenin karşılığıdır. O halde burada Descartes'ın karşı çıktığı ruhun yaşamın ilkesi olduğu düşüncesi söz konusudur. Ancak Hoffman'a göre, Descartes'ın ruhun yaşamın ilkesi ya da kaynağı olduğunu reddetmesini, ruh ve beden arasındaki ilişkinin hilomorfik olmasını engellediği şeklinde yorumlanmıştır. Ama Descartes'ın *Beşinci Cevaplar*'da ileri sürdüğü gibi, ruhun yaşamın ilkesi olmasa da insanın bir formu olarak kabul etmek için bir sakınca yoktur. Bu nedenle Descartes, sadece kendisinden önceki ruha atfedilen insanın temel biçimi olma ve yaşamın ilkesi olma rollerini mantıksal olarak ilişkili olduğu görüşüne karşıdır. Yani Descartes için ruh bir yaşam ilkesi olmasa da insanın temel formu olabilir. Bu durumda Hoffman'a göre, Descartes için bedeni yaşam ilkesiyken ruh da bir form olabilir (Hoffman, 2008: 395).

Burada beden-yşam ve ruh-form ilişkisinin kurulabilmesinde, Descartes'ın bedenın zaman içindeki değişimine ilişkin Mesland'a mektubundaki görüşü kılavuz olabilir:

“Bu yanılgıdan [“Ruhun bedene hareket ve sıcaklık verdiğine inanmak bir yanılgıdır.”] kaçınmak için, ölümün asla ruhun yokluğundan değil, yalnızca bedenın temel parçalarından birinin çürümesi nedeniyle gerçekleştiğine dikkat edelim. Ve yaşayan bir insanın bedeni ile ölü bir insanın bedeni arasındaki farkın, bir yanda bir saatin ya da başka bir otomatın (yani, kendi kendine hareket eden bir makinenin) arasındaki farka benzer olduğunu kabul edelim. Çalışması için gerekli olan diğer her şeyle birlikte tasarlandığı hareketlerin bedensel ilkesini kendi içinde toplar ve içerir; ve diğer yandan, aynı saat veya makine bozulduğunda durması gibi durur” (CSM I: 329–30).

Burada bedenın kendine özdeşliği, eğer ruhun bedene yaşam verdiği (onu yaşattığı) görüşü olarak kabul edilirse, beden öldüğünde ruh da ölümsüz kabul edileceği için; bedenın özdeşliği ile ruh arasında bir paralellik yoktur. Mektuptaki pasajdan hareketle Hoffman'ın yaptığı yoruma göre, insan bedenının özdeşliği, ruhla birleşmesi bakımından belirlenirse, o zaman zihnin bedene yaşam verdiği söylenmesi gerekir. Ancak insan bedenın özdeşliğinde, onunla ruhla birleşmesi bir ölçüt olarak kabul edilmezse, ruhun bedene yaşam vermiyor oluşu doğrudur. Bu durumda Descartes'ın bu mektupta verdiği saat ve otomat örneğindeki gibi, çalışma prensibi aynı olan iki saat, aynı parçası nedeniyle arızalanırsa ikisi de çalışmaz. Skolâstiklere göre, bir insan ölünce, ona yaşam veren ruhun ayrılmasıyla beden bir ceset olduğu için, ölü insan bedeni ile canlı insan bedeni aynı değildir. Hâlbuki Descartes onlardan farklı düşündüğünü bu mektuptaki pasajda belirtir. Descartes bu ikisi arasındaki farkı çalışan saat ile bozuk saat arasındaki küçük bir fark olarak görür. Descartes burada canlı insan bedeni ile ölü insan bedeni arasındaki, en azından kısa bir süre, bedenler aynı parçalardan oluştuğu için birbirine özdeş kabul edilebilir. Yani bu iki beden “aynı” kabul edilebilir. Descartes'ın bu pasajdaki asıl amacı ise, maddenin belirli bir parçasının niceliksel olarak aynı kaldığı sürece, o beden yaşamıyor olsa bile aynı insan bedeni olduğunu; bunun için ruhla birleşmiş olmayı

bıraksa bile aynı insan bedeni olmayı sürdürdüğünü vurgular. Ancak Hoffman'a göre, buna rağmen Descartes ruhun bedeni yaşatıyor oluşuna da bir açık kapı bırakır, zira ona göre belirli bir madde parçasını insan bedenine dönüştüren şey, onun ruhla birleşmiş olmasıdır. Görüldüğü gibi Descartes için beden ne kadar değişse de ruhla birleşik olduğu sürece “benim bedenim” olarak kalır ve aynı zamanda nitelik olarak aynı kaldığı için de kendine özdeştir. Peki, bir uzvu eksilen bedenim yine aynı benim bedenim mi olur? Hoffman'a göre bir tözün bileşenlerinin de töz olmaması zaten hiloformik anlayışın temelidir. Descartes, zihin ve beden gibi tözlerin, kendi başına varlıklar ya da eksiksiz şeyler olduğunu iddia ederken (CSM I: 156–7) bir tözün bir başka şeye göre eksik olduğunu da kabul eder (2008: 396-7). Descartes için bir öznenen ayrı olarak var olabilecek her şey Descartes için kendi başına olan bir tözdür.²⁴ Ancak burada Descartes'ın töz anlayışı Aristotelesçi töz anlayışından farklıdır. Aristotelesçiler için bir insan başka hiçbir şeye göre eksik değildir. Zihin ve beden kendi başına yalnızca varlığın zayıf anlamında “varlık” olması nedeniyle, bir tözden ayrı olarak var olabildikleri için, Aristotelesçilerin tözlerin bileşenleri olarak kabul ettikleri türden şeylerdir. Oysa Descartes için, zihin ve beden, insan varlığına göre eksiktir. Bu nedenle de insanın zihni ile bedeni birleşmeye doğal bir eğilimi vardır. Hoffman'a göre bu eğilim, hilomorfik bir insan anlayışı olan Descartes için zihin-beden birliği de doğaldır. Zira bu birleşmenin doğallığı ise, zihin ve bedenin bileşik insan varlığına, yani kendi başına bir olan bir şeye göre eksik olması durumundan kaynaklanmaktadır. Hoffman'a göre, eğer bu insanın parçaları olan zihin ile bedenin ayrılması doğal olmadığı ileri sürülebildiği sürece Descartes'ın hilomorfik bir insan kavramına sahip olduğunu iddia edilebilir (2008: 399). Descartes'a göre “beden” kelimesi “cisim” olması bakımından belirsizdir. Ancak “insan bedeni” bir ruhla birleştiği sürece aynı beden olarak düşünülebilir. Bunu Descartes şöyle ifade eder:

“Her şeyden önce, bir insanın bedeninin tam olarak ne olduğunu ele alıyorum ve bu 'beden' kelimesinin çok belirsiz olduğunu düşünüyorum. Genel olarak bir cisimden bahsettiğimizde, maddenin belirli bir parçasını, evreni oluşturan niceliğin bir parçasını kastediyoruz. Bu anlamda, bu miktarın en küçük miktarı çıkarılsaydı, daha fazla uzatmadan cismin daha küçük olduğuna ve artık tamamlanmadığına karar verirdik; ve maddenin herhangi bir zerresi değiştirilseydi, hemen cismin artık tamamen aynı olmadığını, artık niceliksel olarak aynı olmadığını düşünürdük. Ama insan bedeninden söz ettiğimizde, maddenin belirli bir parçasını ya da belirli bir boyutu olan bir parçayı kastetmiyoruz; biz sadece o adamın ruhuyla birleşmiş olan maddenin bütününe kastediyoruz. Ve bu nedenle, bu madde değişse ve

²⁴ “İkincisi, gerçek ilineklelerin olması tamamen çelişkilidir, çünkü gerçek olan her şey başka herhangi bir öznenen ayrı olarak var olabilir; yine de bu şekilde ayrı olarak var olabilen her şey bir tözdür, tesadüf değildir. Gerçek ilinekleleri öznelereinden 'doğal olarak' ayıramayacağı, ancak Tanrı'nın gücüyle ayrılabilceği iddiası yersizdir. Çünkü 'doğal olarak' meydana gelmek, Tanrı'nın olağanüstü gücünden hiçbir şekilde farklı olmayan olağan gücü aracılığıyla meydana gelmekten başka bir şey değildir - gerçek dünya üzerindeki etkisi tamamen aynıdır. Dolayısıyla, özne olmadan doğal olarak var olabilen her şey bir töz ise, ne kadar olağanüstü olursa olsun, töz olmadan da Tanrı'nın gücüyle var olabilen her şey de töz olarak adlandırılmalıdır.” (CSM II: 293).

miktarı artsa da azalsa da aynı ruhla birleştiği ve özünde birleştiği sürece onun aynı beden, ‘niceliksel olarak aynı beden’ olduğuna inanıyoruz.” (CMSK III: 242–3).

Bu pasajdan hareketle söylenebilir ki, insan bedeni özdeşliğini ruhun kendiyile özdeş olmasından alır. Çünkü kol kopsa da kolu kopuk olan beden bir başkası için “nesne” yani “body” (cisim) olarak bir bedenken, kendisi için “human body” olur. Bir cisim olarak özdeş olmayabilecekken insanın kendisi için özdeştir. Dahası ruh daima etkileşim içinde bulunan bedeni “kendinin bedeni” olarak gördüğü için, dahası kendisi de hiç değişmediği için bir “cisim” olarak “beden” değişmiş olsa da ruhun bedeni olarak özdeştir. Burada beden kavramını *Körper* ile *Leib* olarak ayrılması gerektiği söylenebilir. Zira bir cisim olarak fiziksel beden ile bir his olarak öznel beden, Descartes’ın metafiziği açısından gerekli görünüyor.

Şimdiye değin, zihin ile beden arasındaki etkileşimin bir tözsel birlik hipotezi olarak sunulan hilomorfik argümanı tartışıldı ve sonuç olarak insanın zihin ile beden arasındaki birliğin etkileşiminden oluşan ve sonunda “benim bedenim” ifadesiyle somutlaşan bir tözsel birliğin varolduğu, burada bedenin özdeşliğini ruhla olan birliği yoluyla koruduğu yorumu yapıldı. Bundan sonra ise, bu birliği oluşturan etkileşimi, karışık algıların deneyimi açısından yapılabilir. Bunun için zihin ile beden arasında *tutku* ve *eylem* bakımından bir özdeşlik ilişkisi argümanı tartışılacaktır.

Descartes’a göre ruhun bedenle etkileşimi güçlü bir duygudur. Bu etkileşimin tarafları olan *tutku* ve *eylem* arasında bir özdeşlik vardır ve sırasıyla tutku ruhun, eylem ise bedenin hareketleridir. Descartes açısından zihin ile beden arasındaki etkileşim, zihninin etkin olduğu ve bedenin edilgin olduğu bir nedensellik ilişkisi vardır. Ancak buradaki *nedensellik*, Hoffman’ın dikkat çektiği gibi, Descartes’ın aşına olduğu Aristotelesçi nedensellik modeli, Hume sonrası nedensellik modelinden oldukça farklıdır. Hume’un nedensellik anlayışına getirdiği yeni bakış açısına göre, bir bilyardo topunun başka bir bilyardo topuna çarptığı bir olayda, ikinci olayın (bir topun diğer topa çarpması) sonraki olayın (duran ikinci topun hareket etmesi) nedeni olduğu iki olay vardır. Aristotelesçiler için bu tür bir olay birbirinden ayrılmayan unsurların olduğu bir nedensellik paradigmasıyla yorumlanır. Örneğin, “bir kişinin bir vazoyu kaldırması” olayında, kaldırma eylemi ya da vazoyu kaldıran iki olayın nedeni, vazonun kaldırılması ise olayın sonucudur. Bu paradigmaya göre sonuç, nedenden sonra gelen bir olay değildir. Zira buna göre, vazonun kaldırılması, kişinin kaldırma eyleminden bağımsız değildir ve ayrılamaz. Bu olay tek bir süreçtir. İşte bu Aristotelesçi nedensellik modeli Descartes’ın eylem ile tutkunun özdeşliği görüşünde kendini gösterir: buna göre, failin eylemi, etkilenenin maruz kaldığı tutkuyla bir ve aynı değişikliktir. Hoffman’a göre birçok yorumcu, *Ruhun Tutkuları*’nda Descartes’ın Aristotelesçi nedensellik modelini benimsediğini gözden geçirir.

(Hoffman, 2008: 399). Descartes bu kitabın ilk bölümündeki ilk makalede eylem ve tutkunun özdeşliği görüşünü ortaya koyar:

“Her ne olursa olsun, genellikle filozoflar tarafından, gerçekleştiği konuya ilişkin bir tutku ve onu meydana getiren şeye ilişkin bir eylem olarak adlandırıldığını not ediyorum. Bu nedenle, fail ve maruz kalan sıklıkla çok farklı olsa da eylem ve tutku, atıfta bulunulabileceği iki farklı özne nedeniyle bu iki isme sahip olan her zaman bir ve aynı şeydir.” (CSM I: 328; Ruhun Tutkuları I: 9).

Özetle *fail* ile *fiil* ve *eylem* ile *tutku* aynıdır. Bu şöyle ifade edilebilir: *Bedenim ya da bedenimdeki değişim, benim için eylemimden ya da bedenime ilişkin algımdan farklı ya da ayrı değil*. Başka bir ifadeyle, ruhtaki tutku bedendeki eylemdir. Descartes bunu şöyle ifade eder: “ruhumuz üzerinde, bağlı olduğu bedenden daha doğrudan etki eden herhangi bir özne olduğunu fark etmediğimizi de not ediyorum. Sonuç olarak, ruhta tutku olan şeyin genellikle bedendeki bir eylem olduğunu kabul etmeliyiz.” (CSM I: 328). Hoffman’a göre, Descartes *Tutkular*’ın ikinci makalesinde bu görüşünü önemli ölçüde geliştirmiştir. Aristotelesçilere göre, değişiklik, değişikliği meydana getiren failde değil de maruz kalanda olduğu gerekçesiyle failin eylemini etkilenende konumlandırırken, Descartes failin eylemini etkilenende değil de failde konumlandırır. Böylece Descartes, bir fail bir etkilenen üzerinde etkide bulunduğunda, bu olay ya da sürecin her iki öznde de aynı anda var olduğu görüşünü benimsemiştir. Burada zihnin hareketi olan irade, bedendeki hareket olan eyleme dönüşür. Bedendeki bir hareketse zihindeki tutkuyla ilgilidir. Beden ile zihin arasındaki etkileşimde, zihnin iradesini bedende bir eyleme neden olması için; beyinde var olan hareket (bellek), ruhun bir hissi ve tutkusu tarafından harekete geçirilir (uyarılır). Zihin kendinde olan bir tutku aracılığıyla oluşan irade hareketi, beden üzerinde eylem hareketi oluşturur işte bu iki hareket arasındaki etkileşim epifiz bezi aracılığıyla sağlanır. Ancak burada bir sorun vardır: bedendeki belirli bir eylem türü ile ruhtaki belirli bir tutku türü nasıl eşleşir? Descartes’ın görüşüne göre, bu eşleşmeler başlangıçta tamamen doğaldır, yani Tanrı’nın iradesiyle oluşturulmuştur. Descartes’a göre, beynimizin doğru bölümlerini hareket etmesini iradeyle sağlanır. Ona göre bir eylemde bulunmak için *iradeler (volitions)* oluşturulur. Bu iradeler bedende sona eren zihnin eylemleridir, yani eşleştirildikleri *tutkular (passions)* uygun beyin hareketidir. Hoffman’a göre, bu iradeler Descartes için bir çaba olarak düşünülebilir. Örneğin bir kolu hareket ettirmeye çalışmak, uygun nöronların ateşlenmesini sağlar. Bu anlamda tutku ile eylem özdeştir (Hoffman, 2008: 401).

Rocca’ya göre, aslında Descartes’ın zihin ile beden arasındaki nedenselliği kabul ettiğini görmenin önünde, onun zihin ve bedenin kökten farklı doğaları olduğu yönündeki görüşü bir engel oluşturur. Zihin, doğası gereği düşünür, çünkü temel niteliği düşüncedir, uzam değildir ve beden de doğası gereği, yer kaplar ve düşünmez (İlkeler I-53: 98).

Descartes'a göre, düşünce ile uzam arasında kavramsal bir bağlantı yoktur: bir cismin var olduğunu kavramadan bir zihnin var olduğunu ve böylece bir zihnin var olduğunu kavramadan da bir cismin var olduğunu tasavvur etmek olanaklıdır. Ayrıca, ne zihnin belirli fiziksel özelliklere sahiptir, ne de beden zihinsel özelliklere sahiptir (CSM I: 298). Bu da onların ortak ya da aynı özelliğinin olmadığı anlamına gelir ki, Descartes cisim-cisim nedenselliği dizgesine göre farklı bir durum, dahası sanki tutarsız bir durum var gibidir. Ancak Descartes için nedenselliğin, gerçekliği *daha fazla* ile *daha az* arasında olabileceği hatırlanırsa, zihin ile beden arasındaki nedenselliğe bu açıdan bakılabilir. Bu bakımdan, Rocca'ya göre, Descartes tözsel heterojenliği zihin ve beden arasındaki nedenselliği engelleyen bir şey olarak görmez, üstelik bunlar arasındaki nedenselliği kabul eder. Bu konuda, açık bir şekilde zihnin beden üzerinde bir değişikliğe neden olduğunu söyler (CMSK III: 358, 371, 381). (2008: 246). Oysa bu durum beden zihin üzerindeki bir değişikliğe neden olması bakımından aynı değildir. Beden zihin üzerinde bir değişikliğe neden olamaz. Hatırlanırsa, Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'daki nedensel ilkesine göre, neden, etkinin sahip olduğu gerçeklikten daha üstün ya da kapsayıcı olmalıdır. Beden zihinden gerçeklik olarak daha mükemmel olmadığı için zihin üzerinde bir harekete dolayısıyla bir değişikliğe neden olamaz. Çünkü zihinsel bir etkinin gerçekliği bir bedende kapsanamaz. Diğer açıdan, zihindeki değişimin gerçekliği bedende biçimsel ya da içeriksel ("maddi" yani "malzeme") olarak içerilmezse o zaman beden zihinsel değişimin nedeni olamaz. Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'da "düşünce kipleri ya da tarzları" olarak tanımladığı, dile getirdiği içeriklerinden (nesnel gerçekliklerinden) soyutlanan idealar zihnin bir ürünüdür (CSM II: 27). Bu nedenle içeriklerinden soyutlanmış biçimsel ideaların gerçekliğini içermez. Ancak buna rağmen, cisimler, ideaların biçimsel gerçekliğini içermese ve bu nedenle de biçimsel olarak düşünülen idealara neden olmasalar da ideaların, özellikle cisimler ideaların nesnel olarak sahip olduğu gerçekliği biçimsel olarak içerebilir (Rocca, 2008: 247-8). Buradan hareketle cisimler, nesnel olarak kendilerinin fikirlerine neden olması olanaklı olacaktır. Bu etki açıklamasına bakılırsa, fiziksel etkilerin zihinsel nedenleri veya zihinsel etkilerin fiziksel nedenleri bu etkileri anlaşılır kılar mı? Rocca'ya göre bu Descartes'ta anlaşılabilirliği olanaklı değildir. Çünkü zihinsel ve fiziksel arasında tam olarak kurulan bir kavramsal bağlantı söz konusu değildir. Bu nedenle de zihinler ve bedenler arasındaki nedensel bağlantı Tanrı'nın iradesiyle kurulur. Bu da bu aradaki etkinin açıklanır olmasını olanaksız kılmaktadır. Ama Descartes, burada zihnin birleştiği bedenle arasındaki nedensel ilişkileri, beden esenliği ve sağlığı için kurduğunu söyler:

"Tanrı insanın doğasını öyle bir yaratmış olabilir ki, beyindeki bu özel hareket zihne başka bir şeyi işaret ederdi; örneğin, beyinde, ayakta veya ara bölgelerden herhangi birinde meydana gelen fiili

hareketin zihnin farkına varmasını sağlayabilirdi; ya da tamamen başka bir şeyi belirtmiş olabilir. Ancak bedenin sürekli esenliği için bu kadar elverişli olabilecek başka hiçbir şey yoktur.” (CSM II: 60).

Bu açıklama Descartes’ın zihin ile beden arasındaki nedensellik açıklamasına ilişkindir. Diğer yandan zihin düşünce özniteliği ile beden uzam özniteliği arasındaki kavramsal ayrım dikkate alındığında, zihin-beden nedenselliğini kurmada Tanrı’nın iradesinin oynayacağı benzer bir rol daha vardır. Bu da *Tutkular*’da (I - 44) açıklanır. Bu açıklamaya bakıldığında ise, Descartes’ın, kendi başına alındığında belirli bir zihinsel değişime neden olan fiziksel değişim hakkında bir nedensel açıklama yapmaz. Yani bir fiziksel değişim zihinsel değişime neden olmaz. Bu nedenle de fiziksel değişimin tek başına zihinsel değişimi açıklanamayacağı açıktır. Ancak belirli bir fiziksel değişimin zihinsel değişime neden olmasını sadece Tanrı’nın iradesi sağlar. Buradan hareketle, Descartes’ta fiziksel nedenlerin kendi başlarına zihinsel etkilerini ya da tam tersini anlaşılır kılmadığı açıktır. Rocca’nın yorumuna göre, Descartes böylece, zihinsel ve fiziksel arasındaki nedensellik alanında ilk Humecu adımı atar. Hatırlanırsa, Hume nedensellik açıklamasından Tanrı ölçütünü kaldırmıştı. Descartes ise, cisim-cisim nedenselliği durumunda Tanrı’yı nedensellik açıklamasından çıkarmaz. Ancak bu seçimiyle Hume’un ikinci adımına yaklaşarak, nedenselliği sonlu tözlere atfetmeye herhangi bir önem vermez. Bunu açıklamak için Tanrı’ya başvurmakta herhangi bir sakınca yoktur (Rocca, 2008: 248). Ama diğer zihin-beden ve beden-zihin nedenselliğine gelindiğinde, Descartes benzer bir kayıtsızlığı kısmen terk eder ve zihin-beden nedenselliğinde ikinci Humecu bir adım attığı söylenebilir. Bu onun özgürlük görüşünde ortaya çıkar. Descartes’a göre eylemlerimiz hem özgürdür hem de belirsizdir. Belirsizdir, ama belki de Tanrı bu eylemleri belirleme konusunda bir “belirleyici” olabilir (Rocca, 2008: 249). Bunu Descartes şöyle ifade eder:

“Hemen söylemeliyim ki, Tanrı’nın var olduğunu ve insanın özgür iradesine bağlı olmayan tüm etkilerin ilk ve değişmez nedeni olduğunu kanıtlayan tüm nedenler, aynı şekilde, O’nun buna bağlı tüm etkilerin nedeni olduğunu da aynı şekilde kanıtladığını düşünüyorum. Çünkü onun var olduğunu kanıtlamanın tek yolu, onu son derece mükemmel bir varlık olarak kabul etmektir; ve dünyada tamamen ondan gelmeden bir şey olabilseydi, o fevkalade mükemmel olmazdı. ... Tanrı, aynı zamanda her şeyin toplam nedeni olacak şekilde her şeyin evrensel nedenidir.” (CSMK III: 272).

Burada Tanrı’nın nedensellik düzleminde beden cisimsel yanına ilişkin özdeşliğini fizik yasalarına havale eden Descartes, onunla birleşen zihin (ruh) ise beden değişiminin etkin nedenidir. Burada zihin seçim yapmakta özgürdür.

Burada “özgür irade” terimi, zihnin beden üzerindeki etkisi sonucu onu hareket ettirme ve onu değiştirme açısından önem arz eder. Bu etkinlik alanı zihne beden gerçekliğinden üstün olmasını sağlar. Ama bu “üstünlük”, hem bedeni koruma açısından olduğu kadar fiziksel nesne olarak değişen bir bedeni, daima karışık algılarının bir parçası yapar. Bu da

onun bedeninin değişimlerinin kendi başına değil, kendi aracılığıyla, yani iradeyle gerçekleştirdiği hissini algılar. Aslında bu hissin, karışık algı dışında sağlam bir temeli vardır, o da Descartes'in "zihin ile beden birliği" ideasının doğuştan geldiğine olan inancıdır. Bu yalın ideanın garanti ettiği birlik hissi, "bütün benliğim" ("me totum") (CSM II: 56) olarak zihnin etkinliği olarak varolur. Zaten bu nedenle beden değişse de zihin, onu değiştirebilecek neden olmadığı için *hep aynı* Ben'in varlığını olanaklı kılar. Bergson'un aksine, Descartes açısından zihin bedendeki değişimin nedeni olmasına rağmen kendinin (özünün) değişmemesi, *hep aynı* kalması söz konusudur. Elbette *zihin düşündüğü sürece hep aynı kalır*.

O halde zihnin düşünme etkinliğinin süresi onun *hep aynı*lığı (özdeşliği) için bir koşul ise, zaman teriminin zihnin aynı kalmasındaki rolünün ne olduğu önemlidir. Ancak bunun için zaman terimi Descartes için sadece zihinler için yoktur, onun cisimler için de bir zaman terimi vardır. Bu durumda Descartes'ta Ben'in özdeşliğini anlamak için onun zaman görüşünü her iki töz açısından ele almak uygun görünüyor.

2.2. Zaman Üzerine

Descartes'ın doğa felsefesinde ve metafiziğinde *değişim* temel olarak tözler ve nitelikler arasındaki nedensellik problemi olarak ortaya çıkar ve bu kapsamda *uzam*, *hareket*, *süre* ve dolayısıyla *zaman* kavramları bu sorunun bileşenlerini oluşturur. Buradan hareketle, bu bölümde düşünen Ben'in özdeşliği sorunu çerçevesinde Descartes'ın cisimsel töz ve zihinsel töz açısından *zaman* kavramı ele alınacaktır. İlk alt bölümde cisimsel tözün hareket ve süre ilişkisi açısından zamansal temeli tartışılacak ve bu kapsamda zihinsel olmayan töz olarak cisimler (bodies) bağlamındaki sürenin zihindeki karşılığı sorunu ele alınacaktır. Bu tartışmanın sonucunda uzamdaki bir cismin hareketinin görünür olması olarak sürenin, zihindeki bir idea olarak nasıl varolduğu belirlenecektir. Buradan hareketle, ikinci alt bölümde, *süre* olarak tezahür eden cismin hareketinin zihindeki bir idea olarak nasıl algılandığını (düşünüldüğünü) önce karışık algılar olarak ve sonra da saf algılar açısından ele alınacaktır. Böylece Descartes'ın, bu ana bölümün tezi olan Descartes'ın bellek görüşünün temelde ideaların algılanması ve hatırlanması olarak kabul edilebilecek bir "doğuştan bellek" kavramını türetmek için bir temel oluşturulmuş olacaktır.

Descartes'ın her ne kadar belleği bedensel bir yeti olarak kabul etse de aslında onun dizgesinde doğuştan belleğe bir ihtiyaç vardır. Böyle bir varsayımın cevaplaması için ise, "düşünen şey" olarak zihnin düşündüğü sürece varolduğu argümanın başvurulabilir. Sonraki bölümlerde bu aşamaya geçmek için Descartes'ın zaman görüşü bir yol açacaktır.

İlk başta söylemek gerekir ki, Descartes'ın örtük bir "zaman" kavramı vardır. O zamanı hareket ve uzay, dolayısıyla da doğuştan idealara sahip zihin kavramının karanlık dehlizlerinde fark edilmeyecek şekilde serpiştirmiştir. Ancak onun zihin ve uzam kavramlarına ilişkin bir kazı yapıldığında bu örtük zaman kavramı açığa çıkarılabilir. Rebecca L. Waller'a göre, *İlkeler II-23*'te "tözdeki herhangi bir değişimin veya birçok biçimindeki çeşitliliğin harekete bağlı olduğunu" ileri süren Descartes zamana önemli roller vermiştir. Ona göre zaman cisimleri birbirinden ayırt etmek için gereklidir. Çünkü *değişim* ve *hareket* gibi çeşitliliği sağlayan şeyler zamana bağlıdır. Diğer yandan zamana, *Üçüncü Meditasyon*'daki ikinci nedensellik argümanında, kişinin Tanrı'nın var olması gerektiğini görebilmesi için "zamanın doğasını" düşünmesinin yeterli olduğun iddia ederek, zamana önemli bir işlev de verir. Bu da onun zamanın hem fiziğinde hem de metafiziğinde önemli rolleri olduğunu gösterir. Ancak buna rağmen Descartes'ın zaman konusunda bu kadar az görüş belirtmesi de ilginçtir (Waller, 2014: 7). Bu durum da yaygın kabule göre, Descartes'ın yalnızca fiziksel dünya görüşünde zamanın çok önemli yeri vardır. Bu bağlamda Descartes için zaman, fiziksel dünyadaki, "hareketin korunması" ilkesiyle açıklanan hareketin bir bileşenidir. G. Gorham'ın yorumuna göre, evrendeki hareket yalnızca zamanda meydana gelir. Buradan da zaman olmadan Kartezyen evrenin farklılaşmayan (değişmeyen) bir damla olacağı sonucu çıkar (Gorham, 2007: 29). Ancak Gorham'ın, Descartes'ın *İlkeler I-57*'deki, "Zaman 'sadece bizim düşüncemizde' vardır" ve "süre kavramsal bir yapıdır" gibi ifadelerini zaman ile hareket arasındaki ilişkinin kanıtı görmesi (2007: 33), onun Descartes'ın "zaman" terimini bir ideaya indirgediği gösterir. Dahası, ona göre *tempus*, kesin bir biçimde Descartes için bir düşünce kipidir. Çünkü zaman, bir soyutlamayla üretilir; tümeller gibi "aynı şekilde" bir düşünce kipidir (Gorham, 2007: 35). Bu da zamanın şeylerin somut süresinden yapılmış bir soyutlama olması demektir. Daha somut olarak söylenirse, evrensel zaman ölçüsüne "zaman" denir (Gorham, 2007: 36). Bu Descartes'ın genel kabul görmüş bir yorumudur. Ancak Descartes'ın zaman görüşünün bu kadar yalın olduğunu söylemek zordur. Çünkü onun "zaman" ve "süre" gibi terimlerinin salt belli bir şeyi ifade ettiği çok kesin değildir. Her iki terim de izah etmek için söylemek gerekirse, *düşünme* ile *düşünce* arasındaki nüans gibidir. Yani hem zaman hem de süre terimlerinin iki ayrı şeye karşılık gelebileceği ileri sürülebilir. Böyle bir iddiayı sadece zaman ile süre arasındaki farktan çıkarmak olanaklıdır. Bunun için Descartes'ın "zaman" kavramını naif değil, daha radikal ele almayı gerektiriyor. Bunu için Waller'ın "dual zaman" yorumuna başvurulabilir. Waller, Descartes'ın "zaman" kavramından iki farklı niteliğe sahip iki "zaman" terimi türetir. Biri "ardışık süre", diğeri doğuştan gelen bir idea olarak "düşüncedeki-zaman" terimleridir. Waller, özellikle "düşüncedeki-zaman" terimiyle

Descartes'ın zaman görüşüne radikal bir yorum getirir (Waller, 2014: 8). Bu iki terimi, (1) zamanın başka bir şeye bağımlı olup olmadığı, (2) zamanın harekete bağılılığı ve (3) zamanın zihinsel bir varlık olup olması soruları çerçevesinden tartışır (Waller, 2014: 9).

Çağdaş zaman anlayışı ve problemi açısından bakıldığında Descartes'ın zaman kavramını *örtük* olarak nitelemek olağan kabul edilebilir. O, zaman kavramını, dizgesindeki uzamla o kadar sarmalamıştır ki, kavramın *açık* olduğunu kabul etmek zordur. Descartes'ın uzam ve uzamsız düşünilemeyen (ve varolmayan) bir cismin hareketinin bir parçası olarak tasavvur edilmiş zaman kavramı, *cogitonun* bir unsuru olduğu iddiasının kabul edilmesinin önünde set oluşturmuştur. Bu nedenle de Normore (2008: 271) gibi yorumcular, Descartes'ın “zaman” kavramı çerçevesindeki hareket ve süre terimleri uzam kavramıyla ilgili görür. Elbette onun zaman hakkındaki yazdıklarının azlığı ve muğlaklığı bu engelleri desteklemiştir. Ancak Descartes'ın zaman anlayışı üzerine, onu zihinsel töz ile maddi töz arasındaki ilişki açısından durmak, onun zaman kavramını dual olarak yeniden tasavvur etmek mümkündür. Zira onu zaman hakkındaki yaptığı az ama muğlak açıklamaları, bir “dual zaman” üretilmek için elverişli argümanlar sunar. Buradan hareketle bu bölümdeki tartışma şu hipotezi sınayacaktır: Descartes'ın “zaman” kavramı, cisimsel tözlerin hareketleri bakımından fiziksel dünyadaki varolma tarzıyla, zihinsel tözler için düşüncenin hareketleri ya da momentleridir.²⁵ Bu kapsamda yapılacak tartışmanın ilk bölümünde zaman, süre ve hareket arasındaki ilişki ele alınacaktır. Bunun sonucu olarak süre yoluyla cisimlerinin hareketinin zamanın bilinir olmasını sağladığı ileri sürülecektir. Buradan hareketle ikinci olarak, zamanın bilinir olmasının aynı zamanda bir ontolojik düzlemde bir karşılığı olmalıdır varsayımından hareketle, zamanın tözlerin kendi içlerindeki süre ile bu süreyi bilinir kılan zaman ideası arasında ayrım yapılacaktır. Bunun da *düşünce*deki-zaman kavramı olduğu ileri sürülecektir.

2.2.1. Zaman, Süre ve Hareket

Zamanın şeylerden bağımsız bir varlığı yoktur. Zira zaman da uzam gibi şeylerden bağımsız olarak kavranamaz. En azından bu yorum Descartes'ın fiziği açısından rahatlıkla söylenebilir. Waller zamanın Descartes'a göre bir töz olmasını söyler. Çünkü onun için zamanın bağımsız bir varlığı yoktur. Zira olsaydı, tözsel zaman, *Üçüncü Meditasyon*'daki belirli bir tözün belirli bir andaki varoluşuyla çeliştirdi. Waller'a göre bu nedenle zaman Descartes için bir *ilinek (attribute)* türüdür (2014: 10). Descartes, zaman kavramı hakkındaki en kapsamlı açıklamasını şu pasajda yapar:

²⁵ Descartes'ın ve Kant'ın “zaman” kavramları bu bağlamda iyi bir karşılaştırma konusu olabilir. Elbette Bergson'ın Kant'ın zaman tasavvuruna getirdiği eleştiri odağında yapılar tartışma daha çekici hale gelebilir. Yazarın “*Zaman'ın Örtüsünü Kaldıran El: Bellek*” adlı yayınlanmayan makalesinde bu üç filozofun zaman kavramları ele alınmaktadır.

“Şimdi, bazı nitelikler veya kipler, tam da nitelikler veya kipler oldukları söylenen şeylerin içindeyken, diğerleri yalnızca bizim düşüncemizdedir. Örneğin zaman, genel anlamda süreden ayırt edildiğinde ve hareketin ölçüsü olarak adlandırıldığında, o sadece bir düşünce tarzıdır. Çünkü harekete dahil olduğunu anladığımız süre, hareket etmeyen şeylerin içerdiği süreden kesinlikle farklı değildir. Bu, bir saat boyunca biri yavaş diğeri hızlı hareket eden iki cisim varsa, hareket miktarının çok daha büyük olduğunu düşünsek bile, ikinci durumdaki süre miktarının birinciden daha fazla olduğunu düşünmediğimiz gerçeğinden açıktır. Ama her şeyin süresini ölçmek için, sürelerini yılları ve günleri meydana getiren en büyük ve en düzenli hareketlerin süresiyle karşılaştırırız ve bu süreye 'zaman' deriz. Bununla birlikte, genel anlamıyla alındığında süreye bir düşünce tarzı dışında hiçbir şey eklenmez.” (CSM I : 212; İlkeler I – 57: 99-100)

Descartes'ın buradaki zaman tanımından hareketle, *hareket* (motion), *süre* (duration) ve *zaman* (time) arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. Waller bu ilişkiden hareketle *süreyi*, düşünen ya da uzamlı tözün art arda varoluşunu olanaklı kılan hareketle ilişkilendirir. Düşüncedeki-zaman ise sürenin ölçülmesini olanaklı kılan bir düşünce tarzıdır ki, bu da harekete bağlıdır. Ancak hareket doğrudan süreye bağlı olduğu gibi düşüncedeki-zamana bağlı değildir (Waller, 2014: 11). Süreden farklı olarak düşüncedeki-zaman, *doğuştan ideadır*, üretilmiş idea değildir. Bu iki zaman da ontolojik olarak aynı gerçeklik düzeyindedir (Waller, 2014: 12).

Burada süre ile hareket arasındaki hem bağımlılık ilişkisi hem de birbirinden bağımsızlık durumu vardır. Peki bu bir çelişki değil midir? Aslında bu durumda Descartes'ın “hareket eden ve hareket etmeyen şeylerin sürelerinin aynı olduğu” yönündeki ifadesinden kaynaklanır. Bu ifadenin bir radikal okuması yapılırsa, iki tür süre hakkında şu hipotez ileri sürülebilir: Descartes'ın süre terimi, (1) şeylerin kendi süresi ve (2) hareketinin süresi olmak üzere iki ayrı “zaman” kavramına ima eder. Şimdi bu bölümde süre ile hareket arasındaki ilişki Waller'ın yorumu açısından tartışıldıktan sonra bu hipotez sınanacaktır.

Waller, Descartes'ın zaman kavramının dual olduğu hipotezini, onun hareket ve zaman arasında kurduğu bağlantıdan hareketle yapar. İlk tür zaman olan sürenin varlığı harekete bağlı değilken, ikinci tür zaman olan düşüncedeki-zamana bağlıdır. Waller düalist yorumunu, *İlkeler 1-57*'de iki zamansal (temporal) zaman arasındaki gerçek bir ayrımın olduğu iddiasına dayandırır. Ona göre, iki şeye “zaman” denir: süre (duration) ve düşüncedeki-zaman (time-in-thought) (Waller, 2014: 50).

Descartes, *İlkeler II-39*'da, hareketin zamana bağlı olmasının felsefi gerekçelerini ortaya koyar. Bu metinde "hiçbir hareket tek bir andan oluşmaz" (CSM I: 242) iddiasını ileri sürer. Descartes, hiçbir “hareket tek bir anda oluşmaz” derken, hareketin doğası gereği ardışık olduğunu, zamansal (temporal) ardışıklık olmadan hareketin veya değişimin olmayacağını vurgular. Yani bir şeyde aynı anda zıt nitelikler olmayacağı için, bir şeyin hareket etme veya

değişme olasılığı, o şeyin z_1 zamanındaki hali ve z_2 zamanındaki hali arasında fark vardır. *İlkeler I - 39*'da, Descartes hareketi zamana bağlı olarak tanımlarken, *Kurallar 12*'de zamanın harekete bağlı olduğuna ilişkin indirgemeci bir duruşu benimser. Waller'a göre öncelikle Descartes'ın zamanın harekete bağlı olduğun varsaymasının temel nedeni, zamanın hareket olmadan düşünülmez olmasıdır. Buradan hareketle, bir tür hareket ya da değişim olmadan bireysel tözün iki anı (moment) veya durumu ayırt edilemez. Zira zaman kavramı birbirini izleyen anların öncesine ve sonrasına göre ayırt edilebilir olmasını sağlar. Buradan hareketle hareketin zamanı kavranabilir kıldığı çıkarımı yapılır. Descartes adına tersinden söylenirse, hareket olmasaydı zaman kavranamayacaktı. Böylece süre ve zaman kavramları zorunlu olarak hareket kavramıyla birleşirler, onları (süre ve zaman) hareketten ayrı olarak düşüldüğünde kavranamazlardı (CSM I: 45–46). Descartes'ın buradaki zaman tanımı, Aristoteles'in tanımını anımsatır. *Fizik* kitabında Aristoteles zamanı "önce" ve "sonra" arasındaki hareketin sayısı ya da ölçüsü olarak tanımlar (Fizik IV.11; 219b1). Aristoteles'in "hareketin ölçüsü" olarak zamanı harekete indirgeyerek yaptığı tanım, Descartes'ın *İlkeler I - 57*'daki süreden farklı olduğunu ileri sürdüğü zaman düşüncesindeki tanıma benzer (CSM I: 212). Waller'a göre, eğer zaman hareketin ölçüsüyse, bu durumda zamanın varolma olanağı, zamanın akıl tarafından kavranabilmesine bağlı demektir. Bu, Aristoteles'in "sayacak kimse yoksa, sayılabilecek hiçbir şey de olamaz" (Fizik, IV.14.223a23; Aristoteles 1995: 377) biçimindeki akıl yürütmesine benzemektedir. Buna göre, zaman hareketsiz düşünülemiyorsa o halde ölçü olarak var olamaz. Çünkü ölçü bir ölçücü gerektirir. Eğer Descartes zamanı hareketin ölçüsü olarak kabul ediyorsa, o halde, zamanın hareket olmadan kavranamayacağı, dolayısıyla zamanın da hareket olmadan varolamaması demektir. Bu durumda zamanın tasavvuru için neyin gerekli olduğun hem bir epistemolojik temel hem de bir ontolojik bağlam taşır (Waller, 2014: 51)

Descartes *İlkeler I-57*'de, sıklıkla "zaman" terimi yerine kullandığı terim olan sürenin varoluşunun harekete bağlı olduğunu ileri sürer. Ancak, aynı zamanda, hareket eden şeylerin süresinin, hareket etmeyen şeylerin süresine eşit olduğun savunur (CSM I: 212). Burada sürenin hem harekete bağlı olduğunu hem bağlı olmadığını söylemiş oluyor. Bu açık bir çelişki içermektedir. Diğer yandan, Descartes *Kural 12*'de, şeklin nasıl uzamsız olamazsa, süre veya zaman olmadan da hareketin olamayacağı ve kavranamayacağını söyler (CSM I: 45-6). Waller burada veya bağlacının karışıklığı sağladığını söyler. Buna ilişkin alternatif yorumlar şöyle olabilir: Descartes'ın bu metinde kullandığı "veya" bağlacıyla *süre* ve *zaman* terimlerinin (1) farklı bir şey olarak ayrıldığı ya da (2) birbirine eşdeğer olarak kullanıldığı varsayılabilir. Waller, *Kural 12*'nin bu iki yorumu da karşılayabileceğini düşünür. Descartes,

İlkeler II-39'daki "zamanın tek bir anında hiçbir hareketin gerçekleşmediği" düşüncesiyle *zaman* ve *hareket* arasında sıkı bir ilişki kurar. Buradan hareket, bir değişim olasılığını olanaklı kılması için art arda devam ediyor olması gerekir. Descartes hareketin bir tür zamansal ardışıklığa bağlı olmasının görüsel olduğunu ileri sürer. Ancak burada, nasıl hareket için zaman gerekiyorsa, zamanın da bağımlı olması dışlanmaz. Tek bir anda hareket olmadığı varsayımından hareketle Descartes, burada zamanın doğasından çok hareketin doğası hakkında konuşur. Waller'a göre, buradaki zaman ile hareket arasındaki bağımlılık ilişkisinin, kronolojik bir önceliği gerektiriyor olsa da aralarındaki uyum iki yönlü bağımlılığı olanaklı kılar (2014: 52-3). Buradaki hareket ile bağımlı olan zaman terimi, bazen "zaman" bazen "süre" terimiyle ifade edilir. Ancak Descartes'ın süreden ayırdığı bir zaman kavramı daha vardır.

İlkeler I-57'de Descartes'ın "zaman genel anlamda süreden ayrıldığında ve hareketin ölçüsü olarak adlandırıldığında, o sadece bir düşünce tarzıdır" iddiası göz önüne alındığında, buradaki "zaman" terimiyle, "hareketin ölçüsü" olarak süre terimiyle ifade ettiği birincil zaman kavramından değil, özel anlamda bir zaman kavramını kasteder. Waller, Descartes'ın bu özel anlamdaki zaman tanımının kafa karışıklığına yol açtığını ileri sürer. O, süreden ayrılan bu "zaman" kavramını "düşüncedeki-zaman" olarak nitelediği zihinsel bir zaman kavramı tanımlar (2014: 54).

Descartes, düşüncedeki-zamanı "hareketin ölçüsü" olarak tanımladıktan sonra, hareket ile süreyi ilişkilendirir: "Harekete dâhil olduğunu anladığımız sürenin, hareket etmeyen şeylerin içerdiği süreden kesinlikle farklı olmadığını" iddia eder. Diğer yandan Descartes, göksel hareketlerin sürelerinin, her şeyin süresinin ölçülebilmesi için kullanıldığını iddia eder ve "biz bu süreye 'zaman' deriz" sonucuna varır. Buna göre, düşüncedeki zamanın şu ya da bu şekilde harekete bağlı olduğu anlaşılıyor. *İlkeler I-57*'den hareketin düşüncedeki zaman için gerekli olduğu süre için gerekli olmadığı sonucu çıkar. Bu da Descartes'ın iki zamansal nitelikten söz ettiği anlamına gelir. Waller'a göre, sürenin harekete bağlı olmaması, düşüncedeki zamanın da harekete bağlı olması bakımından iki zamansal nitelik olmalıdır. Bir ve aynı şey hem harekete bağlı hem de hareketten bağımsız olamayacağına göre, iki nitelikten söz ediliyor olması zorunludur (2014: 55-6).

Waller'a göre, Descartes, düşüncedeki zamanın "düşünce"de var olan zamansal bir nitelik ve sürenin de "şeylerde" bulunan bir nitelik olduğunu açıkça belirtir. Bu bağlamda Descartes'ın *İlkeler I-57*'nin sürenin şeylere içkin bir nitelik olduğu iması ve sürenin doğasını açıkladığı *İlkeler I-62*'de, sürenin tözlere içkin bir nitelik olduğuna ilişkin ifadeleri görülebilir. Descartes buradaki "bir tözün varlığı sona ermeden varlığını sürdüremeyeceğini"

(CSM I: 214) düşüncesiyle sürenin tözden yalnızca kavramsal olarak ayrı olduğunu iddia eder. O halde süre, tözün doğasına içkindir, çünkü bir tözün süresi kalıcıdır. Süre bir tözün varoluşunun kalıcılığıysa o zaman bir tözün süresi sona erdiğinde o tözün varlığı da sona erer. Waller’a göre, süre, tözün kendisine içkin bir nitelik olduğu için Descartes’ın ontolojisinde temel bir konumdadır. Süre bu ontolojik yönüyle, hareketin bağlı olduğu zaman tipi olması ağır basar. Yukarıda temas edilen *İlkeler II-39*’da hareketin zamansal ardışıklığa bağlı olduğuna ilişkin iddiasına burada bir temel bulunur. Buna göre, süre hareket için bir önkoşul olan ardışıklığı sağlamaktadır (2014: 57-8). Zaten Descartes’ın Arnauld’la yazışmaları, hareket ile süre arasındaki ilişkiyi açıkça belirler. Descartes, Arnauld’a bir mektubunda süre ile ardışıklığı özdeş kabul eder: “Hareket halindeki şeylerin ve hareketin kendisinin ardışık süresini, hareket halinde olmayan şeylerinkinden farklı olarak anlıyorum; çünkü herhangi bir sürenin öncesini ve sonrasını, diğer şeylerin birlikte var olduğu kendi düşüncemde saptadığım ardışık sürenin önce ve sonrasıyla bilirim.” (CSMK III: 58). Waller Descartes’ın hareket ile süre arasındaki belirginleştirdiği ilişkiyi şöyle yorumlar:

“Süre ve hareket kavramları birbirine bağlıdır çünkü hareket süreyi bilinir kılar, sürenin içkin ardışıklığı hareketi mümkün kılar. Süre, hareketin zamansal temeli olarak hizmet edebilir, çünkü süre bir tözün doğasına içkindir ve bu nedenle asla hareket halindeki bir tözden ayrı bulunmaz. Hareket halinde olan herhangi bir töz, var olduğu sürece, doğasında içkin bir ardışık süreye sahiptir. Bu nedenle, hareket halindeki herhangi bir tözün, hareket olasılığını mümkün kılan gerekli ardışıklığı sağlayabilen kendi içsel süresi vardır.”(Waller, 2014: 58).

Burada sürenin kavranması için hareketin gerekli olması ve bunun tözle ilişkilendirilmesi çok önemlidir. Bu şöyle yorumlanabilir, süre cisimlerin ya da düşüncelerin hareketleri için gereklidir. Aynı şekilde, tözlerin hareketi de süreleri, yani varolmaları (dolayısıyla kavranmaları) için gereklidir. Descartes *İlkeler I-57*’de süre ile *düşünce*deki zaman arasındaki farkı tanımlarken, süreyi hareketin bir niteliği olarak tanımlar. Böylece süreyi, bir tözün varolmaya devam etmesi için hareket etmesi veya değişmesi için ön koşul olarak tanımlamış olur. Ancak, bu tözün sadece hareket halindeyken süreye sahip olduğu anlamına gelmez. Hatırlanırsa, *İlkeler I-57*’deki “harekete dahil olduğunu anladığımız süre, hareket etmeyen şeylerin içerdiği süreden kesinlikle farklı değildir” ifadesinden hareketle, bir tözün ardışık aşamalardan geçmesi için hareket etmesi bir koşul değildir. Töz ister hareketli olsun ister olmasın varoluş olarak ardışık aşamalardan geçer, yani ardışık süreye sahiptir. Waller’a göre bu yorum, Descartes açısından, hem hareket için “ardışık süre” anlamındaki zamanın gerekli olduğunu hem de sürenin ontolojik olarak harekete bağlı olmadığını ortaya koyar. Böylece bir töz hareket etmediğinde de süreye sahip olması ile hareketliyken süreye sahip olmasıyla çelişik olmaz. O halde hareket süreyi bilinir kılsa da, hareket bilinsin ya da

bilinmesin sürenin varoluduğu kesindir. Çünkü süre töze içkin bir niteliktir. Sonuç olarak Descartes için "zaman" kavramı hem hareket için gereklidir hem de hareket tarafından bilinebilir olan bir tözsel bir nitelik olarak, tözlerin içkin ardışıklığı yani süresi olduğu söylenebilir (2014: 58-9).²⁶

Burada kadar Descartes'ın zaman düşüncesindeki iki kavram arasında bir sınır çizilmiş oldu. Şimdiye değin zaman, süre ve hareket arasındaki ilişki ele alındı. Zaman süre ile düşüncedeki zaman olmak üzere iki kavram olarak belirlendi. Şimdi ise düşüncedeki-zamanı zaman ve düşünme açısından ele alınacaktır.

2.2.2. Düşüncedeki Zaman

Bu bölümde, bir sonraki bölümde Descartes'ın "zaman" kavramından hareketle, onun "an" (moment) olarak kesintili (*discontinuous*) zamanda düşünen-Ben'in özdeşliği üzerine yapılacak inceleme öncesi bir kavramsal temel hazırlanacaktır. Bunun için öncelikle bir önceki bölümde tartışılan zaman, süre ile hareket arasındaki ilişkiden sonra; süreden sonraki zaman kavramı olan düşüncedeki zaman terimi ele alınacaktır.

Descartes'ın *düşüncedeki-zaman* kavramı, süre kavramı gibi bir tözün içsel yapısına ait değil ve süreye göre anlaşılması daha zor bir niteliğe sahiptir. Bu zorluk Descartes'ın *İlkeler I-57*'de düşüncedeki zamanı tanımlarken, onu insanların çeşitli sürelerin kapsamını ölçmek ve karşılaştırmak istediklerinde başvurdukları bir "hareket ölçüsü" olarak nitelemiştir. Bu kapsamda bu tür bir zaman, "yılları ve günleri meydana getiren en büyük ve en düzenli hareketlerin süresi" yoluyla diğer süreleri ölçme işlevine sahiptir. Waller'a göre, Descartes'ın süreyi açıkladıktan sonra, düşüncedeki-zamana ihtiyaç duymasının nedeni, her töze kalıcılığını veren içkin ardışıklık olarak sürenin tözlerin kendi bireysel süreleri olması, tözlere bireysel kalıcılığı vermesi durumunu aşmaktadır. Yani, Descartes düşüncedeki-zaman yoluyla, sürelerinin bireysel tözlere sağlamadığı evrensel zaman duygusunu vermek ister. Descartes ontolojisinde, evrensel zaman olmadan, çeşitli bireysel süreleri karşılaştırmanın ve ölçmenin bir yolunun olmadığını fark eder. Eğer böyle bir evrensel zaman yoksa "saat kaç" sorusunun da bir anlamı yoktur. Bireysel tözlere içkin sürelerin hepsi özelse, Descartes tüm bu süreler için ölçü olarak hizmet edebilecek bir zamansal standart koyar. Eğer böyle bir standart yoksa, zaman ancak bireysel süreler arasındaki karşılaştırmalarla ölçülebilir ki, bu da evrensel zaman ölçüsü sağlamaz (Waller, 2014: 59). Descartes bunun yerinde tüm süreleri kapsayan göksel hareketlerle ölçülebilen bir evrensel zaman ölçüsü sağlamak ister. Ancak bireysel süreleri ölçmede kullanılacak daha büyük hareketlerin ölçüsünden oluşan "zaman"

²⁶ "Sürenin sürekliliğinin ontolojik olarak onun birbirini izleyen parçalarına sahip olmasından önce geldiğini savunuyorum." (Waller, 2014: .13).

kavramı, Waller'a göre, Descartes'ın "sadece bir düşünme kipi" olarak tanımladığı düşüncedeki zamana ilişkin yaklaşımıyla tutarlı değildir (CSM I: 212). Descartes, süre teriminde kullandığı gibi süreden ayırdığı zaman teriminde de farklı iki kavramdan bahsediyor olabilir. Waller'a göre, eğer düşüncedeki zaman bir "düşünce tarzı" olarak niteleniyorsa, evrensel zaman ölçüsü olmanın kriteri gök cisimlerinde değil zihinlerde aranmalıdır. Ancak düşüncede zaman, eğer bireylerin kozmik sürelerden hareketle oluşturdukları ideallara atıf yapıyorsa, o zaman bu idealleri oluşturan zihin sayısı kadar zaman-düşüncesi olması gerekir. Burada tek bir zaman duygusu-düşüncesi yoktur, kozmik sürelerle ilişkin bir fikri diğer sürelerle ait ideayı tasarlayan ve uygulayan zihin sayısı kadar düşüncedeki zaman olması gerekir. Burada oluşan düşüncedeki zaman çokluğu nedeniyle yine bir evrensel ölçü sağlanmış olmayacaktır (Waller, 2014: 60).

Waller bu sorunları açmak için, *düşüncedeki-zaman* teriminin zihinsel bir nitelik olması konusundaki bu muğlaklığı aşmak için radikal bir yorum tercih ederek, düşüncedeki zamanı bir *doğuştan idea* olarak tanımlar. Waller, bir zihin tarzı (mode of mind) olarak düşüncedeki zamanı doğuştan idea olarak tasavvur ederek, bütün süreler için evrensel bir zaman ölçüsü sağlayabileceğini iddia eder. Waller'ın buna başvurmasının ve zamansal düalizm kurmaya çalışmasının en temel nedeni, Descartes'ın zaman kuramındaki ölçü sorununu aşmaktır. Onun radikal yorumu, hatırlanırsa, bireysel tözlere içkin süreler onlara özgü olduğu için, çeşitli sürelerin birbiriyle karşılaştırılarak ölçülmeye çalışmasının çözemediği ölçme sorununu zihinsel bir düşünce kipiyle çözmeyi önerir. Ona göre, Descartes bütün sürelerle evrensel olarak uygulayabileceği bir kriter arıyordu. Buna yönelik, doğuştan gelen düşüncedeki zaman ideası Descartes'ta evrensel bir ölçü sağlayacaktır. Descartes'ın ontolojisinde gerçek ve değişmez özler tekildir. Bu özlerin temsilleri olan doğuştan idealar çoğuldur. Ancak bu çokluk düşüncedeki zamanın evrenselliğini engelleyemez. Sonuç olarak, Descartes için süre birincil zaman kategorisi değildir. Düşüncedeki-zaman kişinin zihninde yarattığı bir idea değildir. Bu idea doğuştan gelir. Buradan hareketle düşüncedeki-zamanın, varoluşu için süreye bağlı olmadığı çıkarılabilir. Düşüncedeki-zamanın değişmez doğası cisimler, yani süre olmadığında da devam edecektir. Bireysel zihinlerdeki sürelerin ölçü kriteri olarak düşüncedeki zaman ontolojik olarak süreyle eşit konumdadır. Çünkü ikisi de niteliktir ve varlıkları diğerine bağımlı değildir (Waller, 2014: 83-4).

Buraya kadar yapılan tartışmalardan hareketle, Descartes'ın süre ile zaman arasında yaptığı kavramsal ayrım, bu iki zaman teriminin iki farklı niteliğe sahip olduğu ortaya kondu. Ontolojik olarak ikisi de bir nitelik olan bu zaman terimlerin ikisinin de bir niteliğe ve işleve sahip olduğu söylenebilir. İlki olan süre, öncelikle hareket halindeki bireysel tözlerin

(cisimlerin ve düşüncelerin) içsel ardışıklığının, daha doğrusu varolan olarak kalıcılığının bir niteliğidir. Bireysel töz olarak cisimler ya da zihinler, bir sonraki andaki varoluşlarını olanaklı kılan süreye sahip olmalarıdır. Örneğin bir taşın yer kaplamayı sürdürmesi ya da bir zihnin düşünmeyi sürdürmesi. Bu iki töz de onların varoluşlarını veren özniteliklerini sürdürmekten kesilirlerse (*discontinuous*) varolmaları son bulur. Bir taşın, eğer mümkünse uzamını kaybederse, artık varolamaz. Aslında maddi tözler bölünür ve parçalanır, ama yok olmaz. Bu nedenle bir taşın uzamını kaybedeceği, bu nedenle de varolmayı bırakabileceği sadece düşünülebilir. Aynı şekilde bir zihin de düşünmekten kesileceği zaman zihin de varolmayı bırakacaktır. Hatırlanırsa, Descartes'a göre zihin ya da Ben, düşünen bir şeydir; Ben, düşündüğü sürece kalıcıdır. İşte her iki tözün kalıcılığını, yani sürelerinin ardışıklığını, açıkça söylenirse bir sonraki ana geçişlerini sağlayan Tanrı, onları korur ve bir sonraki anda yaratır. O halde süre, burada bireysel tözlerin kalıcılığını bilmeyi olanaklı kılan bir *zaman* terimidir. Ancak sadece bu kadar değil, aynı zamanda bir yerden başka bir yere hareket eden, ya da değişen şeylerin hareketlerinin ve değişimlerinin bilgisini veren bir işlevi vardır. Bu çözümleme ikinci zaman kavramı olan düşüncedeki-zaman için de yapılabilir. İlk düşüncedeki-zaman, süreye sahip olan, yani hareket eden şeylerin sürelerinin ölçülebilmesi için, kozmik ölçekteki sürelerden hareketle çıkarılan bir "hareket ölçüsü" işlevi görür. Böylece düşüncedeki zaman, hareket eden şeylerin sürelerinin ölçülmesi içinde düşüncede yer alır. Ancak bunun yapıtı bir idea olarak bir işleve sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Oysa düşüncedeki-zaman sadece bir yapıtı idea değil, aynı zamana doğuştan bir ideadır. Bütün bireysel sürelerle evrensel bir zaman ölçüsü sunan bir düşünme kipidir.

Sonuç olarak, düşüncedeki-zaman, şeylerin sürelerine bir evrensel zaman ölçüsü sağlayan doğuştan bir ideadır. Buradan hareketle, bu zaman ideası, hem cisimler için hem de düşünceler için bir zamansal ölçüt işlevi görebileceği ileri sürülebilir. Buna göre, düşüncedeki doğuştan zaman ideası, bir yerden bir yere hareket eden bir cismin z_1 zamanı ile z_2 zamanı arasındaki hareketini ve değişimini kavramak için düşünme edimini olanaklı kıldığı sonucu çıkarılabilir. Aynı şekilde, bu zaman ideasının, düşünmenin bir düşünceden diğer düşünceye geçişi boyunca geçen süreyi idrak etmeyi olanaklı kılan bir düşünme edimine hizmet ettiği de söylenebilir. Bu benzer iki çıkarımdan sonra, daha önemli bir çıkarım da düşüncedeki bu doğuştan zaman ideasının, cismin ve düşüncenin hareketinin kavranması için; bu ideanın tetiklediği düşünme edimiyle cisimlere ve düşüncelere içkin olan süreler ve onların ardışıklığı zihnin düşünme ediminin doğal bir düşünme kipi olarak gerçekleşir. Bu nedenle de zihnin zaman duygusu ister bir cismin hareketini kavrarken ya da ister bir değişimi algılamak ve dahası bir düşünenin hareketini kavrarken kendine ait bir ideadan hareket eder. Bu da

düşüncedeki-zaman algısını ya da kavrayışını, anlama yetisinin kavradığı şeylere değil de zihne aitmiş gibi hisseder. Bu “his” biraz tarif amacıyla somutlaştırılırsa: şeylerin Tanrı tarafından yaratılırken onlara içkin olarak bahşedilen ardışık kalıcılığın (varlıklarının kesintisiz devamlılıklarının) şeylerde değil de düşüncede ya da zihnin kavrayışında olmasıdır. Bu bir biçimde Descartes’ın *farkındalık* olarak tanımladığı *bilinç* kavramına işaret eder.

İşte “düşüncedeki-zaman” kavramı , radikal biçimde de olsa “doğuştan idea” olarak tasavvur etmek, zihindeki dört temel doğuştan ideanın zihne bahşettiği kudreti, Kartezyen *cogito*’da yeri sağlam olan ama hakkında somut bir tahlil yapılmamış bir “bilinç” kavramını anlamak için bir ipucu sunabilir. Bunun yeri burası olmamakla birlikte; doğuştan bir zaman ideasının, şeylere yönelen düşüncenin, iki an (moment) arasındaki süreyi nasıl kavradığı sorunu bir bilinç problemi olarak ele alınmasına açık olduğunu söylemek olanaklıdır. Çünkü bu aynı zamanda bu probleme çıkan patikadan türeyen başka bir patika da bellek problemine çıkar. Bu patikaya ilk adım bir sonraki bölümde atılacak; ve bu kapsamda önce Descartes’ın bellek anlayışının ana hatları, sonra yukarıdaki zaman ve Ben’in zamandaki özdeşliği sorunu çerçevesinde —tıpkı Waller’ın zamanı doğuştan idea olduğunu iddia etmesi gibi— Descartes’ın zihinsel belleğinin bir “doğuştan bellek” kavramı sunduğu ileri sürülecektir. Böylece, doğuştan bellek, düşünen-Ben’in, düşüncedeki-zamanda nasıl kendine özdeş olduğu sorununa Descartes açısından bakılabilecektir.

2.3. Bellek Üzerine

Üçüncü Meditasyon’da temas edildiği gibi, doğanın varoluşundan itibaren tözlerin varlığı yalnızca Tanrı’nın iradesi ve eylemi tarafından güvenceye alınmıştır. Descartes’ta göre Tanrı, doğadaki varolanları sürelerinin bir sonraki momentinde (anında) onları korumak için yeniden yaratır ya da onları korur (CSM II: 33; Wilson, 2008: 41). Yani Descartes’a göre, Tanrı sürekli yaratır ve yarattıklarını korur. Bu, bir anlamda Tanrı’nın varolanların özdeşliğini koruması demektir. Ancak burada sürekli var edilenin ya da yaratılanın, yaratılmış doğa olduğu unutulmamalıdır. Peki bu yaratılmadan zihinsel ya da bedensel tözler de aynı payı mı alır? Descartes açısından bu sorunun cevabı, zihnin değişmeyen bir töz olması nedeniyle, dizgeye göre, sadece bedensel töz değiştiği için sadece onu Tanrı sürekli yaratır ve korur. Ancak beden sadece yer kaplayan bir cisimsel töz olarak düşünülemeyeceği, zihinsel tözle etkileşim halinde olduğu düşünülürse; bu yeniden yaratılmadan (değişimde varlığın özünün korunmasından) dolaylı olarak zihnin de etkilendiğini söylemek olanaklıdır. Bu etkileşim evrensel zihin ile bireysel beden arasında, yani değişen bedenin değişmeyen zihin arasında olur. Descartes’a göre bedenin değişen doğası onun bir töz olarak varlığını sürdürmesi için

özdeşliğini koruyacak bir nedene ihtiyaç duyar. Çünkü bedenin kendinde bir sonraki momente geçecek ve dolayısıyla özdeşliğini koruyacak nedensel bir ilke yoktur. Bu ilke Tanrı'dır. Zihinse bu değişen tözün doğasından, algılarının karışması şeklinde etkilenmektedir. Önceki bölümlerde etraflıca ele alındığı gibi, bedenleşme zihnin saf algılarını bulanıklaştırmakta ve onun karışık algılar oluşturmaya neden olmaktadır. Yani bir nevi beden zihni (ruhu) kendi doğasını icra etmekten alıkoymaktadır. Bedenin duyusal algılarla zihinde açtığı “yara” için Descartes, yine yukarıda etraflıca ele alınan zihin ile beden ayrımının temelini oluşturan doğuştan idealar ile karışık idealar arasındaki farkı ortaya koyacak bir yöntemsel düşünme (meditasyon) olarak bir “ecza” geliştirmiştir. Ona göre bu “ecza” zihin ile beden ayrımını, yöntemsel olarak insanın açık ve seçik algılara ulaşmasını sağlayacaktır. Bu da değişen bedenın değişmesinin etkisinden zihni koruyacaktır. Aslında bu, bir ölçüde değişmeyen zihnin özdeşliğini sağlamaktır. O halde zihnin pratikteki özdeşliği Descartes'ın söylemine göre meditasyon, yani yöntemsel düşünümle (reflection) gerçekleştirilebilir. Böylece düşünen-Ben'in özdeşliği de bu tür bir bilinçli farkındalık içinde yürütülen zihinsel edimle gerçekleştiği söylenebilir. Zihni bedenın “geçmiş” olarak nitelenebilecek duyusal algılarından (idealarından) arındırıp, doğuştan idealara odaklanıldığında düşünen-Ben de kendi özüne, yani özdeşliğine kavuşur.

Elbette buradaki bu “arınma” yöntemiyle özdeşliğin sağlanması sürecinde, bu çalışma açısından bir ölçüt olarak belleğin devrede olması gerekiyor. Descartes'ın bu konuda anlayışı bazı güçlükler içeriyor.

Descartes'ın açıkça ortaya koyduğu bellek kavramının temeli bedensel olarak nitelenebilir. Diğer bir deyişle o, belleği bedensel bir yeti olarak görür. Her ne kadar hayal etmek gibi hatırlamak da zihinsel bir edim olarak düşünme olarak tanımlasa da, bellek bedensel bir yeti olarak kabul edilir. Çünkü bellek, ona göre yine bedensel bir yeti olan duyumların devamı niteliğindedir. Burada bellek, duyumların beyinde bıraktığı “izler” tarafından oluşmaktadır. Ancak Descartes'ın bellek görüşünün bu denli açık olmadığını ileri sürmek mümkündür. Burada zımni ya da örtük olarak bir bellek kavramının olduğu ileri sürülebilir.

Descartes'ın dizgesinin omurgasını oluşturan zihin ile beden, doğuştan ile duyusal (deneyimsel) ikiliklerinin bellek kavramı için de geçerli olduğu söylenebilir. Buna göre, onun felsefesinde duyusal bellek ve doğuştan bellek ayrımı yapılabilir. Dolayısıyla bu ikili bellek, Descartes'ın zihin ile beden arasında yaptığı tözsel ayrımın bir sonucudur. Her ne kadar bu ikilik aşikâr olmasa da; Descartes'ın örtük bellek kavramının olduğu varsayımından hareketle; bu dizgede duyusal ideaların tutulduğu bir “depo” olarak duyusal bellek dışında bir de

doğuştan ideaların yer aldığı doğuştan belleğe ihtiyaç olduğu ileri sürülebilir. Çünkü Descartes açık bir biçimde doğuştan (saf) idealar ile duyusal (üretilmiş) idealar arasında bir ayrım yapmaktadır. Üstelik bu ideaların aynı şekilde saf düşünme ve karışık düşünme gibi iki farklı zihinsel faaliyete karşılık geldiğini ileri sürmektedir.

O halde, bu çalışmada Descartes'ın dizgesinde olduğu ileri sürülen duyusal belleğin ile doğuştan belleğin, düşünen-Ben'in özdeşliğindeki rolü hipotezine göre, bu özdeşliği sağlayıp sağlamadığı ele alınmalıdır. İlk alt bölümde, beden ile ilişkisinde duyusal belleğin düşünen-Ben'in özdeşliğini "mutlak" anlamda sağlamayacağı, ikinci alt bölümde ise düşünen-Ben'in özdeşliğinin doğuştan bellek yoluyla sağlandığı, çünkü zihinsel tözün doğasını oluşturan ve Ben'in varlığının özneteliği olan düşüncenin doğuştan idealarla gerçekleştirdiği saf düşünme sürecinde gerçekleştiği ileri sürülecektir.

2.2.3. Beden ve Duyusal Bellek

Descartes'a göre insanın bilme yetileri şunlardır: *anlama gücü (intellect)*, *hayal gücü (imagination)*, *bellek* ve *duyular*. İlki zihinsel, diğerleri bedensel bir temeli olan yetilerdir. Descartes için, bedenin bir parçası olan bilme yetilerinden farklı olarak zihinsel olan *anlama gücü* bilgiye ulaşmada çok önemlidir. Bu yeti diğerlerinden farklı olarak mühür ve balmumu gibi, hem aktif hem de pasif olabilir. Anlama (kavrama) gücü, hayal gücü, bellek ve duyular tarafından etkiye açık olduğu kadar, aynı zamanda onları etkileyebilir. Örneğin, bilme gücü bellekte depolanan tasvirleri hareket geçirirse, "*hatırlama*" olarak ortaya çıkar. Hayal gücünü harekete geçirdiğinde ise "*hayal etme*" ya da "*tasavvur etme*" gibi bilişsel edimler şeklinde tezahür eder. Diğer yetileri harekete geçirmeden tek başına hareket ettiğinde ise "*anlama*" olarak ortaya çıkar. Yine, hayal gücünde yeni fikirler oluşturduğu ya da önceden oluşturulmuş fikirleri harekete geçirdiğinde "*akıl*" (*mind*) şeklinde kendini gösterir (Kurallar 12: 51-2).

Bedensel yetiler olan hayalgücü (imgelem) ve bellek ise duyum yetisinin bir devamıdır. Descartes duyuları dış ve iç olmak üzere ikiye ayırır. Bilgi edinmede ilk aşamada dış duyular vardır. Descartes'a göre tüm dış duyular (*external senses*) bir dereceye kadar bedenseldirler, yani bedenin parçalarıdır. Dış duyular bedenin dışındaki nesnelere etkin bir şekilde yöneltirse de edilgen olarak aldıkları izlenimler kavranır. Dış duyular nesnelere etkin bir şekilde yöneltile bile, yine de duyumsayan bedenin duyuları nesneler karşısında, üzerinde *iz (tûpos)*²⁷ bırakan mührün karşısındaki balmumu gibi edilgendir. Descartes'a göre duyuların bu edilgenliği, onların izlenimlerini aldıkları gibi iç

²⁷ Burada kullanılan *iz* sözcüğü, "imprinting, impression" (İng) anlamında alınmalıdır. Mühür-balmumu metaforu açısından da *iz* sözcüğü Yunancada *tûpos*: bir darbenin izi veya işareti; *tûpôsis*: damgalama, basma, izlenim, gibi sözcüklerle karşılık bulur. (Bkn. Francis, E.P. (2004) Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları.)

duyumlara aktarmasını sağlar. Dış duyumlar, özellikle cisimlerin şekilleri karşısında çok daha kolay etkilenir. Dış duyumun nesnesi olan, görülen ve dokunulan şeylerin boyutunu, sertliğini, ağırlığı, uzamını ve biçimini algılayan dış duyum, bu duyuşal gerçekliği, bir “şekil” olarak “ortak duyu” (*common sense*) denilen iç duyumun nesnesi haline gelir. Burada, dış duyum gerçekliğinin iç duyumlara taşınması olarak tanımlandığı bu aşamada, cismani nesneler tarafından gerçekleştirilen dış duyumlardaki hareketle bu gerçekliğin beyindeki (yani bellekteki) temsilleri olan iç duyumlarda bir karşılığı oluşur. Descartes dış ile iç duyum arasındaki bu temsil ilişkisini *yazı yazan kalem* örneğiyle açıklar. Bir kalem yazı yazarken, ucu harfi *kâğıda* çizerken, kalemin üst kısmı da aynı harfi aynı anda diğer uçta *havaya* çizer. Yani, bir cismin şekli dış duyumdaki izlenimlerinin içteki ortak duyumda izleri oluşur. Nasıl ki, harfi yazarken kalemin ucuyla tepesi birbirinden bağımsız hareket edemezse, aynı şekilde dış duyumların hareketi iç duyumlarda da harekete neden olur (Kurallar 12: 49-50).

Sonuç olarak dış duyumların iç (ortak) duyumlardaki *cisimsiz* bir *şekil* ya da *fikir* olarak oluşan temsilleri, bir mührün balmumu üzerinde bıraktığı iz gibi hayal gücüne basılır. Descartes’a göre burada ortak duyumlar “balmumu” olan hayal gücü karşında bir mühür rolüne sahiptir. Buradaki sözü edilen *hayal gücü*, beden (beynin) gerçek bir parçası olan bir yetidir. Bu yetinin birbirinden farklı bölümleri vardır. Eğer ortak duyum tarafından basılan izler uzun süre saklanırsa bu yeti *bellek* olur (Kurallar 12: 50-1). Descartes, burada duyu verilerini, beyinde yer alan ortak duyum aracılığıyla hayal gücüne *şekil* ya da *fikir* olarak aktarılması sürecini, “depo” ya da “tablet” olarak metaforlaştırılan *saklama* ya da *kaydetme* işlevine dayandırır. Descartes’a göre, duyumların izlenimlerinden beslenen bellek ve hayal gücü birbiriyle çok yakın ilişkileri vardır. Bu ilişkinin kurulduğu süreci ayrıntılarıyla ele aldıktan sonra aralarında bir sınır çizilebilir. Bunun için de öncelikle Descartes’ın belleğe ilişkin düşüncesinin çerçevesini belirlemek yararlı olacaktır.

Descartes, “bellek” kavrayışını en açık bir şekilde ruhun (zihnin) hatırlamak istediği şeyleri bellekte nasıl bulunduğuna ilişkin sorduğu “*Hatırlanmak istenen şeyler bellekte nasıl bulunur?*” (Tutkular 42: 43) sorusuna verdiği cevapta tarif eder. Buna göre, ruh, sahip olduğu hatırlama isteğiyle (iradesiyle), beyin ortasındaki *epifiz bezini* (*pineal gland*) hareket ettirerek; *can ruhlarını* (*esprits animaux*),²⁸ hatırlamak istediği şeyin beyindeki izlerinin

²⁸ “Descartes’a göre, ‘pek hafif yele ya da daha ziyade çok saf ve canlı bir aleve benzeyen, kalpten beyne sürekli olarak büyük bir bollukta yükselip, oradan sinirler aracılığıyla kaslara giden ve tüm uzuvlara hareket veren can ruhları,’ kalpten beyne oradan da sinirler yoluyla kaslara giderek benin uzuvlarını hareket ettirirler. Bu amaçla sinirler ile kaslar arasında bir iletişim görevi görerek, uyuma, uyanma ya da rüya görme için beyinde gerekli değişimleri yaparlar. Aynı zamanda ışık, ses, koku, tat, sıcaklık gibi dış duyumun tüm niteliklerin beyinde (yani bellekte) fikirler olarak iz bırakılmasını sağlar. Bununla beraber, açlık, susuzluk gibi ruhta bulunan diğer tüm iç tutkuların fikirlerini beyine ileterek açıklık duyumunu doğururlar. Ayrıca, dış ve iç duyumlardan gelen fikirleri ortak duyumda (*common sense*) birleştirilmesinden, belleğe kaydedilmesinden ya da fikirlerin değiştirilerek

bulunduğu o bölgedeki gözeneklerine akmasını sağlar. Beyindeki bu gözenekler, cismin beyin üzerinde bıraktığı izlerden başka bir şey değildir. Can ruhları daha önce, beyinde bu izler oluşurken bunların üzerinden geçtiği için; ruhun anlama yetisinin hatırlama isteğiyle birlikte gözeneklerden kolaylıkla geçer ve geçtiği sırada da ruha o nesneyi göstererek, onu hatırlaması için gereken özel bir hareketi doğurur. Böylece, ruh, izleri beyinde olan şeyi hatırlamış olur (Tutkular 42: 43).

Benzer şekilde ruh, daha önce hiç görülmemiş bir şeyi hayal etmek istediğinde, anlama yetisinin hayal gücüne uyarlanmasıyla, ruh hayal etmek istediğinde, bezde uyandırdığı hareketle can ruhlarını beyindeki gözeneklere doğru iter, can ruhları da gözeneklerin girişlerine bu hayalin gösterilmesini sağlar (Tutkular 43: 43). Descartes’a göre, iç duyular aracılığıyla fikirlerin basıldığı hayal gücü de bedenin bir parçasıdır. Yani hayal gücüne basılan (*imprinting*) şekiller, iç duyular aracılığıyla yapılır. İçinde birbirinden oldukça farklı birçok şeklin izinin olduğu hayal gücü, içindeki izlerin çok uzun süre saklayacak büyüklüğe ulaştığında, artık “bellek” olarak adlandırılarak şekilleri (fikirleri) saklama işlevini yerine getirir (Kurallar 12: 50-1). Descartes’ın *hayal gücü* ve *bellek* yetilerine ilişkin yaklaşımında izlerin *saklanması* ya da *tutulması* işlevi ortaktır. Bu iki yeti başka işlevlerde birbirinden ayrılırlar. Hayal gücü fikirlerden hareketle yeni fikirlerin üretilmesi işlevine sahipken, bellek daha çok eski olan fikirleri saklama işlevine sahiptir. Bunun için anlama yetisi (*intellect*) konusundaki çerçeve önemlidir. Descartes’a göre, “hayal gücünü²⁹ fazlaca yormaksızın anlama yetisi işlemez.” (Konuşma II: 25). Anlama yetisinin etkisinde hayal gücünün önemi göze çarpmakta. Ancak, buradaki “hayal gücü” ifadesi geniş bir anlamda; bazı durumlarda belleği de içine alacak şekilde kullanılır. Bu durum anlama yetisinin etkinliğine bağlı olarak değişir. Görüldüğü gibi burada da ruh anlama yetisinin (gücü) iradesiyle, beyindeki izleri hem hatırlamak hem de hayal etmek (tasavvur etmek) için kullanır. Sadece kendi başına hareket ettiğinde ise anlama gücü yetisi olarak kendini gerçekleştirir (Kurallar 12: 52).

Burada ruhun (zihin) iradesiyle anlama yetisi hatırlama, hayal kurma (tasavvur etme) ve anlama gibi çeşitli eylemleri gerçekleştirdiği anlaşıyor. Aslında ruhun düşünme ya da

yenilerinin oluşturulması için ve ardından bunların etkilerinin hareketini kaslara götürerek uzuvların hareket ettirilebilmesi için hayal gücüne (*fantaise*) görülmesinden can ruhları sorumludur.” (Konuşmalar V: 60). “Can ruhları, Latince “hava, soluk, yel” anlama gelen *spiritus* kelimesinden geldiği unutulmamalıdır. Can ruhları, tamamen fiziksel şeyler olup, sinir sisteminin açıklanmasında gizli güçlere başvurmak istemeyen Descartes’ın fizyolojisinde, bugün nöroelektrik adı verilen uyarıların oynadığı rolü üstlenirler. Sinir sistemindeki bilginin nakledilmesi için aracı konumunda olan can ruhlarıyla nakledilir.” (Konuşmalar 6: 60, dipnot).

²⁹ “Descartes’ta hayal gücü (*imagination*), zihnin nesneleri imgelerle, mekânsal olarak temsil ederek düşünme yetisidir. (bkn. *Altıncı Meditasyon*’un başı). Yani sadece mekânda bulunan, geometricilerin işlettikleri tipte maddi nesneler kelimenin kesin anlamında tahayyül edilebilirdir. Dolayısıyla maddi olmayan nesneleri (Tanrı, insan zihni ve aynı zamanda fikirler ve kuralları) düşünmek için bu yetiye başvurulmaması gerekir; bunlar anlama yetisinin/müdiriğinin (*entendement*) etkinliği içinde yer alır.” (Kurallar, dipnot, s.25).

anlama yetisinin iradesine bağılı aktif olarak gerçekleşen bu eylemleri zihnin işlevlerini oluştururken, aynı zamana da bedenle ilişkisi bağlamında edilgin olduğu işlevleri vardır. Bunlardan ilkinde *eylemler* diğerine *tutkular* denir. Bunlar arasındaki ayrım, zihnin bedenle ilişkisi açısından önemli olduğu düşünülürse bunun üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Descartes'a göre *tutku* (*passion*) zihni bedenden ayıran ve birleştiren, önemli bir kavramdır. O ruhun tutkularını tanımlarken önemli bir ilkeden hareket eder: *zihin ile beden arasındaki farklılığın doğasını belirlemek*. Burada, tutkuyu tanımlamak için bir temel ararken zihin ile beden arasındaki tözsel ayrımın ilkesine dayanan şu kuralı kullanılır: kendimizde deneyimlediğimiz, aynı zamanda tüm cisimlere yükleyecek şeyleri bedenimize yüklenmesi gerekir ve diğer yandan da kendimizde olup da bir cisme ait olmasını kavrayamadığımız tüm şeyleri ruhumuza yüklemek gerekir (Tutkular 3: 11). Descartes zihnin işlevlerini bedeninkilerden ayırırken, ruhun *tutkuları* olduğunu bedenin ise *eylemleri* (*hareketleri*) olduğunu düşünür. Buna göre, ruhtaki tutkular bedende eylemlere karşılık gelir (Tutkular 2: 10). Bedenin işlevleri, onun eylemleri, yani hareketleridir. Ruhun işlevleri ise, onun tutkularıdır. Kısaca bunların ilki ruhun tutkularıdır, diğer yandan *algıları* denir; diğeri ise ruhun eylemleridir, yani *irade* (*volonté*) denir. İlki ruha doğrudan doğruya bağılıdır, ondan kaynaklanır ve aktiftir. Diğeri ise ruha çoğu zaman dışarıdan gelir ve onları temsil ederler, ruh burada pasiftir (Tutkular 17: 24).

Ruhun eylemleri olan istem (*irade*) de ikiye ayrılır: (1) ruhta başlayıp ruhta biten eylemlerdir. Genellikle maddi olmayan isteklerdir, örneğin sevmek vb. gibi. (2) ruhta başlayan bedende sonlanan eylemlerdir. Örneğin, kalkıp yürümek ve bir yere gitmek vb. gibi (Tutkular 18: 24-5). Ruhun tutkuları olan algılar da ikiye ayrılır: (1) nedeni ruh olan algılar ve (2) nedeni beden olan algılar. İlki ruhun istemlerinin, istemlerine bağılı düşüncelerinin ve hayallerinin neden olduğu algılardır. Ruhun bir şeyi istemesi bir eylemken, onu kavraması onun algısıdır (Tutkular 19: 25). Ruh var olmayan bir şeyi hayal etmeye çalıştığında veya hayal edilebilir olmayan, ama yalnızca akılla anlaşılabilen (*intelligible*) bir şeyi, örneğin kendine yöneldiğindeki algıları onun kavramasını sağlayan iradesine bağılıdır. Descartes aslında burada önemli bir ayrım yapıyor, ruhun algılarının konusunu bedenden alıyorsa hayal, kendisinden alıyorsa düşünce ve iradedir. Bu nedenle onları tutku değil eylem olarak kabul edilir (Tutkular 20: 26). İkincisi, bedenin ya da cisimlerin neden olduğu, çoğu bedendeki sınırlara bağılı olarak doğan algılardır. Ancak bazı algılar da sınırla bağılı değildir, bunlar hayallerdir. Bu hayaller, ruhun iradesiyle oluşturulmadığı için; yani hayaller, can ruhlarının beyinde önceden bulunan izlenimlerin izlerinin bulunduğu gözeneklere rastgele (iradi bir yönlendirme olmadan) akmasıyla oluştukları için ruhun eylemleri arasına girmez. Hayaller,

uyurken rüya olarak ya da uyanıkken düşüncenin iradi olarak yönelmediği, başıboş dolaştığı sırada gündüz düşlerinde ortaya çıkarlar (Tutkular 21: 27). Aslında Descartes'ın burada "hayal" ("imge") dediği beyindeki izler olan anılardır. Bu nedenle iradesizce ortaya çıkan bu hayaller aslında bir çeşit hatırlamadır.³⁰

Descartes'a göre bütün algılar *ruha sinirler aracılığıyla* gelir. Bunların bazılarını duyularımızı etkileyen dış nesnelerle, bazılarını bedenimizle ya da uzuvlarımızla, bazılarını da ruhumuzla ilişkilendiririz (Tutkular 22: 28). Bedenin dışındaki nesneler, duyu organlarını etkileyerek onlarda bazı hareketlere neden olur. Bu hareketler de sinirler aracılığıyla beyne ulaşarak orada başka hareketlere neden olur. Böylece beyindeki hareketler de ruhun onları hissetmesini sağlayan hareketlere neden olur (Tutkular 23: 28). Bu bedenin dışında nesnelerin duyumlardan başka, bedenimizde ya da bedenimizin bazı uzuvlarında ilgili algılar vardır. Örneğin acıkmak, susamak ve diğer başka iştahların (*appétits naturels*) neden olduğu algılar, ya da acı, sıcaklık vb. gibi bedenin dışında değil de bedenin bazı uzuvlarındaki bazı duygulanımların (*affection*) neden olduğu algılar vardır. Böylece aynı sinirler aracılığıyla, hem elin soğukluğu hem de yaklaşan alevin sıcaklığı hissedilebilir. Ancak, bedende hissedilen ile bedenin dışından hissedilen etkiler arasında bir fark yoktur (Tutkular 24: 29). Ruhla ilgili algıların nedenleri ruhun kendisinde hissedilir. Örneğin öfke ya da neşe gibi, kimi zaman başka şeyler tarafından harekete geçirilseler de nedenleri ruhun kendisinden doğduğu düşünülür (Tutkular 25: 29-30). Diğer taraftan bedenle ilgili algıların nedeni de bedenin dışında hissedilir.³¹ Ancak ruhun algılarında, ona sinirler aracılığıyla gelen etkilerin neden olduğu algılar çok daha belirgindir. Örneğin, can ruhlarının izler üzerindeki rastlantısal akışlarıyla doğan hayaller o kadar canlıdır ki, bu hayaller uyurken ya da uyanıkken o kadar güçlüdür ki, onları görülme de sanki gözlerin önündeymiş gibi bedende hissedilir (Tutkular 26: 30-1).

Görüldüğü gibi hem bedenin hem de ruhun algıları temelde, aynı şekilde öncelikle beyindeki etkilerden doğar. Yani, ruh, kendisinden ya da dışındaki bir şeyden kaynaklanan algılara sahipken; beden de kendisinden ve kendi dışındaki şeylerden kaynaklanan algılara sahiptir. Bu durumda ruh ile beden arasındaki bu etkileşim, onların neden birleşik olduğunu gösterir. Descartes her ne kadar tözsel bir ayrım yapmış olsa da zihnin bedenin tüm bölümleriyle birleşik olduğunu kabul eder.³² Çünkü beden birdir, organlarına bölünemez bir

³⁰ "Geçmiş izlenimlerin hafızada bıraktığı izlere ve can ruhlarının olağan hareketliliklerine bağlı olan düşünceler düşlerdir; bazen rüya görürken bazen uyanık olduğumuzda gelirler ve ruh, kendiyle meşgul olmaksızın uyuşuk beyinde karşılaştığı izlenimleri takip eder." (Elizabeth'e mektup, 6 Ekim 1645) (dipnot, s.27).

³¹ "Bu duyumları biz onların nedenleri olduğunu sandığımız nesnelerle öylesine ilişkilendiririz ki, yalnızca onlardan gelen hareketi hissetimizi değil ama meşalenin kendisini gördüğümüzü ve çanı işittiğimizi düşünürüz." (Tutkular 23: 28).

³² "[D]oğa bana acı, açlık, susuzluk gibi duyumların etkisi açısından, kendi bedenimde bir kaptanın gemisinde bulunduğu gibi bulunmadığımı, aksine ona sınırsız kenetlenmiş olduğumu yani onunla tek bir varlık olduğum

bütünlüğe sahiptir. Ruh bedenin uzamlılığıyla ilgilenmez yani onun boyutu ya da maddesiyle birleşmez, bütünlüğüyle birleşir. Ruh bedenden, ancak organlarının bütünlüğü bozulduğunda ayrılır. Bu demektir ki, ruh bedenin uzamlarına yerleşmez. Bu nedenle de bir uzuv eksilince ruh da eksilmiş olmaz. Çünkü tözünün özneliliği gereği ruh boyut ya da şekiller ilişkisi yoktur (Tutkular 30: 33-34). Ruh bedenin bütünüyle birleşmiş olsa bile, yine de işlevini beden belli bir yerinde gerçekleştirir. Genellikle bu yerin beyin ya da kalp olduğu düşünülür. Beyin olduğu düşünülür, çünkü duyularla ilişkilidir; kalpse tutkularının onda olduğu sanıldığı için ruhun yeri olarak düşünülür. Descartes'a göre, bu konudaki daha dikkatli bir inceleme, ruhun işlevlerini doğrudan yerine getirebildiği yerin, beyinin en iç bölümünde ve ortasında yer alan *epifiz bezi* olduğu anlaşılır. İşte ruh bu bez üzerinde bedendeki etkisini icra eder. Bu bez üzerindeki en küçük hareket can ruhlarını akışını değiştirir ve can ruhlarının akışında meydana gelen en küçük değişim bu bezin hareketlerinde büyük bir değişikliğe yol açar (Tutkular 31: 34-5). Descartes'ı ruhun işlevlerini doğrudan yerine getirdiği kısmın bedensel olan bu bezde olduğunu ikna eden husus, beyin diğer bölümlerinin ve duyu organlarının çift, bu bezin orta ve tek olmasıdır. Çünkü, bir ve aynı şeye dair, ancak tek ve basit bir izlenim ya da düşünce vardır. Örneğin iki gözden giren bir cisme ait iki görüntüden değil iki izlenim değil tek bir izlenim oluşur. Bu duyu organlarında yapılmadığında göre, duyu organlarından gelen çift görüntünün birleştikleri bir yer olmalıdır. İşte bu görüntüler, beyin kovuklarını dolduran can ruhları aracılığıyla bu bezde birleştirilir (Tutkular 31: 35).

İşte Descartes buradan hareketle ruh ile beden birbirleri üzerindeki etkilerini açıklar. Ona göre, ruh ve beden birbiri üzerindeki etkileri; ruhun merkezi olan beyin ortasındaki bir bezde (*pneal glade; epifiz bezi*) gerçekleşir. Ruh buradan, yani bezden, can ruhlarını, sinirler ve atardamarlar yoluyla uzuvla giden kan aracılığıyla beden makinesine etkide bulunur. Bu beden makinesi; sinirlerin küçük iplikçikleri beden tüm bölümlerine dağılmıştır, duyu nesnelerinin bedende uyandırdığı hareketler beyinde çeşitli biçimde gözeneklerini açarlar, bu beyin boşluklarında bulunan can ruhlarının sinirler yoluyla kaslara giderek kasları hareket ettirir. Ruhun birleştiği beden makinesi öyle oluşturulmuştur ki, sadece bu bez, ruh ya da başka bir neden tarafından hareket ettirilince kendisini çevreleyen can ruhların beyin gözeneklerine doğru iter, onlar da bunları sinirle aracılığıyla kasalara gönderip bu yolla uzuvların hareket etmelerine neden olurlar. Eylemlerin oluşmasına benzer bir biçimde, algılar da böyle oluşur. Duyulardaki çeşitlilik, izlenimlerin çeşitliliğine; izlenimlerin çeşitliliği beyindeki hareketlerin çeşitliliğine, beyindeki hareketlerin çeşitliliği ise can ruhlarının

öğretir. Eğer böyle olmasaydı, düşünen bir varlıktan başka bir şey olmasaydım, bedenim yaralandığında acıktığımda ne acı ne de açlık hissedirdim. ...sadece salt zihinsel olarak yaralandığımı, acıktığımı hissedirdim.” (Meditasyonlar V: 114).

çeşitliğine; can ruhlarındaki çeşitlilik ise ruhun merkezi olan bezin hareketinin çeşitliğine neden olur. Böylece ruh, algılarındaki farklılığı kavrar (Tutkular 34: 36-7). Algılar ruhun pasif olduğu tutkularıdır. Bunun dışında onun düşünceleri ve eylemleri ise aktif olduğu işlevleridir. Algılardan beyinden gelen etkilere karşı pasiftir. Ancak onu hem kendi üzerine düşünmesi hem de iradesiyle eylemde bulunur. Bu eylemler, aslında zihinsel edimlerdir. Örneğin hatırlamak ya da ya da hayal kurmak gibi edimler. Bu edimlerin ruh ile beden arasındaki etkileşimde nasıl gerçekleştiğini anlamak bellek ve hayal gücü yetileriyle ruhun anlama yetisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymak gerekir.

Descartes'ın ruhta iki tür düşünceyi ayırt ettiği hatırlanırsa (ruhun tüm istemelerini içeren eylemleri ve ruhun her türlü algısını içeren tutkuları,) birinciler tamamen ruhun yönetimindedir, ve bunlar beden tarafından ancak dolaylı olarak değiştirilebilirler. İkinciler de tamamen onları yaratan eylemlere bağlıdır ve ruh tarafından dolaylı olarak değiştirilirler. Ruhun tüm faaliyeti, onun istediği bir şeyler ilgili, sınıksız birleşik olduğu bedendeki bezde etki üreterek, bedeni istediği şekilde hareket ettirir (Tutkular 41: 42). Burada ruhun bedeni harekete geçirmesini bellek ve hayal gücü yetileri aslında zihinsel bir yeti olan *anlama yetisi* (*intellect*) olmadan duyum, bellek ve hayal gücü gibi yetilerin de bir “depo” ya da “arşiv” olmaktan; dahası Descartesçı söylem açısından bir “makine” olmaktan başka bir işlevi olmuyor. Çünkü, ruhun istemesiyle anlama yetisi, bir şeyi hatırlamaya çabalamıyorsa, bellekteki, yani beyindeki o izlerin, bir balmumu üzerindeki mühür izinden bir farkı kalmazdı. Aynı şekilde, ruh, bellekte kayıtlı imgelerden bir *hayal* (*fantasie*) kurmak istemiyorsa, anlama yetisini de hayal gücünün emrine vermiyorsa, bellekteki imgelerin donuk birer resimden başka bir anlamı olmazdı. İşte Descartes böyle düşünür: anlama yetisi olmaksızın, ne belleğin ne hayal gücünün ne de duyumların izlenimlerinin bir anlamı vardır. Yani, duyum, hayal gücü ve bellek yetilerinin sunduğu “içerik” yani “fikirler” olmadan ruh (zihin) kendini bir bütün olarak açık ve seçik kavrayabilir. Yani zihin, kendini içeriksiz olarak da kavrayabilir (Meditasyonlar V: 110). Çünkü bu yetiler, yer kaplayan bir töze, yani bedene içkindirler, düşünen bir töze, yani zihne değil. Zira bu yetilerden elde edilen bilgi bir yayılım içerir, ama düşünce içermez. Bu yetilerin fikirleri zihindeki hiçbir düşünceyi gerektirmeden, rıza dışı verilirler (Meditasyonlar V: 111-2). Beyinde, can ruhları epifiz bezinde iki tür harekete neden olur. Bunlardan birisi, ruha, duyuları hareket ettiren nesneleri ya da beyinde karşılaşılan ve irade üzerinde hiçbir çaba harcamayan [etkisi olmayan] izlenimleri gösterirler, diğerleri ise orada çaba harcarlar [irade üzerinde etkiye sahiptirler], bunlar tutkulara ya da onlara eşlik eden beden hareketlerine neden olan hareketlerdir (Tutkular 47: 47). Burada ruha iradesi dışında verilenlerde edilgin olması ile ruhun iradesinin etkin bir eylemiyle bedensel bir

yetinin üzerinde bir harekete neden olması arasında, ruhun bedenle olan bağılılık ilişkisi bakımından bir farkı yoktur. Örneğin, ruhun bir şeyi hatırlamaya çabasında, anlama yetisi etkin olsa bile; onun faaliyeti bedensel bir yetinin kendine sunduğu bir içerik dolayımında gerçekleşir.

Descartes açısından bu *dolayım* ve *içerik*, doğal yaşamın sürdürülmesinde çok işe yarar olsa da gerçeğin bilgisine ulaşmada yardımından çok zararı dokunur. Diğer bir deyişle, “doğru” bilinen yanlışların kökleşmesini, yanlış anlamalarla ve hatalarla dolu bir geleneğin kökleşmesine neden olabilirler. Zihin ile beden arasındaki kenetlenmeden doğan bu dolayım ve bunun sürmesini sağlayan içerik, zorunlu olarak anlama yetisinin kavrayışını zorunlu olarak alışkanlığın insafına bırakır. Bu iddiayı Descartes’ın düşüncenin temsili olarak gördüğü dil ile anlam arasındaki ilişki açısından tartışılabilir. Belleğin, örtük olarak görevi alışkanlık durumlarından biri dilin kullanımında ortaya çıkar. Dili öğrenme ve kullanım sırasında kazanılan tecrübenin yarattığı alışkanlık, bir sözü duyunca ya da bir yazılı kelimeyi görünce, duyumlardan beyne giden izlenimlerin epifiz bezindeki neden olduğu hareket, bu o sözün heceleri ya da kelimenin harflerin, onlara alışkanlıkla bağlanan düşünülen anlamlar, sesler işitilince ya da harfler görülünce; o hecelerin sesleri ya da kelimenin harfleri değil, o anlamlar kavranır (Tutkular 50: 50-1). Burada dikkat edilirse, anlama yetisi burada alışkanlığın gücü karşısında edilgindir. Bellekteki dil ile anlam içerikleri arasında kurulan bağın kalıplaşmış yapısı, iki fikir (sembol ile anlam) arasında hatırlama-çağırışım ilişkisini tesis etmiş, bu da tecrübe edildikçe alışkanlık kazanmıştır. Burada, örneğin bir sözle anlamı iletme eyleminde ruhun iradesi bezin (burada “bellek” demek daha doğru olur) hareketleriyle birleşmiştir. Burada sözü duyan için kavranan anlam ile anlamı düşünerek ruhun iradesiyle bezi hareket ettiren ve bunu söz olarak iletme isteyen için de benzer bir alışkanlık işler. Örneğin, konuşurken, söylemek istenen anlam düşünülür. Bu anlamı aktarmak için, ruh iradesiyle bez üzerinde hareketlere neden olur ve daha önce o dili konuşmayı öğrenirken oluşan belleksel içerikte yer elen, o anlama bağlanan kelimenin nasıl telaffuz edileceği, bunun için dilin, ağzın ve gırtlığın nasıl kullanılacağı, iradesizce bir alışkanlığın yardımıyla kolayca yapılır. Hatta o kelimeyi söylerken yapılan dil ve ağız hareketleri, o anlamı aktarmak amacı olmadan yapak çok zordur. Çünkü konuşma öğrenirken kazanılan alışkanlık, bez aracılığıyla dilin ve dudakların hareket ettirilebilmesi şeklindeki ruh eylemlerini, bu hareketlerin kendine değil ama bu hareketleri takip eden sözlerin anlamlarına bağlanmasına neden olmuştur (Tutkular 44: 44-5). Görüldüğü gibi, aslında anlama yetisinin ve onun iradesinin, zihin ile beden arasındaki ilişkinin sürdürülmesi için çok önemli olduğu anlaşıyor. Ancak, burada içeriğin ve onun nasıl oluştuğu sorunu, bedensel yetileri gerçeğin bilgisine götürmede zihni

zorluklarla karşılaşmasına neden oluyor. Descartes açısından burada, zihnin aktif olmadığı, diğer bir deyişle tamamen anlama yetisinin gücüyle kontrol edilmeyen diğer yetilerin sunduğu hizmetlerle sürdürülen bir bilme faaliyetinin, gerçeğin kesin bilgisine ulaşmak için yetmeyeceği ileri sürülebilir. Bunu da ruhun tutkularındaki ruhun etkin olduğu eylemlerinin yanında (ki bunlarda bile muhakkak bir içeriği yani bedensel bilme yetilerinin sunduğu fikirlere ihtiyaç duyar), bedenın yetilerinin etkisi karşısında edilgin bir tavrı vardır. Eğer, tüm tutkuların insandaki başlıca etkisinin, onların ruhunu, bu tutkuların daha önce bedenlerin hazırladığı şeyleri istemeye teşvik etmesi (örneğin, korku hissi kaçmayı teşvik eder) için olduğu (Tutkular 40: 41-2) düşünülürse, burada ruhun bedenın geçmişteki bir korku yaşantısının bellekteki izlerinden hareketle; şimdiki zamandaki edilgin bir algı tarafından o korku yaşantısını yeniden canlandırır. Böylece daha önceki deneyimlerinin kayıtlarından en uygun bedensel eylemi gerçekleştirme alışkanlığı zihnin bedeni kontrol altına alamadığı, bilakis bedenın etkinliğinde bir zihinsel yaşam söz konusudur. Böylece duyular, dolayısıyla hayaller ve anılar gibi içeriklerin etkisindeki, özneliği düşünme olan ruh, bedenle olan ilişkisi sürerken gerçeğin kesin bilgisine nasıl ulaşacağı önemli bir sorundur. Hatırlanırsa, Descartes'ın temel olarak ikili töz düşüncesinin temelinde bu yetiler arasındaki zorunlu ilişkinin neden olduğu, kontrol edilmesi çok zor hataların önüne geçmek yatıyordu.

Şimdiye değin görüldü ki, bellek, duyumlara bağlı olması ya da ondan gelen verileri saklaması bakımından bedensel bir yetidir. Beyinde iz bırakan nesnelerin duyuları beyinde gözenekler oluşturur. Orada pasif olarak kalan bu izlerin (yani anıların) toplamından oluşan bellek, ruhun bir edimiyle hatırlanır. Burada belleğin, duyuların ve hayal gücünün beyinde oluşturduğu izlerden oluştuğu açıktır. Ruh yani zihin, bedenle sınıksıkı birleştiği durumda, ister etkin isterse edilgin olsun, her türlü düşünmesine ya da algısına konu olan nesneler, bedensel bilgi yetilerinin ürettiği içeriklerden oluşur. Kısaca, düşünme ile düşünce (içerik) arasındaki ilişkide zihin ile beden bir arada olmak zorundadır; diğer yandan, bu içerik olmadan, düşünce neyi düşünür, düşünebilir mi? Descartes'a göre, hiçbir içerik olmasa da düşünce düşünür mü? Ona göre, zihnin (ruhun) kendi doğasında olan şey onun düşünebilmesidir; çünkü o düşünürken tüm düşünce içeriğini yok sayabilir, onların olmadığını düşünebilir, onların bir kandırmaca olduğunun, bir rüya olduğunu düşünebilir Descartes'ın düşünme ile düşünmenin nesnesini birbirinden ayırma çabası, düşünme içeriğinden bağımsız olarak *Ben*'in varlığını kanıtlamak içindir. *Ben*, düşüncelere (içeriklere) dayanarak değil, onları düşünen düşüncenin kendisine dayanarak kurulabilir. Bununla beraber, düşünmenin ihtiyacı olan, bedensel yetilerle oluşturulmuş düşüncenin içerikleri değildir. Zihnin, düşünebilme gücü ve ilkeleridir. Bu nedenle zihnin, düşünme içeriğinin değil düşünme deneyiminin kendisidir; yani *kendini*

düşünme deneyimidir. Bu durumda, düşünmeye konu olabilecek tüm içeriklerinin *depo* edildiği yer olarak *bellek*, Descartes'ın *Ben* kurulumunda gözden çıkarılacak bir yetidir. Bu durumda, şu sorulmalıdır: *belleksiz bir Ben mümkün müdür?* Bu soru çerçevesinde Descartes'ın felsefesi kapsamında eleştirel bir tartışma yapmak için, onun *Ben* kurulumunun temeli olan yöntem düşüncesi ve buradaki anlama yetisinin rolünü, ve dolayısıyla belleğin bu açıdan görünümü ele alınmalıdır.

Anlaşılabileceği gibi, Descartes, bedensel bir yeti olan belleği kesin bilgiye ulaşmada hiç dikkate almayacaktır. Beden gibi değişme ve bozulmaya tabii olan duyuşsal bellek, ona göre yalancıdır (Meditasyonlar II: 33), bu nedenle güvenilmezdir. Bununla beraber Descartes, yöntem düşüncesi içinde bu bedensel belleğe bir alternatif, anlama yetisinin denetiminde olan bir “yöntemsel” ya da “saf” belleğe ihtiyaç vardır. O halde burada Descartes'ın dizgesi açısından ikili bir bellek olduğu savı ileri sürülmektedir.

Yukarıda temas edildiği gibi, Descartes bellek tarifini yaparken, zihnin hatırlamak istemesi sonucunda, anlama yetisini belleğe uygulayarak ruhun hatırlama eylemini gerçekleştirdiğini söyler. Böylece, bedensel yeti olan duyumların izlerinin tutulduğu duyuşsal belleğin bedensel olduğunu, bununla beraber ruhun hatırlamak istemesiyle hatırlama ediminin ise zihinsel olduğunu söylemiş olur. O halde, Descartes'ın da bellek ile hatırlama kavramları iki belleğin olanağını oluşturur. İlki duyuşsal bellek bedenselken, ikicisi anlam yetisinin belleğe uygulanması olan hatırlama da zihinseldir. Peki anlama yetinin edimi nasıl “bellek” olarak kabul edilir? İşte çalışmada ileri sürülen, Descartes'ın örtük bellek dediği düşünme edimine içkin olan bu bellek bir sonraki bölümde “doğuştan bellek” olarak belirlenecektir.

2.2.4. Zihin ve Doğuştan Bellek

Descartes, apaçık gerçeklere ulaşmak için kullandığı yöntem olarak kuşku sürecinde düşünme ediminin konusu olan her şeyden, yani ister maddesel isterse tinsel gerçekliklerin hepsinden; duyu verilerinden, kendi bedeninden, hatta matematiksel önermelerden de kuşku duyulması gerektiğini söyler. Bu yöntemsel kararlar, ister deneyden isterse doğuştan gelsin tüm düşünce içeriklerinden kuşku duyulur. Bunun sonucunda, kuşku duyan (düşünen) ile kuşku duyulan (düşünülen) arasında bir “ayrım” yapılmış olur. Descartes tarafından yapılan bu düşünme ile düşünme içeriği arasındaki bu *ayrım*, düşünen-Ben'in bilinçli farkındalığını ortaya koymuştur. Sonraki aşamada bilinçli farkındalık düşünerek kendinin farkına varan Ben, kendindeki duyuşsal ideaları ya da doğuştan ideaları aramaya başlamıştır. Bu süreçte de gerçeğin bilgisine erişmek için” açık seçik görü” ile zorunlu tümdengelimli akıl yürütme” (Konuşma V: 59; Kurallar 3: 14) yöntemlerini kullanmak için kuşku duyulan içeriklerin

dışında bir tür yöntemsel belleğe ihtiyaç duyulmuştur. Düşünce içeriklerinden kuşku duyan düşünme yetisi, yöntemsel olarak bu “içerikler” için bir “saklama” ya da “tutma” gereksinimi, diğer bir deyişle bir *bellek* zorunlu hale gelmiştir. Kısaca Descartes’ın *düşünce yetisi* ile *düşünme içeriği* arasında yöntemsel bir ayırım yapması, zihinsel anlamda zorunlu olarak yöntemsel bir bellek ihtiyacı doğurmuştur.

Düşünen-Ben’in varlığıyla ortaya çıkan bilinç, aslında tamamen bir içeriğe gereksinim duyan bir kavrayış gücüdür. Düşünme yetisi, dikkatini bir düşünce üzerine sabitlediğinde onu açık ve seçik, yani bilinçli bir şekilde kavrar. Ancak, o içerikler olmadan bu düşünme gücünün yani bilincin bir işlevi yoktur. Dahası bu içerikler olmasaydı Ben’in varlığı da kavranmamış olacaktır. Burada ilk olarak, bu bilince varırken bir yandan *olumlu* anlamda tek nesnesi “kendi” olduğu ve kendiyle özdeş olduğu sonucu çıkar. Diğer yandan *olumsuz* anlamda kendisi hariç tüm nesnesi (hatta kendisi hariç tüm evren) kendinden *ayrı* olduğu sonucu çıkar. Bu ayrı oluş, yöntemsel varsayım gereği olsa da birinci durumda görüsel olarak kendini kavrayıştan türeyen ölçüt, yani bu kavrayıştaki apaçıklık modeli diğer tüm nesneler olan doğuştan ideaların kavranışında kullanılması beklenir. Ancak, bütün idealar görüsel olarak kavranacak kadar yalın olmadığı için, gerçeği kavramının ikinci yolu olan tümdengelimli akıl yürütmeye kavranması gerekecektir. Burada da akıl yürütme zincirlerinin uzunluğu, açık ve seçik kavrama ölçütü nedeniyle, önermeler arası geçişte, bir önceki adımın kavranışının bellekteki kaydının hatırlanması ve bunun doğurduğu güvenirlilik sorunları gibi problemler ortaya çıkar. Ancak Descartes, güvenilirliği ve bunun neden olduğu akıl yürütme hataları nedeniyle bellekten kaçmak istese de tümdengelimli akıl yürütmelerde belleğin yardımına muhtaç olduğunu kabul eder. Dahası, daha kesin bilgiye ulaşmanın yöntemi olan görüsel akıl yürütme seviyesinde de bir “yöntemsel” bellek gereksiniminden kurtulamaz. Zira, görüsel çıkarım sırasında kullanılacağını belirttiği bir “*akılda tutma*” (*retention*) edimi vardır. Bu da bir tür bellek ve bellek edimidir. Ancak bu bellekten başka, bir de Descartes’ın kurtulmaya çalıştığı bedensel bellek dışında, bir zihinsel olarak bir entelektüel bellek söz konusudur.

Descartes’ın böyle bir “içerik” deposu olarak kabul etmediği, hatta böyle bir “depo” olduğunun dahi farkına varılmadığı, dahası böyle bir “depo” olduğunun dahi varsayılmadığı bir zihin tasarımı gerekmektedir. Zihne düşünüm açısından bütüncül bir bakış, düşünmeyi sadece “içeriksel” değil aynı zamanda “deneyimsel” olarak da yorumlayabilmelidir. Böyle bir modelde, sadece bir “depo” olarak bellek yeterli olmayacaktır. Descartes’ın felsefesinde, ilk bölümde incelenen duyuşal bellek dışında, onun yöntemsel olarak tümdengelimli akıl yürütmelerde başvurduğu bir bellekten söz ettiği söylenebilir (Kurallar 11: .46). Descartes’ın

yöntemsal tercihinden dolayı ihtiyaç duyduğu ve özellikle tümdengelimli akıl yürütmelerde kullanımı zorunlu hale gelen ve “y ntemsal bellek” denilebilecek bu bellek, onun tümdengelimli akıl yürütmeleri olanaklı kılan zihinsel bir bellektir. Akıl yürütme zincirlerinin tekrarıyla kazanılan bir *alışkanlık* olarak gördüğü bu bellek, temelde “akılda tutma” (retention) ediminden oluşmaktadı. Bu y ntemsal bellek, belleğin zihinsel halini oluşturmaktadır. Descartes, anlama yetinin işlemlerinde başvuracağı bir yardımcı bellek olan y ntemsal bellek dışındaki bir de “entelektüel bellek” kavramından söz eder. *Burman’la Konuşma*’sında Descartes, beyne izlerin basılmasıyla oluşan bedensel bellek dışında, meleklerde ya da diğer Tanrı dışındaki ruhlarda düşüncelerin hatırlanması için bir entelektüel bellek olması gerektiğini söyleyen (CSMK III: 336) Burman’a şöyle cevap verir:

“Entelektüel belleği kabul etmeyi reddetmiyorum: ever, o var. Örneğin, ‘K-R-A-L’ kelimesinin yüce gücü ifade ettiğini duyduğumda, bunu belleğime sunuyorum ve daha sonra anlamını belleğim aracılığıyla hatırlıyorum, bunu mümkün kılan entelektüel bellek olmalı.       dört harf (K-R-A-L) ve anlamları arasında kesinlikle bir ilişki yoktur, ama harflerden bir anlam çıkarmamı sağlıyor. Harflerin ne anlama geldiğini hatırlamamı sağlayan entelektüel bellektir. Bununla birlikte, bu entelektüel belleğin nesnesi olarak ayrıntılardan ziyade evrenselleri vardır ve bu yüzden yaptığımız her şeyi hatırlamamızı sağlayamaz.” (CSMK III: 336-

Görüldüğü gibi Descartes’in entelektüel bellek” dediği tikeller ilişkin bir bellek değil, evrensel olanlara, yani kavramlara ilişkin bir bellektir. Onun bu tanımı, “semantik bellek” kavramını çağrıştırıyor. Diğer bir deyişle, Descartes’ta bir semantik bellek varsa o da “entelektüel bellek” olabilir. Tabii ki burada sinirbilimin ve psikolojinin çerçevesini çizdiği semantik bellek bedensel bir yetidir. Ancak burada Burman’ın “zihinsel” dediği şeyi onaylayan Descartes, evrensel olan anlamları ruhun nesnesi olarak, yani entelektüel belleğin bir içeriği olarak kabul ediyor. Burada ısrarla altı çizilmesi gereken husus Descartes’ın hem bedensel hem de zihinsel olarak *yeti* ile *içerik* arasında bir ayrım yapmasıdır. Bu konuda onun ifadelerinden, zihin ile beden arasındaki ilişkinin bir karşılıklı ilişkisinin bellek içerikleri açısından sürdüğünü düşündüğü açıkça anlaşılıyor.

“İki farklı bellek gücü olduğunu kabul ediyorum; bir bebeğin zihninde hiçbir zaman saf bir kavrama edimi olmadığına, ama sadece karışık duyumlara da sahip olmadığına inanıyorum. Bu karışık duyumlar beyinde yaşamaya devam etmek için geride bazı izler bırakmasına rağmen, bunları hatırlamamız yeterli değildir. Bunun için yetişkin olarak aldığımız duyumların, annemin rahminde olanlara benzer olduğunu gözlemlememiz gerekir; ve bu da rahimde kullanılmayan aklın veya entelektüel belleğin belirli bir yansıtıcı hareketini gerektirecektir. Bununla birlikte, zihnin her zaman aslında düşünmeye dahil olması gerektiği kabul edilmelidir;       düşünce onun özünü oluşturur, tıpkı yayılımın bir bedeninin özünü oluşturması gibi. Düşünce, bir bedendeki parçaların veya hareketin bölünmesi gibi mevcut olan veya olmayan bir özellik olarak d ş n lmez.” (AT V, 192-193: 354-5).

Descartes, bedendeki duyumların izlerinin (bedensel belleğin içeriğinin) karşılık olarak bir de zihindeki düşüncelerine (zihinsel belleğin içeriğine) karşılık gelmesi düşüncesiyle, iki farklı bellekten açıkça söz etmekle birlikte, daha da önemlisi özü düşünmek olan zihni düşünce yetisi ile düşünce içeriği olarak birbirinden ayrı yapıda olduğunu kabul etmiş oluyor. Zira onun bu pasajda belirttiği gibi, zihnin özü düşünmek olsa da bedensel bellekteki izlerin entelektüel bellekte bir karşılığı olmalı derken, hemen ardından zihnin düşünme özünden söz etmesi bu kabulünü gösteriyor. Böylece, bu bölümün temel savı olan, eğer zihin ve beden birbirinden ayrı olarak tözsel bir gerçeklik olarak kabul ediliyorsa, aralarında ne tür bir ilişki kurulsun iki tür belleğin varlığından söz etmek zorunludur. Eğer bu zorunluluk gösterilebilirse, düşünen-Ben'in özdeşliğinin doğuştan bellek ölçütüyle sağlanmış olacaktır.

Yukarıdaki pasajda altı çizilmesi gereken önemli bir husus da Descartes'ın bedensel ile zihinsel bellek arasındaki tam bir karşılıklı olmaktan söz etmek istemediğidir. Zira onun töz düşüncesi gereği bedenin doğası yer kaplayan, dolayısıyla bölünen ve parçalı bir yapıdadır, ki bunun da zihin açısından kavramsal bağlamdaki karşılığı bedenin nesnesinin daima sonlu tekler olduğudur. Descartes burada, belleklerin içerikleri arasında *tam eşleşme* durumundan söz etmiyor. Zira bunu için düşünmenin her zaman dahil olduğunu, yani bu içeriğin, tıpkı bedensel belleğin deposundaki gibi durmadığını, bunların varlığının devam eden düşünme faaliyetine dahil olduğunu ima ediyor. Bunu da düşüncenin bu içeriklerinin, doğası parçalı olan bedenin içekleri gibi düşünülmemesi için yapıyor. Zira ona göre zihnin doğası, beden gibi sınırlı ve yer kaplayan değil, sonsuz ve –her zaman- düşünen bir tözdür. Bu konudaki açık düşüncesini *Mersenne*'e bir mektubunda (AT III, 84-5: 148) bile getirir. Buna göre, entelektüel bellekteki düşünsel izlenimler (içerikler,) bedensel belleği oluşturan sınırlı sayıdaki³³ beynin kıvrımlarından bağımsız olduğu kabul edilmelidir. Zira zihin izlenimleri sınırlandırılmaz. Bu durumda entelektüel belleğin içerikleri de zihnin doğası gereği sonsuzdur. Bu entelektüel belleğin zihinsel oluşu nedeniyle sonsuz olasılığı barındırması, *a priori* içeriğin ya da edimin *res cogitans* dahilinde olduğu, dolayısıyla bu belleğin doğuştan idealardan oluştuğuna ilişkin bir çıkarım için ipucu olabilir. Bu ipucundan hareketle doğuştan bellek tanıtılınca, Descartes'ın bellek görüşünün dual olduğu da gösterilmiş olacaktır.

Zaman Üzerine adlı bölümde, radikal bir yorumla Descartes'ın zaman kavramının doğuştan idea olduğu ileri sürülmüştü. Bunun sonucu olarak de bu zaman ideasının, düşüncenin şeylerin sürelerini kavramasını olanaklı kıldığı çıkarımı yapılmıştı. Buradan hareketle de düşünmenin şeylerin hareketlerini kavrarken onların sürelerini düşüncedeki

³³ Descartes'a göre belleği oluşturan beyindeki kıvrımların sınırlıdır, çünkü beden sınırlıdır, beden sınırlı olduğu için duyuusal izlenimleri de sınırlıdır, duyuusal izlenimleri sınırlıysa beyindeki kıvrımlar da sınırlıdır.

zaman ideası aracılığı düşüncenin edimiyle, düşüncenin zamanı olarak algılandığı yorumu yapılmıştı. Diğer bir deyişle, *Ben, Tanrı, uzam ve zihin ile beden birliği ideası* gibi diğer doğuştan ideaların zihne sunduğu kudret gibi, zaman ideasının da zihnin, şeylerin süresini düşünmenin zamanı olarak kavramasını sağladığı ileri sürülebilir.

Burada, Descartes'ın doğuştan ideaları ile bellek arasında bir ilişki kurulacaktır. Bunun için öncelikle “doğuştan idealar” kavramı üzerine yapılan tartışmalara bakılarak, genel kabul gören, “edim” ile “içerik” arasındaki ayrım üzerinde durulacaktır. Bu ayrımdan hareketle Descartes'ta “idealar” teriminin *düşünme gücü* ile *düşünme içeriği* (bellek) arasında doğal bir ilişki olduğu ileri sürülecektir. Buradan hareketle, Descartes'ın felsefesi açısından bir “doğuştan bellek” terimi türetilmeye çalışılacaktır. Böylece yapılan tartışmanın sonucunda, ideaların duyumlardan gelmesinin, aslında duyumların teklere ilişkin deneyimler olduğu, ancak bunları “düşünebilmek” için “idealara” ihtiyaç olduğu, bunların da bir tür Platonik “hatırlama” kuramına benzeyen bir düşünmeyle ortaya çıkarıldığı yorumu yapılacaktır. Bunun da belleğin zihinde örtük olduğunu ileri sürmeyi olanaklı kıldığı iddia edilecektir. Bunun için temel dayanak noktası olarak, Descartes'ın doğuştan idea olarak belirlenen *zaman* kavramı kullanılacaktır.

Burada ulaşmak istenilen amaç, Descartes'ın Ben (Self) ideasının temelde Ben'e Ben olma meşruiyeti veren düşünme gücünün (yetisinin), bellek ölçütüyle nasıl değişmezliğini icra ettiğini göstermektir. Zihin düşünme ediminin, bu edimde kullanılan ideaların doğuştan ya da duyusal olmasına bakılmaksızın, sadece onları düşünmesi açısından bir etkinliği vardır. Ancak bu etkinlikte dört temel idea asıldır. Çünkü diğer bileşik ve karışık idealar bu yalın idealardan üretilir. Kaldı ki, Descartes için ilkece doğuştan olmayan bir idea yoktur. O halde her idea bir şekilde doğuştan gelen kökenine götürülebilir. Bir düşünme kipi olarak zaman ideası, zihin düşünme ediminde Ben ideasıyla birlikte, tıpkı uzam ideası gibi görev almaktadır. Onun “görevi” şöyle tarif edilebilir: düşüncenin nesneleri ideaları (ve imgeleri) düşünürken bu düşünceler içkin süreleri kavranmasını sağlamaktır. Tıpkı bir cisim kendine içkin olarak sahip olduğu süreyle uzamsal kalıcılığını nasıl sağlıyorsa, aynı şekilde bir düşüncenin süresinde onun düşünülme zamanı boyunca bilince açılmasını sağlamaktadır. Böylece düşünme içeriği olarak idealar ile düşünme gücü arasındaki eşleşmenin, tam da Ben'in bilinçli oluşunun, yani farkındalığının düşüncenin zamanı boyunca nasıl aktif ve canlı olduğu sonucunu çıkarmak olanaklı olacaktır. Böylece bu süreç, Descartes'ın Ben'in düşünmekten kesilmeyen ya da düşündüğü sürece varolan Ben tanımına bir açıklama getirmektedir. Şimdi bu çerçeveyi çizebilmek için gerekli tartışmalar yapılabilir. Bundan sonra da düşünen-Ben'in düşüncedeki-zaman boyunca nasıl kendine özdeş olduğu ele

alınabilir olacaktır. Böylece, yukarıda tartışılan bedenden bağımsız bir entelektüel belleğin olanağını sağlayan belleğin Descartes'ın metafiziğinde bir "doğuştan bellek" olarak nitelenebileceği ileri sürülecektir. Bunun için öncelikle Descartes'ın metafiziğindeki doğuştan ideaların ne olduğu üzerine bir belirleme yapılacak, sonra düşüncedeki doğuştan zaman ideasının, düşünmenin etkinliğinde doğuştan belleğe bir temel sağladığı savunulacaktır.

Descartes'ın açık ve seçik algı kuramı onun idealar kuramı içinde yer alır. Descartes çeşitli metinlerinde idealar, düşünme kipleri (modes), algılar (perceptions), entelektüel işlemler ve bilgi gibi şeyler zaman zaman açık ve seçik algılar olarak tanımlanır. Descartes algılamayı, anlamayı, düşünmeyi ve bilmeyi da açık ve seçik olarak niteler. Descartes bazen idealardan sanki algı ediminin nesneleriymiş gibi söz eder: "aklın (intellect) yaptığı tek şey, olası yargılara konu olan fikirleri algılamamı sağlamaktır." (CSM II: 39). Aynı zamanda idealardan bizzat algılama eylemleri olarak da söz eder: "aklın işlemi" ("the operation of the intellect,") olarak tanımlanan algı, zihnin yetenekli olduğu iki genel düşünme biçiminden biridir, diğeri iradedir" (CSM I: 204) ya da "idealar aklın işlemleridir" (CSM II: 7) gibi ifadelerinden anlaşıldığı gibi, idealar aynı zamanda algılardır (Chappell 1986: 182). Görüldüğü gibi Descartes ideaları kimi zaman algılar kimi zaman da anlama yetinin işlemleri olarak kabul eder (Patterson, 2008: 217). Diğer bir yoruma göre, Descartes ideaları hem düşünme edimi (act) anlamında hem de düşünme nesnesi (object) anlamında kullanır (Nadler 1989: 126-30). Descartes *Meditasyonlar*'ın *Önsöz*'ünde ise "idea" terimini (1) "zihnin bir işlemi olarak" ve (2) "bu işlem tarafından temsil edilen şey olarak" anlamında kullanır (CSM II: 7; *Meditasyonlar*: 34). Patterson'a göre, ideanın bu iki anlamdaki kullanımları birbirinden ayrı değil birbiriyle ilgili olarak değerlendirilmelidir. Çünkü, nesnel olarak alınan idealar, maddi olarak alınan idealar olan edimler veya işlemler tarafından temsil edilen şeylerdir. Bu, edimler, yani düşünceler veya algılar olarak ideaların kendilerinin temsili olmasını gerektirir. Patterson için bu normaldir, çünkü Descartes, tüm düşünceleri nesnelere yönelik olmaları bakımından temsili kabul eder (2008: 217).

Descartes'ın kullandığı "nesnel" sözcüğü, düşüncenin yöneldiği şey olan düşünce nesnesidir. Descartes, *Üçüncü Meditasyon*'da "bir şeyin bir idea yoluyla akılda nesnel olarak var olduğu varlık kipinden" (CSM II: 29) bahseder. Buradaki "şey", düşüncenin nesnesidir ve dolayısıyla, aklın veya algının bir işlemi olan maddi anlamda bir ideanın nesnesidir. *Yanıtlar*'da Descartes, bir ideanın "akılda nesnel bir varlığa sahip olduğu ölçüde düşünülen şey" olduğunu açıklar (CSM II: 75). Zihinde "nesnel olarak var olduğu düşünülen şey" terimi, düşüncenin temsil ettiği şeyi ifade eder. Örneğin, bir idea aracılığıyla zihinde nesnel olarak var olan bir X nesnesi, bir düşünce nesnesi olarak bir zihnin eylemiyle temsil edilen bir

şeydir. Maddi olarak bir idea, bir X nesnesini temsil eder ve düşüncenin edimini X nesnesine yöneltir. Düşüncenin yöneldiği X nesnesi, düşüncedeki X ideasıdır. Zihnin maddi olarak X'e yönelik bir düşünce eylemi olan X ideası, X'in zihinde nesnel olarak, yani düşünce nesnesi olarak varolur. Bu konuda Descartes'ın örnekle açıklaması şöyledir: "güneş ideası, güneşin kendisidir, zihinde var olur - elbette göklerde olduğu gibi biçimsel olarak değil, nesnel olarak var olur, yani nesnelerin zihinde normalde oldukları şekilde." (CSM II: 75). Bu örnekte, maddi olarak alınan güneş ideası, basitçe güneş hakkında bir düşünce demektir. Nesnel olarak alınan güneş ideası da zihinde bir düşünce nesnesi olarak var olan bu düşünce tarafından temsil edilen şey olan güneştir. Görüldüğü gibi burada maddi olarak idea ve nesnel olarak idea ayrımı vardır. Burada düşüncenin eylemi ile nesnesi iki ayrı idea olarak kabul edilir. Ama güneş örneğinde görüldüğü gibi bunları birbirinden ayrı olarak tanımlamak olanaklı ama birbirinden ayrı şeylermiş kabul etmek, "bir şey hakkında düşünme" ilkesi açısından olanaksızdır. Zira Descartes'ın *cogito*'su daima bir şey hakkında düşünür. Bu düşünceler saf algılar olabilir veya karışık algılar olabilir, fark etmez. Ama muhakkak kavradığı bir idea vardır. Descartes'ın dediği gibi, idealar kesinlikle nesnelerin düşünceleridir, "bir insanı, bir kuruntuyu, ya da gökyüzünü ya da bir meleği ya da Tanrı'yı düşündüğümde olduğu gibi" (CSM II: 25). Ona göre tüm düşünceler nesnelerin düşüncelerini içerir: "İsteddiğimde, korktuğumda, onayladığımda veya reddettiğimde, her zaman düşüncemin nesnesi olarak aldığım belirli bir şey vardır." (CSM II: 25–6). Bu nedenle, tüm düşünceler bir nesneye yöneliktir, elbette nesne olan şey gerçekte var olmasına da gerek yoktur (Patterson, 2008: 218). Kısaca düşünce ya da düşünce edimi ile idea ya da düşünce nesnesi birlikte olan ama düşüncenin bir şeye yöneldiği süreci (farkındalık) tanımlamak için birbirinden yöntemsel olarak ayrılabilen bileşenlerdir. Eğer düşüncenin edimi ile nesnesi arasında bir ayrım varsa ve düşünce edimi belli bir ideaya yöneliyorsa, bu ideaların neler oldukları üzerinde durmanın sırası gelmiştir. Bu yapıldığında bu bölümün doğuştan ideaların aslında bir bellek oluşturduğu iddiası için bir sınır çizilmiş olacaktır.

Descartes ideaları *duyusal* ve *doğuştan* olmak üzere ikiye ayırır. İlki zihin ile beden birliğinden (CMSK III: 218) hareketle oluşan duyusal idealar, diğeri ise Nelson'un yorumuyla, *Ben, Tanrı, uzam ve zihin ile beden birliği* olmak üzere dört temel basit ideadır (Nelson, 2008: 326). Yukarıda Waller de zaman ideasını da doğuştan olarak belirlemiştir. Buna göre, zamanı da katılırsa beş temel idea, basit olmaları bakımından ilk doğuştan idealar. Ancak bu basit idealar bileşik idealar türetilir. Bunlar da doğuştan kabul edilen idealar. İkiisi arasındaki temel fark: duyusal olanlar karışık algılanırken, basitlerin ise açık ve seçik olarak algılanmasıdır.

Duyusal fikirler zihnin bedenleşmesiyle ortaya çıktıkları için karışık idealardır. Zihin ile beden birliğine dayanan bu idealar, bedenden gelen duyu organlarına dayalı yargılar barındırdığı için doğuştan gelen ideaların açık ve seçik algılanmasını engeller. Duyusal fikirler karışık ve belirsiz algılanırken, doğuştan idealar açık ve seçik olarak algılanabilir. Ancak doğuştan idealar duyusal idealar yoluyla karışır.

Nelson'a göre, Descartes duyusal fikirler ile doğuştan fikirler arasında varsaydığı paralelliği kabul etmek için, doğuştan bir idea olan Tanrı'nın açık ve seçik algısına varışı, duyum, imgelem ve bellek yetilerinden gelen duyusal farkındalık yoluyla başlatır. Bu varış şöyle örneklendirilebilir: bir kişi 'Tanrı' sözcüğünü duyduğunda ya da yazısını gördüğünde, yani bu duyusal görüntüyü hayal ettiğinde ya da hatırladığında "Tanrı" fikrini düşünür. Descartes burada Tanrı'nın cisimsel olduğunu değil, Tanrı'nın zihindeki açık ve seçik algısının duyusal fikirlerden başlayabileceğini, dolayısıyla doğuştan fikirlerin karışık duyusal temsillerinin olabileceğine dikkat çeker. Buradan hareketle karışık duyusal fikirleri ortaya çıkan bir yargı duyu organları tarafından her zaman harekete geçirilebileceği kabul edilmelidir. Bu da demektir ki, doğuştan duyusal fikirler vardır, ancak bunlar da dışsal şeylere ilişkin yargılarla karışır. Descartes'ın metafiziğindeki doğuştan gelen duyusal fikirlerin bilgisel işlevi, onların "ruh ile beden birliğine ait olanın" (CMSK III: 227) ve bu birliğin bilgisi olması bakımından önemlidir (Nelson, 2008: 324). Sonuç olarak açık ve seçik algılanan doğuştan fikirlere duyusal olarak karışık idealardan gidilebilir. Bunun için Descartes'ın programında karışık idealar üzerine düşünmek ve onları olabildiğince basit olan idealara bölmek gerekir.

Descartes'ın basit idealar ile bileşik idealar arasında bir ayrım, temel olarak bileşik ideaların meditasyon yöntemiyle analizi yapılarak daha basit idealara ayrılabilmesi bağlamındadır. Çünkü bileşik idealar hataların kaynağıdır ve açık ve seçik algılamak için onlardan kurtulmak gerekir. Böylece, bu yöntemle karışık idealar birbirinden ayrılarak, son derece basit olan ve bu nedenle kusursuz olan idealar elde edilir.

Nelson'a göre, Descartes'ın dizgesinde şüphe aracını kullanma yöntemi olarak bu meditasyon, karmaşık fikirleri ayırarak elde ettiği basit idealara ulaşma süreciyle aslında doğuştan gelen fikirlerin "öğrenilebilir" olduğunu ortaya koyar. Bu yöntem aynı zamanda doğuştan gelen fikirlere "sahip olmak" onların açık ve seçik algılanacağını garanti etmediğini de gösterir (Nelson, 2008: 325).

Descartes, kişinin zihindeki üç temel doğuştan ideayla doğduğunu ileri sürer. Bu idealardan ilki kişinin kendi düşüncesinin açık ve seçik hale gelen *Ben* ideasıdır. İkincisi, zihinde doğuştan gelen, nesnel gerçekliği içeren *Tanrı* ideasıdır. Üçüncü idea ise, geometrinin

ve maddenin özünü içeren *uzam* ideasıdır. Nesnel gerçekliği içerdiği için Tanrı ideası diğer idealardan önce gelir. Ancak bu ideaların meditasyon esnasında sırasıyla düşünce (ben), Tanrı ve uzam açık ve seçik kavranışıyla ortaya çıkar (Nelson, 2008: 320). Bu durumda Nelson'un yorumuna göre, düşünürün (meditasyon yapanın) hiçbir katkı yapmadığı ve bulanıklaştırıcı bir yargı ekmediği idealar doğrudur. Yani bir düşünürün zihninde doğuştan varolan idealara herhangi bir yargı ekmediği fikirler doğrudur. İşte bu açık ve seçik olarak algılanan her şey, aldatıcı olmayan Tanrı'nın yarattığı doğuştan gelen idealarla ilgili olduğu şeklindeki hakikat kuralının ontolojik temeline dayanır (Meditasyonlar IV: 93). Bu nedenle kişi sadece açık ve seçik olarak algıladıklarını onayladığı fikirlerin doğuştan geldiğinde doğru olanı onaylamış olur (Nelson, 2008: 322), dahası farkına vardığının doğru olduğundan emin olur. Bu da doğuştan fikirlerde duyuşal fikirlerin bulaşmadığı, dolayısıyla imgelemiden ve bellekten beslenmediği anlamına gelir.

Diğer yandan Descartes'a göre, zihinde doğuştan olmayan bir idea yoktur. Deneyimle ilgili koşullar hariç zihinde temsil edilen her ideası doğuştandır. Yani temsiller de doğuştan idealardır. Zihnindeki bir ideanın dış dünyadaki bir şeyi temsil etmesi, bu ideanın doğuştanlığına bir engel teşkil etmez. Bu durumda Descartes'a göre acı, renk, ses ve benzeri gibi duyuşal fikirler de doğuştandır (Nelson, 2008: 322). Burada Descartes, duylardan gelen ideaların zihnindeki idealar gibi olmadığını vurgular. İşte bu nedenle düşünme yetisinde (zihinde) doğuştan olmayan hiçbir idea yoktur. Descartes'ın burada duyuşal idealar (idealar) ve doğuştan idealar arasında yaptığı önemli ayrım şöyle özetlenebilir: duyuşal idealardan zihne giden idealar, zihnindeki ideaların oluşturulması için gönderilmiş bir mesaj gibidir. Yani duylar zihnindeki temsillerin oluşturulması için bir veri sağlamazlar. Zaten duyuşal idealardan zihne cisimsel hareketlerden başka bir şey de ulaşmaz. Çünkü bu acı, renk, ses ve benzeri idealar cisimsel hareketlerin duylarda oluşturdukları fikirler ile zihinde temsil edildikleri fikirler arasında bir benzerlik yoktur. İşte Descartes'a göre, eğer bunlar arasında bir benzerlik ilişkisi yoksa, cisimsel hareketlerin zihinde bir temsil oluşturabilmesi için bu hareketlere ilişkin doğuştan fikirler (idealar) olmalıdır (CSM I: 304; CMSK III: 187).

Zihinde doğuştan idealardan başka bir şey yoksa ve düşüncenin edimleri bu ideaların temsil ettiği şeylere yöneliyorsa, buradaki *cogito*'nun ediminde nesne edindiği içeriklerin bir bellek oluşturduğunu söylemek olanaklıdır. Zira doğuştan ideanın farkına açık ve seçik olarak kavranması, diğer duyuşal ideaların, bedeninin karıştığı karışık algılardan farkını ortaya koyuyor. Buradaki durum, doğuştan ideaların duyuşal ideaların bulaşmasıyla oluşan karışık algı sorunu, sanki uzak geçmişte yaşadığı deneyimlerin anılarını tam hatırlamayan ama başkalarının hikayeleriyle anılarını revize eden kişinin durumunu benziyor. O halde *cogito*'ya

olan güvenin kaynağı olarak doğuştan idealar, “günahsız” bir belleğe ilişkin bir ipucu sunmaktadır. Descartes’ın dizgesine göre yukarıda tartışılan bellek türleri içinde duyuşsal belleğin, yöntemsel bellek yoluyla “arındırılması” teşebbüsü ve sonuçta Descartes’ın bedenini hiç dahil olmadığı bir entelektüel bellekten söz etmesi, cogito deneyiminin olanağı içinde doğuştan ideaların bir “doğuştan bellek” oluşturabileceği yönünde bir göktaşının atmosferde geride bıraktığı iz kadar kesin ve geçici görünmektedir. Bu Descartes için kesindir, çünkü insan doğası itibarıyla Tanrı’nın doğuştan zihne bahşettiği doğuştan idealara meditasyon aracılığıyla ulaşılabilir. Çocuğun bedenini zihni ele geçirmesiyle karışık algılara bulanık idealar saflaştırılabilir. Ancak bu doğuştan bellek projesi fikri geçicidir, çünkü belleğin deneyimlere ait olduğu, olayların ve olguların toplandığı bir pota olduğu önyargısı çok güçlüdür. Çünkü insan öğrenir ve öğrendiği doğuştan sonradır. Platon’un *anamnesis* kuramı işte tam da bu önyargıyı kırmaya yönelik bir karşı çıkıştır. Descartes da bu projeye çok yakındır. O halde onun cogito deneyimini bellek terimi bağlamında biraz sorgulamak gerekecek.

Descartes’ın metafiziği açısından cogito dışında bir deneyimden söz edilemiyor. Saf algı da bedensel deneyim de bunu içindedir. Örneğin Tanrı’yı düşünen cogito ile bedensel acıyı düşünen cogito, aynı olmakla birlikte farklı kesinlik seviyelerindeki bir deneyime sahiptir. O halde belleğin bu deneyim çerçevesinin dışında sadece “hatırlama” edimi açısından tanımlanması Descartes’ın bu konudaki düşüncelerini tartışmalı yapıyor. Ancak Burman’la mektuplaşmasında bu projenin eksiliğinin farkında olduğu görülebilir. Buna göre belleğin de cogito deneyimine içkin olduğu savı, doğuştan ideaların kapsayıcı oluşuna dayanabilir. Carriero’un fark ettiği gibi, Descartes açısından, cogito deneyiminin zamansal sınırları ve belleğin, bilişsel süreçte önce ve sonra arasındaki geçişteki rolü önemlidir. Onun, “sonraki cogito durumu” ifadesi (Carriero, 2008: 309), meditasyon yapanın bilişsel devamlılığını nasıl sağladığı sorunu gündeme getirir. Kişi, cogito deneyiminde süre olarak uzaklaştıkça, onunla olan bütünlüğünü yitirir ve böylece nesnesinin açık ve seçik algısından uzaklaşır. Meditasyon sırasında bir şey üzerine düşünen kişinin cogito deneyimi canlı ve taze olarak bir farkındalık oluştururken, sonradan kişi bu deneyimi hatırladığında bu farkındalığın kesinliğinden uzaklaşır. Kişi, doğası gereği, bir şeyi çok açık ve seçik olarak algıladığı sürece ona inanır. Ancak kişi, düşünce edimini açık ve seçik algıladığı şey üzerine sabitleyemez. Bu nedenle de kişinin çoğu zaman bu şeyle ilgili verdiği yargı, canlı deneyimin değil önceki deneyimin algısından türetilen bir yargının anısıdır. Bu nedenle insan çoğu zaman, tam olarak doğru ve kesin bilgiye [scientiam] değil, değişken fikirlere sahiptir (CSM II: 48). Descartes bu konuda üçgen örneği verir: “bir üçgenin doğasını düşündüğümde, geometri ilkelerine

batmış olduğum için, üç açısının iki dik açıya eşit olduğu bana çok açık görünüyor” olduğu için üçgeni düşünen olarak buna inandığını söyler (CSM II: 48). Descartes’ın burada kesin bilgi veren açık ve seçik algının, anlık cogito deneyimiyle olanaklı olduğu, bu deneyimden uzaklaştıkça bunun bir tür “inanç” olduğudur. Meditasyon yapan zihnini dikkat kesildiği nesnesinden çevirdiğinde olan şudur:

“... onu çok açık olarak algıladığımı hâlâ hatırlamama rağmen, Tanrı’yı bilmiyorsam, doğruluğundan kolayca şüphe duyabilirim. Çünkü olabildiğince açık olarak algıladığımı düşündüğüm konularda zaman zaman yanlış yapmaya doğal bir eğilimim olduğuna kendimi inandırabilirim. Olayları doğru ve kesin olarak kabul ettiğim, ancak daha sonra başka argümanlar tarafından onları yanlış olarak yargılamaya yönlendirildiğim sık vakalar olduğunu hatırladığımda, bu daha da olası görünecek.” (CSM II: 48; Meditasyon V: 114).

Descartes’ın burada “bilme” dediği, cogito’nun yöneldiği şeyi kavradığı süredir. Diğer bir deyişle bir idea üzerinde düşünme süresi onun açık ve seçikliğini bilme süresidir. Bu bilmenin canlılığı, Descartes için Ben’in (zihnin) *an*’daki varoluşuyla ilgilidir. Zihin düşündüğü *an*’da açık seçik algılar, açık-seçik algılamadığı durumda ya daha önceki düşüncesini hatırlar ya da bu düşünceye ilişkin imgelemin ürettiği imgeleri algılar. İşte bu nedenle bellek, cogito’nun üzerine yoğunlaştığı anlık deneyimi dışındaki düşünme biçimiyle ilgilidir. Peki belleğin cogito açısından önemi ve konumu nedir? Buna cevap verebilmek için öncelikle bu konuda Descartes’ın iki tür bilme kavramını ortaya koymak gerekir.

Carriero ‘un burada birinci derece ile ikinci derece bilgi olarak ayırdığı bilgi (Carriero, 2008: 310), Descartes’ın bilgideki kesinlik dereceleriyle ilgilidir. Descartes’a göre bu kesinlik, o şeyin doğru olduğunu görme (intuition) derecesiyle ilgilidir (Carriero, 2008: 311). Burada ilkin açıkça algılamak ile açıkça algılananı anlamak arasında bir kesinlik derecesi farkı vardır. Bunların ilki olan *Perfecte scire* bir şeyin doğasını açık ve seçik algılamaktır ve daha düşük kesinlik derecesini gerektirir. İkincisi, *scientia* yani *epistêmê*, zihin için gerçeğin bilgisi olarak, kişinin bir şeyin neden doğru olduğunu algılayarak ulaştığı bir kesinlik derecesidir. Bu bilgi hem kesinliği hem de açıklamayı içerir (Carriero, 2008: 312). Descartes için *Scientia*’ya ulaşma, geçmişte açıkça algılanan bir şeyin neden böyle olduğunu şimdi anlamayla oluşan bilgidir. Carriero’a göre, Aristotelesçi gelenekteki *Scientia* da, Descartes için geçerli olduğu gibi, hem kesinliği hem de anlamayı içerir. Ancak Aristotelesçiler için bir ilkenin kesinliğinin sonuçtan çıkıyor olmasıyla ilgidir. Descartes *scientia*’sı ise, açık olan algıyı görüsel olarak kavramaya dönüşmesi bakımından yeni bir görüştür (Carriero, 2008: 314). Örneğin bir üçgenin iki dik açısının iç açıların toplamına eşit olduğunu açıkça algılamak kesinliği yüksek bir bilgidir. Ama Descartes için bunu bir *scientia* olması için, onun geometrik ilkelerin türediği doğuştan idealarla kavranmasıdır.

Descartes'ın ileri sürdüğü gibi, bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğuna inanmak için şu anki nedenlerim, bir zamanlar açıkça algılamış olmamdan ve doğamla ilgili bir inançtan, yani açıkça algıladığım şeylerin gerçekten doğru olduğu şekilde güvenilir olduğuna dair bir inançtan geçiyor. Kişinin geçmişte açıkça algıladığı şeylere ilişkin sonradan göze çarpan düşüncelere ilişkin yargıları nasıl güvenilir olacaktır? Öncelikle bu göze çarpan düşüncelerin bir zamanlar açıkça algılandığı gerçeği var. Ancak, bu şeylerin geçmişteki doğruluklarının şimdideki doğruluklarını nasıl garanti eder? Carriero'nun dikkat çektiği gibi, Descartes'ın epistemolojisinde “şimdi görüyorsun” ve “şimdi görmüyorsun” arasındaki ileri geri hareketi anlamlandırmak zordur. Onun için, şimdi göze çarpan düşüncenin, daha önce açıkça algıladığım şey kadar kesin olduğuna emin olana kadar şüphe duymaktır. Burada Descartes için gerekli olan ispatın bir “gerekçelendirme” değil, bir şeyin öyle olduğunu açıkça algılamaktır (Carriero, 2008: 314).

Burada önceden algılanan bir şeyin sonradan oluşan karışık algısından hareketle aynı açıklığa sahip olduğu yargısında bulunma talebi Descartes felsefesi açısından makul görünüyor. Ancak bu sorunu yine de ortadan kaldırmıyor. Bu sorun şöyle tarif edilebilir:

- (1) Bir kişi, z_1 zamanında algıladığı s_1 şeyine ilişkin a_1 algısı açık ve seçik olarak doğru olsun.
- (2) Aynı kişi, z_2 zamanında s_1 şeyine ilişkin a_2 algısının doğruluğundan şüphe duyarak, bu algının açık ve seçik olduğu için, onu yeni bir cogito eylemiyle yeniden doğrulamak istesin.
- (3) Yeni cogito eylemiyle s_1 şeyine ilişkin algısının önceki s_1 şeyine ilişkin algısıyla aynı olduğu ve dolayısıyla aynı algının açık ve seçik olduğuna nasıl emin olur?

Bu sorunun Descartes açısından en genel çerçevede cevaplanması, en genel çerçevede her iki açık ve seçik algının da s_1 şeyinin aynı doğuştan ideasına dayanıyor olmasıdır. Bu durumda, daha önce açık olarak algılananların kesinliğine ilişkin oluşan inanç, doğal olarak kişinin doğuştan getirdiği ideaların gerçekliğine ve değişmezliğine olan inançtır. Her ne kadar bunu epistemoloji sınırlarında kalarak tartışmak zor olsa da cogito ve işlemlerini tartışırken önemli bir argümandır. Çünkü Descartes açısından geriye ya da ileri dönük olarak yapılacak her türlü yargının doğruluğunun ilk ilkesi Tanrı tarafından yaratılıştan doğru olarak zihne nakşettiği idealardır. O zaman, kişinin algıladıklarının doğasına olan inanç ve kendinin (zihninin) doğasına olan inanç olduğu açısından bakılırsa, burada önceden doğruluğu ve değişmezliği Tanrı tarafından garanti edilmiş doğuştan idealar, herhangi bir zamandaki cogito durumunda başvurulacak bir kaynaktır. Bu zorunlu *kaynak* için, Platon'un mührün balmumunda

bıraktığı *iz (tupos)* gibi ideaların ruha nakşedilmesi ve bunların sonra hatırlanması kuramına benzer olarak, Descartes'ta da bir *doğuştan bellek* olduğunu ileri sürmeyi olanaklı kılıyor.

Bu yoruma yapılacak bir karşı çıkışta, kimisi de buna “Tanrı” diyebilir, o zaman “doğuştan bellek” demenin Tanrı demekten farkının ne olduğunu sorabilir. Böyle bir kaynağa ne dendiği çok önemli olmamakla birlikte, Tanrı ya da Bellek gibi terimlerin Kartezyen metafizik açısından benzer yanları vardır. Burada önemli olan *önce* ile *sonra* arasında şeylerin değişimleri hangi ölçüte göre tespit edilebilir olduğu sorunudur. Kaldı ki, Descartes açısından tözleri bir sonraki *an*'a taşıyan ve onların bir önceki haldeki varoluşlarını koruyan Tanrı'dır. Her durumda Tanrı'nın eli doğuştan belleğe değmiştir. Kartezyen kesinlik inancının temelinde de bu belleğin elde hazır olmasına olan inancı yatmaktadır.

Sonuç olarak bu bölümde, Descartes'ın doğuştan ideaları üzerine bellek terimi açısından bir yorum yapıldı. Bu kapsamda öncelikle düşüncenin (cogito) “edim” ile “içerik” arasındaki ayrımına odaklanarak, doğuştan ideaların düşünce ediminde başvurulmuş temsiller ya da temsillerin kökenleri olduğu tespit edildi. Sonra, düşünen kişinin düşünme içeriği olarak bu ideaları kullandığı, dahası önceki ve sonraki cogito deneyimlerinde aynı açıklık ve seçiklik deneyimini yaşayabilmesi için aynı ideaları kavradığından emin olmak için bu içeriklerin elde hazır olması gerekliliğinin bir doğuştan belleği zorunlu kıldığı çıkarımı yapıldı. Böylece Descartes'ın duyuşal bellekten sonra bedenden bağımsız olarak bir entelektüel bellek olması gerektiğine dair inancı, onu doğuştan idealar ve algı kuramıyla ilişkisinde bir doğuştan belleği gerektirdiği çıkarımı yapılmış oldu. Bir sonraki bölümde, bu doğuştan belleğin, düşünen-Ben'in zamandaki özdeşliğinde nasıl bir ölçüt olabileceği tartışılacaktır.

2.4. Düşünen-Ben'in Özdeşliği

Bu bölümde düşünen-Ben'in kendine özdeşliği sorunu tartışılacaktır. Bunun için Descartes'ın zaman görüşünden hareketle, onun Ben'inin düşüncedeki zamanda kendine özdeş olduğu ileri sürülecektir.

Descartes'ın zaman kavramı, birbiriyle bağlantılı olmayan *anlardan (moments)* oluşur. Bu anlarda varolan tözler, her anda ayrı ayrı yeniden varolarak varlıklarını sürdürürler. Zamandaki her anın kendi başına bir varlık momenti olduğun düşünülürse, Ben'in zamandaki özdeşliği doğal olarak bu anlardaki varoluş süresindedir. Zaten bir töz, anda varolacağı süreyi doğasında taşır. Bu süre sona erdiğinde tözün varlığı da sona erer. Bu *kesintili (discontinuous)* anların devamlılığı ise varlığın kalıcı olması demektir. Ancak sonlu tözlerin zamanla olan ilişkileri, bir *andan* diğer bir *ana* geçişleri, kendi içlerindeki bir nedenle olmaz, Tanrı onları

diğer anda yeniden yaratır ve varlığı korur. Elbette burada Ben, söz konusu olduğunda düşünen tözün zamandaki özdeşliğini irdelemek gerekecektir.

Descartes'ın zaman kavramı üzerinde hem zaman görüşünü değiştirdiği hem de bazı muğlak ifadeler nedeniyle çetin tartışmalar yapıldığı yukarıda ifade edilmişti. Descartes'ın zaman görüşüne ilişkin tartışma kısaca hatırlanırsa, Descartes'ın dual zamana sahip olduğu ileri sürülmüştü. Bu kapsamda dual zaman yorumundan hareketle, onun iki zaman kavramı vardır: (1) harekete bağlı süre, ya da ardışık süre (successive duration) ve (2) düşünceye bağlı zaman ya da düşüncedeki zaman (time-in-thought). Şimdi yukarıda yapılan tartışmadan özetle hatırlanarak Descartes açısından Ben'in zamanda kendine özdeş olduğu ortaya konacaktır.

Yukarıda ele alındığı şekliyle yeniden hatırlanırsa; Descartes *İlkeler I-57*'de zamanı şöyle tanımlar: “zaman, genel anlamda alınan ve hareket ölçüsü olarak adlandırılan süreden ayrıldığı zaman, sadece bir düşünce kipidir.” (Bu tanımdan hareketle, Descartes'ın hareket, süre ve zaman arasında bir ayrım yaptığı anlaşılmaktadır.³⁴ Burada hareket ile süre arasındaki ilişkiyi kısaca belirlemekte yarar var. Descartes'a göre, töze içkin bir nitelik olan süre, hareketin bağlı olduğu zaman türüdür. Bu zamana *ardışık süre* denilebilir. Çünkü hareket, anların bir ardışıklığında gerçekleşir. Diğer bir deyişle Descartes, hareketi bir tür zamansal ardışıklık olarak tanımlar. Süre burada hareketin ardışıklığıdır. Tözün süresinin kavranması için cisimlerin ya da düşüncelerin hareketi olması gerekir (İlkeler II: 29). Yani, süre ve hareket karşılık olarak birbirine bağımlıdır. Bu ilişki sayesinde hareket süreyi bilinebilir yapar. Sürenin de doğal ardışıklığı hareketi mümkün kılar. Süre tözün doğasına içkin olduğu için ondan ayrı olmaz ve ayrı düşünülemez. Süre hareketin zamansal temelidir.

Descartes'ın tözün süre ve hareketle olan ilişkisini, tözün varoluşun bir göstergesi olarak görür. Yani, hareket halindeki bir töz var olduğu sürece, doğası gereği ardışık süreye sahip demektir. Bu da hareket halindeki bir tözün hareket(liliğ)ini mümkün kılan ardışıklığını sağlayan bir içsel süresinin olması demektir. Ancak, hareket ile süre arasında kurduğu bu ilişkiye rağmen Descartes, aynı zamanda burada hareket eden şeylerin ve hareket etmeyen şeylerin süresinin de birbirinden farklı olmadığını söyler. Ona göre bir tözün kalıcı olması yani var olması için tözün hareket etmesi veya değişmesi gerekir. Eğer bir töz, birbirini izleyen aşamalardan (moment) geçmiyorsa, o töz hareket etmiyordur. Ancak, yine de bir töz

³⁴ Ancak bu ifadenin muğlak olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bazı tartışmalar için bkz: Geoffrey Gorham, “Cartesian Causation: Continuous, Instantaneous, Overdetermined,” *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004): 389–423. Geoffrey Gorham, “Descartes on Time and Duration”, *Early Science and Medicine*, Vol. 12, No. 1 (2007), pp. 28-54. J. E. K. Secada, “Descartes on Time and Causality”, *The Philosophical Review*, Vol. 99, No. 1 (Jan., 1990), pp. 45-72. Brian S. Kirby, “Descartes, Contradiction, And Time”, *History of Philosophy Quarterly* Volume 10, Number 2, April 1993. Ken Levy, “Is Descartes A Temporal Atomist?”, *British Journal For The History Of Philosophy*, 13, 627-674 (2005). Sarah Byers, “Life As “Self-Motion”: Descartes And “The Aristotelians” On The Soul As The Life Of The Body, *The Review of Metaphysics* 59 (June 2006): 723-755.

hareketli olmasa da birbirini takip eden aşamalardan geçecektir (İlkeler I-57). Burası biraz karmaşık gibi görünüyor ama, Descartes'ın tözlerin bir niteliği olan süreden ayırdığı zaman, düşüncedeki zamandır. Yani, nasıl ki, süre hareket sayesinde algılanabiliyor, işte bu hareket de düşüncedeki zaman ideasıyla düşünülebilir. Zaten zaman da bu hareketin sayısından başka bir şey değildir. Aynı şekilde, bu zaman ideasıyla, hareket etmeyen tözler de kavranabilir. Çünkü zaman ideası, bütün süreler kavrayabilecek olan hareket ölçülerinin olanağını oluşturur (İlkeler I-57). Dolayısıyla, Descartes'ın *düşüncedeki zaman* kavramı, tözlerin varlıklarında olan süreleri ölçmenin, yani onları düşünmenin temelini oluştur. Bu durumda zihinde, doğuştan gelen bir düşünme tarzı olan zaman, cisimlerin ve düşünceleri bir süre devinimiyle art arda gelen anlardan geçtiğini kavramayı sağlar.

Zihin, zaman ideası aracılığıyla bu ardışıklığı kavrar, ama zamanın (ideası) kendisi, yani sürenin kavranmasını sağlayan zamanın parçaları birbirine bağlı değildir ve bu parçalar bir arada varolmazlar (İlkeler I-21). Descartes burada, bir tözün ya da kişinin, varoluş süresinin bu birbirine bağlı olmayan bir *anda* başlar ve sona erer. Tözlerin, bu birbirine bağlı olmayan ama ardışık sürelerde varolması için bir *andan* diğer *ana* geçmesi gerekir ve üstelik diğer anda da varolacak süresini, yani varoluşunu yeniden kazanması gerekir. Ancak, zamanın birbirinde bağımsız olan bu anlarında bir kişinin bir andaki varlığı, sonraki andaki varlığının bir nedeni olamaz. Töz o nedeni kendi doğasında taşımaz. Varlıkların bu bağımsız anlardaki kalıcılığını, yani bir andan diğer ana geçişini Tanrı gerçekleştirir: “eğer bir neden bizi var eden aynı neden, bizi yaratmayı sürdürmezse, yani bizi korumazsa, şimdiki anda varolmamızdan bir sonraki anda varolabileceğimizi bir zorunluluk olarak görmüyorum.” (İlkeler I-21). Böylece Descartes, kişinin varlığını birbirinden bağımsız anlarda sürdüreceği ve onu her anda yeniden koruyacak olan Tanrı'nın bu eylemini, onun varlığının bir kanıtı olarak sunar. Yani ben, bir sonraki anda varolma nedenini taşımadığı halde kalıcı olmaya devam ediyorsa bu ancak Tanrı'nın onu, o anda yeniden yaratması ve koruması sayesinde. Böylece Tanrı'nın varlığı kişinin devam eden süresinin dolaysız nedenidir. Bir varlığın bir andaki varlığının, sonraki andaki varlığının nedeni olamıyorsa, şeylerin her andaki varlığına ilişkin düşünce de o şeyin o andaki varlığına ilişkindir. Bu durumda düşünce, birbirinden ayrı momentlerdeki şeyleri, kendi zaman ideasıyla kavrar, sadece o andaki şeyin varlığını yani ideasını (algısını) kavrar. Düşünce her kavradığı momentte kendi süresini de tüketir, bir sonraki momente geçtiğinde yeniden süresini (varlığını) kazanır. İşte düşünce her momentte bir an duraklayarak kavradığı süre boyunca *Ben de kendine özdeştir*. Bir sonraki momentte yine kendi süresince kendine özdeştir. Düşüne bu momentlerin ardışıklığında ilerlerken, bir sonraki momente geçme nedeni bir önceki momentteki varlığında yer almaz. Düşünce, sadece

o momentte varolur. Diğer momente geçmesi için sonsuz töz onu yeniden yaratır ve bir önceki momentteki halini korur.

Örneğin, “*Dedemin bahçedeki ahlat ağacının dibindeki sarı yaprakları görünce, sanki çalı süpürgesinin esrarlı sesini duyuyordum*” ifadesine ilişkin düşüncenin momentleri şöyledir: “Dedemin”, “bahçedeki”, “ahlat”, “ağacının”, “dibindeki”, “sarı”, “yaprakları”, “görünce”, “sanki”, “çalı”, “süpürgesinin”, “esrarlı”, “sesini”, “duyuyordum.” Burada düşünce, her terime karşılık gelen düşünce ediminin süresi, o terimin varoluş süresi kadardır. Düşünce her terimde başlar ve biter. Düşüncenin bir sonraki terime geçişinin nedeni bir önceki terimde yoktur. Örneğin “çalı” teriminde varolan düşünce, eşsizdir ve varlığını o terimde sürdürür. Ben, burada “çalı” terimine ilişkin düşüncede kendine özdeşdir. Çünkü momenti “çalı” teriminde başlar ve biter. Bir sonraki “süpürgesinin” terimine geçmesi için bir önceki momentinde bir neden bulunmaz. Sonsuz tözün yaratmasıyla “süpürgesinin” terimindeki momente varolduğunda sadece ona “*bir sonraki terime geçti*” denir. Oysa aslında “*bir sonraki terimde varoldu*” demek daha uygundur. Bu ardışık terimlerde “varolan” düşünce, her terimde o terim momenti kadar varolduğu için, önceki ve sonraki terimlerde birbirinden farklı olduğu ya da değiştiği söylenemez. Bir *düşünen-Ben*’in ($d-B$), bir terime (t) ilişkin düşünceyi (d) o düşüncenin momenti (dm) süresince düşünür. Bu durumda düşünen-Ben’in özdeşliği şöyle ifade edilebilir:

- (I) $d-B$, her farklı terime (t^1, t^2, t^3) ilişkin farklı düşünceyi (d^1, d^2, d^3), bu düşüncelerin momentleri (dm^1, dm^2, dm^3) süresince düşünür.
- (II) $d-B$, her düşüncenin momenti (dm^1, dm^2, dm^3) süresince kendinin farkındadır.
- (III) O halde, düşünen-Ben, her düşüncenin momentleri süresince kendine özdeşdir: $d-B (dm^1) = d-B (dm^2) = d-B (dm^3)$. Çünkü bu momentlerin süresi bölünemez. Bir sonraki düşüncede, bir önceki düşünceden bir etki gelmediği için, her düşünce momentindeki $d-B$ hep aynı : $d-B$ ’dir.

Burada düşüncelerin farklılığı (d^1, d^2, d^3) onların momentlerinin (dm^1, dm^2, dm^3) sürelerinin farklıdır. Ancak bu momentlerin her birinin kendine özgü bir süresi vardır ve düşünen-Ben, bu süre boyunca kendine özdeşdir. Bir sonraki düşüncenin momentinde de kendine özdeşdir. Çünkü Descartes’a göre zaman, parçaları birbirine bağlı olmayan, tözlerin varolduğu anların toplamıdır. Bir töz, bir anda varlığını sona erdirmeden bir sonraki anda varlığını sürdüremeyeceği için (İlkeler I-62), bu tözlerin ardışık süreden diğerine geçişinde Tanrı tarafından yeniden yaratılıyor ya da korunuyorsa, ona ilişkin düşünce de onu daima o

anda (moment) kavrar. Düşüncenin zamanı, varlığın ardışık süredeki her anını o andaki varoluşu olarak kavradığı için, kendinin sadece o momentte farkındadır. Burada düşünen-Ben'in farkındalığı bir sonraki momente kadar bölünmediği için andaki sürede kendine özdeşdir.

Bergson'un Ben'in kendine ilişkin görüşü ve dolayısıyla bilgisel mutlaklığıyla karşılaştırıldığında, Descartes'ta da benlik (self) daha seçik olarak tanımayı (farkında olmayı) ve dolayısıyla buradan hareketle, algının da açık ve seçikliği, dolayısıyla bilginin kesinliği garanti edilmiş olur. Bilginin kesinliği ise, doğuştan idealara dayanan, dolayısıyla Ben'in doğuştan belleğe yönelik refleksiyonuyla kendinin farkına varmasını sağladığı söylenebilir. Duyusal bellek, karışık algıların "deposu" olduğu için, Ben'in kendine özdeşliğinde bedene-bulanması nedeniyle zihinsel töze atfedilen bir şey (res) olan Ben'in özdeşliği, bedensel değişim-etkileşimle değil, anda değişmeyen Ben'in düşünme edimiyle olanaklıdır. Bunun için de doğuştan idealar anlama yetisinin hizmetinde bir doğuştan bellek hizmeti görür. Düşünen-Ben'in özdeşliğinin neden karışık idealar yoluyla duyusal belleğin ölçütüyle tek başına sağlanmadığı sorusunu Descartes yine balmumu örneğiyle cevaplayabilir: "Eğer balmumu algım daha belirgin görünüyorsa. ...Kabul edilmelidir ki artık kendimi daha da seçik tanıyorum." (CSM III: 22). Descartes, düşünen-Ben'in düşünme ediminde kendine dönük bilincini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu da Ben'in kendi olduğunu, doğuştan "uzam" ideasına yönelik düşünmesiyle elde etmiştir.

Sonuç olarak Descartes'ın *an*'lardan oluşan düşüncedeki zamanında Ben, düşünme ediminin yöneldiği nesnelerin garanti ettiği kesinliğe dayanarak kendine özdeşliğini korur. Descartes'ta, bu kesintili zamandaki Ben'in özdeşliğinin doğuştan belleğe duyduğu gereksinim bedenın değişen doğası nedeniyle duyusal belleğin de sürekli değişmesi ve değişimin süresinde Ben'in tutunacağı "güvenilir" bir algının olmayışındandır. Zihin ise kendi özünü gerçekleştirdiği sürece de kendine özdeşdir. Kabul etmek gerekir ki, Descartes "benim bedenim" diyebilse de kendini saf düşüncede bulan düşünen-Ben'in özdeşliği dışında tutmuştur. Zaten Descartes, açık bir şekilde değişen doğasından dolayı bedenın özdeşliğini Tanrı'ya havale etmiştir. İşte Locke'un kişi özdeşliği sorununun açıkta bıraktığı bilinç ile beden arasında kurduğu ilişki temelinde ele almış ve kişinin özdeşliğinde bilinç-bellek ikilisini, ama bedeni de dışarıda bırakmayacak şekilde ortaya koymuştur. Önceki bölümlerde etraflıca tartışılan kişi özdeşliği sorundaki ölçütler problemi, Ben özdeşliği için hem zihin hem de beden açısından kapsayıcı bir çözüm sunulamadığını göstermektedir. Bunun en temel nedeni bedenın değişen doğasını dışarıda bırakmadan Ben'in özdeşliğinin sağlanamıyor olmasıdır.

Bu bölümde Descartes'ın düşünen-Ben'inin kendi zamanındaki kendine özdeşliğinde doğuştan belleğin hem yeter hem de gerek koşulu sağladığı tanıtlanmıştır. Ancak bu tanıtın birinci-kışı-bakış açısından yapılmış olduğu yeniden hatırlatılarak vurgulanmalıdır. Zira Descartes'ın zihinsel tözünün doğası gereği salt düşünen bir varlık olması ve bu doğasını da sadece zihinsel olarak gerçekleştirmesi nedeniyle, Ben'in özdeşliğinin ölçütü sadece düşünme sürecindeki bilinçli farkındalığına sahip kişinin kendilik deneyiminin temel alınmasını gerektirmektedir. Bu da kişinin zihinsel ve bedensel varlığına ilişkin toplam deneyiminin salt Ben'in kendi perspektifinden olanaklı olmasını sağlar. Bu nedenle özdeşliği sağlayan ölçütün hem inşasının hem de kanıtının içsel olması bir zorunluluktur. Böylece doğuştan belleğin temel ölçüt olduğu Ben'in kendine özdeşliği birinci-kışı-bakış açısından ele alınan indirgeyici argümanla sağlanmış olur. Buna göre Descartes'ın dizgesinde olanaklı olduğu ileri sürülen doğuştan bellek, kişinin hem zihinsel hem de bedensel deneyiminin tüm içeriği düşünen-Ben'in kendine özdeşliğinin temeli yapabilir.

Descartes'ın felsefesindeki birinci-kışı-bakış açısından tanıtlanan Ben'in özdeşliğinde deneyim olarak beden yer almakla birlikte, bir nesne olarak beden yer almamaktadır. Bunun için üçüncü-kışı-bakış açısından ontolojik argümana ihtiyaç vardır. Bundan sonraki bölümde, ontolojik olarak bedeni de özdeşliğe dahil eden bir çözüm olarak Ben'in zamandaki özdeşliği Bergson'un kesintisiz süre halindeki zamanı açısından ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BERGSON: YAŞAYAN BELLEK VE YAŞAYAN BEN'İN ÖZDEŞLİĞİ

Bir önceki bölümde Descartes'ın felsefesine başvurularak birinci-kışı-bakış açısından ele alınan indirgeyici argümandan hareketle, düşünce ve düşünmenin düzleminde Ben'in kendine özdeşliğinde düşünme deneyimine içkin olan belleğin bir ölçüt olarak alınabileceği, yapılan kapsamlı bir incelemeyle gösterilmişti. Bu bölümde ise, Bergson'un felsefesine başvurularak üçüncü-kışı-bakış açısından ele alınabilecek olan ontolojik argümandan hareketle, kişinin yaşam deneyimine içkin olan belleğin Ben'in özdeşliğine temel olabileceği gösterilecektir.

Sanılanın aksine, Bergson'un felsefesinin özgünlüğü sadece yeni bir bellek teorisi geliştirmiş olmasında değil, daha da köklü bir biçimde yeni bir algı teorisi ileri sürmesinde ve bunun temeline de yeni bir zaman görüşüne dayalı bellek kavramını koymuş olmasındadır. Bu nedenle Bergson'un teorisinde algı ile zaman terimleri onun zihin ile beden arasında kurduğu ilişkide çok önemli bir işleve sahiptir. Bergson'daki zihin ile beden ve dolayısıyla bilinç ile beyin arasındaki ayrımı anlamak için, onun önce algı kuramını sonra da bellek görüşünü, bunun için de zaman kavramını ele almak gerekir. Bergson'un metinlerinde bu kavramlar birbiriyle o kadar iç içe geçer ki, onları bazen ayırmak çok güçtür. Özellikle bilinç ile bellek onun dizgesinde neredeyse eşdeğerdir. Ama bir süre sonra bilinç, *bellek* olarak tezahür etmekten çıkararak *özgür istem* olur. Diğer bir deyişle bilincin varoluşu geçmişten bir şimdiki zamanın hareketli bir anında geleceğe doğru uzanır. Ve böylece yaşamın evriminde kişi de kendi süresinde kendini yaratır.

Bu açıdan bakıldığında Bergson'un felsefesi, bilgi yerine varlık temelinde, yani ontolojik düzlemde gelişir. Onun zaman, bilinç, madde, algı, özgür irade ve bellek gibi temel kavramlarının gerçekliği ontik düzlemde birbirine dönüşür. Onun felsefesinin mottosu olan, sırasıyla *yaşam atılımı* ve *gerçek süre* anlamına gelen *élan vital* ve *durée réelle* kavramları (Kreps, 2015:16-7) onun ontolojisinin evrensel ve bireysel yüzlerine karşılık gelir. Bu iki önemli kavram, madde ile bilinç ilişkisinin temelde yaşam ile bellek çıktıları bağlamında kurucu temel oluşturur. Zira ikincisinin nazarından bakıldığında ilki, maddenin doğasını ifade eder. Bergson için *madde* varlığı, bilinç, süre ve dolayısıyla bellek gerçekliğiyle bakıldığında sabit olmayan sürekli hareket halindeki bir varoluştur (Kreps, 2015:17). Öyleyse madde, zaman (süre) dolayısıyla insanın bilinci olduğunda belleğin üretimiyle yaşama dönüşür. Bu durumda yaşam bağlamında bilinç, doğrudan canlılık ve canlılığı olanaklı kılan hareket ve

dolayısıyla değişim fenomenlerinin devindirici rolünü yerine getirdiğinde, bellek olarak tezahür eder. Bu açıdan bakıldığında *yaşam* ile *bellek* birbiriyle yakından ilgili gerçeklerdir.

Bergson'un felsefesinin ana fikirleri arasındaki bu ilişkilerden hareketle; bu ana bölümde ilk olarak Bergson'un zihin ile beden arasında kurduğu ilişki, yaşam ve bellek kavramlarıyla bağlantıları temelinde ele aldığı kabulüne dayanarak, öncelikle onun felsefesinin –eğer onun belirli bir özü varsa– özünü oluşturan *yaşam* kavramı, yine onun kendinden önceki metafiziğe karşı köklü eleştiriler yaptığı, dahası yeni bir bakışla yorumladığı *bilinç* ve *madde* kavramları dolayımında ele alınacaktır. Onun bilinçle zihni, maddeyle bedeni özdeş terimler kabul ettiği düşünülürse, ona göre bilincin maddeye nüfuz ederek yaşamı geliştiren (çoğaltan) çabalarının nasıl *bellek* ve *özgür irade* yoluyla süreye dönüşerek tezahür ettiği, bilinç kavramı odağında ele alınacaktır.

Bergson için bilincin birbirine dönüşebilen iki varoluş tarzı olan bellek ile özgür irade fenomenleri, *gerçek süre* şeklinde tezahür eder. Buna göre ikinci olarak, onun bellek ile özgür irade kavramlarının doğasını belirleyen, onun zaman görüşünün özgün kavramı olan *gerçek süre* irdelenecektir. Bunun için ilkin, Bergson'un kendinden önceki zaman anlayışlarına getirdiği eleştiriye odaklanarak; onun “*zamanın uzamsallaşması*” iddiası ele alınacak ve bu çerçevede ölçülen zaman ile gerçek zaman ayrımı için kılavuz terimler olan *uzam* ve *eşzamanlılık* kavramları incelenecektir. Bundan sonra ise, gerçek zaman ya da süre ve onun doğasını oluşturan *artzamanlılık* kavramı incelenecektir.

Üçüncü olarak, Bergson'un uzamdan arındırdığı, doğası gereği göreceli hareket yerine heterojen ama kesintisiz bir akış olan; sadece kişinin deneyimlediği ya da hissettiği bu içsel süreden oluşan belleğin, kişinin sürekli değişim içinde yeniden kurulan kendi Ben'ini geleceğe nasıl taşıdığı irdelenecektir.

Son olarak ise, Ben'in yaşamını “daima kendi” olarak olanaklı kılan belleğin, kendi süresinde kesintisiz bir şekilde deneyimlediği *aynı* ile *başka* arasındaki süreklilik içinde yaşayan-Ben'in, kendi zamanındaki özdeşliğini ontolojik olarak nasıl sağlayabildiği tartışılacaktır.

3.1. Zihin ve Beden Üzerine

Bergson'un ikili karşıtıllara dayanan metafiziğinde zihin ile beden arasında, gerçeklik düzeyinde yaptığı ayırım bu çalışma açısından önemlidir. Ona göre madde ile ruh ya da beden ile zihin arasında gerçeklik olarak farklılık vardır. Onlar gerçekliğin iki yüzünü oluşturur. Bu yüzlerin kendi doğaları ve buna bağlı olarak da belirli işlevleri vardır. Bu farklar onların birbiriyle kurduğu ilişkide önemlidir. Bergson doğalarına göre belirli rolleri olan zihin ile

beden arasındaki bu doğal ayrımın, onların doğasından kaynaklı dayanışmalarının yaşamın evriminin sürmesinin bir olanağı olarak görür.

Zihin ile beden üzerine geliştirdiği felsefesinde Bergson, özellikle Descartes'ın ayırım yaptığı bu iki tözü arasında, onları töz yerine işlevleri açısından ele alarak, köprü kurmaya çalışır. Bu köprü, onun için bellektir. Bergson, bellek çerçevesinden bakıldığında insanın varlığının farklı yüzleri olarak gördüğü zihin ile beden arasındaki deneyimle anlaşılabilir olan bu ayrılmaz ilişkiyi zaman temelinde kurmuş, belleği de bu ilişkinin şahidi yapmıştır. Bu bağlamda onun zihin ve beden arasında olduğunu kabul ettiği dayanışma ilişkisi, ilk olarak onun yaşam kavramı odağında bilinç ve madde arasındaki karşıtlık bağlamında ele alınacak, sonra da bilincin maddeye nüfuz ederek yaşama dönüştürme çabasını (zihinsel çaba) döngüsel olarak olanaklı kılan bellek ve özgür irade şeklindeki tezahürü irdelenecektir.

3.1.1. Yaşam: Madde (Beden) ve Bilinç (Zihin)

Madde daima uzamlı bir fenomen olarak kabul edilmiştir. Çoğu filozofun genel olarak kabul ettiği: maddenin uzamlı oluşu, yani yer kaplama ya da uzayda yayılma öz niteliği, onun zihin dışında oluşunu da garanti etmiştir. Bergson ise, zihinsel (tinsel) gerçekliğin karşıtını oluşturan bir gerçeklik olarak maddeyi (maddi gerçekliği), zihin ile madde karşıtlığını aşmak için, maddeyi bu genel kabullerin dışında tasavvur etmiş; varoluş tarzı (gerçekliği) olarak maddeyi zihinle karşıt olarak kabul etmiş, ama bu karşıtlığı da bir dayanışma olanağı olarak kabul ederek, maddenin bilinçle ele geçirilerek zihinsel gerçekliğe dönüştürülebileceğini ileri sürmüştür. Bu doğrultuda Bergson, kendinden önceki “madde” kavramına ilişkin tahlillerinde idealizm ve realizm perspektifini eleştirir. Bu eleştiride, maddeye biçilen “yer kaplama” *özniteliği* ile onun zihindeki *temsili* arasındaki gerçeklik düzeyindeki çelişkiyi aşmaya çalışır. Bunun için kendi dizgesinde “kullanışlı” bir yeti olarak betimlediği bilinç yetisine başvurur. Bu doğrultuda madde fikri için, filozofların zihinlerindeki “madde” kavramından farklı olarak sağduyunun kabul ettiği; işlevsel olan, yani tecrübeye dolaysız verilen bir çerçeve çizer. Bu çerçeveyi tartışmadan önce onun madde kavramına yönelik idealizm ve realizm eleştirisi ele alınmalıdır.

Bergson'a göre dışsal nesnelerin veya onların değişimlerinin, genellikle kendilerini *şeyler* ya da *temsiller* olarak ortaya koydukları kabul edilir. Realizm *şeyleri*, idealizm ise *temsilleri* tercih eder. Bu iki farklı görüş, gerçekliği iki farklı açıdan analiz eder. İdealiste göre, gerçeklik kişinin zihninde (bilincinde) *temsil* olarak tezahür eder ve gerçeklikte bundan başka bir şey yoktur. Yani, maddenin temsil olarak tezahür edemeyeceği hiçbir özelliği yoktur. Bir idealist, maddeyi kişinin zihnindeki temsiline indirger. Realist ise, maddenin

temsilinden bağımsız *şeyler* olarak varolduğunu kabul eder. Ona göre, zihindeki temsilin dış dünyadaki karşılığı olan maddenin, algısının dışında bir gerçekliği vardır (Bergson, 1975: 234-5).

İdealizm için dış nesneler imgedirler.³⁵ Bu bakış açısından madde nasıl bir imgeyse, maddi gerçekliğin bedendeki duyuları etkileyerek harekete geçirdiği beyin de bir imgedir. Çünkü maddi şeylerin kendisinde, zihindeki imge olarak durağanlaştırılabilen bir şey yoktur (Bergson, 1975: 238). Görüldüğü gibi, maddenin gerçekliği onun algılanabilir oluşuna indirgenmektedir. Bu durumda idealizm, maddenin gerçekliğinin sadece algılanan yönüyle bilinebileceğini savunur. Yani, bir madde ancak, sertliği, rengi, ağırlığı, sesi vb. gibi duymasal niteliklerinin algılanmasıyla bilinir. Diğer deyişle maddenin gerçekliği duyularla tecrübe edildiği kadardır, bunun ötesinde herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Burada tecrübe edilen madde değil onun nitelikleri, yani duyularıdır (Bergson, 2014: 55-6). Bergson'a göre, Berkeley'in "*esse est percipi*" şeklinde ifade ettiği "*var olmak algılanmış olmaktır*" düşüncesiyle temsil edilen "*algının dışında madde yoktur*" önermesini savunan idealizmin, algıların çokluğu problemini ortadan kaldıramamıştır. Eğer maddi cisimler tekler tarafından algılanıyorsa bir algılayanların çokluğunu kabul etmek gerekir. İşte bu algıların çokluğu, idealizmi başarısız kılan bir noktadır (Bergson, 2014: 58). Bu çokluk, aslında maddenin algıdan bağımsız olduğu fikrinin kabulünü gösterir, bu da maddenin dışsallığı anlamına gelir. Böylece maddenin algıdan bağımsız bir nesnel varlığının kabul edildiği anlaşıyor. Gerçekliği tek kişinin algı deneyimine indirgeyen, varolan şeylerin sadece o kişinin düşüncesi olduğunu iddia etmek, gerçekliği de düşünceye indirgemek demektir. Bu durumda, o kişinin düşüncesinin son bulmasıyla tüm gerçeklik de askıya alınmış olacaktır. İşte mutlak idealizmin geldiği son nokta budur. Ancak bu görüşün her şeyin düşüncedeki bir *temsiline* indirmesi temel bir tutarsızlığı doğurur. Örneğin, bir an için, evrendeki tüm fiziki fenomenlerin temsil olduğu varsayılın. Bu temsiller zihinde rastgele art arda gelemmez, bir düzen içinde olması gerekir. Yani, bir düzenlilik zorunludur. O halde, bu temsillerin evrensel fizik yasaları altında olmaları, bu yasalarla düşünülmesi gerekir. İşte bu da temsillerin kişilerden bağımsız bir maddeye karşılık geliyor olması anlamına gelir. Bu *bağımsızlık* tekrar altı çizilerek belirtilmelidir ki, maddenin *dışsallığı* anlamına gelir. Çünkü fizik yasaları yasa olmaları yönünden algılayan kişilerden bağımsızdır (Bergson, 2014: 57-9).

Sonuç olarak bu eleştirisinde Bergson şunu söyler: yalnızca şeylerin kendisi yoktur, onlara ait bir şeylerin olduğu da ileri sürülebilir. Bu şeylerin kendileri ve nitelikleri insan

³⁵ Bergson'un *Madde ve Bellek* kitabında başvuracağı maddi gerçekliğin imge olarak tasavvuru, onun bellek kavramının kurulumunda önemli olacaktır. Bu konu sonraki bölümlerde detaylıca incelenecektir.

zihnine etkide bulunabilir. Bu etkiler kesintisiz bir zincir olarak gerçeklik deneyimini oluşturur. O halde, zihinden bir ölçüde bağımsız olan şeylerin varlığını kabul etmek onların bilindiği anlamına gelir. Böylece Bergson, *idealizmin* eleştirisinden yola çıkarak, ondan bir *realizm* çıkarmaya çalışır. Zira realizm, algıların kişiden bağımsız olan ve onun algılamasına neden olan bir gerçekliğe karşılık geldiğini savunur. Bu gerçeklik, tam olarak algılara benzemekle birlikte algılardaki kavranır olan aslı şeylerden oluşur (Bergson, 2014: 62). Bunlar, aslında “*maddenin özü nedir*” sorusuyla aranan şeylerdir. Böylece Bergson, maddenin varlığına ilişkin analizindeki idealizm ve realizm eleştirisinden sonra, maddenin özüne ilişkin bir analiz yaparak *mekanizm* ve *dinamizm* yaklaşımlarını eleştirir. Bu eleştiriden hareketle, zihinden bağımsız bir madde varsa, onun nasıl bilenebileceğini araştırarak kendi madde kavramı için temel oluşturmaya çalışır.

Bergson, maddenin varlığına ilişkin eleştiriden hareketle, idealizmin gerçeklik deneyimini *biçim* ve *madde* olarak ayırdığını ileri sürer. Biçim, doğanın akışının düzenliliğini oluşturan yasalar ve onların değişmez matematik ve geometrik düzenini ifade eder. Madde ise, bu biçimin içeriğidir; yani deneyimde kişiye verilen, bir biçimden ya da onu düşünen bir akıldan yoksun, kendi başına olan, deneyimin ham fenomenleridir, yani renk, ses, tat vb. gibi duyumlardır. İşte gerçeklik deneyimini böyle bir biçim altında yorumlayan yaklaşım *determinizmdir*. Diğer yandan dış dünyanın gerçekliğini oluşturan fenomenlerin belirli koşullar altında tezahür etmesi zorunludur. Yani, bir fenomen uzayın belli bir noktasında ve zamanın belli bir anında olması zorunludur. Bu fenomenlerin art arda zamanda ve yan yana uzayda dizildiği bu sabit düzen, dış hatları belli olan bir resme benzer. Bu resimde renkten çok dış hatları olan bir resimdir. İşte bu mekanizmin doğa tasarımıdır. Bunun aksine, deneyimin içeriği, yani maddesi, biçiminden daha önem veren yaklaşım, fenomenlerin dış dünyadaki düzenli değişimlerine ya da hareketlerine değil, bizzatıhi değişimlerine odaklanır. Bu, dış hatları olmayan tamamen renklerden oluşan, iki rengi birbirinden ayıracak sınırın olması, resmin renge feda edildiği yaklaşım *dinamizmdir*. Bu yaklaşım için gerçek olan fenomenlerin düzeni değil bunların kişideki doğalarıdır (Bergson, 2014: 63-4). Mekanizmin doğa tasarımında, uzayda sadece hareket vardır, nitelikler, etki ve kuvvet ancak hareketler yoluyla algılanır. Bu aynı zamanda maddenin niteliklerinin nesnel varlığının reddedilmesi demektir. Maddenin niteliklerini cisimler arası ilişki ve hareket yoluyla türetmeye çalışır. Buna karşın dinamizm de nitelikleri gerçek olarak kabul eder. Ama maddenin niteliklerini sembollere indirger (Bergson, 2014: 70). Kısacası Bergson’a göre, mekanizm doğanın geometrik yüzüyle ilgilenir, bir nicelik felsefesidir; dinamizm ise duyumlarla ilgilenen bir nitelik felsefesidir (Bergson, 2014: 65). Bergson bu analizinden sonra bu yaklaşımlardan neleri alacağını belirler.

Bu aldıklarıyla da bu sistemin bir sentezini yaparak kendi maddi gerçeklik görüşünü dizgeleştirir.

Bergson'a göre dinamizmin, maddeyi uzamdan ve uzaydan bağımsız bir algı içeriği olarak belirlemesi, uzamı reddetmesi; maddeyi sadece bir niteliğe indirgemesi haksız bir girişimdir. Bu nedenle dinamizmin bu yönü dışarıda bırakılmalıdır. Uzam ve uzay elbette göründükleri gibi değil ama bir gerçekliğe de sahiptirler. Dokunsal ve görsel uzayın biçimi altında bize aktarılan şeyler vardır. Diğer bir deyişle, bir gerçekliğe sahip maddi cisim, hem uzam ve uzay gerçekliğine sahiptir, hem de geometrik bağlantılarla ve uzaysal imgelerle kendini zihne sunar. Diğer yandan mekanizm de maddeyi kendinde olan, nitelikten yoksun olarak görmesi haksızdır. Eğer fizikî nitelikler ancak maddenin biçimleri altında duruyorsa, bunların tecrübe edilmesi zaten yararsızdır. Bu nitelikler zihne aktarılabiliriyorsa onların da biçimler gibi bir gerçekliğinin olması gerekir. Sonuç olarak Bergson idealizmden başladığı eleştirisinin sonunda, yine idealizmi aşmak istediği noktaya döner: ya madde yoktur ya da düşünce gibi madde de zihne etkide bulunmalıdır (Bergson, 2014: 76-7). Bu eleştiri sonunda kendi madde ve töz görüşünün temel önermesini söyle ifade eder: "*olmak, etki etmektir*" (Bergson, 2014: 77). Böylece idealizmin maddenin var oluşuna ilişkin biçim ve madde ayırımından hareket ederek, mekanizmin biçim öncelikli gerçeklik anlayışı ile dinamizmin madde (içerik) öncelikli gerçeklik anlayışı arasında, maddesel gerçekliği olan zihne (yani beyne) *etki* eden bir madde kavramı geliştirmeye çalışır.

İşte tam da bu noktada, Bergson'un neden yeni bir algı kuramı ortaya koyma ihtiyacı duyduğu anlaşılabilir olmaya başlıyor. Bergson yukarıda analizini ve eleştirisini yaptığı görüşlerin madde anlayışlarındaki tek yönlü tasavvurlarının, ruh ile madde ya da zihin ile beden arasındaki ilişki problemlerine neden olduğunun farkındadır. Eleştirdiği görüşlerden biri maddenin parça özelliklerini, yani uzamlı-hareketli-kuvvetsiz-etkisiz-niteliksiz yönünü öne çıkarırken, diğeri uzamsız-hareketsiz-nitelikli-etkili olan yönlerini alır. Gerçekte ise maddenin gerçekliğinde bunların hepsi belirli şekillerde mevcuttur. Ancak maddenin kendindeki varlığına yönelik³⁶ idealist çabanın görüşünden etkilenen düşünce ekolleri maddenin gerçekliğinin nasıl bilindiğinden çok onun kendinde gerçekliğini sorun etmektedirler. İşte Bergson bu temel eleştirisinden hareketle, zihin ile beden tözlerine etki eden madde fikrini geliştirir. Buradaki önemli kavram *etki* ilkesidir. İşte Bergson bu *etki etme* ilkesi, onun *madde* ile *algı* arasında yeni bir ilişki kurması için bir yol açıyor. Bu yol aynı zamanda *madde* ile *bellek* arasındaki ilişkinin de belirlenmesine çıkacaktır ki, bu da kişi için belleğin *içeriğinden* çok *deneyiminin* neden önemli olduğunu ortaya koyacaktır.

³⁶ Bergson maddenin kendinde varlığa sahip olduğunu, ters yönden de olsa idealistlerin düşündüğünü söyler. Realistler maddenin kendinde varlığını söz konusu etmezler.

Madde dinamik unsurlarıyla tanımlanmaya çalışıldığında, yani nitelik değiştirmeleri, başka maddelere etkileri ya da başka maddeler tarafından etkilenmeleri açısından ele alındığında maddi töz tasavvur edilmiş olur. Bu tözün temel prensibi de *etki* olduğuna göre, maddenin beden ve dolayısıyla zihinle ilişkisi temelde bir *deneyim* olarak görülmelidir. Yani madde insanın, daha doğrusu "*Ben*" sahibi bir varlığın dolaysız deneyiminin nesnesidir. Burada, maddenin etki ilkesinin bir *deneyim* olabilmesi için, *genel* değil *bireysel* ve *somut* bir varlık olmalıdır. O halde bir *Ben*'i etkileyecek bir maddenin nihai unsurlarının ne olduğunun belirlenmesi gerekecektir. İşte burada madde ile ilgisinde *algı* ve *anı* terimleri, dolayısıyla bellek önem kazanmaktadır. Bu doğrultuda, öncelikle *algı* ile bilinç terimleri burada ele alındıktan sonra, bilincin *algı* yoluyla maddeye nasıl nüfuz ettiği ve onu bir *anıya*, yani kendi tecrübesine nasıl dönüştürdüğü; sonra da yaşam süresinde nasıl bellek şeklinde tezahür ederek, kişinin sonraki algılarının nasıl da o kişinin varlığından bağımsız bir anlamının olmadığı, yani kişinin geleceğinin hem *aynı* hem de *başka* olmasının mümkün olabileceği tartışılacaktır. Buradan hareketle, öncelikle onun *madde* tanımı sonra ise *algı* kavramını incelemek, bilinç ile madde arasındaki ilişkinin incelenmesi için önemli bir temel oluşturacaktır.

Bergson'un *Madde ve Bellek* kitabında hem *madde* tanımı hem de *algı* kavramını ele alışı kendinden önceki filozoflardan farklıdır. Yukarıda temas edildiği gibi, Bergson, "madde" kavramı konusunda idealizm ve realizm tezlerinin aşırılığını eleştirmişti. Yani onlar, sırasıyla ilki maddeyi sadece bir tasarıma indirgemiş, ikincisi ise maddenin tasarımlar üreten ama bu tasarımlardan tamamen başka bir varlığının olduğunu kabul ederek aşırı tezler ileri sürmüştür. Bergson, bu aşırı tezlerin yerine daha ılımlı ya da orta yolcu bir yaklaşımla maddeyi bir "imgeler" bütünü olarak tanımlar. Ona göre "imge" bir tür varoluştur. Yani onun için "imge" ile idealistin "tasarım" olarak kabul ettiği şeyden fazladır, realistin de "şey" dediği şeyden daha azdır. Buna göre Bergson "imge" kavramıyla, "şey" ile "tasarım" arasında yer alan bir varoluşu kasteder. Sonuçta Bergson *imge* terimiyle "kendinde mevcut bir imge" kavramını ileri sürer (2015: 7-8). Burada maddenin "kendinde imge" oluşu, onun zihin dışında olduğu, kendini algıya *imge* olarak sunduğu çıkarımı yapılabilir. Eğer "madde" denilen şeyin yerinde "imge" geçiyor ve bu imge zihinde dışındaki bir gerçekliği varsa, bu imgenin algısı da dışarıda olmalıdır. İşte Bergson'un *algı* kuramının özgünlüğü, onun duyum içeriği ile algıyı birbirinden ayırmış olmasındadır. Özetle, ona göre duyumlar bedende-beyinde iken, *algı* maddedir. Burada Bergson'un dizgesindeki *imge* ile *algı* arasındaki ilişkinin ve *algı* ile *bilinç* arasındaki doğanın anlaşılması için konun daha detaylı irdelenmesi gerekiyor.

Bergson'a göre dış dünyadaki "madde" denilen şeyler, kişinin duyularını açtığı anda algılandığı imgelerdir. Bu imgeler, fizik dünyanın doğa yasalarına tabidir. Dolayısıyla bu imgeler birbirine etki ederler, nesneler gibi etkiye tepki gösterirler. Bergson'a göre, zihin dışındaki dünyayı oluşturan imgelerden farklı olarak kişinin ne dışarıdan bir "nesne" olarak bilebildiği ne de içeriden duygu halleriyle bilebildiği bedeni de bir imgedir (Bergson, 2015: 15). Dahası, ona göre *evren*, zihin dışındaki imgeler bütünüdür. İşte bu imgeler bütünü, beden gibi ayrıcalıklı imge ve ona dahil olan beyin ve sinir sistemi gibi özel imgeler olmadan bilinemezler. Yani, Bergson için, beden gibi, çevresel sınırlar ve merkezi sinir sistemi olan beyin de birer imgedir. Hatta, bedenin çevresinden gelen duyumsal sınırların beyne ilettiği uyarımlar da imgedir. Bergson'a göre, bu imgeler bütünüyle zihin dışındaki imgelerin bilinebilmesi için şu koşulun olması gerekir: beynin maddi dünyanın parçası olmalıdır. Buna göre maddi dünya beynin bir parçası olamaz. Öyleyse beyinde herhangi bir imge ya da tasarım yoktur. Çünkü beyin imgesi de imgeler bütünü (evren) içindeki bir imgedir, yoksa beyin içinde bir evren imgesi bulunmaz. Buradan hareketle dışsal imgelerin beden imgesini etkileyerek duyumlar ürettiği anlaşıyor. Aynı şekilde beden imgesi de beden dışındaki diğer imgeleri etkiler, yani onları hareket ettirir, onlarda değişime neden olur. O halde Bergson'a göre, beden de imgeler bütünü olan maddi dünya içindeki diğer imgeler gibi etki yaratan ve harekete neden olan, hareket edilebilen bir imgedir. İşte Bergson, buradan hareketle bedeni şöyle tanımlar: eğer beden imgeler bütünü olan evren içinde bir imgeyse, harekete geçirme ve harekete maruz kalma gibi nesne özelliklerine sahipse, o zaman beden bir tasarım doğuramaz, sadece hareket etme ettirme yetisiyle eylem üretebilir. Buradan hareketle bedenin "bir eylem merkezi" olduğu söylenebilir. Ancak, "benim bedenim" denilen imge, çevresindeki nesneleri (imgeleri) eylemleriyle etkiliyorsa, bu imgelere göre ayrıcalıklı bir konuma sahiptir (Bergson, 2015: 16-7). Bergson'un "ayrıcalıklı konum" dediği, bedenin çevresindeki nesnelerin bedenin "eylem merkezi" oluşuna göre algılanmasının olanağının ifadesidir. Yani, dışsal nesnelerin bedenin onlara göre konumları değiştikçe, diğer bir deyişle bedenin nesneye yaklaşması ya da uzaklaşması o nesnenin imgesini değiştirir. Bedenin çevresindeki nesneler bir ayna gibi, bedenin onlara olan muhtemel tepkilerini bedene geri yansıtırlar. Bergson burada "imgeler" dediği nesneleri, bedenin onlara etkide bulunma durumlarına göre tanımlar. Bergson bunu açıklamak için bir düşünce deneyi örneği verir. Buna göre, "benim bedenim" denilen imgenin içinde yer alan beyin-omurilik sistemini oluşturan çevresel sinir sisteminden bir sinir demeti kesilmiş olsun. Bu durumda, imgeler bütünü olan evren, bedene yakın imgeler, dahası "benim bedenim" denilen imge olduğu gibi yerindedir, onlarda önemli bir değişiklik olmamıştır. Ancak, Bergson'a göre, sinir demetinin kesilmesiyle imgeler değil "benim algım" denilen şey

yok olmuştur. Daha açıklayıcı bir şekilde söylenirse, sinir demeti kesilince olan şey şudur: “benim bedenim” dediğim imgenin, çevresindeki imgelere yönelik eyleminin kesilmiş olmasıdır. Yani, bedenin çevresel sinir sistemi olan duyumlardan gelen sinirlerin beyin ve omurilik olmak üzere merkezi sinir sisteminden geçerek sonra yine bedenin eylem ve hareket noktalarına gitmesi kesilmiştir. Bu durumda beden, çevresindeki imgelerden gelen etkiye bir tepki üretemiyor olmuştur. Diğer bir deyişle beden, bir eylem merkezi olma özelliğini kaybetmiştir. İşte sinirlerin kesilmesiyle “benim algımın” denilen imgenin ortadan kalkması budur. O halde Bergson için “benim algım” denilen şey, çevresindeki imgelerin ortasındaki "benim bedenim" denilen imgenin çevresindeki imgelere karşı olası eylemlerini ortadan kalmıştır. İşte buna göre, Bergson’un imgeler sistemi olarak tanımladığı madde, “benim algım” denilen şeydir (2015: 18-9). Buradan hareketle Bergson, *imge* ve *algı* tanımını şöyle yapar: *"İmgeler bütününe madde olarak adlandırıyorum ve belirli bir imgenin, yani bedenimin olası eylemine mal edilen bu aynı imgeleri maddenin algısı olarak adlandırıyorum."* (2015: 19). Görüldüğü gibi Bergson, algıyı, dahası maddenin algısını bedenin çevresindeki nesnelere (imgelere) yönelik eylemi olarak tanımlar. Bu algı bedenin eyleminin imgeye etkisiyse, bu durumda oluşan algı bedende gerçekleşmez. Bergson’a göre algı ne zihinde ne de bedendedir. O algının teorik olarak maddede, yani imgede gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Bu Bergson’un algı kuramının özgünlüğünü oluşturur. Onun algı kuramının amacı düşünüldüğünde, algı ile anı arasında gördüğünü yapısal farklılık, onun bilinç ile madde arasındaki karşılığına bir açıklama getirebilecek doğaya sahiptir. Bu aynı zamanda onun bellek kuramına verdiği değerin de nedenini oluşturur. Şimdi buradaki amaçları ortaya koymak için öncelikle onun duyum ile algı arasında yaptığı ayrımı irdeleyerek, bu aşamada ortaya çıkacak bilinç ve bellek kavramına doğru gidilebilir.

Bergson duyum ile algı arasında bir ayrım yapar. Sanılanın aksine duyum algının malzemesi değildir. Duyumlar beden dışında algılanan imgeler de değildir. Duyumlar daha ziyade bedenimize yerleşmiş uyarımlardır. Algı bedenin imgelere yönelik olası eylemini yansıtmaya gücüken, duyum bedenin imgelerden aldığı uyarımları soğurma gücüdür. Bergson’a göre, çevresindeki nesneler bir eylem merkezi olan beden üzerine etkide bulunur. Bu nesnelerin beden üzerindeki etkisi, bu bedenin tepkisi olan olası eylemleriyle nesnelere geri yansır. İşte bu, algıdır (Bergson, 2015: 40-1). Buna göre, algı, bedenin şeyler üzerindeki etkisini ölçerken, şeylerin de beden üzerindeki etkisini ölçer. Bu bağlamda, bedenin çevresindeki nesnelere etkide bulunma gücü ne kadar yüksekse algının kapsadığı alan da o kadar geniştir. Bu etki alanı aslında çok temel yaşamsal (evrimsel) ihtiyaçtan doğar. Beden ile algılanan bir nesne arasındaki *mesafe* bir tehlikenin ne kadar yakında olduğunu ölçmek

içindir. Belirli bir mesafede bedenden ayrı duran bedenden farklı bir nesneyi algılamak, bedeninin onun üzerindeki olası eyleminden başka bir şey değildir. Beden ile nesne arasındaki mesafe ne kadar azalırsa, bedeninin olası eylemi gerçek eyleme dönüşür. Bergson bu mesafenin sıfır olduğu, algılanacak nesnenin bedenle çakıştığı durumda, algı olası değil, gerçek etki olan duyum olur. İşte duyum ile algı arasındaki fark, olası eylem ile gerçek eylem arasındaki fark gibidir. Sonuç olarak, bedeninin olası eylemi, çevresindeki nesnelerin içindedir, gerçek eylemi ise bedeninin kendi içindedir (Bergson, 2015: 43). Bergson, duyum ile algı arasındaki farkı, imge ile duyum arasındaki fark olarak görür. Nasıl ki, imge bedeninin dışındaysa, duyum da bedeninin içindedir. İşte bu nedenle algılanan imgeler beden olmasa bile varlığını sürdürür, ama duyumlar olmadan beden varlığını sürdüremez. Duyum, beden imgelerinin bedeninin içine girmesidir. Bu imgenin saflığını bozar. Buna göre duyum algıyı saf halinden çıkaran kirlüten bir şeydir (Bergson, 2015: 44). Bu bir tür nesnel olanın öznelleştirilmesidir. Bergson'un duyum ile algı arasındaki farkı ortaya koymasının nedeni, duyumdan farklı olarak algının nesnel oluşu ve beden imgelerinin diğer beden imgeleriyle karşılaşma noktası olduğunu, dolayısıyla saf algının kişinin kendi algıları, daha doğrusu kendi anılarından ayrıştığı noktayı –ileride temas edileceği gibi –belleğin kişileştirici (öznelleştirici) yönünü vurgulamaktır. Böylece Bergson, nesnel algı ile öznel anı arasındaki ilişkiyle, içsel ve dışsal dünya arasındaki uzlaştırıcı noktayı ortaya koymak istemektedir.

Bergson'a göre "benim algım", öncelikle tüm bedenler bütünü içinde yer alır, onlar için ortaktır. Daha sonra bu algı bedenle olan ilgisine göre sınırlanmaya başlar ve bir noktadan sonra merkez olarak "benim bedenimi" seçer. Hem duygulanım (duyum) hem de eylem (Algı) merkezi olan "benim bedenim" denilen imge, eylem merkezi olma yönü bakımından diğer bedenler için ortak imge üzerinde etkide bulunduğu bilinçli algısı devreye girer. Çünkü, beden eylemiyle imgeler üzerindeki değişiklik yapma gücünü ortaya koyar, yani algılar. Zira şimdiye değin söz edilen algı, canlı varlığın aldığı uyarım karşısındaki hareket etme gücünü ya da eyleminin belirsizliğini ölçer (Bergson, 2015: 46-9). İşte bu eylemin belirsizliği algının bilinçli olmasının gerekliliğini ortaya koyar. Bu belirsizliğin giderilmesi için olası eylemlerden seçim yapılması gerekir. Zaten bilinçli algılamak seçmek anlamına gelir (Bergson, 2015: 37).

Bergson için *dışsal* ya da *saf algı*da bilincin rolü, canlı bedeninin çevresindeki nesnelerden aldığı uyarımlara ilişkin öngörülemeyen tepkiler arasından seçim yapmaktır. Ancak burada bilincin seçiminde tesadüfe yer yoktur. Bunun için de bilincin geçmiş deneyimlere başvurduğu aşama tam da burada önem kazanır. İşte bu nedenle saf algı durumunda bedeninin eyleminin belirsizliğini ortadan kaldırmak için önceden algılanmış

imgelerin korunması zarurettir. Burada gelecek üzerindeki etki için eylemin ileriye doğru atılımında, beden eylemini aydınlatmak için geçmişe ait bellekteki imgeler hücum eder. Böylece bellekteki anılar algıya dahil olur. Bergson'a göre bu nokta *bilinç* ile madde ve *beden* ile *zihin* arasındaki temas noktası olarak belleği ortaya çıkarır (2015: 49).

Bedenin eyleminin belirsizliğinin giderilmesi amacıyla belleğin algı sürecine dahil olması, geçmişteki imgelerin anısının şimdiki zamandaki algının imgesine karışması, hatta bazen algılanan imgenin yerine geçmesi bu imgelerin işe yaradıkları için bellekte korunduğunu gösterir. Böylece şimdiki zamandaki deneyim geçmişteki deneyimlerle sürekli tamamlanarak zenginleşir. Bu deneyimler büyüdükçe sonraki deneyimleri aydınlatır (Bergson, 2015: 49). Zira Bergson belleğin bu işe yararlığı nedeniyle, dış dünya algısındaki şimdiki zamandaki görüler, bellekteki geçmiş görümlere göre pek azdır. Çünkü bellekteki geçmişteki benzer görüler, şimdiki zamandaki benzer durumlardaki eylemleri aydınlattıklarından, şimdiki zamandaki görünümün rolü bellekten bir anıyı çağdırmaktan, onun şimdiki zamanda güncellenmesinden başka bir şey değildir. İşte bu nedenle algı algılanan nesneyle pratikte değil ancak teorikte çakışabilir. O halde algılama, nihayetinde anımsamanın bir vesilesi olmaktan başka bir şey değildir. Sonuç olarak algılara anıların karıştığına hiç şüphe yoktur. Algı ile anı geleceğe doğru atılan her eylemde birbirine nüfuz ederler ve birbirlerine dönüşürler (Bergson, 2015: 50). İşte saf algıya öznellik katan bellektir. Bergson saf algının şeylerin momentlerinde, ardışık ya da karışık (anının karıştığı) algının ise bilincin momentlerinde gerçekleştiğini söyler. Bu dışsal (saf) algıda bilincin rolünün, şeylerin imgelerini belleğin süresine katmasıyla ilgilidir (Bergson, 2015: 52).

Bergson'un saf algı teorisinde bilincin rolü, beden eyleminin belirsizliğini ortadan kaldırmaktır. Bu da bilinçli algının maddenin (imgenin) içinden ihtiyaç duyulan şeyi alması anlamına gelir. Bu nedenle madde ile maddenin algısı özdeş değildir, zira madde içinde algılanandan daha fazla gerçeklik vardır (Bergson, 2015: 53). Bellek, algı sürecinde pratik olarak algıdan ayırt edilemez. Bu nedenle belleğin bir yandan şimdiki zamanın içine geçmiş zamanı katmasıyla, diğer yandan ise şeylerin momentine belleğin süresinin de katılmasıyla algılama maddenin kendisinde olmasına rağmen, sanki kişinin kendi içinde gerçekleşiyormuş kabul edilir. İşte Bergson bellek sorununu öneminin burada ortaya çıktığını ileri sürer. Bellek, nesnel algıya kişinin öznel niteliğini kattığı ve belleğin saf algıya kişinin geçmişteki deneyiminden bir şeyler kattığı için madden bağımsız bir güç olarak tezahür eder. Bu da maddeci filozofların, maddenin dışında zihinsel bir gücün olmadığı savına aykırı bir durum oluşturur. Çünkü bellek, maddeye etki edebilen zihinsel bir güç olarak tezahür eder (Bergson, 2015: 54-5).

Bergson madde tasavvurunda ve algı kuramında, saf algı sürecine dahil ettiği belleğin bu zihinsel gücünün, bedenın de sınırlarını açık bir şekilde belirlediğı söylenebilir. Buna göre, maddenin saf algıyla özdeş olması, beynin madden uyarıları alıp bedenın eylemleriyle ona aktaran hareketlerin merkezi olmaktan başka bir şey olmayan canlı beden ne tasarım yaratabilir ne de bir imge barındırabilir. Yukarıda irdelenen algı ile anı arasındaki ilişkideki rolüyle zihinsel fenomen olarak bellek, bilinç ile madde arasındaki temas noktasıdır. Beden sadece eylemleri hazırlayan bir merkezken (Bergson, 2015: 55), belleğin bedenle olan ilişkisinin boyutlarını tespit etmek, onun zihinsel bir güç olarak sınırlarını belirleyecektir.

Şimdiye değin, madde ile bilinç arasında irdelenen ilişki, bedenın, evreni oluşturan tüm imgelerin içindeki ayrıcalıklı konumundan bu imgeler üzerinden eylemin ölçüsü (Bergson, 2015:30) olan algıyı ortaya çıkardı. Öyle ki, beden uzayda yer değiştirdikçe çevresindeki tüm imgelerin de yer değiştirmesi, dahası tüm imgelerin değişmesi, "benim bedenim" denilen imgenin bir merkez olmasını sağlar. İşte tam bu noktadan sonra bedenın, bir zihne olan ihtiyacı ortaya çıkar. Bu imgeler bütünü içindeki bedenın, bu imgeler üzerindeki olası eylemlerinin belirsizliğini gidermek için seçim yapacak bilince duyulan ihtiyaç, bedenın zihne olan ihtiyacını ortaya koyar. Bu "benim bedenim" denilen şey, bilinçli olarak gerçekleşen algıların ortasında ortaya çıkar. Bu da bedenın eylemlerinin atfedilmesi gereken varlık olarak "benim kişiliğim" (Bergson, 2015: 36) denebilmesini sağlar. Peki Bergson için, bedenın eylem merkezi olabilmesini olanaklı kılacak olan, maddi gerçeklikten bağımsız olan belleğin de olanağını oluşturan zihinsel gerçeklik ya da bilinç nedir?

Öncelikle Bergson için, maddenin karşıtı olarak bilinç canlılıkla ilgili bir fenomendir. Ona göre canlılarda bedensel organizma karmaşıklaştıkça beynin seçme işlevi de artar. Bu seçme işlevinin artışı, canlının bedenının karmaşıklaşması ve dolayısıyla mükemmelleşmesi arttıkça bedensel işlevin bölünmesi, organların çoğalmasını tetikler. Bu aynı zamanda beynin gelişimini ortaya çıkarır. Bergson bilincin beyne bağılı olduğunu kabul eder, ama beynin varlığını bilincin olması için koşul olarak görmez. Hayvanlar dünyasında sinir sistemleri gittikçe karmaşıklığını yitirmesine ve bitkilere doğru sinirler işlevini kaybetmesine karşın bilincin varlığı hala mümkündür (Bergson, 2022: 15). Çünkü Bergson ilkesel olarak her canlının bilinçli olarak kabul edilebileceğini, bilinçli olmak yaşamla birlikte olmak demektir. Ancak bazı canlı türlerinde bilinç uykuya geçebilir. Bergson burada bilinç ile canlılık arasındaki ilişkiyi "beyin" terimi açısından sorgular. Canlı varlıkların bilinçli olması için beyne ihtiyaçları var mıdır? Bu sorunun cevabı farklı türler açısından değişebilir. Örneğin insan gibi, bilinçli varlık olduğundan emin olunan canlıda bilinç beyin aracılığıyla oluşur. Ancak bu demek değildir ki, bilinçli olmak için canlının bir beyni olmalıdır. Zira canlılar

arasında insandan bitkilere doğru inildikçe, hareketin azalmasına paralel olarak organizmadaki iş bölümü azalır, bu durumda beyin, seçme işlevini kaybettiği için ortadan kalkar. Ama bu bilincin ortadan kalktığı anlamına gelmez, sadece bilinç uykuya dalmıştır, gerekli koşullarda yeniden uyanabilir. O halde bilinç her durumda canlılık yaşamıyla ilgili bir fenomendir. Bu konuda Bergson'un yaşam ve yaşamın evrimi konusunda bakış açısı, onun bilinç kavramını dolayısıyla zihin fenomenleri arasındaki ayrım için bir temel teşkil eder.

Yaşam, maddenin inişi ve çabayla yeniden indiği yere çıkarılışıdır. Yaşam maddeye bağlıdır. Bu bağıllık olmasaydı yaşam *öz-bilinç* (*supra-conscience*) açısından sadece yaratıcı bir faaliyet olurdu. Fakat ruh, cansız maddenin yasalarına tabii olan bir bedenselliğe perçinlenmiştir. Ancak bu yasaların zorunluluğundan kurtulmak için yaşam çabalar. İşte onun bu çabası, düşen bir taşı yeniden düştüğü yere çıkarmak gibidir. Bunu da düşmeyi geciktirerek gerçekleştirmeye çalışır (Bergson, 2017: 297-8). Bu açıdan evrimin maddeden düşünceye gitmesi de esastır. Yaratıcı evrimle başlayan yaşamın kaynağında bilinç ya da havai fişek gibi olan bir "*supra-conscience*" vardır. İşte madde, bu havai fişegin düşen sönmüş parçaları gibidir. Bu, sönmüş parçalardan oluşan geçmiş, onları bir organizma olarak aydınlatan bir *yaratma isteğine* sahip bir bilinçtir (Bergson, 2017: 311). İşte insandaki bilinçin kaynağı burada yaşamı başlatan *özbilinçtir*. Bu bakımdan insanın bilinci onun yaratıcı doğasının temel kaynağıdır.

Bir canlı varlığın eylemden ibaret oluştuğu düşünülürse, onu daima hareket ettiren ve onun yaratma isteğini harekete geçiren yeti bilinçtir. Bunun bilinç olmasının çok temel bir nedeni vardır, yaşamın alışkanlığa kapıldığı zaman uyuklayan doğası ancak onun bir seçim yapmasıyla uyandırılabilir. Bu da bilincin en önemli özelliğidir. Yani, bu durumda yaratma isteği ile seçim yapma arasında bir ilişki vardır. Canlı varlıklarda uyanan bilinç seviyesi, seçimlerinin genişliği ve eylemlerinin zenginliği oranında değişir. Bu durumda bilinç organizmanın çevreye tepki verecek olan sinir merkezleriyle orantılı olarak gelişir. Bu anlamda bilinç hali, canlının eylemsel faaliyeti içinde oluşur. Bilinç ile beyin arasındaki ilişki bu gelişim sürecinde belirlenir. Genel olarak beyinin faaliyetinin bilinci oluşturduğu düşünülür. Ancak bilinç beyinden çıkmaz, oluştuklarında birbirlerine tekabül ederler. Beyin yapısının karmaşıklığı ile bilinç ise uyanıklığının şiddeti arasındaki karşılıklı ilişkiyle canlı varlığın *seçimleri* gerçekleştirilir. Diğer bir deyişle bir beyin haline ona karşılık gelen bir bilinç hali canlının doğacak eylemini ifade eder. Ancak bilinç hali beyin halini aşar. Bergson bilinç ile beyin arasındaki bu dayanışma ilişkisini farklı eserlerinde farklı örneklerle açıklar. Örneğin, bu dayanışmayı sivri bir bıçağın kendi ucuyla dayanışmasına benzetir. Beyin olguların sert dokusunu etkileyebilmek için bilincin kullandığı keskin bir uçtur. Nasıl ki

bıçağın ucu bıçağın kendisi değilse, beyin de bilincin kendisi değildir. Bu nedenle, maymun beyini insan beynine çok benzediği halde bilinçlerinin benzediği pek söylenemez. Dahası sanıldığıının aksine çok az benzer. Zira insan bir şeyi öğrenirken maymunun alışkanlık kazanma kapasitesi çok sınırlıdır (Bergson, 2017: 312-3)

Bergson'a göre ruh ve madde, birbiriyle ilişki içinde yaşamı oluştururlar. Ruhlar, büyük yaşam nehrinde insanlığın bedenleri arasından akan küçük dereciklerden başka bir şey değildir. Ancak akan nehir, yatağının kıvrımlarını takip etmekle birlikte ondan ayrı bir şeydir. Bilinç de yaşam verdiği organizmanın isteklerine nehrin yatağına uyduğu gibi uymakla birlikte ondan ayrıdır. Bilinç beyine bağımlı değildir, doğası gereği özgürdür. Onu bu özgürlüğü maddeye girerek onu aşma isteğinden gelir. Bu istekle bilinç, maddenin doğasına girerek ona uyar. İşte bilincin maddeye girerek ona uymasından zekâ orta çıkmıştır. Zekâ, bilincin maddedeki tezahüründen doğmuştur. Zekâ ise, maddenin doğasına göre şekillendiği için bilincin bu özgürlüğünü bir zorunluluk olarak görür. Bu nedenle de bilincin özgür istenciyle sahip olduğu yeniyi yaratma atılımı yerine, daima eskiye, yani aynıyı aynıyla birleştirerek oluşturduğu taklide yönelir (Bergson, 2017: 318-9). Bu bağlamda canlılarda ilkin *içgüdü*, sonra *zekâ* ve en son *görü* (intuition) Bergson'un yaşamın evrimi sürecinde ortaya çıkan zihinsel yetilerdir. Bu çalışmanın odağına göre, bilinç bağlamında *zekâ* ile *görü* yetilerinin ortaya çıkışı için Bergson'un yaşamın evrimi görüşün değinmekte yarar vardır.

Bergson'un maddi töz tasarımı bilincin önemli bir yeri vardır. Ancak buradaki 'bilinç' dediği insan bilincinin kaynağını da oluşturan *supra-conscience* dediği *özbilinçtir*. Bu kavram onun yaratıcı evrim düşüncesinde yaşam atılımını sağlayan bir tür enerjidir. Bu açıdan madde ile bilinç arasındaki ilişkinin tasarımının arkasında nasıl bir tahayyülün olduğunu anlamak, madde ile zihin arasındaki ilişkide bilincin temel rolünü belirlemek ve dolayısıyla sonradan bilinç ile beyin, zihin ile beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunun gösterilmesi açısından önemlidir.

Bergson'da zihin ile madde arasındaki temel karşıtlık, yaratıcı evrimin sonucu ortaya çıkmıştır. Yaşam madde karşısında evrimsel gelişim sürecinde zihinsel gerçekliğin oluşmasını sağlamıştır. Bunun nasıl olduğu onun yaratıcı evrim düşüncesiyle gösterilebilir. Bu bağlamda, öncelikle Bergson'un evrimsel gelişim düşüncesinin dizgelerini oluştururken aşmak istediği mekanizm ve finalizm eleştirisi ele alınmalıdır. Bu görüşlerden finalizm, onun eleştirerek bazı yönlerden kendi evrim görüşüne mal ettiği bir görüştür. Bu eleştiriye bağlı olarak detaylı bir şekilde incelediği *düzen* fikri ele alınarak mekanizm ve finalizm eleştirinin temeli gösterilmiş olacaktır. Bu eleştirilerden sonra, Bergson'un kendi düzen fikri eleştirisinde ortaya koyduğu *iki düzen* fikri ve bu çerçevenin temelini oluşturan "yaratıcı evrim" düşüncesi çerçevesinde

ele alınacaktır. Son olarak da bu düzen fikrinin kurulmasında maddeyi nesne edinen *zekâ* ile yaşamı nesne edinen *görü* yetisinin incelenmesi için bir temel oluşturulmuş olacaktır.

Bir tür materyalizm olarak kabul edilen *mekanizm*, doğal ya da biyolojik (ve psikolojik) olguların temelinde maddi süreçlerin yer aldığını, bu nedenle onların fizik olgularına indirgeyen bir bilim görüşüdür. Mekanist bilim anlayışına göre cansız doğa ile canlı doğa arasında bir fark yoktur, canlı doğadaki nesneler de tıpkı cansız maddi nesnelerin tabi olduğu fizik yasalarına tabidir. Bu yasalar sadece olgular arasındaki düzenlilikleri açıklar. Ancak bu olgular arasında ilişkiyi kuran bir tinsel güç yoktur. Sistem içindeki öğeler birbiriyle kendi doğalarındaki fiziki ve kimyevi özellikler yoluyla birbiriyle doğal olarak etkileşir ve buradan da canlı varlıkları oluştururlar (Cevizci, 2002: 699). Bu anlayışta, fizik doğadaki tüm nesneler gibi canlı nesneler de aynı yasalara tabi olmaları nedeniyle, öngörülebilir ve kestirilebilir bir statüleri vardır. Bergson'un evrimci görüşe karşı olan mekanist biyolojik açıklamaya yönelttiği temel karşı çıkışlarında: cansız cisimlerden farklı olarak canlı cisimlerin değiştiği, bu değişimin evrimle gerçekleştiği ve bu nedenle gelecekte bu değişimin nereye gideceğinin kestirilemeyeceği, dolayısıyla canlıların değişen doğaları nedeniyle bir zamana tabi oldukları, bu zaman olgusunu onların yaşamsal doğaya sahip oldukları ve bir tür yaşamsal tarihlere sahip oldukları, aslında bu tarihin evrimin başladığı ilk aşamalardan beri canlıların gelişimlerinde etkili olduğu, yani canlılarını varlıklarını geçmişten geleceğe doğru ilkesini içinde taşıyan bir gelişim sürecine tabi oldukları için; geçmişte ve gelecekte de aynı olacak cansız cisimler gibi kabul edilemeyeceğini söyler. Bu nedenle de bütün canlıları kapsayan bir doğa yasasından söz edilmeyeceğini ifade eder. Ve bunun için de transformizm düşüncesine başvurur. Şimdi bu kısa özetten sonra Bergson'un karşı çıkışlarını daha detaylı olarak ele almakta yarar var.

Cansız olan maddi cisimler hareketsiz olan, içten değişmeyen, dıştan bir kuvvetle değişse bile bu değişim, homojen yapı taşları nedeniyle değişen parçaların değişmeyen parçalarla değişimi olarak görülür. Onların parçalarına bölünebilmesi ve aynı doğalarını sürdürürebilmeleri onların kendilerini sürekli tekrar ettikleri, görünen dıştan değişime tabi olsalar bile içten değişmedikleri, aynı kaldıkları kabul edilir. Cansız maddi cisimlerin kendilerini sürekli değişmeden tekrar etmeleri, onların yaşlanmadıkları anlamına gelir. Eğer böyleyse, cansız cisimler değişmeyen ve yaşlanmayan bir unsurlar kümesinden oluşuyorsa, o zaman bunlar şimdiki doğaları neyse gelecekteki doğaları da aynı olacaktır ve bu nedenle bir tarihleri olmayacaktır. Bu da gösterir ki, cansız maddelerden oluşan bir sistemin, gelecekteki durumunun ne olduğu bilinebilir olacaktır. Yani, cansız cisimler hakkında kestirimlerde bulunmak mümkündür. İşte Bergson'a göre cansız maddi cisimlerin en temel özelliğinin

zaman tarafından değiştirilmemeleridir (Bergson, 2017: 81-2). Bu durumda zamanın bir anlamı kalmaz, geçmiş ve geleceği şimdiki zamandaki duruma göre hesaplanır, böylece bütün sistemin ezeli olarak aynı şekilde mevcut olduğu kabul edilir. Bu görüşe göre geçmiş, şimdi ve gelecek teorik olarak akıllı bir varlığın aynı anda görebileceği ve hesap edebileceği bir durumda olur. İşte Bergson, “kökten mekanizm” dediği bu görüşün, zamanı önemsiz bir olgu haline getirdiğini düşünür (2017: 105). Zamanın önemsiz olduğu yerde değişim de yoktur. Bu nedenle canlı ve cansız cisimler aynı yasaya tabii tutulur. Oysaki canlı varlıklara otomatik bir biyolojik yasadan söz edilemez (Bergson, 2017: 88). Benzer şekilde kökten mekanizm gibi *kökten* olarak nitelediği finalizmi de eleştiren Bergson, onu eleştirerek aşarak kendi evrim görüşünün temeli yapmayı hedefler.

Finalizm, dünyadaki canlılığın doğa yasalarına tabi olan fiziksel ve kimyevi doğaya sahip mekanik sistem tarafından oluşturulduğunu, bu sistemin amaçsızca geliştiğini savunan mekanizme karşı olarak gelişen, evreni açıklayan görüştür. Bu görüşe göre, fiziki dünyadaki tüm olguların bir amacının olduğu, hiçbir şeyin boşuna olmadığı bir amacının olduğu, sistem içinde varolan her bir bireyin amaca ulaşmak için bir etkisinin olduğunu savunur (Cevizci, 2002: 419). Bergson, köktenci mekanizm gibi köktenci finalizmi de yadsır. Örneğin Leibnizvari bir köktenci finalizmin tüm varlığın ezelden itibaren belirli bir amacı gerçekleştirmek için varoluşunu sürdürdüğü görüşünü reddeder. Onun bu görüşe karşı çıktığı en önemli nokta, mekanist doğa anlayışındaki gibi özellikle canlılığın ya da canlı yaşamın cansız cisimler gibi önceden bilinmesidir. Bu durumda, her şey önceden biliniyorsa yaratmanın, varolmanın ve zamanının, yani süren yaşamın bir anlamı olmayacaktır. Aslında bu bakımdan Bergson’a göre finalizm tersine çevrilmiş bir mekanizmdir. Zira, mekanizmde bir amaç olmamakla birlikte sistemin sahip olduğu bir iç düzenlilikle canlıların mekanik olarak gelecekleri kestirilebilir olmakla birlikte bir amaçlılık taşımazlar. Finalizm görüşü de mekanizmin başta ulaşmayı öngördüğü amacı başlangıçta belirleyerek geleceğin geçmişte belirlenen bir amacın ışığında gerçekleşmesini beklemektedir (Bergson, 2017: 109). Diğer bir deyişle finalizm, “*tıpkıyı elde etmek için tıpkısına sahip olmak lazımdır*” ilkesini kullanır. Bu ilke, gelecekte ortaya çıkacak şeyin ilk örneğinin geçmişte yer aldığını ileri sürülmektedir. Diğer yandan mekanizm de “her şey ezelden mevcuttur” ilkesini kullanır. Bu ilkelere bakıldığında, Bergson’a göre, her iki görüş de aynı şeyi söyler, söyledikleri de aynı şeye hizmet eder. İşte onlar bu nedenle, onlara göre zaman önemsizdir, boş ve yazısız bir levhadır. Burada Bergson’un eleştirisinin en önemli noktası, zamanı boş levha haline gelmesinin aslında varlıklarda değişen bir şeyin olmaması ve hep aynı şekilde tekerrür etmesidir. Bu tekerrür, varlıkların somut olarak değil de soyut olarak kabul edildiği anlamına gelir. Eğer

zaman yoksa (boşsa) varlıkların bir somutluğu yoktur, çünkü değişmiyorlardır (Bergson, 2017: 114-5). Bergson, bu noktanın, yani zamanın önemsiz hale getirilmesinin hem kökten mekanizmin hem de kökten finalizmin, insanın zekasının bazı kavramların doğal kullanımlarından çıkararak başka bağlamlara taşımalarına neden olduğunu düşünür (Bergson, 2017: 113). Ona göre zekâ, doğasında olan tekrarlamayla, şeyleri soyutlaştırarak gerçeklikten koparır. Böylece sadece tekrarlanan şeyleri nesne edinir; yani aynıyı aynı olana eklemeye çalışır, canlıların yaşamsal akışlarındaki değişimi görmeden ve onları zamansız düşünür. Dahası, canlıları tıpkı katı cisimleri kavrar gibi hareketsiz olarak kavrar. Bergson, eleştirdiği bu iki görüşün zekâyı, yaşamın akışını cansız cisimler gibi kavranmakta kullanarak, onu doğasından saptırdığını düşünür (2017: 114-5).

Bergson'a göre zekanın doğasından saptırılarak yanlış kullanımı, bu görüşlerin daha da köktencileşmesini sağlamıştır. Böylece canlı yaşamı da cansız cisimler gibi açıklamaya çalışmışlardır. Onun hem mekanizm hem de finalizm eleştirisinin ana fikri, bu iki görüşün de evrende olduğu gibi canlılar dünyasında da bir düzenlilik olduğunu, diğer bir deyişle canlılar dünyasındaki düzenliliğin evrendeki düzenlilik gibi olduğunu varsaymaktadırlar. Bunu da hareketsiz olan cansız cisimlerin zamansız oluşlarını tüm canlı cisimlere de genelleyerek bir *düzenlilik* inşa ederek yapmışlardır. Bergson'un bu temel iddiası tartışıldıktan sonra onun bu iki görüşe ilişkin eleştirisi belirginleşmeye başlayacak, böylece bu eleştiriden çıkardığı finalizm yorumuyla inşa ettiği evrimsel gelişim dizgesi daha iyi anlaşılmış olacaktır.

Canlı ve cansız varlık arasında bir ayrım yapmaksızın hepsinin evrensel olarak aynı düzenlilik içinde oldukları, evrende bir düzen olduğu temel varsayımına dayanır. Ancak bunun bir varsayım olmasının ötesinde bir düzenin gerçekten olup olmadığı genelde soru konusu yapılmaz. Bergson, doğada varsayılan düzen fikrini analiz ederek, bu fikrin temelindeki nedenleri ortaya çıkararak kendi düzen fikrini ortaya koyar.

Öncelikle belirtilmelidir ki, Bergson'a göre, düzen fikri insan zekasının bir ürünüdür. Zekâ gerçeklikte doğası gereği bir düzenlilik görür, ya da gerçeği bir düzenlilik içinde kavrar. Yukarıda belirtildiği gibi, mekanizm ve finalizm görüşlerinin savunucuları bu düzenliliği canlılar dünyasına da yükler. Bergson, evrende ve canlılar dünyasında bir düzen varsayımının dayanağının ne olduğu sorusuna, *düzen* fikrinin temelde bir *düzensizlik* fikrinden hareketle varsayıldığı cevabını verir. O, zekanın kullanımıyla önce geometrik ve sonra matematik düzen fikri geliştirilmiştir. Gerçekte doğada bir düzen olmasa bile, matematik düzen fikri doğadaki düzensizlik fikrini etkisiz bırakacaktır. Yani her durumda bir zekâ olduğunda bir düzen varsayılacaktır. İşte Bergson'a göre, bu elde hazır varsayım *düzensizlik* (*désordre*) fikrinden doğar. Bu, ona göre, felsefedeki bilgi problemlerinin temelini oluşturur. Bilgi teorisinin

eleştirisi bu fikrin eleştirisiyle başlamalıdır. Eğer gerçekliğin düzene girmesi düşünülüyorsa, o halde, ondan öncesinin yani düzen yokluğunun varsayıldığı anlamına gelir. Bu konuda idealistlerin *düşünülür dünya* ve realistler *genel geçer yasa* fikirleri böylesi bir düzen yokluğunu varsaydıklarını gösterir. Ancak düzensizlik fikri nereden doğmuştur? Bergson *düzensizlik* fikrinin gündelik yaşamdan doğduğunu söyler (2017: 275). Örneğin bir kişi, kitaplığından rastgele bir kitap aldıktan sonra içini açıp, “*bu nazım değilmiş*” diyerek yerine koysa, o kişinin o kitapta “*nazım yokluğu*” gördüğü söylenemez. Çünkü gördüğü şey sadece *nesir* türünde bir metindir. Bu kişi, aradığı metin türü *nazım* olduğu, seçtiği kitabında *nesir* olmasından dolayı “*bu nesirmiş*” diyecek yerde, “*bu nazım değilmiş*” demiştir. Aynı şekilde istenilen metin *nesir* olmuş olsaydı, bu durumda “*bu nesir değilmiş*” diyecekti, yine metinde herhangi bir “*nesir yokluğu*” görmeden. İşte bunu söyleyen kişi, beklentisi olan şeyin aksini görmesi karşısında, hazır bekleyen zekasının dikkatini ve beklentisini dile getirmiştir: gördüğü metin türünü (*nesir*) gördüğü metin (*nazım*) türünden, yani “*nesir değil*” şeklinde dile getirmiştir (Bergson, 2017: 275). Bu örnekten hareketle, gündelik yaşamda ihtiyaç duyulan bir düzenden başka bir düzen bulmak, o ihtiyaç olmayan düzeni bir “*düzensizlik*” olarak görmek pratik bir durum gibi duruyor. Burada düzensizlik fikrinin teorik olarak hiçbir kıymeti olmasa da ihtiyaç duyulan düzen dışındaki tüm düzenleri “*düzensiz*” olarak kabul edecektir. Bu durumda gerçeklik ihtiyacı karşıladığı oranda düzenli sayılacaktır. O halde düzen, özne ile nesne arasındaki bir tür uygunluktur. Zihnin kendisini gerçeklikte bulmasıdır (Bergson, 2017: 277).

Görüldüğü gibi düzen bir olgudur. Ama burada düzenden daha az görünen düzensizlik de hükmen vardır. Düzenin kurulmaya başladığı andan itibaren, mevcutta olmasa bile zihinde bir düzenin olmayacağı kabul ediliyor. Bunun bir açıklaması istenemez, zira olmayan bir şeyin açıklaması yapılamaz, ancak “*düzen yokluğu*” olarak ifade edilebilir. Ancak bir “*düzen yokluğu*” durumunun neye göre olduğu sorulabilir. Yukarıdaki nazım-nesir örneğinde verildiği gibi, bir düzen bir başka düzene göre olmayabilir görünür. Zira, düzensizlik fikrinin kökeni gündelik yaşamda bulunabilir. Örneğin bir odaya girildiğinde, “*odanın düzensiz*” olduğu söylendiğinde bu hükmün iki nedeni olabilir: biri eşyaların dağınıklığı ya da içinde yaşayan kişinin eşyaya karşı gelişigüzel davranışının sonuçları olabilir, diğeri ise, eşyaları bulundukları yere koyan neden kastedilir. Birinci durumda, odaya girenin beklediği, düzenli bir kişinin odaya bilinçli bir şekilde verdiği düzen otomatik olmayan, istenerek verilen bir düzendir. Ancak, odaya girip de istenmiş ya da iradeli düzeni göremeyen kişi “*oda düzensiz*” dediğinde, yani istediği düzeni göremeyince, bu düzenin yokluğuna “*düzensiz*” demiş olur. Aslında bu iki düzenden biri bulunmayınca, görülen ve düşünülen şey başka düzenin

olduğunu gösterir. Burada “oda düzensiz” diyen kişi, gördüğü manzarayı beklediği ikinci düzenin mevcudiyetini kendine göre ifade ederek, burada bir “düzensizlik var” yerine, birinci düzenle ilgilendiği için yargısını birinci düzene göre ifade eder (Bergson, 2017: 286). Sonuç olarak, düzenlerden biri burada başka bir düzenin olmasını gerektirmektedir (Bergson, 2017: 287). Bu durumda, düzensizlik halinde aynı anda iki düzen fikrine sahip olmuş olunur: *istenen düzen* ile *olan (otomatik) düzen*. Buna göre *düzensizlik* fikri, iki raket arasındaki top gibi, iki düzen arasında birinden diğerine istemeyerek gidip gelir. O halde, her düzensizlik iddiasın iki düzen fikri içerdiği anlamına gelir. Ancak zihin bu iki düzende de tutunamaz, çünkü düzensizlik ne varlık olarak ne de tasavvur olarak bulunabilir. Ancak zekâ bu döngüyü aşmak için, “*düzen yokluğu*” anlamında düzensizlik kelimesine sığınır. Bu durumda sadece bir kelimeyi düşünür, düzensizliğin varlığını ya da tasavvurunu değil. Kelimenin işaret ettiği anlamda, bir düzensizliğin olumsuzlanmasıdır, bu olumsuzlamayla istenen düzen olumlanmış olur. Sonuç olarak iki düzen arasında sallanan zihin bir olumsuzluk ekiyle kullandığı kelimeyle, birbirine indirgenemeyen iki düzenin varlığı kanıtlamış olacaktır. Bu durumda bu iki düzen de zorunlu olarak varolacaktır (Bergson, 2017: 288).

Bergson’a göre zihin, gerçeklik deneyiminde birbirine karşıt olan nesneler içeren iki farklı düzene yönelir. Bunlardan biri, zihnin doğal eğilimiyle yöneldiği bir gerginlik içinde sürekli yaratıcı ve özgür faaliyetler gerçekleştirdiği, ileriye doğru atıldığı, özgür ve bir *yaşam düzenidir*. Diğeri ise, ilk yönün tersine doğru yöneldiği, tekrarlayan, parçalı ve zorunlu ilişkilerin belirlediği bir *geometrik düzendir* (Bergson, 2017: 277-8). İlki özgür ve istenmiş düzenken, ikincisi pasif ve otomatik bir düzendir (Bergson, 2017: 285). Zihin, birbirine varoluşsal ve mantıksal öncelikleri olmayan bu iki düzen arasında sallanır, bu sallanış da düzensizlik fikriyle olur (Bergson, 2017: 289).

Bergson böylece düzensizlik fikrinden hareketle tek bir düzenin olamayacağına ulaşarak kendi felsefi dizgesinin önemli bir aşamasını inşa etmiş olur. Burada onun felsefesinde sürekli karşılaşan ikili karşıtlıkların en genel olanı, yani *düzen (dünya)* olarak ifade edilen, bir tür gerçekliğin varoluş biçimi olan iki düzen (dünya) fikridir. Bunlardan biri *geometrik düzen* diğeri ise *yaşamsal düzendir*. Onun felsefi dizgesinde bu karşıtlıkla ilgili bir dizi ikili karşıtlık görülecektir. *Geometrik düzen* ile *yaşamsal düzen* ile ilgili olan sırasıyla *cansız* ile *canlı*, *zekâ* ile *görü (intuition)*, *beden* ile *zihin*, *beyin* ile *bilinç*, *dışsal* ile *içsel*, *madde* ile *ruh*, *hareketli* ile *hareketsiz*, *mekân* ile *zaman* vb. gibi karşıtlıklar bu çalışma açısından önemli olacaktır.

Bergson’a göre, aslında “*başlangıçta*” bu karşıtlıklar yoktu, ancak yaşam başladıktan sonra, yaşamı devindiren güç, bu karşıtlıkların oluşmasına neden oldu. Yaşamın evrimsel

gelişimi insanla birlikte bu karşıtları en uç noktalara doğru götürdü. Yine insan felsefeyle bu karşıtlıkların, özellikle başta *zekâ* ile *görü* ve *beden* ile *zihin* arasında, dolayısıyla iki düzen arasındaki karşıtlığı bir birliğe kavuşturabilir. Bunun içinse özellikle insanın bilme yetilerinin, bilgi türlerinin ve gerçeklik alanlarının tek değil iki olduğunun farkına varan bir felsefe geliştirmesi gerekmektedir. İşte Bergson kendi felsefesinin misyonunu, eğer mümkünse bu karşıtlıkları birliğe eristirecek olan şey, yaşamın yaratıcı gücüdür, bu da *zekâ*, bilinç ve *görü* yetilerinin bir araya gelmesiyle mümkün olacaktır. Peki bu başlangıç, yani yaşamın evrimi nasıl başladı ve sonra bu karşıtlıklar nasıl oluştu?

Bergson finalist teoriyi, doğayı *zekâ* aracılığıyla açıklamaya çalışması nedeniyle yetersiz kaldığı, bu açıklamayı da geleceğin şimdide içkin olmasına dayandırarak aşırıya kaçtığı için eleştirir. O, bu görüşün kusurlu gördüğü yanlarını aşarak kendi yaratıcı evrim düşüncesi için bir dayanak oluşturmaya çalışır. Burada *zekâ* yerine daha kuşatıcı bir gerçeklik olarak kabul ettiği *yaşamı* koyar, çünkü Bergson, *zekânın* yaşamdan doğduğunu ve onun parçası olduğunu dolayısıyla onu kavrayamayacağını söyler. Bu durumda *zekâ*; hem gelecek gerçekleştiğinde şimdiyle geleceği açıklayabilecek, hem de gelecek şimdiyi açıklayabilecektir (Bergson, 2017: 120).

Bergson'a göre yaşam, yani canlılık onun "*yaratıcı evrim*" olarak adlandırdığı, *yaşam atılımı* (*élan vital*) dediği temel hareket ettirici güç ve ilke tarafından başlatılan ve sürdürülen ve durmaksın çokluğun ve çeşitliliğin çok farklı yönlerle gelişmesini sağlayan bir düzendir. Bu kapsamda ilkin *yaşam* kavramı merkezinde *yaratıcı evrim* düşüncesinin çerçevesi detaylı bir incelenecektir.

Bergson, yaratıcı evrim düşüncesiyle temel olarak, yaşamın yaratılmasının ve gelişiminin evrimsel olarak sürekli devam ettiğini savunur. Burada açığa kavuşturulması gereken öncelikle yaratma kavramıdır. Bergson'a göre *yaratma*, mevcut şeylere yeni bir şeylerin dahil edilmesidir. Burada *şey* denilen nesne, sadece *zekâ* tarafından katılaştırılarak (sabitleştirilerek) oluşturulan bir şey değildir. Zira bunlara bir şey eklenmez. Bu ekleme ancak eylemlerle mümkündür. Zira eylemler ilerken başka eylemlere katılır, büyür; eylem ilerledikçe daha fazla yaratır. Diğer bir deyişle, eylemde gerçekleşen yaratma, ancak hareketle ilgilidir, durgunlukla ya da sabitlikle değil. Zaten yaşam da bir harekettir. *Yaşam* ileriye doğru bir hareketken, *madde* ise bu hareketin geriye dönmesidir. Bu bağlamda yaşam (canlı) ve madde (cansız) hareketin birbirine zıt akışının karşılaşmasıyla, maddenin yaşamın akışına karşı direnci, yaşamın maddeyi canlı varlığı döndüren akışı sonucu olan organikleşmeyle bir uzlaşma olarak *modus vivendi* oluşur (Bergson, 2017: 300-1).

Yaşam, maddeyle karşılaştığında maddenin ona direnç göstermesiyle doğasındaki içtepini açığa çıkmasıyla bir “*virtüalite*” okyanusu gibi bir potansiyeli harekete geçirir. Bu okyanus, harekete geçen milyonlarca eğilimin karşılıklı olarak birbirini etkilemesiyle oluşur. Buradaki yaşamsal eğilim okyanusu madde tarafından mekânsallaştırılarak birbirinden ayrılır. Yani yaşamsal atılımın açığa çıkardığı potansiyel halindeki eğilimler çokluğu maddeyle karşılaştığında birbirinden ayrılır. Bu, bir tür bireyleşmedir. Ancak burada bireyleşme hem maddenin hem de yaşamın katkısıyla oluşur. Bergson burada yaşamın potansiyel olarak birbirine girmiş, kenetlenmiş eğilim çokluğu ancak maddeyle karşılaştığında yani birbirinden ayıldığını söylemekle maddenin parçalı ve bölünen doğasına bir vurgu yapar. Aksine yaşam ise bütünleştirici bir doğaya sahiptir, ancak onun taşıdığı potansiyel çokluk maddesel düzenle karşılaştığında bir bireyleşmeyi sağlar. Örneğin, bir şair şiire döktüğü duygusu, kıtalara, mısralara ya da kelimelere bölünür. Burada onun duygusu maddi ifade araçlarıyla çokluk olarak tezahür etmiştir, bu parçalanmayı da dilin maddiliği yapmıştır. Ancak tüm bu parçaların içinden şairin yalın duygusu geçmekte onları birleştirmektedir. İşte yaşam atılımı da, maddeye sahip bireylerin içinden böyle geçer. Böylece bireyleşme eğilimi, maddeyle olan bir çokluğun, bunun karşılığında oluşan yaşamın çoğalan çokluğunun da tamamlayıcı yaşam atılımıyla birleşmesi gerçekleşir. Bu durumda yaşam, çoklukla dolu bir birliktir. Ama, çoklukla dağılan, birlikle toplanan bir çabanın sonucu sürekli oluşan birliktir. İşte yaşamda hem bireyleşme hem de toplulaşma aynı anda gerçekleşir. Bu anlamda yaşam atılımı da ne saf birliktir ne de saf çokluktur (Bergson, 2017: 308-11). Bergson’a göre *yaşam atılımı* bir yaratma isteğidir. Ancak bu yaratma mutlak değil görelidir. Çünkü bu atılım daima kendi karşıtı olan madde ile karşılaşır. Ancak maddenin direnç kuvvetiyle daha çok kendini bulur, maddeye daha fazla yaklaşır ve onu özgürleştirmek ister (Bergson, 2017: 302).

Yaratıcı evrim, Bergson’un “bir neslin tohumlarından, sonraki neslin tohumlarına, bunlar arasında köprü hizmetini gören gürbüzleşmiş organizmalar vasıtasıyla geçen hayat hamlesi” (2017: 152-3) şeklinde tanımladığı *asli atılım (élan originel)* tarafından başlatılan sonsuz bir yaratıştır (Bergson, 2017: 171). Diğer yandan, *supra-conscience (üst-bilinç)* çabasıyla maddeye etki ederek bu asli atılımla yaşam başlatmıştır (Bergson, 2017: 311). Cansız maddeden canlı maddeye geçişle yaşamın evrimsel yaratış süreci, maddeden düşünceye ve dolayısıyla zorunluluktan özgürlüğe, hareketsizlikten harekete doğru gider.

Transformizm, evrimsel biyolojide türler arası evrim fikrini ifade eden bir düşüncedir. Bu düşüncenin öncüsü Lamarck, bu düşünceyle türlerin diğer türlere evriminde organların değişimini gözleyerek açıklamıştır. Bu düşünceden yararlanan Bergson da aynı tür içindeki kuşaklar arasındaki organ ve fonksiyonları arasında fark çok az olsa da, farklı türler

arasındaki çok az bir benzerliğin dahi evrim düşüncesine kapı aralayacağını söyler. Örneğin, *balık*, *sürüngen* ve *kuş* arasında yapılan gözlemler, bu türlerin birbirlerinden evrimleştiğine ilişkin benzerlikler rahatlıkla tespit edilebilecektir (Bergson, 2017: 94). Bu benzerliklerden hareketle biyolojideki evrimci görüşler türler arası akrabalıkların yavaş yavaş oluştuğu söylenebilir. Bu akrabalık yapı ve organ şekilleri arasındaki benzerlikler konusunda oluşturulacak kronolojiler bu evrimin zaman içinde olduğunu gösterecektir. Bu şekil benzerlikleri arasında ister mantıki istese kronolojik bağlantılar tespit edilsin, bu bulgular transformizmin canlı bireyler arasında bir bağlantısı olduğunu ortaya koyacaktır. Bu bağlar ister yaşamsal organların işlevlerine uyum açısından isterse yaşamın başka amaçları açısından oluşmuş olsun, yani sebebi ve kaynağı ne olursa olsun bir evrimin varlığından söz etmek gerekecektir (Bergson, 2017: 96).

Yaşam, belirli bir zamanın bir anında ve bir mekânın bir noktasında açık bir akış gibi başlamış, cansız cisimleri organlaştırma başlamış, nesilden nesle geçerek önce türlere sonra bireylere doğru gücünden bir şey kaybetmeden devam etmiş, türleri ve bireyleri birbirinden ayırmıştır (Bergson, 2017: 97). Bergson’a göre, bu açıdan bakıldığında “*yaşam bir tohumdan diğerine gelişmiş bir organizma vasıtasıyla geçen bir akışı andırıyor.*” O halde, organizma, bu akışla beraber kendini bir tohumda devam ettirmeye çalışan, kendinden önceki eski tohumun kendisine verdiği yaşam zamanını bu görünmez ilerlemenin sınırsız sürecinde harcamış yaşayan bir varlıktan ibarettir. İşte bu yaşam süreci organik yaşamın evriminde bilincin gelişimine neden olur. Evrim sürecinde şimdi geçmişi takip ediyor, ama geçmişe hiç benzemeyen yeni biçimler doğuruyor (Bergson, 2017: 98).

Bergson’a göre, canlı yaşamın başlangıcıyla birlikte, yaşamın bilinçli hale gelmesi onun madde karşısındaki etkinliğini ve farkını oluşturmaya başlamıştır. Bergson, temel karşıtlığı olan cansız ve canlı madde arsında bir farkın olmadığı, aslında canlı maddelerin de cansız maddelerden oluşturduğu görüşünü eleştirir. Ancak o, inorganik madde ile organik madde temelde aynı unsurlardan yapılmasına itiraz etmez, canlı varlıkların doğal sistemlerini, cansız maddelerin sisteminden soyutlanarak uyarlanması, yani sistemlerin birbirine benzer kabul edilmesine itiraz eder. Çünkü yaşam, maddi sistemler gibi parça parça değil, parçalanma kabul etmeyen bir süreklilik (*continuité*) olarak var olur. Yaşamın organik yaratmasındaki süreç (*processus*) (Bergson, 2017: 101) olarak analiz edildiğinde elbetteki fiziksel ve kimyasal parçalar elde edilecektir, ancak bundan parçaların toplamının yaşamı oluşturduğu çıkarılamaz. Örneğin, bir eğri çizginin aslında hemen hemen neredeyse düz birçok küçük çizgiden oluştuğu varsayılabilir. Hatta parçalar ne kadar küçük alınırsa çizgiler o kadar düz olacaktır. Dahası eğri çizginin teğeti ile bulunduğu noktada tam bir düz çizgi olduğu

hayal edilebilir. Buradan hareketle, ancak bu eğri çizginin, birbirinin ucuna eklenen düz çizgilerden oluştuğunu hayal edilebilmesi gibi, fiziki ve kimyevi parça ve kuvvetlerden oluştuğu düşünülebilir. Eğri çizgi ne kadar düz çizgilerden oluşuyorsa aynı şekilde yaşam da fiziksel ve kimyasal maddelerden oluşur (Bergson, 2017: 101-2). Bu nedenle Bergson'a göre *yaşam*, en aşağı şekillerinden en yüksek şekillerine değin yaratıcı evrimin parçalanamaz, bir tarih şeklinde sürdürdüğü bir düzendir (2017: 106).

Bergson'un evrim görüşünde, finalizmdeki gibi bir *ahenk* düşüncesi vardır. Ancak organikleşmiş dünyanın bu ahengi *mükemmel* değil, dahası fiili olarak bir ahenk değil evrim yasası gereği olan bir ahenktir. Bunun temel sebebi Bergson'un evrim görüşünün temelini ya da onun evrim yasası oluşturan *atılım* (*élan*) kavramı oluşturur. Onun düşüncesine göre evrimi başlatan yaşam atılımı, aslında *aslî atılım* (*originel vital*) bütün yaşamı kapsayan ve yaşamı oluşturan türlere ve bireylere paylaştırılan bir güçtür. Bu nedenle, türlerde ya da bireylerde bütün yaşam hamlesinden sadece bir miktar vardır ve bunu kendi çıkarına kullanmak ister. Bunun için de tür ve birey kendini düşünür, yaşamda öteki bireylerrin ya da türlerin bu yüzden çatışma ihtimalleri vardır. Bu da kimi ahenksizliklerin oluşmasına neden olur. Burada ahenk, bir uyum ya da uzlaşma gibi bir düşünceden çok aynı eğilimlerin doğması olarak gerçekleşir. Daha önemlisi finalizmdeki gibi gelecekteki değil geçmişteki bir ahenktir, bu da yaşamın ortak bir kökenden ortak bir eğilimden değil yaşam atılımının aynılığından doğar (Bergson, 2017: 119).

Bergson'a göre yaşam akar, ilerler, sürüp gider. Geçilmiş bir yol üzerine bakılarak gelecek için bir yön tayin edilebilir. Ancak zekânın geçilecek yol için söyleyebileceği hiçbir şey yoktur, çünkü bu yol o anki edimlerle beraber yaratılır, ki bu da edimin yönünden başka bir şey değildir. Bu nedenle, evrimin ancak geçilen yönleri anlamlıdır. Bu nedenle finalizmdeki gibi bir geleceğin bir keşfi olamaz (Bergson, 2017: 119-20).

Özetle, Bergson'a göre yaşam, başladığı andan itibaren, birbirinden uzaklaşan evrim yollarına ayrılan tek ve aynı *yaşam atılımının* (*élan vital*) devamıdır. Yaşam, açılan evrim yollarında yarattığı şeylerin toplamıyla büyür ve gelişir. Bu gelişmede, bazı sınırlılıklarda kalan ve gelişmeyen ya da uzlaşamayan canlıların evrimi körelir ve yol kapanır. Buradan hareketle yaşam, binlerce yüzyıllık evrimsel süreçte şekil değiştirerek (transformation) gelişen türler ve oluşan bireylerin birinde ya da birkaçında tasarlanabilen bir şeydir. Bu demektir ki evrim, birbirinden uzaklaşan yollar üzerinde oluşan milyonlarca bireyler ve onlardan da açılan yeni yollarla alabildiğine genişlemiş bir yaşam yaratmıştır. İşte Bergson'a göre, geriye döndüğünde dört yol ağızlarında buluşacak türler ve türlerin bireyleri, adeta bir süre önce birbirinden ayrılan arkadaşların birbirilerini unutmamış olmaları gibi, bulundukları şimdiki

hal ve durumda, geçmişteki ortak atalarının mirasını saklarlar, unutmazlar. Yollar isteği kadar çatallansın, yollar *ilk* ve *ana atılım*ın etkisi sürekli devam edecektir. Böylece bütünü parçalarında bütünden bir parça kalacaktır. Böylece türlerin bireylerinde bütünden aldıkları parçalardan kaynaklı şekilsel benzerlikler anlaşılır olacaktır. İşte bu nedenle mekanizm reddedilmesi gerekir. Zira yaşamın birbirinden uzaklaşan çok çeşitli yollarında birbirinin aynı olan biçimlerin benzerliğinin, ortak bir kökenden geldiği ve tesadüf olmadığı anlaşılır olur (Bergson, 2017: 121-2). Burada türlerin ve bireylerin çevrelerine uyum yaptıkları için bu benzerliklere sahip oldukları yönündeki mekanist karşı çıkış da uyum ya da rekabetin, geçmişten gelen ve saklanan benzerliği açıklamadığı yönünde bir karşı çıkışta bulunulabilir (Bergson, 2017: 124). Yani, evrimin yaşam atılımının paylaşılmasıyla oluşan benzerliği, bireylerin uyum sağlamasını değil, aynı yaşamsal kökenden geldiklerini belleklerinde sakladıkları yaşamsal atılım gücüyle gösterilebilir.

Görüldüğü gibi, Bergson’a göre *yaşam*, bilinç ile madde arasındaki ontolojik ilişkiden doğmaktadır. Bilincin yaşamın evrimindeki rolü, çabasıyla maddeye nüfuz ederek yaşamı üretmesi, dahası çoğaltmasıdır. Yaşam ilkin, ona ihtiyaç duymaksızın kendini üretmeye başlayan bir maddeye yerleşmiştir. Eğer madde orada tek başına kalmış olsaydı hareketi sonsuza kadar sürer ve yaşamın evrimi de oluşmazdı. Burada canlı maddenin üreyip çoğalması ve kendini dönüştürmesini sağlayan ilke çok önemlidir. Bunu olanaklı kılan ilke Bergson’un “yaşam atılımı” (*élan vital*) dediği, yaşamın evrimini ve üremesini olanaklı kılan devindirici ilkesidir. Yaşamı oluşturan bu iki hareket (evrim ve üreme) varlığın çeşitlilik ve çokluk bakımından gelişmesini, böylece uzamda çoğalma zamanda ise karmaşıklıkla gerçekleşir. İşte zihin bu süreçte maddeyi aşarak engellerden kurtulmaya çalışır. Bu çabada bilinç maddeyi aşmaya çalışırken karşılaştığı mukavemetle sağa sola yalpalar, ileri geri gider. Bir delik bulup gün ışığına çıkmayı başarır. Bu da evrim tek yönlü olmadığı anlamına gelir (Bergson, 2022: 26). Bilincin çabasına karşılık madde de bu süreçte bölünebilir olmasıyla katılır ve bu bölünme yoluyla da yaşamın kökenindeki karmaşıklıkla bireyle ve daha sonra kişiyle son bulur. Böylece madde çabayı teşvik eder ve onun olanaklı olmasını sağlar. Düşünce kendi halindeyken çaba sarfetmez. Düşüncenin çaba sarf etmesi şiirde sözcük, sanatta heykel olarak tezahür etmesi, yani maddileşmesi gerekir. İşte zihin böylece sarf ettiği çabayla kendisinde olandan fazlasını çeker ve kendinden daha yükseğe çıkarır. Kabul etmek gerekir zihin halinden yükseğe madde olmaksızın çıkmazdı. Buna göre madde bilinç için hem engel hem bir araç hem de bir uyarıcıdır. Böylece madde bilincin kuvvetinin yoğunlaşmasını sağlar (Bergson, 2022: 27). İşte insan için bu bir yaratmadır; bu yaratımla kişi azdan çoğu, hiçten bir şeyi çekip çıkardığı bu zihinsel çabayla kendi kendini yaratır ve kişiliğini büyütür

(Bergson, 2022: 28). İşte burada hem yaşamın evrimi hem de yaşayan kişinin kendini büyütmesi gösteriyor ki, Bergson'un bilinç ile madde arasındaki ilişkiden hareketle ortaya koyduğu yaşam fikri, onun felsefesinin diğer önemli kavramı olan bellek görüşünü ortaya çıkarır. Aynı zamanda bilinç ile bellek ilişkisi, onun *gerçek süre* dediği zaman görüşünün temeline oturur. O halde bilinç ile madde, diğer bir deyişle zihin ile beden arasındaki ilişkinin çerçevesini tam olarak çizmek için bellek ve dolayısıyla zaman kavramlarına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç öncelikle bilincin ve dolayısıyla maddenin doğasından kaynaklanır.

Bergson'a göre genel kabul nazarında bilinç, genellikle "an" denen ve matematiksel bir şimdi zaman noktası olarak varsayılan, ama gerçekte de gözlenebilir olmayan; geçmiş ile gelecek arasındaki hareketli sınırdır varolur. Bilincin algıladığı böyle bir "an" değil, daha çok süreye özgü olan bir derinliktir ki, bu geçmişin dolaysızlığı ve geleceğin içkinliğinden oluşur. Böylece ancak bilinçli bir varlık geçmişe sırtını dayayarak geleceğe yönelir. Bergson'un bilinci, olmuş olan ile olacak olan ya da geçmiş ile gelecek arasında bir köprü olarak o görmesinde (2022: 14) bilinci hareketli varlıklar olan, dolayısıyla eylemi olanaklı kılan canlılıkla ilişkilendirmesine dayanır.

Bergson'a göre madde zorunluluk ile bilinç ise özgürlük ile nitelenebilir. Buna göre madde ile bilinç birbirine zıt varoluşlar olarak görünüyor. Ancak bu zıtlıklarını yaşam uzlaştırır. Yaşam, özgür iradeye dayandığı için, kesin olarak özgürlük olarak kabul edilebilir. Buna göre yaşam, zorunluluğun yani maddeye nüfuz ederek onu kendi lehine çevirir. Bergson'a göre yaşam, maddenin tabi olduğu katı determinizmi gevşetir. Zira bu olmasaydı, yaşam olanaksız olurdu. Bu uğurda bilinç maddenin esneklik gösterdiği noktalara yönelir (Bergson, 2022: 20). Peki yaşam maddeye nasıl nüfuz eder? Bu soru Bergson'un dinamik dizgesi açısından cevaplanırsa, ilkin canlının hareket ve eylemle olan bağı üzerine durulmalıdır. Bu da bilinç ile süre arasındaki ilişkiyi açığa çıkaracaktır. Bu da bilincin zamansal doğasını ortaya koyar ki, bu bilincin belleğin doğasına doğru kaydığını gösterir. Bilinç bir ölçüde, maddenin hareketinin doğası nedeniyle iki zaman arasındaki gerilimde var olur. Bilincin zamansal doğası, dolayısıyla belleğe dönüşme istidadı bu nedenle incelenmelidir.

3.1.2. Bilinç: Bellek ve Özgür İrade

Bergson'a göre 'zihin' denildiğinde her şeyden önce "bilinç" kavramından söz edilir (2022: 13). Bilinç en belirgin özelliği bakımından tanımlandığında ise, "bellek" anlamına gelir. Burada bilinç ile bellek arasında bir koşul ilişkisi kuran Bergson, bilincin olması için belleğin zorunlu olması gerektiğini ileri sürer. Eğer geçmişe dair her şeyin muhafaza edildiği

bellek olmasaydı, bilinç durmadan kendini unuttur ve her an yok olup yeniden doğardı. Bu da bir tür “bilinçsizlik” demek olurdu. Bu durumda ona göre her bilinç –aynı zamanda— bellektir. Böylece şimdiki zamanda geçmişin yığılması ve muhafaza edilmesi sağlanmış olur. Bilinç aynı zamanda geleceğin de öngörüsünü olanaklı kılar. Zira zihnin andaki eğilimine dikkatle bakıldığında, zihnin şimdiki zamandaki meşguliyetinin aslında gelecekteki durumlar uğruna olduğu görülecektir. Burada zihnin bilinç yoluyla dikkat kesilmesi geleceğe ilişkin bir beklentiye yöneliktir. Bergson bunu bilincin yaşama dikkat kesilmesindeki rolü olarak görür. Bu geleceğin zihni (ruhu) kendine çekmesi demektir. İşte zihni (ruhu ya da beni) zaman yolunda ilerleten de bu çekimdir. Bu ilerlemeyle oluşan her eylem geleceğe doğu yapılmış bir sınır ihlalidir. Sonuç olarak bilinç işlev olarak hem var olmayanı akılda tutulmasını sağlar, hem de henüz olmamış olanın öngörülmesini olanaklı kılar. Görüldüğü gibi Bergson bilincin geçmişe dönük yüzünü *bellek* ile; geleceğe dönük yüzünü ise *beklenti*, sonradan üzerinde durulacağı gibi *özgür irade* ile ilişkilendirir (Bergson, 2022: 14).

İlkin bilincin tezahürünün geçmişe dönük yüzüne bakılmak istenirse, öncelikle Bergson’un, Descartes’ın zihin ile beden arasında yaptığı ayrımı, tecrübeye dayanarak bellekle birleştirme projesi bağlamında zihin ile beden arasındaki ilişkiye değinilmelidir.

Descartes’tan farklı olarak Bergson, zihin ile beden arasındaki ayrım sorununu özlerine göre ele almak yerine, onları neyin birleştirdiğine ve ayırdığına bakmayı tercih eder. Buna göre zihin ile beden arasında birlik ve ayrım tecrübeye dayalı olgular olarak görülebilir ve buna göre çözümlenebilir (Bergson, 2022: 33).

Beden, diğer tüm maddelerin tabii olduğu doğa yasalarına tabidir. Yani, beden ittirilirse ilerler, çekilirse geriler, ayağa kalkabilir, kontrolünü kaybettiğinde düşer. Elbette bir maddi cisimden farklı olarak beden, onu hareket ettiren dış nedenlerin yanı sıra içeriden kaynaklanan ve öngörülmez karaktere sahip hareketlere de sahiptir. Bu hareketler “iradi” olarak nitelenebilir. Bergson bu iradi hareketlerin nedenini ”ben” ya da” kendim” sözcüğü ile ifade edildiğini söyler. Peki “Ben” ya da “Kendim” denilen şey nedir? Ben (ya da kendim) bedene bitişik olan, bedeninin her tarafından taşan ve bedeni hem uzamda hem de zaman aşan bir şeydir (Bergson, 2022: 33). Peki bu nasıl mümkün olur? Ben ile beden arasında nasıl bir ilişki olabilir ve bu ilişkinin orta terimi nedir?

Bedeni çevresinden ayıran bir sınırı vardır. Ancak Ben, görme yetisiyle bedeninin epey ötesine gidilebilir, yıldızlara kadar ulaşır; diğer yandan, zamanda da bedeni aşar. Çünkü beden maddi, hatta şimdiki zamandaki maddi bir varlık olduğu için bir geçmişi yoktur. Daha doğrusu bedene bırakılan geçmiş izler bedende değil, onları algılayan bilince bırakılmış izler olarak kabul etmek gerekir. İşte bu nedenle şimdi zamanda bedene bitişik olan bilinç,

hatırladığının ışığında algıladığını yorumlar. Bu bilinç geçmişini aklında tutarak, geçmişini geçmiş üstüne sarar ve böylece geçmişini geleceği kurmak için kullanır. Daha doğrusu geleceği geçmişle birlikte hazırlar. İşte iradi hareketler geçmişteki hareketlerden öğrenilenlerden başka bir şey değildir. Bu hareketler bilincin gücüyle gelecekte yeni bir şey ortaya koymak için kullanılır. Bu güç hareketleri kullansa da kendinde olmayan bir şeyi ortaya çıkarır. Çünkü bu gücün seçimleri öngörülemez hareketleri ortaya çıkarır. Bu da onun kendi (ya da geçmişteki tecrübeler) haricinde yenilik yaratmasını olanaklı kılar. İradi eylem insanın kendini yaratmasının bir icrasıdır. Böylece zihin bilinçli seçimleriyle bedeni aşar. Bedenin uzamda yer kaplayan doğası itibarıyla şimdiki zamandaki kısıtlanmış, dış etkilere mekanik tepsi vererek otomatikleşen hallerine karşılık, zihin bilinçli seçimleriyle özgür ve öngörülemez hareketleri doğurur. İşte bedenin her yanından taşan ve kendini yeniden yaratan eylemlerin faili olan zihin, bir *ruh*, dahası bir *Ben* olarak kabul edilebilir. *Ben* ise, bir zihinsel (ruhsal) hallere sahip varoluş olarak, kendinden kendinde olmayanı, elinde avucunda olandan daha fazlasını veren bir zihindir (Bergson, 2022: 34). Bergson buradan hareketle zihnin bedenden yoksun haldeyken iradi hareketlere kalkışmayacağını aşikâr olduğunu söyler. İnsanın doğumundan ölümüne değin bedeni zihnine eşlik eder, zihin ile beden ayrı olarak varsayılabilse de tecrübeye dayanarak zihin ve beden ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdırlar (Bergson, 2022: 34-5).

İnsan için eylem, anlık bir görüde uzun bir ardışıklığı kavramasıyla ilgilidir. Bu ardışıklık bilincin geçmiş ile gelecek arasındaki hareketli sınırdan varolmasını olanaklı kılar. Yani, bilincin harekete geçirdiği eylem, ileriye atılacak okun yayda geriye çekilmesi gibi, bir eylem ne kadar geriye doğru çekilirse o kadar ileri doğru atılır. Bilincin şimdisinde geçmiş ne kadar etkinse, eylem de o kadar geleceğe atılır (Bergson, 2022: 21). Bilinç seçimiyle kararlaştırdığı eylemle maddeyi ele geçirir ve onu kendi lehine çevirir, bunu da maddenin içine işleyen bir kuvvet ile yapar. Bilinç, madde üzerindeki bu dönüştürücü güce, aslında sahip olduğu bellek aracılığıyla icra eder. Çünkü, belleği olmayan ya da sadece iki anı arasında bir köprü kurabilecek kadar kısa bir belleği olan; son hali sanki hiçbir şey olmamış gibi ilk halinden çıkarsanabilir olan ve bu nedenle zorunluluğa tabii olan maddenin karşısındaki bilincin varoluşmuş bir önceki halinden henüz varolmamış bir sonraki haline geçme gücünü veren belleği ve özgürlüğü vardır (Bergson, 2022: 22). Bilincin bellek ve özgürlük içeren doğası, maddenin aksine, varoluşunda gerçek bir artışın olduğu, onun yaşamdaki devamlılığını saklayan süreyi oluşturur. Süre, bilincin devamlı olarak yaratımının olduğunu gösterir. Zira süre genişler, geçmişini bölünmemiş olarak muhafaza eder. Buna göre bilinç durmadan kendini yeniden oluşturan, madde ise bozulan ve tükenen bir doğaya

sahiptirler. Ancak bu zıtlık onların birebiriyle olan ilişkilerini de olanaklı kılar. Zira madde ve bilinç yalnız kendilerinden hareketle açıklanamazlar. Bergson'a göre evrim de maddeden yaratıcı bilince doğru bir geçişle mümkündür. Bu geçişte zorunluluktan özgürlüğe, az gelişmiş canlıda mahsur kalan bir şeyin daha gelişmiş canlıda özgür kılınması olanaklı olmuştur. Bergson'a göre, birbirine zıt varoluşları olan madde ve bilinç, yaşamın evriminde ortak bir kaynaktan türerler (Bergson, 2022: 23). Buradan hareketle bilincin maddeyi ilkin bellek olarak tezahür etmesiyle ele geçirir. Bu da belleğe zihin ile beden arasındaki bağlantı noktası rolünün verilmesi anlamına gelir.

Bergson'un bellek ile ilişkisinde maddeyi bedeninin doğasına uygun olarak tanımlaması için, onlar arasındaki bir "ortak" terim icat etmesi gerektiğinin farkındadır. Bergson'un maddi dünyaya ait olan her şeyi ve onun içinde olan bedeni de işlevi bakımından tanımladığı düşünülürse; bedenin ona göre *hareket* ve *eylem* olmak üzere iki işlevsel unsuru vardır. Buradan hareketle, Bergson'un bedeni ilkin madde ve algı açısından, sonra da bellek açısından belirlediği söylenebilir. Hatırlanırsa, Bergson bedeni onun etkilediği nesneler ile onun etkilendiği nesneler arasına bir eylem merkezi olarak yerleştirmişti. Yani, beden onu çevreleyen şeylere etkide bulunurken, çevredeki şeyleri etkileyen bir eylem merkezi olarak tanımlanmıştı. Bergson bedeni bir eylem merkezi olarak tasarlarlarken, bununla beraber, aynı zamanda bedenin geçmişteki eylem düzenlerini biriktiren bir "imge" olduğunu kabul eder (Bergson, 2015: 58). Beden, ona göre, hareket ve eylem düzenlerini otomatik olarak oluşturma işlevine sahiptir. Eğer öyle olmasaydı, kendi dışındaki nesnelerin algılarının imgelerinin etkisine tepki veremezdi. Bu durumda bedenin eylemleri ve hareket düzenleri bir alışkanlık sistemi içinde düşünülmesi gerekir. İşte Bergson buradan hareketle bedenin geçmişteki algılarından oluşan imgeleri nasıl sakladığını sorar. Ona göre "geçmiş" iki ayrı biçimde saklanır:(1) hareket mekanizmaları biçiminde ve (2) bağımsız anılar biçiminde. Belleğin pratik (sıradan) kullanımında, geçmiş deneyimlerin şimdiki zamandaki kullanımları "tanıma" olarak ortaya çıkar ve iki şekilde meydana gelir: kimi zaman (1) *eylem* içinde gerçekleşir ve uygun koşullarda otomatik hareketleri oluşturur veya (2) kimi zaman da bir zihnin çalışmasını gerektirir. Şimdiki zamanda gerçekleşen eyleme dahil olmayan ama, zihnin eyleme uygun *tasarımları* şimdiki zamana taşımak için geçmişte arama yapar. Kısaca Bergson'a göre tanıma, bedensel olarak *eylemde*, zihinsel olarak *tasarımda* gerçekleşir. Eğer mevcut nesne, imgesi aracılığıyla tanınıyorsa bedende hareketlere neden olur, bu bir eylemdir; öznenin kendisi aracılığıyla ortaya çıkıyorsa bu bir tasarımdır (Bergson, 2015: 59).

Bergson bellekle ilişkisinde bedeni, "*gelecek ile geçmiş arasındaki hareketli bir sınır*" (Bergson, 2015: 59) olarak belirlerken, bedenin hareket niteliğini yani uzaysal yönünü zaman

üzerinde tasavvur etmek için ilk adımını atar. Bergson'un bu adımı onun zihin ile beden arasındaki ilişki problemine önereceği çözüm temeli atılmış olur. Bu adım, bedeni *iletken* olma özelliğinden farklı olarak *eylem* olma özelliğiyle belirlenerek bedenin bir "deneyim" noktası haline getirilmesi sürecini başlatmıştır. Zira, beden, "*geçmişimizin hiç durmadan geleceğimize doğru ittiği bir uç*" olmasıyla, beden geleceğe dönük eylemlerin merkezi haline gelir. Bu aynı zamanda geçmişinin hissedilmemesi anlamına gelir. Yani zaman içinde dizilen anıların uzam içinde bedendeki doğacak hareketlere dönüşmesi hissedilmez. Bu da anıların bedende saklanmadığı anlamına gelir. Bedende saklanan anıların doğurduğu hareketlerdi. Bu, beyinde lezyon oluşan kişilerin o anılarının değil hareketlerinin zarar gördüğü gözlenebilir. Çünkü beden bir eylem merkezidir, beyin de bedenin bir imgesi olduğuna göre, zarar gördüğünde anılar değil devindireceği hareketler olmalıdır. Bu da anıların bedende saklanmadığı anlamına gelir (Bergson, 2015: 59). Peki anılar nerede saklanmaktadır, anılar saklanmakta mıdır? Aslında burada anıları saklayıp saklamadığı merak edilen maddi gerçekliğin hususen beden değil beyin olduğuna dikkat çekilmelidir. Zira Bergson açısından, bilinçle ilişkisinde beden arasında bir *beyin* imgesi vardır. O halde anılar neden beyinde saklanmadığını sormak daha anlamlı olur.

Bergson bellek ile bilinç arasında kurduğu ilişkide, beyin önemli bir ayırım noktası olarak yer alır. Beyin, bilinç için neyse bellek için de odur. Bir önceki bölümde bilincin, bedenin saf algıda ortaya çıkan eylemin belirsizliğini ortadan kaldırmak için bir seçim yapmakla görevli olduğu söylenmişti. Bu bağlamda beyin de bir "seçim organı" olarak tanımlanabilir. Ancak her durumda bu tanım bilinç nazarından yapılan bir tanımdır. Bellek açısından ise beyin, anıları değil ancak güdüsel alışkanlıkları saklar (Bergson, 2022: 31). Elbette hem bilinç hem de beyin söz konusu olduğunda bir seçim yapma durumu, belleğin zihin ile beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu açıklayabilir.

Bu ilişkiyi Bergson, zihnin kendine bitişik bedeni uzamda ve zamanda aşması olarak tanımlar. Bu *aşma* terimi, beyin ile bellek arasındaki ilişkiyi açıklar. Uzam açısından bakıldığında zihin görme ve duyma yetileriyle bedenin sınırlarının ötesine geçer. Uzaktan gelen titreşimler duyular aracılığıyla beyne iletilirler. Beyindeki uyarılma sonucu görsel ya da işitsel duyum oluşur. Burada duyumların bedene ait olduğu, bedenin dışına doğru genişlemediği (yayılmadığı) açıktır. Zaman açısından bakıldığında ise zihin geçmişe sahip olması bakımından, durmaksızın yinelenerek şimdiki zamana hapsolmuş bedeni aşar. Bu karşın, geçmişin hatırlanmasının nedeni olarak geçmiş bedenin muhafaza ettiğine bağlayan görüşe göre, nesnelerden alınan izlenimlerin, tıpkı bir film şeridinde ya da taş plaklarda saklanan izler gibi beyinde saklanır (Bergson, 2022: 35). Bu görüşe göre zihin bedeni uzamda

aştığı gibi zamanda aşamaz. Bu savın dayanağı, beyinde gerçekleşen değişimlerin atomların ve moleküllerin birbiriyle kurdukları ilişkilerle oluşturdukları gruplaşmalara indirgenmesidir. Buna göre duyu ile anı, bu gruplaşmalara verilen isimlerdir. Bu tabloda bilincin yeri, su ve ışık dışında yakamoz gibidir. Bu yakamoz kendi kendini aydınlatarak iç optik yanılsamalar yaratır. Kendini aydınlatmasından hareketle bilincin, kendini dönüştürebildiğini, dahası kendisinin neden olduğu iradi hareketlere neden olduğu, böyle özgür iradeyi ürettiği ileri sürülür. Bu görüşe Bergson, kafatasının içinin bir mikroskopla gözlemlendiğinde atom ve moleküllere tanık olmaktan başka bir şey gözlemlenemeyeceğini söyleyerek karşı çıkar. Bu beyin içi gruplaşma savına dayanarak, sadece bu sözde “ruhun” düşündüğü, hissettiği ve özgürce istediği şeyleri değil, mekanik olarak icra ettiği şeyler bilinebilirdi. Çünkü beyin içindeki atomların ve moleküllerin dansı, gerçeğin çok küçük bir kısmını verir. Bergson beyin içinde varolduğu kabul edilen “bilinçli ruhun” ancak sonuçları algılayabileceğini söyler (Bergson, 2022: 36). Bergson’a göre, bilimsel bakış yerine bu konudaki kişisel tecrübeye başvurulduğunda durum değişmektedir. Elbette ilk elde, tecrübe ruhun ya da bilincin bedenin yaşamına bağlı olduğunu gösterir. Bu bağlılığın dayanışma dışında bir şey olmadığını da gösterir. Ancak buna rağmen beyinsel ile zihinsel olanın birbirine denk olduğu ya da bu iki farklı durumların birbirine paralel olduğu tezine göre, beyne bakarak bilinçte olup biten her şeyin görülebileceğini savunur. Oysaki, beyin ile bilinç arasındaki dayanışma, bir çiviye asılı ceket örneğindeki çivi ile ceket arasındaki ilişkiye benzer. Buna göre çivi yerinden oynarsa ceket yerinden oynar, çivi düşerse ceket de düşer, çivi sivri olursa ceket yırtılır. Bergson bu örnekten hareketle bilinç, tıpkı çiviye asılmış ceket gibi, beyne tutturulmuştur. Bu ilişki gösterir ki, ne beyinde bilinçte olan biten ayrıntılar vardır, ne de bilincin beynin işlevidir. Bu sadece beyin ile bilinç arasında bir ilişki olduğunu gösterir (Bergson, 2022: 38-9). Bu ilişkide bilinç, beyin aracılığıyla ruhun kendini bedene (maddeye) sokuşturmasını sağlar. (Bergson, 2022: 39). Ancak felsefe tarihinde, buradaki ruh ile beden, ya da bilinç ile beyin arasındaki ilişki bir dayanışmadan ziyade bir karşıtlık olarak kabul edilir. Bergson’a göre, son üç yüz yıllık metafizikten çağdaş zamana kalan tek hipotez ruh ile beden arasında kesin olarak varolan paralellik hipotezidir. Öyle ki, buna göre, ruh bedenin bazı hallerini ya da beden ruhun bazı hallerini ifade eder. Daha kesin bir dille söylenirse ruh ve beden birbirinin farklı dillerdeki tercümeleridir. Bu durumlarda beyinsel olan ile zihinsel olan birbirine tamı tanıma eşdeğer kabul edilir. 17. yüzyılda bu hipoteze, Rönesans’tan sonra astronomi ve fizik alanındaki mekanik sorunların çözümünde başvuru, evrenin matematik yasalarına göre oluştuğu ya da yönetildiği kabulü, evreni devasa bir makine olarak görülmesine neden olmuştur. Buradan hareketle canlıların da bedeni tıpkı dişlilerden oluşan bir saat gibi çalışan bir makineye

benzetilir. Bu tahayyül, aynı zamanda, insan bedeninin daha önceden belirlenmemiş ve matematiksel olarak hesaplanamayacak hiçbir eylem gerçekleştiremeyeceği kabul edilir. Bu durumda bedendeki uzamsal olarak icra edilen ardışık hareketler düşünme ve hissetme dillerine çevrilebileceği kabul edildi. Ancak bu durumda insan yaratıcılığını kaybeden bir varlık olmuştur. Descartes her ne kadar bu kadar ileri gitmemiş olsa da ancak özgür iradeye çok az yer ayırmıştır. Bu da ondan sonra gelenler de daha düşük bir Descartesçılığı geliştirmişlerdir. Bu akıma göre, zihinsel yaşam beyinsel bir yaşamın bir veçhesi olarak kabul edildi. 17. yüzyıl metafiziğinin önemli hipotezini doktor filozoflar (Lametrie, Helvetius, Bonnet, Cabanis) aracılığıyla 19. yüzyıl metafiziğine taşındı. Böylece psişik olan ile fizik olan arasında bir paralellik kabul edildi. Ancak Bergson insanın bilincinin, tekabül ettiği beyinden sınırsızca daha kapsamlı olduğunu ileri sürer (Bergson, 2022: 41-2). Burada beyinde olup bitenler şeylere ilişkin bilgi göre çok kısıtlıdır. Bunlar içinde tavırlar, davranışlar ve beden hareketleri şeklinde tezahür olan ifadeleri bilinebilir görünüyor. Bunlardan hareketle bilinçte olanları bilmek, sahnede tek kelime etmeyen oyuncuların bedensel hareketlerinden oyun hakkında bilgi edinmesi kadar az bir izlenim edinilir. Diğer yandan, mükemmel bir psikoloji bilimi olsaydı, belli bir ruh (bilinç) halinden hareketle beyinde olup bitenler tahmin edilebilirdi. Ancak bunun tersi, yani beyinde olup bitenden bilinçte olup bitenleri bilmek mümkün değildir. Çünkü beyindeki tek bir hale karşılık olarak çok fazla bilinç hali söz konusudur. Bunlar arasından hangi bilinç halinin beyin haline karşılık geldiğini seçmek gerekecektir. Kaldı ki, bu seçilen halin bilinç haline tekabül edeceği kesin olarak söylenemez. Bergson bunu tablo-çerçeve ilişkisi örneğiyle açıklar. Boyutları belirli bir çerçeveye her tablo uymaz, bu çerçeve kendisiyle aynı boyutta olmayan tüm tabloları eler. Ancak biçimi ve boyutu uygun olan bir tablo o çerçeveye uyacaktır. İşte beyin ve bilinç arasındaki hallerin durumu böyledir. Elbette tavırlar, davranışlar ve hareketler gibi görece basit olan beyin tarafından oluşturulan eylemler söz konusu olduğunda, zihinsel durum tamı tamına beyinsel duruma karşılık gelebilecektir. Ancak karmaşık ruh hali içeren eylemlerde çerçeveye oturan birçok tablo vardır, yani bu eylemlere birden fazla zihinsel durum karşılık gelecektir. Buradan hareketle düşünceyi beynin belirleyemeyeceği kesin olarak söylenebilir. Düşüncelerin büyük bir çoğunluğu beyinden bağımsızdır (Bergson, 2022: 43).

Bergson'a göre, zihinsel yaşam beyinsel etkinliklerle resmedilir. Çünkü maddi dünyaya giren beden, aldığı uyarıları uygun hareketlerle karşılamak durumundadır. Bu doğrultuda beyin-omurga sistemi uyarılara karşı uygun hareketleri hazırlar. Ancak bu hareketlerin beyindeki “düşünce” noktasından doğduğu ileri sürülemez. Beyinde “düşünce” bulunmaz. Burada “düşünce” ile çoğunlukla imgelerden ve fikirlerden yapılmış bir şablon

kastedilir. Düşünce sabit konumları olan hareketlerden oluşmaz. Dahası düşünce imgeler ve fikirler yoluyla da inşa edilemez. Zira fikir sadece düşüncenin bir durağıdır. Onun düşünceyi kapsadığı ya da açıkladığı kabul edilemez. Açıklığa kavuşturmak gerekirse, düşünce bölünmez harekettir, zaten bu nedenle bedensel hareketler gibi bölünebilir olan şeylere karşılık gelmez. Düşünce ne bölünür ne de duraksar. Düşünmenin görünürdeki tezahürleri bir yana bırakılıp, özüne bakıldığında düşüncenin sürekli olan içsel yönü olan bir değişim olduğu görülecektir (Bergson, 2022: 44-5). Bu nedenle beyin mikroskopla incelenebilseydi, onda düşüncenin kendisi yerine, düşünceye onun motor mekanizması için gereken tavırlar ve hareketler görülebilirdi. Bunlardan oluşan eylemlere bakıldığında, düşünceden arındırılmış ve motor bağlantıları taşıyan izdüşümlerdir. Bergson beyin ile düşünce arasındaki karmaşık ilişkiyi, beyni bir pandomim organı olarak tasavvur ederek açıklar. Buna göre beyin, zihinsel yaşamı ve onun dış koşullarla olan ilişkisini bir işaret diliyle, yani mimiklerle anlatan bir organdır. Bir başka benzetmeye başvurulursa, orkestra şefinin elindeki çubuğun hareketlerinin durumu senfoniye göre neyse, beyinin etkinliğinin zihinsel etkinliğe ilişkin durumu odur. Nasıl ki senfoni, kendisinin duraklara bölen hareketleri işaretleyen çubuğu aşarsa, aynı şekilde zihinsel yaşamda beyinsel yaşamı aşar, ondan taşar (Bergson, 2022: 46-7). O halde beyin ne düşünmenin ve hissetmenin ne de bilincin bir organıdır. O, zihnin gerçeklikle temasını sağlar ve korur. Bilinç de beyin aracılığıyla, his ve düşüncenin eyleme katılma gücün icra eder. Bu da bilincin belirli eylemler içinde seçim yapma çabasını sarfettiği anlamına gelir ki, buradan hareketle beyin de bir tür “*yaşama yönelik dikkatin*” organı olarak kabul edilebilir. İşte bu nedenle beynin bir sebeple zarar görmesi sonucu zihin de büsbütün işlevlerini kaybeder. Burada zihnin işlevini kaybetmesi demek, beyindeki hasarın bulunduğu yerdeki zihinsel olanın zarar göresinden kaynaklandığı anlamına gelmez. Bunun yerine, zihnin işlevini yerine getirebilmek için dayanışma içinde olduğu maddi unsurların zarar görmüş olduğu söylenebilir (Bergson, 2022: 47). Burada söz konusu olan beyin hasarının neden olduğu dikkat kaybıdır. Burada hasardan kaynaklı kaybedilen, zihnin ilgilendiği maddi dünyanın ilgili parçasına yönelecek dikkattir. Bu neredeyse tüm beyin hastalıklarının doğrudan bir sonucudur. O halde, beyin, zihnin şeylerin etkilerine motor tepkiler vermesini sağlayan böylece onun gerçekliğe mükemmel biçimde nüfuz etmesine yarayan mekanizmalar bütünü olarak tanımlanabilir. İşte Bergson’a göre zihin ile beden ilişkisi kabaca böyledir (Bergson, 2022: 48).

Bergson, zihin ile beden arasında ilişkiye ilişkin çözümlemesinin ardında, zihinsel ve beyinsel hallerin eşdeğerliği ya da bunların paralelliği tezinin çelişkiler ürettiği düşüncesi vardır (Bergson, 2022: 48). Bergson zihin ile beden, ya da bilinç ile beyin arasındaki

paralellik tezine ilişkin çelişkiyi, bu sorunun kökeninde yatan bellek sorunuyla birlikte çözümler. Bu doğrultuda Bergson'a göre, düşünmenin (zihnin) beyinde bir yeri olduğu savının başvuracağı tek kanıt bellek, daha doğrusu sözcük (dil) belleğidir. Çünkü konuşma bozuklukları üzerine yapılan araştırmalarda beynin bazı kıvrımlarında dilsel belleğe ilişkin bağlantılar bulunabilmektedir. İşte afazi gibi durumlarda, düşüncenin beynin bir bölgesinde olduğu savını ileri sürmeye kanıt olarak sözcüklerin beynin hasarlı bölgelerinde kaydediliyor olduğudur. Böylece afazi vakalarından hareketle bellek kaybını, anının yer aldığı anatomik unsurların hasarına bağlanıyor. Bu da zihin ile beden arasındaki paralellik varsayımının temel dayanağını oluşturur. sözcüklerin beyinde depolandığı varsayımını genelleyerek anıların belirli gruplaşmalardan oluşacak şekilde beyinde istiflendikleri çıkarımı yapılıyor. Buna göre bilinç gibi, bellek de beyin açısından tanımlanıyor (Bergson, 2022: 49). Ancak bu görüşün, nesneye ilişkin belleğin, nesnenin beyinde bıraktığı izlenimlere indirgenmesi temel varsayımı, bu izlenimin “hangi izlenim” olduğu sorusuna bir cevap veremeyecektir. Çünkü, burada beyindeki bir nesnenin tek bir izlenimi olamaz. Algıda binlerce, milyonlarca izlenim oluşmuş olabilir. En basit bir nesne düşünüldüğünde bile, cismin boyutları, ayrıtları ve biçimleri gibi çeşitli izlenimler üretebilir. Buna göre bir nesne hangi açıdan algılandığına bağlı olarak beyinde oluşan izlenim değişecektir. Eğer gerçekten bakış mutlak olarak sabitlenmediği sürece, beyinde nesneye ilişkin sayısız izlenim oluşacaktır. Bergson buradan hareketle, beynin anıyı saklamaya değil hatırlamaya yaradığı çıkarımını yapar. Çünkü, örneğin afazi hastası aradığı sözcüğü tam da ona gereksinim duyduğu sırada bulamaz ve o sözcüğü hatırlayamadığı için o sözcüğün etrafında dolaşır (Bergson, 2022: 50). Dolayısıyla ilgili sözcüğü hatırlatacak beyinsel mekanizma hasar gördüğü için o sözcük hatırlanmaz.

Diğer yandan dokunulabilir ve görülebilir şeyler olmayan anılar, ille de bir “yerde” istif edilmeye ihtiyacı varsa bu beyin değil zihin olmalıdır. Elbette bu anıların zihinde de “istif” edildiği kuşku götürür. Zira bu bilincin her şeyden önce bellek olduğu düşünülürse, burada daha farklı bir akılda tutma mekanizması çalışıyor olmalıdır. Bu bağlamda Bergson bilincin akış mekanizmasına bir örnek verir. Örneğin ” muhabbet” sözcüğünün telaffuzunda bilinç, bu sözcüğü tekil bir sözcük görmeksizin bir anda ileri sürer. Daha yakından bakılırsa, sözcüğün son hecesi ağızdan çıktığında ilk hecesi söylenmiş olur. Eğer son “bet” hecesinin şimdiki anda olduğu kabul edilirse, son heceye göre ilk iki hece geçmişte kalmıştır. Son hece parçalara bölünmediği için şimdiki ana ait olur. İlk heceler bellekte son hece bilinçtedir. Bu şimdiki an sonra bir sonraki sözcüğe doğru kayacaktır. Buna göre ne geçmiş ne de gelecek arasında kesin bir ayrım yapılamadığı gibi, bellek ile bilinç arasında da sınır çizilemez. Bu örnek insanın yaşamına uyarlandığında, bir kişinin söylemi, bilincinin uyandığı ilk andan

itibaren yıllarca süren bir cümle olarak tasavvur edilebilir (Bergson, 2022: 53). Benzer şekilde kişinin yaşamı da bir tek cümledir. Kişinin bilinci gözünü açtığı anda başlar, noktalarla kesintiye uğratılmadan, araya virgüller konularak şimdiye kadar ulaşır. Kişinin tüm geçmişi de bilinçaltında yer alır. İşte kişinin tüm geçmişinin olduğu bilinçaltında yer alanların, bilince ayrı ayrı sunulması için arada olan “kutlu” bir perdenin aralanması gerekir. Bergson’a göre bu perde beyindir. Yani, beyin kişiyi yaşama odaklı tutmaya çalışan bir organdır. Bunun içinde onun şimdiki zamana odaklanmasını, bunun için de bilincin geriye değil ileriye bakmasını sağlamaya çalışır. Zira yaşam önüne bakar ve bu nedenle beyin geleceği hazırlamakla ve aydınlatmakla görevlidir. İşte bu nedenle beyin bilincin geçmişe dönmesinin önüne bir perde çeker. Böylece beyin zihnin şimdiki zamanda şeylere nüfuz etmesi için geçmişte ne varsa bilinçten çekip çıkaran bir mekanizmadır. Dolayısıyla şimdiki zamanın dışında ne varsa hepsinin üstünü örter. İşte Bergson’a göre beynin belleğin işlemindeki rolü geçmişi korumak değil, önce onu gizlemek sonra da yararlı olan anıların bilince çıkmasına izin vermektir. Beyin bu rolüyle zihin ile karşı karşıya olduğu sırada, zihnin görüşünün sınırlandırılmasını sağlar. Bu da zihnin eylemini daha etkin kılar. Buradan hareketle bir kez daha söylenirse, zihin beyinden taşar, dolayısıyla beyinsel etkinlik zihinsel etkinliğin küçük bir bölümüne karşılık gelebilmektedir (Bergson, 2022: 54). Zihnin bedeni, bilincin beyni aşması, bilincin bellek olarak tezahüründen özgür irade olarak tezahürüne geçilmesini olanaklı kılar. Bu süreçte beyin bilincin belleği kullanabileceği çerçeveyi belirler.

Bergson’a göre beyin, bedene duyumlardan gelen titreşimlerin ilgili motor mekanizmalarına sevk edilen bir dört yol ağız olarak betimlenebilir. Beyin öyle bir devre anahtarıdır ki organizmanın aldığı bir uyarımı, iradenin yönetiminde olan hareket aygıtına iletir. Bu süreçte beyin duyumlardan gelen uyarıma karşılık bedendeki hangi motor mekanizmasının çalıştırılacağını belirler. Bu amaçla beyin, omurilikte koşullara göre bekleyen hazır cevaplar arasında en elverişli olanını seçer (Bergson, 2022: 16-7). İşte bilincin geçmişi akılda tutması ve geleceği görmesi onun bir seçim yapmaya eğilimli olmasını sağlar. Bilincin bir seçim yapılabilmesi için, önceden yapılan ve sonuçları yararlı ya da zararlı olan sonuçları anımsamak ve buradan hareketle öngörmek gerekir. Bilinç açısından seçmek demek, ya da bilinci seçme sürecinde belirleyici yapan da anımsamak ve öngörmek görevleridir. İşte burada bilinç ile beyin arasındaki ilişkinin doğası açığa çıkar. Çünkü beyin bilinç için bir seçme organı rolünü yerine getirir (Bergson, 2022: 17).

Bergson’a göre bilinç eğer bellek ve özgür irade demekse, o zaman “seçmek” ile eş anlamlı olur. Buna göre bilinçli olmak neredeyse seçim yapmakla eşdeğerdir. Öyleyse rolü karar vermek olan bilinç, hareket eden canlılarda bulunur. Ancak toprağa sabit olan,

dolayısıyla hareket etmeyen bitkilerde bilincin olmadığı anlamına gelmez. Zira bilinç onlarda uyukudadır. Bergson'a göre tüm canlıların, bazı hayvanların ve bitkilerin hareket etme yetisine sahip olma potansiyelleri var. Sadece bu yetileri elde etmekten ya da kullanmaktan feragat ediyorlar. Bilinç yaşayan her canlının varoluşuna içkindir. Canlı organizmada kendiliğinden (iradi) hareket olmadığı durumlarda uykuya dalar. Eğer canlı organizmanın yaşamı özgür etkinliğe yöneldiğinde ise bilinç uyanır (Bergson, 2022: 18). Burada bilincin uyanmasında özgür irade ya da özgürlüğün önemine dikkat çekmek gerekir. Yaşayan organizmanın seçme rolünü icra eden bilinç, otomatikleşen eylemlerde geriye çekilir. Örneğin, bir ders öğrenmede ilk okumalara ilişkin hareketler bilinçli olarak icra edilir. Bunlar bir seçime dayanırlar. Oysaki sonraki tekrarlar da seçim, dolayısıyla bilinç azalır. Öyleyse iradi olmayan, otomatik hareketlerin yer aldığı eylemlerde bilinç neredeyse yok kabul edilebilir. Diğer yandan bilincin en yüksek seviyeye, zihnin iki ya da daha çok seçenek arasında seçim yapmakta tereddüt ettiği anlarda erişir. Özellikle de Ben'in geleceğinin sanki bu seçimlere göre şekilleneceğini hissettiği içsel kriz anlarında bilinç en yüksek algı seviyesindedir. Kişi, bu bilinç seviyesinin en yükseğine yaratıcı eylemlerinde ulaşır (Bergson, 2022: 18). Canlı varlık, seçim yapmasına olanak sağlayan özgür hareketiyle geleceğini yaratır. O halde canlı varlığın rolü geleceği yaratmaktır. İşte geleceği yaratmak için, şimdi zamanda bazı hazırlıkların yapılması gerekir. Bu olacak olana yönelik hazırlık şimdiki zamanda olmuş olanın kullanılmasıyla yapılır (Bergson, 2022: 19).

İşte yaşam, içinde geçmişin ve geleceğin birbiriyle el ele bölünmez bir devamlılık oluşturduğu sürede geçmişin muhafaza edilerek geleceğe yönelik öngörude bulunması gereken donanımlara sahiptir. Bellek ve öngörü ya da özgür iradeden oluşan bu donanım bilincin ta kendisidir. Bergson buradan hareketle bilinci yaşamın uzantısı olarak niteler (Bergson, 2022: 20). Görüldüğü gibi, yaşam bağlamında bilinci bellek ile eşleştiren Bergson, aslında bilinci belleğin yanında bir de öngörü (özgür irade) ile eşleştirmektedir. O halde, ona göre bilinç sadece bellek değil aynı zamanda bir eylemdir ve öngörude bulunmaktır, genel olarak da istemektir. Yani bilincin hem bellek hem de istemek tarafı var. Her ne kadar bir tür işlevsel ayırım yapılsa da, buradaki farklı işlevsel terimlerin işaret ettikleri roller birbirinden ayrılmazlar. Çünkü "istemek" denilen şey geçmişle de ilgilidir. İsteme geçmişteki durumların şimdiki zaman ittiği hareketli sınırdan geleceğe yönelir. Burada özgür iradenin bilinçli olarak seçim yapması için, karşı karşıya kaldığı seçenekleri aydınlatan belleğe ihtiyacı vardır. O halde Ben'in kendini (yaşamını) yaratması için belleğe ihtiyacı vardır.

Ancak Bergson'a göre, kişinin belleğini de kullanarak geleceğini *yeni* olan eylemlerle yaratması için gereken bilincin geleceğe dönük tezahürü olan özgür iradesinin olabileceği

fikri anlaşılamamaktadır. Çünkü çoğu filozof *değişim* ve *yenilik* gibi düşüncelerindeki çarpıklık nedeniyle özgür iradenin olanağını kavrayamamaktadır. Bergson bunun temel nedeninin, zaman anlayışındaki çarpıklık olduğunu ileri sürer. Bu nedenle nedenlerin sonuçlardan çıkarılabileceğine inan filozoflar, geçmişten unsurlar taşımasına rağmen geleceğin yeni olabileceğine kani olamamaktadır. Bu da onların “özgür irade” düşüncesinin olanaksız olduğunu kabul etmesine neden olmaktadır. Çünkü basit bir açıklamayla, şimdiki zamanda, iradenin seçim yapacağı eylemler geçmişteki deneyimler tarafından belirlenmiştir. Bergson, özgür iradeyi belleğin varlığıyla birlikte tasavvur edememenin temel nedenini *saf sürenin* ya da *gerçek zamanın* içsel olarak kavranmamasına dayandırır. Şimdiki zamandaki bir eylemi, geçmişteki eylemlerin belirlemediği, bu eylemin özgür iradenin seçtiği tamamıyla yeni bir eylem olduğu, ancak saf süre deneyimiyle mümkündür (Bergson, 2012: 16-7). Bergson, özgür iradenin seçimi bağlamındaki “yeni” kavramı çerçevesinde, bir sonraki bölümde incelenecek olan *gerçek zamanın* doğası şöyle betimler:

“Gerçekten de yarın bulunacağınız eylemi, onu yapacağınızı biliyor olsanız bile bugünden tasvir etmeyi deneyiniz. İmgelemeniz, yapılacak olan bu hareketi belki kafasında canlandırabilir fakat o hareketi yaparken ne düşüneceğiniz veya ne hissedeceğiniz konusunda bugünden hiçbir şeyi bilmesi mümkün değildir çünkü sizin ruhsal durumunuz, o ana kadar yaşamış olduğunuz bütün hayatı, dahası o belirli anın hayatınıza neler katacağını ancak yarın anlayabilecektir. Bu durumu, sahip olması gereken içerik ile beraber önceden gerçekleştirmek için gereken şey ise sadece bugünü yarından ayıran zaman süresi olacaktır. Zira içeriğini değiştirmeksizin ruhsal yaşamın tek bir anını dahi o zamandan nasıl eksiltileceğini bilmemektesinizdir. Bir melodinin süresini, tabiatını bozmaksızın kısaltabilir misiniz? İşte içsel yaşam da tıpkı bu melodiye benzemektedir. Dolayısıyla yarın ne yapacağınızı bildiğinizi varsayacak olsak dahi o eylemin ancak dış görünüşünü önceden görebilmeniz mümkün olur, o eylemin içsel yapısını önceden tasarlayabilmek yolunda gösterilecek bütün çabalar, uzatıla uzatıla eylemin gerçekleştirileceği ve öngörülebilmesi söz konusu olmayan ana ulaştıracak bir süreyi işgal edecektir.” (Bergson, 2019: 17).

Bergson, kişinin şimdiki zamanda özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eyleminin, geçmişe rağmen yeni olduğu tasavvurunu bilincin o kişinin saf süresine ilişkin deneyimine bağlamaktadır. Bu aslında onun içsel yaşam kavramının da doğasını oluşturur. İşte bu *içsel süre* ile *bilinç* arasındaki ilişkinin ortaya konabilmesi ve bilincin süre deneyiminde bellek ile özgür irade olarak tezahürlerinin aynı akış içinde olabileceğini gösterebilmek için onun zaman görünüşü ortaya koymak gerekir.

3.2. Zaman Üzerine

Bergson'a göre gerçek zaman, bilincin durumlarının, biyolojik yaşamın ve fiziksel varlığın içinde gerçekleşen ya da varolan zamansal gerçekliği oluşturan *heterojen süredir*. Bergson'un bu *gerçek süre (durée réelle)* fikri, zaman sorununa bakışında çok önemlidir.

Felsefesinin gelişiminde süre fikri farklı kitaplarında farklı anlamlarda kullanmıştır. Bunların ilki ve en önemlisi *Zaman ve Özgür İrade*'de (TFW) süreyi bir tür “psikolojik süreç” olarak; yani zaman ve hareket olarak bilincin süreçleri olarak tanımlar. Sonraki kitabı *Madde ve Bellek*'de ise süre “*varlığın genel ilkesi*” anlamında, hem maddi hem de tinsel varoluşun ilkesi olarak kullanılır. *Yaratıcı Evrim* kitabında ise “*evrensel hareket*” anlamında, bilincin ve yaşamın, biyolojik evrimin ve evrenin somut ilkesi olarak tanımlanır. Böylece süre ile “*varlık*” arasında bir eşitlik kurmuştur. Bu da onun zamanı epistemolojik düzlemde ontolojik düzeleme doğru geliştirdiği anlamına gelir ki, onun zaman görüşünün tüm aşamaları ontik süreçlerde gelişir.

Özellikle TFW'deki anlamı esas alınırsa, *sürenin* temel niteliği *heterojen* (*heterogeneous*) olmasıdır. Yani, uzamın temel niteliği *uzamlı* (*exention*) olmasıyken, sürenin de heterojen olmasıdır. Uzam ise, onunla karşılaştırıldığında *homojendir*. Sürenin öğeleri ya da parçaları bireyseldir ama birbirinden ayrılamazcasına bağlıdır. Sürenin özdeşliğini tüm parçalarının birbiriyle olan ilişkisi belirler. Bergson sürenin heterojenliğini, bilincin hallerinin psikolojik sürekliliğinden türetir. İçsel yaşantıdaki duygular ve duyular gibi psişik haller birbirinden ayrılmadan ama birbirinden farklı olarak süre içinde birbirinin içine girerler, daha doğrusu birbirine karışarak erirler. Bu nedenle de birbirinden ayırt edilemezler.

Bergson “gerçek zaman” olarak süre ile zaman arasında yaptığı ayrımı, zamanın ölçümünün süreye dayanmamasına, bunun yerine uzamda belirlenen sanal noktaların sayılmasına (Bergson, 2012: 9), yani sürenin uzamlaştırıldığı argümanına dayandırır. Oysaki Bergson'a göre, *gerçek zaman*, tüm unsurlarının ya da parçalarının birbirine nüfuz ettiği saf süredir. Zaman, unsurlarının birbirini takip ettiği homojen bir ortam değildir. Böyle bir tasavvur, zamanı uzamlaştırmaktır ki, bu Bergson'un zamanı anlama çabasındaki en önemli yanlış olarak görmektedir. Ona göre *süre ölçülmez, yaşanır*: “Zamandan bahsettiğimizde genellikle sürenin ölçülmesini düşünür fakat sürenin kendisini pek de aklımıza getirmeyiz. Fakat bilimin ortadan kaldırdığı, kavranması ve açıklanması son derece güç olan bu süre hissedilmekte ve de yaşanmaktadır.” (Bergson, 2012: 10). Bu nedenle kişinin psişik durumlarından oluşan süre ölçülemez. Çünkü bu psişik durumlar (ki bunlar niteliksel) uzamsal bir ölçü sıfatı olan “daha az” ya da “daha çok” gibi miktar birimleriyle ölçülmez. Bu nedenle süre niceliksel anlamda bir büyüklük değildir. Örneğin, bir sarkacın salınımını ölçmede, ölçülen süre değil süre ile hareketin konumu arasındaki eş zamanlılıktır (Bergson, 2001: 12-3). Zira Bergson'a göre Ben'in dışında uzamda bir sarkaç ya da bir elin bir andaki tek bir konumundan başka bir şey yoktur. Çünkü uzamda bir konumun geçmişi yoktur, yani hareket eden bir nesne bir noktadan ayrıldıktan sonra o konumu kaybolur. Ancak burada

bilinç aracılığıyla süredeki o zaman korunur. Bergson'un süre fikrinde, bilinç ve hareket birleştirilmiştir. Yani, hareket bilinç yoluyla süreye dönüşür. Dikkat edilirse burada bedenın geçmişı, yani bir "önceki" konumu yoktur, o daima şimdidedir. Çünkü beden bilincin dikkatle yoğunlaştığı bir eylem merkezidir. Böylece bedenın geçtiğı şimdiler bilinç yoluyla süreye katılır.

İşte bilincin yaşantısında, süre sürekli değişir ve ona her şimdiki zamanda yeni unsurlar eklenir ve böylece süre sürekli büyür. Bu da *sürenin* kişinin *beniyle* (self) ilişkisinde çok önemli bir noktadır. Bu noktayı açmak için, öncelikle Bergson'un zaman görüşünü uzam ve eşzamanlılık açısından, sonra da süre ve art-zamanlılık açısından ele alınacaktır.

3.1.3. Uzam ve Eşzamanlılık

Bergson'un felsefesindeki madde ile bellek karşıtlığının ayna imgesinin uzay ile zaman olduğu söylenebilir. Ancak buradaki "zaman" terimi, Bergson'un karşı çıktığı şekliyle, uzay-zaman fikri veya uzamın karıştığı zamandır, bu fikir maddesel gerçeklikten türetilmiştir. Bunların ikisini de gerçeklikte reddedilemeyecek yapan varlık maddedir. Çünkü madde ve cisim, yer kaplama ve hareket etme özelliğı bakımından uzay ve zaman fenomenlerine sahiptir. Söz konusu uzay-zaman, maddi varlıkların içinde durduğu *ortam*dır. Bergson'a göre uzay ve zaman bir *ortam*dır (Bergson, 2014: 52). İşte bu ortamın kökeni maddedir. Diğer yandan bu *ortam* sonsuz olarak kabul edilir. Bergson, zekânın maddeye ilişkin tasavvurundan sonsuzluk fikrinin doğduğunu ileri sürer. Bu da zamana ilişkin çarpık anlayışı doğurur. Bunu ortaya koymak için Bergson uzam ile eşzamanlılık fikirlerinin maddi doğasını tahlil eder ve onları zihinsel fenomen olan zamandan ayırır.

Bergson'a göre, kendini sözcüklerle ifade etmeye mecbur olan insanın genellikle uzam dolayımı düşünmesi, her ne kadar gündelik yaşamda ve bilimde bazı bakımlardan yararlı olsa da, ancak bu bazı temel felsefi problemlerin de kök nedenini oluşturmaktadır. Bergson bu doğrultuda felsefi problemlerin, uzayda yer kaplamayan (uzamsız-inextensive) olguların yan yana dizilmesinden kaynaklandığının ileri sürülebileceğini düşünür. Bunun için bu durumun kullanılan dil ve sembollerden kurtularak bir incelenmesi gerektiğini önerir (Bergson, 2012: xix). Bu doğrultuda geleneksel düşüncenin alışıldık kabullerinden farklı olan "zaman" ile "özgür irade" kavramları arasında ilişki kurduğu *TFW*'de zaman ve süre hakkında bir inceleme yapar. Bergson bu çalışmasının ilk iki bölümünde, öncelikle problemin kök nedenin, mekanistler ve onun karşıtları olan dinamistler arasındaki tartışmasında ortaya çıkan *süre* ile *uzam*, *ardışıklık* ile *eşzamanlılık* ve nitelik ile nicelik arasındaki karışıklığın olduğunu ortaya koyar (Bergson, 2012: xix-xx).

Bergson psikofizikçilerin duygular ve tutkular gibi psişik durumları ya da bilinç durumlarını birbiriyle karşılaştırmak için “iki kat”, “üç kat”, “dört kat” gibi niceliksel büyüklükler kullandığına dikkat çeker. Dahası onların karşıtları da bir duyumu başka bir duyumdan ayırmak için "daha yoğun" ya da "daha az yoğun" gibi, içsel (inner) durumlar için nicel ölçütler kullanırlar. Bir sayının başka bir sayıdan, bir cismin bir cisimden büyük olduğun söylerken ne demek istediği anlaşılırken ve aynı şekilde bir uzamı içeren daha büyük bir uzam olması normalken, buna benzer bir nicelik ölçütü kullanarak, “daha çok” yoğun olan bir duygunun "daha az" yoğun bir duygu nasıl kapsadığını ileri sürmek kafa karıştırıcıdır (Bergson, 2012: 1-2). Çünkü, burada daha yüksek yoğunluklu duyuma daha az yoğunluklu duyumdan geçildiği iması vardır. Bu da psişik durumları “kapsama” imgesiyle, psişik durumlara nicel büyüklükler uygulamanın meşru olup olmadığı sorusunu akla getirir. Zira, *sayı* ya da *hacim* gibi büyüklükler nicel olarak ölçülebilir bir şeyken, psişik durumlar “yoğunluk” terimiyle ifade edilse de "daha az" ya da "daha çok" gibi niceliksel nitelemelerle karşılaştırılmaz. Çünkü uzam içeren niceliksel büyüklüklerin karşılaştırma yapıldığında ortak bir yanları (yer kaplama) var varken, bilinç durumları için ortak bir ölçüt bulunmaz.

Burada “uzamlılık” gibi, “yoğunluk” nasıl ortak bir ölçüt ifade eder? Zira “yer kaplama” içermeyen bir psişik durumun miktarından nasıl söz edilebilir? Buna göre, sağduyu, bu olanaklı olmasa dahi bir "yoğunluk" içeren duruma ilişkin "daha az" ve "daha çok" olarak nitelenebiliyor. Ancak burada "yoğunluk" teriminin niteleyen bu büyüklük terimlerinin kullanımıyla, nasıl ki, "daha çok" olan bir sayı "daha az" olan bir sayıyı kapsadığı ima ediliyorsa, aynı şekilde bu "daha az" ve daha çok" nitelemeleri psişik durumlar için söylendiğinde de sanki bir duyumun (duygunun) sanki diğerini kapsadığı anlamı çıkmaktadır. Dahası, sayısal büyüklüklerde olduğu gibi, sonraki sayının niceliğinin arttığı anlamı, psişik durumlara yansıtılarak, sanki bir duyunun yoğunluğunun arttığı ve buna bağlı olarak psişik durumların birbirini kapsadığı düşünülmekte. Eğer psişik durumlarda bir "kapsama" söz konusu değilse, neden niceliksel büyüklüklerden söz edilmektedir. Eğer "kapsayan" terimle nitelenen bir büyüklük, bu durumda hem yayıldığı (yer kapladığı) hem de bölünebilir olduğu ima edilmiş olmuyor mu? (Bergson, 2012: 3).

Psişik durumların yer kaplamadığı düşünülürse, uzamsız niteliğin miktarından söz etmek bir çelişki değil midir? Bergson’a göre, sağduyu sahibi halk gibi, filozoflar da psişik durumların yoğunluğuna büyüklük atfederler. Bergson bu düşüncenin "kapsama" imgesiyle oluştuğunu ileri sürer. Buna göre yoğunluk düşüncesine bir daralma ve gelecekte de bir genişleme olacağına dair bir uzay imgesi vardır. Aslında burada zihin bir duyumun yoğunluğunu onu doğuran nesnel ve ölçülebilir nedenlerin sayısı ve büyüklüğüyle tanımlar.

Örneğin yoğun bir aydınlık hissi, çok sayıda ve etkideki ışık kaynağı yoluyla olanaklı olduğu düşünülür (Bergson, 2012: 4). Ama çoğunlukla etkinin yoğunluğu konusunda nedenin büyüklüğü bilinmeden karar verilir (Bergson, 2012: 5).

Peki neden psişik durumlar ya da duyumlar ve duygular konusunda yoğunluğun *daha çok* ya da *daha az* büyük olduğu söylenir. Bir duyum söz konusu olduğunda neden büyük bir nicelikten daha büyük bir uzaydan söz edilir? Bir duyumun, duygunun ve çabanın yoğunluğu söz konusu olduğunda; örneğin fiziksel bir çabada kas duyumunun yoğunluğu, kas kullanımının fazlalığı yoluyla düşünülebilir (Bergson, 2012: 7) Bergson'a göre, bilincin derinliklerine inildikçe psişik fenomenler yan yana duran şeyler olarak ele alınamaz (2012: 8-9). Örneğin bir tablonun, *bir kişinin ruhunda çok geniş yer kapladığı* söylendiğinde bu ifadeyle o resmin imgesinin ruhtaki binlerce algının ya da anının rengini değiştirdiğini ve onların tümünü kapladığı ya da kuşattığı söylenmek istenir. Ancak psişik durumlar niteliksel değişikliklerdir ve birbirini izleyen aşamalara sahiptir (Bergson, 2012: 9). Burada birbirini takip eden iki benzer duygu (örneğin sevinç) arasında kademeli bir geçiş olduğu, bunların bir ve aynı duygunun yoğunluğu olarak kabul edilir. Bu onların büyüklüklerinin değişebileceği varsayımından hareketle türetilir (Bergson, 2012: 11). Gerçeğin aksine, bir ölçme girişimi olarak "yoğunluk" terimiyle ifade edilen psişik durumlar, dışsal nedenlerle yakın bir ilişkisi yokmuş gibi görünen ya da kas kasılmaları gibi bedensel algıyı içermiyor gibi görünen derin (içsel) durumlardır. Ancak bu tür durumlar çok nadir görülür. Aksine fiziksel etkenlerin eşlik etmediği hiçbir tutku ya da arzu veya herhangi bir sevinç veya üzüntü yoktur. Bu belirtilerin ortaya çıktığı yerden (bedendeki noktadan) bir yoğunluk tahmini yapılır. Bir duyumun yoğunluğu, dış nedenin büyüklüyle tanımlanmasa dahi bir dış nedenle ilişkilidir. Bir duygu yaşantısındaki kas kasılmaları (kas çabası) dikkate alındığında, sanki bilinç bu süreçte yoğunluktan uzama yayılıyormuş gibi görünür. Bilince dolaysız olarak bir verilen nicelik olarak büyüklük olgusu bir kas çabası olarak tezahür eder (Bergson, 2012: 20).

Psişik durumlar söz konusu olduğunda, Bergson'a göre irade kassal güce, üretilmek istenen etkiyle dışarı açılması için bir geçit açması gerektiği söylenebilir. Burada "çaba" kavramı bir büyüklük olarak tezahür eder. Kas kuvveti, etki alanı uzam olan ve bir ölçü olarak kabul edilen bir olgudur. Kas kuvveti, küçük bir hacimde ne kadar sıkıştırıldığıyla orantılı bir şekilde ortaya çıkan güç, psişik durumun o orandaki yoğunluğunun büyüklüğüne işaret eden bir kanıt olarak görülür (Bergson, 2012: 21). Yani, kas çabasının yoğunluğu ile derinlerdeki yoğunluğun tanımlamak için bir ölçüt kabul edilir (Bergson, 2012: 26). Gerçekten de çok sayıdaki psişik duruma kas kasılmaları ve çevresel duyumlar eşlik eder. Burada özellikle "dikkat" olgusu önemlidir. Fizyolojik bir fenomen olan dikkate aynı zamanda hareketler de

eşlik eder. Bir olayın ne nedeni ne de sonucu olan hareket, mekânsal açıdan ifade edilir (Bergson, 2012: 27). Bergson'a göre dikkat çabası ile psişik gerilim çabası arasında temelde bir fark yoktur. Örneğin akut arzu, kontrolsüz öfke, tutkulu aşk ve şiddetli nefret gibi psişik durumlar, bir fikir tarafından koordine edilen kas kasılmaları sistemine indirgenebilir (Bergson, 2012: 28). Sonuç olarak bu şiddetli duyguların yoğunluğu, onlara eşlik eden kas geriliminden başka bir şey olmaması muhtemeldir (Bergson, 2012: 29). Bergson'a göre *daha yoğun olan duyum daha az yoğun olan duyumu* içeriyor görünüyorsa, bu tasavvur muhtemelen duyumun karşılık geldiği fiziksel izlenimine dayanır (2012: 33).

Bergson, dışsal bir nedeni temsil eden bilinç durumlarına ilişkin incelemesinde, bilinç durumlarını "yoğunluk" terimiyle nitelenmesine ilişkin iki neden ileri sürer. İlk durumda bilinç (psişik) durumlarına ilişkin yoğunluk algısının, aslında bilinç durumuna etki eden nedenin büyüklüğünün bir tahmininden oluşur (2012: 33 72). İkinci olarak, bu edinilmiş bir algı değil bir karışık algıdır. Bunun temel nedeni ise "yoğunluk" fikrinin içsel ve dışsal akışın kavşağında yer almasından kaynaklanır. İlki içeriden, yani bilincin derinliklerinden bir içsel çokluk imgesi getirir. Diğeri ise dışarıdan uzamsal büyüklük fikrini getirir. Ancak burada içsel çokluk imgesinin neyden oluştuğu, örneğin sayı imgesinden farklı olup olmadığı önemli bir sorundur. Bergson'un bu imgenin oluşumunu ise *TFW*'in bir sonraki bölümünde inceler. Bu bölümde ilk olarak bilinç durumları birbirinden ayrı olarak bir nicel büyüklük olarak değil, saf süre içinde ortaya çıkan somut çokluklar olarak ele alınır (2012: 73). Tabii ki, bu araştırmada ikinci olarak içsel durumlara ilişkin çokluğun neye dönüştüğü, ortaya çıktığı uzay ortadan kaldırılınca sürenin nasıl bir biçim aldığı ele alınır (Bergson, 2012: 73-4).

Bergson'a göre bu ikinci sorun ilkinden daha önemlidir. Bu ilk bölümde "yoğunluk" terimi çerçevesinde tartışılan nicelik ile nitelik fenomenlerini aynı büyüklük ölçülerıyla kavrama hatasının sonuçları, sadece bilinç olgularını uzamsal olgular gibi birbirinden ayrılabilir olmasıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda nitelik ile nicelik arasındaki karıştırmanın nedeni olan, psişik durumların dizisini birbirinden ayırmak için süre algısına uzam fikrini eklemek, böylece dış ve iç değişim olgusunu, hareket ve özgürlük durumlarının kaynağını da yozlaştırır (Bergson, 2012: 74). Bergson bilinç durumları ile süre fikri arasındaki bağı açıklamak için, gerçek zaman ile uzay-zaman arasındaki ayrımı yapabilmek için önce sayı sonra hareket kavramlarını analiz eder.

"Sayı" kavramı genel olarak, bir ve çokluğun bir sentezi olarak tanımlanabilir (Bergson, 2012: 75). Aslında her sayı, bir toplamın birliğidir, ayrı olarak kabul edilebilecek çok sayıda parçayı kapsar (Bergson, 2012: 75-6). Bergson'a göre bir *sayı* sadece birimlerin toplamı değildir, aynı zamanda bu birimlerin özdeş olduğunu ve sayılırken ayrı ayrı ama aynı

birimleri ifade eder. Burada, sayılan teklerin bireysel farklılıkları bir yana koyularak, sadece ortak yönleri dikkate alınır. Örneğin koyunlarını sayan çoban, bireysel olarak farklı olan koyunu sadece bir birim olarak sayar. Dolayısıyla, "sayı fikrinin, mutlak olarak birbirine benzeyen parçaların veya birimlerin çokluğuna ilişkin basit sezgiyi ima ettiği sonucuna varabiliriz." (Bergson, 2012: 76). Ancak Bergson'a göre bu birimler birbirlerinden farklı olmak zorundadırlar. Örneğin, sürüdeki tüm koyunların aynı olduğu varsayılsa bile, en azından uzayda işgal ettikleri yer bakımından farklılık gösterirler. Aksi halde bir sürüyü oluşturmazlardı. Diğer yandan, uzamda farklı yeri kaplayan elli koyunu bir kenara koyup, yalnızca onların fikrine odaklanıldığında ise durum farklılaşır: ya bu koyuların hepsi aynı imgeye dahil edilir, bu durumda onlar ideal bir uzama yerleştirilir ya da tek bir imge elli kez arka arkaya tekrar edilir. Buna göre bu tekrar serisinin uzamda değil sürede yer aldığı görülür. Ancak durum gerçekte pek öyle değildir. Çünkü sürüdeki koyunların her bir sırasıyla hayal edilirse, bu durumda hiçbir zaman tek bir koyundan başka bir koyun bu işleme katılmaz. Ancak "sayı" kavramı açısından düşüldüğünde ise bir sayının ilerledikçe orantılı olarak artması gerektiği için, ardışık imgelerin korunması ve her hayal edilen imge her yeni birimin yanına yerleştirilmesini gerektirir. Buradaki imgelerin yan yana gelmesi sürede değil uzamda gerçekleşir. İşte Bergson buradan hareketle, maddi nesneleri saymanın onları bir arada düşünmek, diğer bir deyişle aynı uzamda yan yana tahayyül etmek anlamına geldiğini söyler (2012: 77). Ona göre, burada yanlış anlaşılan şey: uzay yerine zamanı sayma alışkanlığıdır. Örneğin, 50 sayısını imgelemek için, *birden* başlayarak tüm sayıları tekrar edip, *ellinci* sayıya gelindiğinde sayının yalnızca süre olarak oluşturulduğu düşünülür. Bergson'a göre burada sayı sayarken uzaydaki noktalar yerine süredeki anlar sayıldığı düşünülür, ama bu noktalar uzay aracılığıyla (uzay ortamında) sayılır (2012: 78). Çünkü sayılan *anların* her biri istemsiz olarak uzayda bir noktaya sabitlenir ve bir "sayı" olarak soyut birimlerin bir toplamı oluşturması böyle mümkündür. Her ne kadar kendi başına zamanın ardışık anlarını uzaydan bağımsız olarak kavramak olanaklı olsa da burada bir önceki anın şimdiki ana eklendiği (katıldığı) bir tasavvur ile uzaydaki bir noktadan başka bir noktaya geçmek farklıdır (Bergson, 2012: 79). Bir sayıyla oluşturulan bir birlik eğer zihinsel eylem tarafından oluşturuluyorsa, yani 3 gibi bir sayı zihinsel eylem tarafından $1+1+1$ toplamına eşit olarak kabul ediliyorsa; bu sayı onu oluşturan birimlere bölünebilir. Bu *bölme* işlemi ise onun uzamsal olarak tasavvur edildiğini gösterir (Bergson, 2012: 81-2). Buradan hareketle Bergson'a göre sayı, uzamdan üretilir, yani uzay, zihin sayıları ürettiği bir malzeme ve onları yerleştirdiği bir ortamdır (2012: 84). Ona göre, "başlangıçtan itibaren sayıyı uzayda bir yan yana gelme olarak düşünmüş olmalıyız." (Bergson, 2012: 85).

O halde burada “sayı” kavramıyla ortaya konulduğu üzere; Bergson’a göre iki farklı türde *çokluk* olduğu söylenebilir. (1) İlki uzaydaki sayılabilir maddi nesnelerin çokluğudur, ki bu çokluk onların uzayda bir yere yerleştirilmesiyle oluşur. Bu çokluk oluşturan nesneler uzayda önce ayrı ayrı sonra aynı anda inceleme ufkuna alınabilir. Diğeri, (2) uzayda sembolik olarak temsil edilmedikçe sayılabilir olmayan bilinç durumlarının çokluğudur (Bergson, 2012: 85). Sayı kavramı maddi nesnelerin çokluğuna doğrudan uygulanabilir. Bilinç durumları çokluğu ise uzayda sembolik bir temsili olmadan sayılabilir değildir (Bergson, 2012: 86).

Bergson, sayı ile uzam kavramları arasında bir zorunluluk ilişkisi kurar. Ona göre maddenin nüfuz edilemezlik doğası, onun bir sayısal birim olmasının bir başka ifadesidir. Böylece uzamlı nesneler nüfuz edilemezlikleriyle sayı ve uzay kavramları arasında bir koşullu bağlantı vardır. Diğer yandan bilinç durumları birbirinin içine nüfuz edebildikleri için de sayılabilir değildirler (Bergson, 2012: 89). Bergson buradan hareketle *homojen zaman* ile *saf süre* arasında bir ayırım yapar. Ona göre bilinç durumlarının temsillerinin yan yana dizildiği *homojen zaman* ile bilinç durumlarının ardışık olarak birbirine nüfuz ettiği *saf* (gerçek) süre birbirinden farklıdır (Bergson, 2012: 90).

Bergson, “sayı” kavramına ilişkin çözümlemesindeki temel sorusu şuydu: "Bilinçli durumlarımızın çokluğu, bir sayının birimlerinin çokluğuyla en ufak bir benzerlik taşıyor mu?" Diğer bir deyişle: "Gerçek sürenin uzayla bir ilgisi var mı?" (Bergson, 2012: 91). Bu sorudan hareketle Bergson şöyle bir hipotez türetir:

“eğer zaman, düşünümsel bilincin temsil ettiği şekliyle, bilinçli durumlarımızın sayılmasını mümkün kılacak şekilde ayrı bir dizi oluşturduğu bir ortamdır ve öte yandan sayı anlayışımız, doğrudan sayılabilen her şeyin uzayda yayılmasıyla sonuçlanıyorsa, ayırım yaptığımız ve saydığımız bir ortam anlamında anlaşılan zamanın uzaydan başka bir şey olmadığı varsayılmalıdır.” (Bergson, 2012: 91).

Bu durumda Bergson'a göre uzay, "bir dizi aynı ve eşzamanlı duyumu birbirinden ayırmamızı sağlayan şeydir; dolayısıyla niteliksel farklılaşmanın ötesinde bir farklılaşma ilkesidir ve dolayısıyla niteliği olmayan bir gerçekliktir.” (Bergson, 2012: 95).

Bergson'un uzam ve zaman arasındaki ayırımı temel olarak "homojenlik" ve "heterojenlik" özniteliğine dayanır. Ona göre insan, "biri duyusal niteliklere sahip olan heterojen, diğeri ise homojen, yani uzay olmak üzere iki farklı gerçeklik türüyle ilgili olduğumuzdur. İnsan zekâsı tarafından açıkça kavranan bu ikincisi, net ayrımlar yapmamızı, saymamızı, soyutlama yapmamızı ve belki de konuşmamızı sağlar.” (Bergson, 2012: 97). Maddi nesnelerin çokluğu uzamda yer alırken, bilinç durumlarının çokluğuysa *gerçek zamanda*, yani *sürede* yer alır. Uzamda yer alan maddi nesneler birbirinin içine nüfuz edemezken, bilinç durumları sürede birbirini takip etse bile, birbirinin içine nüfuz edebilir. Bu

nedenle homojen bir ortam olarak tahayyül edilen “zaman” fikri sahte bir kavramdır (TFW, s.98).

Bergson için, uzay ve zaman kavramları, bilincin maddeyi aşarak onu saf arzu halinde ruhun içine katacağı temel olan süre kavramı için bir yıkım ve temel atma işlemidir. Bu işlemde önemli çok önemli iki kavram yer alır: *eşzamanlılık* ve *artzamanlılık*. Bergson’un Kant’ın uzay ve zaman fikrini eleştirdiği önemli nokta bu iki kavrama dayanır. İlki, uzayda yan yana dizilen şeylerin zamanıdır, yani nesnel zamandır, ki zaman da tam bu yönüyle uzayla birbirine benzerler. Bergson için, nesnelerin zihninin tarafından tek ve aynı eylemiyle anlık iki algıya "eşzamanlı" demektir. (2021: 67). Bu da nesnelerin uzayda eşzamanlı olması, yani onların uzayda yan yana durmaları demektir; ve eşzamanlılık nesnenin hem uzayda hem de zaman bulunuşuyla ilgilidir. Bergson’un buradaki zaman anlayışı kavranması zor bir noktaya geçmeye başlar: uzayda yan yayana duran cisimler, aynı zamanda zamanın da içindedirler. Peki zamanın içinde olan cisimler için zaman nasıl geçer? İşte tam burada Bergson zamanın geçişinin nesnel bir şey olmadığını, öznel olduğunu ve içsel, yani bir bilinç hali olduğunu söyler. Ancak, nesneler hareket ediyor, bölünüyor, eskiyor, yaşıyor, vb. gibi tüm durumlar, öznenin algısı aracılığıyla bilinçte bir psikolojik hal olarak kendi içsel zamanında yaşamında akar, yani nesneler dışarıda devinse bile onların zamanı özne için içeride geçer. İşte bu *artzamanlılıktır*. Bu da süreyi diğer zamandan ayıran temel özelliktir. Filozofların sürekli birlikte ele aldıkları uzaya bitişik zaman, yani “homojen zaman” (Bergson, 2014: 52) tıpkı uzay gibi sonsuz noktalara bölünebilir, bir çizgi gibi geçilebilir, ölçülebilir. Ancak zamanın akışı ya da geçişi içsel bir şeydir bu da süredir. Bergson bunu bir örnekle açıklar: bir bardak suya atılan şeker erirken geçen süre, bilinç hallerim olarak benim içimdeki süremde geçer. İşte Bergson’un en önemli kavramı olan *süre*, maddenin nasıl aşılacağına ilişkin bir imkân sunar. Adeta sonsuz uzay ve zaman okyanusundaki bir kayık olan o büyük okyanusu aşabilir. Uzayın ve zamanın sonsuzluğu maddenin doğasındaki bölünebilirlik varsayımına dayanıyor. İşte bilinç şekerli suda olduğu gibi onun bilinç haliyle süreye bir yaşantı olarak eklenmesi bunun bölünemez yekpare bir andan oluşması ve bunların uzaydaki gibi yan yana, yani eş zamanlı değil, ardışık olarak birbirlerinin içine spiral olarak kıvrılan ve aynı an üzerinde birleşen ve bir yumak gibi büyüyen bir şey olur. İşte nesnel zamandaki zamanın ölçüsü bir düz çizgiyken süredeki zaman genişleyen bir çemberdir (Bergson, 2014: 53). Burada eşzamanlı uzamın ölçülebilirliği ile artzamanlı bilinç durumlarının deneyimlenir olması arasında farka dikkat çekilmelidir.

Bergson uzam ve bilincin dolaysız verileri arasındaki farkı özetle şöyle sıralar: (1) duyular *heterojendir*, örneğin iki renk ya da renkler arasında nitelik farkı algılanır. Buna

karşın uzay, nicelik bakımından faklı büyüklüklere sahip ve parçalanabilir olsa da nitelik olarak *homojendir*, parçalanamaz. (2) Duyumlar, nitelik farklarından dolayı *kesintilidir*. Buna karşın uzay, ne kadar parçalansa da araya yine istenildiği kadar uzay eklenebilir, bu nedenle *kesintisizdir*. (3) Bir duyum, kendi başına varolabilir, *birliktir*, o duyum olması için başka bir duyuma gereksinimi yoktur. Ancak uzay başka uzay tek bir duyumla verilmez, bir duyum çokluğuyla verilebilir, bu nedenle *çokluktur*. (4) Duyum, *bölünemez*. Bu anlamda ruhun yalın bir halidir. Örneğin bir kırmızı duyumu bölünmez. Ancak kırmızının bir başka tonuna geçilebilir, o da başka bir duyumdur. Buna karşılık uzay sınırsız şekilde *bölünebilir*, bölünen parçalardan başka uzamlar yapılabilir. (5) Duyumlar imgelem yoluyla ya da bir başka etkiyle ortadan *kaldırılabilir*, unutulabilir. Ancak uzay hiçbir şekilde ortadan *kaldırılamaz*, bunun için ilgili tüm duyumları kaldırmak gerekir. Uzayın içindeki her şey de imgelem yoluyla yok sayılabilir, ama uzay ebedi olarak vardır ve zorunludur. (6) Görme ve dokunma duyumlarıyla algılana, görsel uzay ve dokunsal uzay vardır. Bunlar birbirinden farklıdır. Ancak ikisinden ayrı ve onlar için ortak olan, algıdan homojen ve boş uzay fikri vardır (Bergson, 2014: 33-4). Buradan hareketle Bergson'a göre, algılar sonlu ama uzay sonsuzdur, her duyum basit bölemezken, uzay sınırsızca bölünebilir. Böylece uzam, eşzamanlı duyumların yan yana koyulduğu ve ayrıştırıldığı düzenken, zaman ise, duyumların yayan yana koyulduğu, zihinde ayrıştırıldığı bir düzendir (Bergson, 2014: 37).

Bergson temelde Kant'ın, ondan esinlenen diğer deneyci görüşlerin uzam fikirlerini inceler. Ancak çoğunun hem fikir olduğu husus Kant'ın *ardı ardına ve eş zamanlı verilen duyumları yan yana dizme* şeklindeki fikrine odaklanır. Örneğin bir müzik melodisini duyumları (sesler) yan yana dizilemez, çünkü onlar eşzamanlı değildir, bu nedenle düzenleri değiştirilemez. Ama görsel ve dokunsal olan duyumlar kendini öyle bir sunar ki, örneğin bir çizgi üzerindeki A-B-C-D-E noktalarına bakan göz, sırasıyla A, B, C, D, E noktalarını takip eder. Ancak aynı işlemi, çizgi üzerindeki E, D, C, B, A noktalarını tersten takip ederek de yapar. Böylece bu duyuma dayanarak, duyumların ardışık değil yan yana olduğu, müzik melodisinin seslerinde olduğu gibi zamanda değil uzayda olduğu düşünülür. Çünkü gözle aynı ardışıklık kolayca tersine çevrilebilmektedir. Oysa melodinin ses duyumlarında bu yapılamaz, çünkü melodiyi oluşturan duyumların bu anlamda zamansal bir akışı vardır. Ama harf dizisinde böyle bir akış yoktur, ya da böyle bir akış algılanmaz. Dolayısıyla da harfler ardışık değil yan yana algılanır. Bergson, uzamda yan yana koyma fikrinin, *sürede (durée)* bulunan *tersine döndürülebilirlik (réversible)* özelliğine sahip bir ardışıklık fikrinden başka bir şey olmadığını söyler. Böylece uzam fikri zorunlu olarak duyumların ardışıklığından kurulmuştur.

Kant'ın ve ona dayanan tüm görüşlerde uzam fikri zamanla kurulur. Burada zaman duyumların ardışıklığı olurken uzay ise döndürülebilir ardışıklıktır. Bergson burada bir kendini kanıtlayan önerme (*pétition de principes*) olduğunu söylüyor. Diğer bir deyişle uzam fikri, döndürülebilir ardışıklık fikriyle kuruluyor. Öyleyse, içinde henüz uzam fikri olmayan bir zihinde döndürülebilir ardışıklık fikrinin de olmaması gerekir. Bergson bu hipotezini benzer örnek üzerinden sınıyor. Bu zihin sadece ardışık noktaları algılasın. Örneğin bu zihin ilk olarak, A-B-C-D-E noktaları ardışık olarak algılamış olsun. İkinci olarak de, E-D-C-B-A noktalarını algılamış olsun. Söz konusu zihinde henüz döndürülebilir ardışıklık fikri olmadığı için iki algısı arasında bir benzerlik fark edemeyecektir. Ancak, bu zihnin ikinci nokta serisinin birinci nokta serisinin ters döndürülmüş hali olduğunu anlaması için A-B-C-D-E noktalarının anısını (*souvenir*) ardışık olarak değil yan yana olarak yerleştirmesi olarak saklaması gerekir. Bu zihin harfleri yan yana yerleştirdiğinde; bu ardışıklığı hatırladığında uzam fikrini ardışıklık fikrine atmış olur (Bergson, 2014: 38). Eğer burada yan yana koymak kavranamıyorsa, döndürülebilir bir seri oluşturulamaz. Yani, burada eş zamanlı duyumların yan yana konması için bir organizasyon gerekir (Bergson, 2014: 40). Bunu Kant'ın felsefesinde *saf görüş* yapar. İşte bu da uzay fikrinin *a priori* yönü olduğunu ve başka bir fikir tarafından yaratılamayacağını gösterir. Onun *a priori* oluşu da zekanın karakteristiğinden dolayıdır. Uzayın görüşü, zihnin geometrik ve soyut yaşantısıyla oluşturulur. Kısacası Bergson'a göre uzam fikri *a priori* olarak kurulur (2014: 41).

Bergson uzamın bizatihi ne olduğunu, zihinden bağımsız bir gerçekliği olup olmadığını, sadece görüş yetisinin bir biçimi olup olmadığını sorar (2014: 41). Bergson *uzam* kavramı Kant'ın eleştirisi üzerine oluşturur. Öncelikle onun uzam fikri açısından Kant eleştirisini, sonrasına onun kendi uzay fikri ele alınacaktır.

Bergson Kant'ın uzam fikrini şöyle özetler: uzamın zihin dışında mutlak varlığı zihni kaçınılmaz antinomilere yani çelişkili önermelere sürükler. Bunlar içinde en dikkat çeken olan ikinci antinomiye göre, eğer uzam varsa, parçalardan meydana geliyordur, yani uzam zorunlu olarak parçalara bölünür. O zaman uzam sonsuzca bölünen parçalara bölünmesi gerekir, o zaman varolamaz. İşte bu çelişkiden kurtulmak için uzamın bir *varlık* değil de bir *biçim* olduğu tasarlanabilir. Bu şu anlama gelir, eğer uzam zihin dışında değil de zihindeyse, zihnin şeylerin uzamlı doğasını algılaması için şeylerin uzamıyla eşleşmesi gerekecektir. Ancak bu Leibniz'deki gibi önceden tesisi edilmiş bir uyum fikrini gerektirecektir. Ancak bu kolay bir yoldur. Bunun yerine şeyleri algılayan *görün*ün bir biçimi olduğu düşünülebilir. Yani uzam zihnin şeyleri algılayarak onlara dayattığı bir biçimdir. İşte Bergson'a göre Kant uzamı şeylere vermek yerine kendi içinde bölünemeyen zihnin bir biçimi haline getirerek

doğacak antinomilerden kurtulmuş olur. Yani. Kant için şeyler görünün uzam biçimiyle şekillendirilmiş olarak algılanır. Böylece uzam zihin için neyse odur ve her zaman şeyler yoluyla bir kullanılan bir biçime indirgenmiştir. Sonuç olarak algılanan nesnenin tüm kendi biçimlerinin çokluğu görünün biçimi içinde sentezlenerek algılanır (Bergson, 2014: 43-4). Bergson, Kant'ın burada bazı zorlukları aşsa da yeni zorluklar ortaya çıkardığını düşünür. Buradaki en önemli zorluk, görünün biçimiyle algılanan içeriğin (matiere) uzamla hiçbir ilişkisi yoksa nasıl uzam biçimine girebildiğidir. Dahası algılanan şeyin kendisi uzamsal bir yanı yoksa, nasıl zihindeki uzam biçimini ya da geometrik yasaların altında nasıl düşünülebilir? Bu durumda, algılanan şeyin kendisinde uzamdan başka bir yerde olmayacak bir düzen olması gerekir (Bergson, 2014: 44). İşte Bergson bu temel varsayımı üzerinde uzam fikrini oluşturur.

Bergson öncelikle uzamı dolduran şeyin doğasına ilişkin bir belirleme yapmakla işe başlar. İlk uzam fikrinin töz (substance) ve uzam kavrayışı olmadan düşünülemeyeceğini kabul eder. Sonra, Leibniz'in *uzamın sınırsızca bölünebilir* olduğu önermesini alır. Ancak burada sınırsızca bölünmenin aslında bir *bulanık algı*³⁷ olduğunun farkında olunmalıdır, çünkü normal olarak bölünme işleminin yapılması nedeniyle bu işlemin sınırsızca sürdürülebileceği varsayılır, ancak bölünme işlemi bir yerde, yani bölünmeyenlerde durur. İkinci olarak yine Leibniz'den yararlanarak, şeyler görsel ve dokunsal uzam olmaksın ve uzamda yer aldıkları varsayılmaksızın algılanabilir olduğunu kabul eder. Kısaca, Bergson'a göre, uzam sonsuzca bölünebilir ve içindeki tüm şeyler uzamsız ve uzay olmadan da algılanabilir. Üçüncü olarak da kendimizi kesin olarak biliriz ve kendimizi araya hiçbir ortam ve aracı koymaksızın algılarız. Bergson, insanın kendi kendini bilinç yoluyla uzanan (yani uzamlı ya da bedenli) olarak algılamadığını, psişik bir organizma olarak algıladığını söyler. Diğer yandan başka varlıklar sadece benzerlik yoluyla kavranabilir. Burada Bergson yine Leibniz'in fikrinden hareketle, maddenin algının dışında uzamlı olmayan bir gerçekliğe sahip olduğu; yani eğer şeylerin, görsel ya da dokunsal uzama sahip olmayan unsurlar tarafından meydana geldiği varsayılabilirse, bu durumda bu unsurların da zekâ tarafından geometrik bağlantılar yoluyla bir düzen içinde kavrandığı söylenebilir (Bergson, 2014: 44-6). Böylece Bergson'a göre, bir uzama sahip olmayan şeyler kendilerini geometrik yasalar altında gösterebilirler. İnsan zekâsı bunun için gerekli geometrik ilişkileri kurabilecek bir doğaya sahip olduğu için şeyler arasındaki düzenliliği kurabilirler. Kendilerinde bir uzama sahip olmayan şeylerin kendini sunduğu uzay, şeyler arasındaki geometrik ilişkilerin kurulduğu zihindeki kesintisi ve homojen bir ortamdır (Bergson, 2014: 4-7). Böylece Bergson'a göre bir fikir olarak uzay, zihindeki bir

³⁷ Leibniz'in algı teorisinde yer alan, monadların algılanma potansiyeli olan ama kendilerinde henüz seçik bir şekilde algılanamamış algılardır.

ortamdır. Bu ortam temelde zekanın madde ile karşılaşmasıyla oluşturduğu geometrik düzen düşüncesinin de temelini oluşturur. Bergson için uzay geometrik düzen, yani zekanın nesne alanıyla ilgilidir. Bu açıdan uzam fikrinin temelini oluşturan geometrik düzenin da nasıl oluştuğu incelenirse, onun uzam kavramı daha da netleşmiş olacaktır.

Diğer yandan geometrik düzenin karşıtı olan yaşamsal düzen için de zaman kavramı çok önemlidir. Bergson'un zaman kavramı, öncellerinin uzam kavramıyla kurulan ilişkisinin dışında oluşur. Şimdi zaman ve ona bağılı olarak *süre (durée)* kavramı ele alınmalıdır.

Bergson'a göre, filozoflar genelde zamanı uzamla birlikte ele almışlardır. Ayrıca zamanın psikolojik ve metafizik yönlerinde aynı değeri atfetmişlerdir. Örneğin Leibniz, uzamı bir birlikte varolma düzeni olarak, süreyi ise bir ardışıklık olarak ele almıştır. Kant ise saf görünün *a priori* biçimi olarak zamanı uzamla birlikte kabul etmiştir. Bergson, kendisinden önceki filozofların süreyi uzam gibi şeylerin kendilerine vermekle eleştirir. Ona göre süre uzamdan daha çok şeylere ait değildir. O, zaman düşüncesindeki süre kavramını kendi başına ele alır (Bergson, 2014: 49).

Bergson, felsefesindeki en temel karşıtlığı oluşturan zaman ile süre arasında bir ayrım yapar: “*Homojen, sınırsız ve ölçülebilir zamanı gerçek, kendine heterojen, sonlu ve ölçülemez süreden ayırmak gerekir.*” (2014: 49). Bu temel düşüncesini temellendirmek için öncelikle zamanın tam olarak ne olduğunu göstermesi gerekecektir.

Bergson zaman kavramının çerçevesini belirlemek için üç sorunun cevabını arar: zaman; (1) uzay gibi boş ve homojen midir; (2) uzay gibi içini dolduran şeylere kayıtsız mıdır; ve (3) kendisiyle özdeş midir? Bergson'a göre zaman da uzayın temel karakteri olan boş ve homojen olma özellikler sahiptir (Bergson, 2014: 49). Böylece, zaman kavramını uzay kavramıyla yaklaştırır. Ancak, zamanın bu homojen karakterinin süre olup olmadığı sorusuyla (Bergson, 2014: 50) da süreyi zamandan uzaklaştırır. Böylece süreyi hem zamandan hem de uzaydan ayırır. Burada öncelikle zaman kavramını uzayla ilişkisinde nasıl kurduğunu inceledikten sonra, bir sonraki bölümde süre kavramı incelenecektir.

Bergson önce zamanı uzayın karakteri cinsinden belirler; ona göre temel karakteri boş ve homojen bir uzay gibi zaman vardır. Bu zaman, uzay gibi sonsuz ve ölçülebilir (kendi ölçü birimleriyle) bir zaman vardır (Bergson, 2014: 49). Bu “homojen zaman” (Bergson, 2014: 49) şimdiye kadar şöyle tasavvur edilmiştir: şeylerin art arda geldiği bir “ortam” olarak; yani öyle bir *zemin* düşünölsün ki, şeyler bu zeminin “üzerinde” art arda gelsin, bu zemin de bu art arda gelen şeylerin ardışıklığına katılmasın, onlara sadece bir “ortam” oluştursun. Bu tasavvur, şeylerin zamanda aktığı ve zamanın geçtiği varsayımı üzerine oluşturulmuş görünüyor. İşte Bergson burada bir karşılıklığın yapıldığını fark ederek, “ardışıklık” kavramı süre bağlamdan

koparılarak zamana veriliyor. Oysaki "sürenin özü ardışıklıktır," (Bergson, 2014: 50) ama o, art arda gelen şeylere bir "ortam" değildir,³⁸ şeylerin (bilincin hallerinin) ardışıklığından oluşur.

Burada şöyle düşünülebilir: bir zaman çizgisi olsun, bu zaman çizgisi üzerinde şeyler art arda sıralansın, o çizilen zaman çizgisi şeylerin kendisine katılmaz, yani tıpkı bir kolyenin ipi gibi, sadece boncukların *art arda* dizilmesin sağlar, bir *ip* olarak varlığı boncuklara dahil değildir. İşte Bergson'a göre, şimdiye kadar zaman hep böyle tasavvur edilmiştir: Şeylerin ardışık olarak dizildiği bir süre olarak. Bergson, burada zaman ile süre arasında ayrım yapmak gerektiğini ileri sürer, zira bu ikisi karıştırmamalıdır. Zira zamanı, ardışıklık kavramıyla tasavvur etmek, üstelik sonsuz bölünebilir anlardan oluşan bir süre olarak tasavvur etmek, zamanı uzamlaştırmaktır. İşte Kant'a yönelik en temel eleştirisi, onun zamanı uzam gibi tasavvur etmesidir (Bergson, 1950: 234-5). Bergson'un buradaki eleştirisinde altını çizdiği husus, "*süre*" olarak tasavvur edilen zamanın ardışık sonsuz ve bölünebilir anlardan oluşmasıdır. Bu tıpkı sonsuz noktalara bölünen uzam gibi tasavvur edilmiştir. Bu nedenle Bergson bunu "homojen zaman" olarak adlandırır. Peki Kant'ın zamanı uzam gibi düşündüğü suçlamasını nasıl anlamalı? Bergson burada onun ince bir şekilde ayırdığı iki kavramı hatırlamakta yarar var: *eşzamanlılık* ve *artzamanlılık*. Hatırlanırsa bölümün başındaki özetle belirtildiği gibi, ilki aslında şeylerin uzayda yan yana dizilmesinden başka bir şey değildir. Yukarıdaki kolye örneği hatırlanırsa, işte oradaki "homojen zaman," boncukların art arda ya da ardışık olarak dizilmesi değil, yan yana dizilmesidir. Bu düz bir çizgi üzerinde tasavvur edildiğinde ardışık olarak kavranıyor. Bu bir ip ya da çizgi üzerinde değil, örneğin bir masa üzerindeki bardak, kalem vazo gibi nesneler de eşzamanlıdır, uzamda yan yana dizilmiştir. Burada karışıklığın başladığı nokta ardışıklığı zamana değil uzama özgü olana giydirmek ya da ardışık olanı uzamsal olarak düşünmektir, ki bunu en önemli kanıtı da zamanın (sürenin) sonsuz bölünebilir anlardan oluştuğunu tasavvur etmek, zamanı uzam gibi düşünmektir. Peki, o zaman süre nedir ve homojen zamandan nasıl ayrılır? Bergson'a göre süre, yukarıda da ifade edildiği gibi özü ardışıklık olan, sadece bellek gibi bir bilinçte olan, birçok andan oluşan, bölünemez ve sadece sahip olduğu kişi tarafından algılanan, (Bergson, 2014: 49-0) bir içsel bir gerçek zamandır; homojen zamandan farkı ise, "*uzanan düz bir çizgi değil de genişleyen bir çemberdir.*" (Bergson, 2014: 51). Eğer süre ile zaman ayrılrsa, süre sadece ona sahip kişiye aitse,³⁹ herkes sahip olduğu süresi kendi varoluşuna özgüyse,⁴⁰ dışarıda devinen

³⁸ "[S]üre, ardışıklığın operasyona uğradığı bir ortam değil, bizatihi ardışıklığın kendisidir" (Bergson, 2014: 51).

³⁹ "Süre, psişik hayatımızın sürekliliğinden başka bir şey değildir ve ne kadar cevher varsa o kadar da süre vardır." (Bergson, 2014: 51).

⁴⁰ "[S]üre her birimize nasıl zuhur ediyorsa öyledir, herkesin süresi sadece kendisinedir. Bilincim kendi süresinin duygusuna sahiptir." (Bergson, 2014: 51).

ve değişen nesneler için geçen ya da akan nedir? Onlarda gözlenen bu değişim ve hareket bir zamanın geçmesiyle ilgili değil mi? Bergson'a göre, dışarıdaki fenomenlerin ardışıklığı ancak bir bilinç hali olarak algılanır. Yani yine algılanan kişinin kendi süresidir.⁴¹ Burada dışarıdaki bir fenomen için geçtiği varsayılan zaman yine sürede algılanan zamandır. Suyu atılan şekerin erimesi beklenirken geçen zaman, şekerin suda eridiği süre, yani ölçülebilen "süre" değil, bunu algılayanın bilinç halinin süresidir.

O halde homojen zaman nedir ve işlevi nedir? Bergson'a göre, her birey, yani ne kadar evrimleşmiş bilinç varsa o kadar ayrı süre vardır, evrim süresince birbirine paralel olarak gelişen süreler için ortak bir nokta olmalıdır, yani ortak eşzamanlılıkların bulunması lazımdır. Zira evrimin doğası gereği bu süreçteki bilincin kaynağı ortaktır. Bu nedenle bilinçlerin eş zamanlılıkları için ortak bir ortam gerekir. İşte tüm ardışıklıkların bir sahnesi, ideal bir ortamı olarak homojen zaman, tüm kişisel sürelerin ortak ve gayri şahsi süresidir. Bu zaman kimseye ait değildir, kimseye ait olmayan gayri şahsi bilinçtir. Sürenin temsil parçalarının temsil edildiği bir uzaydır: *"homojen zaman sadece bir çizgidir ya da daha ziyade gerçek süreye sembol işlevi gören uzaydır."* (Bergson, 2014: 52).

3.1.4. Süre ve Artzamanlılık

Bergson'a göre iki zaman kavramı vardır. Biri her türlü birimden arınmış olan saf süre, diğeri ise uzay fikriyle karışmış uzay-zaman kavramıdır. Bergson'un gerçek zaman olarak tanımladığı saf süre, egonun *yaşam* süresince kendini bıraktığı, şimdiki bilinç durumlarıyla geçmişteki bilinç durumlarını birbirinden ayırmaktan kaçındığı, dolayısıyla bu durumların birbirini izlerken zamanın aldığı biçimdir. Burada egonun (Ben'in), önceki bilinç durumlarını unutmadan şimdiye katması, bu durumları hatırlarken onları şimdiki durumların yanına bir nokta gibi koymadan hem geçmiş hem de şimdiki durumları organik bir bütün halinde bilincinde olması saf sürede mümkündür. Bergson bunu bir melodinin notalarının oluşturduğu bir bütün örneğiyle izah eder: "Bir melodinin notalarını deyim yerindeyse birbirine karışarak hatırlıyoruz. Bu notalar birbirini izlese bile, onları birbiri içinde algıladığımız ve bunların bütünlüğünü, parçaları ayrı da olsa, sırf birbirine çok yakından bağlı olduğu için birbirine nüfuz eden bir canlıya benzetebileceğimiz söylenemez mi?" (2012: 100). Bergson'a göre bu şöyle kanıtlanabilir:

"Eğer melodinin bir notası üzerinde gereğinden fazla durarak ritmi kesintiye uğratarsak, bizi hatamız konusunda uyarmak olan şey onun uzunluk olarak abartılı uzunluğu değil, müzikal ifadenin bütününe bunun neden olduğu niteliksel değişiklik olacaktır. Böylece ardışıklığı ayırsız olarak kavrayabiliriz ve

⁴¹ "Biz sadece kendi süremizi algılarız, zira eğer dış fenomenlerin ardışıklığına şahitlik edersek, bu fenomenler sadece bizim tarafımızdan algılanır olmaları bakımından varolurlar ve bu algılar psikolojik hal miktarınca olur. Öyleyse ardışıklıklara dair bildiğimiz şey sadece bilinç hallerinin ardışıklığıdır." (Bergson, 2014: 50).

bunu, her biri bütünü temsil eden ve soyut düşünce dışında ondan ayırt edilemeyen ya da izole edilemeyen öğelerin karşılıklı nüfuzu, bağlantısı ve organizasyonu olarak düşünebiliriz. Hep aynı olan, sürekli değişen, uzam kavramı olmayan bir varlığın vereceği süre açıklaması böyledir.” (Bergson, 2012: 101).

Bergson, dikkatli bir biçimde gerçek zaman ile uzay-zaman arasında bir ayırım yapmaya çalışır. Özellikle maddi nesnelerin çokluğuyla ilişkisinde, onların hareketlerine ilişkin gözlemlerinden hareketle tasavvur edilen zamanın, uzam fikriyle oluşturulduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre, gerçeklik deneyimi olarak zamandan uzama geçişte, hareketle ilişkilendirilen “süre” kavramını uzamsal olarak ifade edilir. Bu “süre” kavramının doğası olan ardışıklık ise, parçaları birbirine nüfuz etmeden birbirine temas eden sürekli bir çizgi olarak tasavvur edilir. Buradan hareketle oluşturulan imge, önce ile sonra arasındaki ardışıklığın değil, eşzamanlılığı ima eder. Zira ardışıklığın aynı anda iki imgenin tasavvuru çelişiktir (Bergson, 2012: 101). Bu da uzay-zaman dokusuyla türetilen “süre” kavramının aslında bir eşzamanlılık kavramıyla oluşturulduğu, bunun da uzam fikrine dayandığını gösterir.

Bergson, eşzamanlı olan uzama dayanan zaman fikrinden farklı olarak saf süreyi *ardışıklık* terimiyle kurar. Gerçek zamanın (sürenin) temel niteliği *heterojen (heterogeneous)* olmasıdır. Nasıl ki, uzamın temel niteliği uzamlı oluşundan dolayı homojen olmasıysa, sürenin de akışkan doğası nedeniyle heterojen olmasıdır. Sürenin öğeleri ya da parçaları bireyseldir ama birbirinden ayıramazcasına bağlıdır. Sürenin özdeşliğini tüm parçalarının birbiriyle olan ilişkisi belirler. Bergson sürenin heterojenliğini, bilincin hallerinin psikolojik sürekliliğinden türetir. İçsel yaşantıdaki duygular ve duyumlar gibi haller birbirinden ayrılmadan ama farklı olarak süre içinde birbirinin içine girerler, daha doğrusu birbirine karışarak erirler. Bu nedenle de birbirinden ayırt edilemezler. İşte Bergson’a göre, gerçek zaman, tüm unsurlarının ya da parçalarının birbirine nüfuz ettiği saf süredir. Bergson’a göre saf süre kişinin iç yaşamının sürekliliğini sağlaması bakımından bellek olarak oluşur:

“[gerçek] zaman bizim için ilk önce iç yaşamımızın sürekliliği ile birleşiyor. Nedir bu süreklilik? Bir akış veya geçiş, ama kendi kendine yeten bir akış ve geçiş, akan bir şeyi içermeyen bir akış ve geçilen hâlleri varsaymayan bir geçiş: *şey* ve *hâl* bu geçişin yapay anlık görünüşüdür; ve bu geçişin bizzat kendisi süredir, doğal olarak deneyimlenen sadece odur. O bellektir, ama tuttuğu şeye dışsal olan, korunmasını sağladığı geçmişten ayrı bir bellek değildir; değişimin bizzat içinde olan bellektir, önceyi sonraya uzatan ve onların, sürekli tekrar doğduğu düşünülen bir şimdi içinde görünerek ve yok olarak saf anlar olmalarını engelleyen bellektir.” (Bergson, 2021: 60).

Bellek olarak gerçekleşen gerçek süre, eşzamanlı niteliği olmadığı için bölünemez bir süreklilik olarak devam eder:

“Sayesinde her birini saklayabildiğimiz notaları hayali bir kâğıt veya bir klavye üzerinde artık yan yana getirmeden, gözlerini kapatıp bir melodi dinleyin, sadece onu düşünün, ama hemen akabinde bu notalar eşzamanlı oluşu kabul eder ve zaman içindeki akışkanlık sürekliliklerini uzayda donmak üzere reddederler: Saf süreye tekrar yerleştirilmiş olacağınız melodi ya da melodi parçasını bölünmemiş, bölünemez olarak tekrar bulacaksınız. Öyle olunca, bilinçli yaşamımızın ilk anından son anına kadar göz önüne getirilen içsel süremiz bu melodi gibi bir şeydir. Dikkatimiz ondan ve sonuç olarak onun bölünemezliğinden sapabilir; ama onu bölmeye çalıştığımız zaman, bu sanki aniden bir bıçağı bir alev in içinden geçirmek gibidir: Sadece onu işgal eden uzayı böleriz.” (Bergson 2021: 65).

Sürenin bölünemiyor oluşu onun ölçülemiyor oluşu demektir. Bu da onun *yaşanılır* ve *hissedilir* oluşunu, dolayısıyla kişinin psişik yaşamına ait halleri içerebiliyor ve bunları belleğe aktarabiliyor oluşunu sağlar. Böylece sürenin ölçülemiyor oluşu aynı zamanda kişinin psişik durumlarının ölçülemeyen bir yaşantı oluşuyla örtüşür. Sürenin niceliksel bir büyüklük olmaması onun *hissedilir* oluşuyla ilgidir. Örneğin, bir elin A noktasından B noktasına yay çizdiği bir deneyimde, kişi elinin A noktasından B noktasına gidişiyle ilgili bilincin hissettiği süreyi yaşar. Oysaki bir gözlemci için elin A noktasından B noktasına yay çizişini ölçmek, elin uzamda çizdiği yayı ölçmek, yani uzamı ölçmek demektir. Ancak Bergson için, *Ben*'in dışında uzamda bir sarkaç ya da bir elin bir andaki tek bir konumundan başka bir şey yoktur. Çünkü uzamda bir konumun geçmişi yoktur, yani hareket eden bir nesne bir noktadan ayrıldıktan sonra o konumu kaybolur. Ancak burada bilinç aracılığıyla süredeki o zaman korunur. Bergson'un süre fikrinde, bilinç ve hareket birleştirilmiştir. Yani, hareket bilinç yoluyla süreye dönüşür. Dikkat edilirse burada beden in geçmişi, yani bir “önceki” konumu yoktur, o daima şimdidedir. Çünkü beden bilincin dikkatle yoğunlaştığı bir eylem merkezidir. Böylece beden in geçtiği şimdiler bilinç yoluyla süreye katılır. Böylece Sürenin artzamanlılığı onun geriye döndürülemezliğini sağlar. Bu da sürenin sürekli bir yaratış, dolayısıyla kesintisiz bir yenilik olarak kendini gerçekleştirmesi demektir. (Bergson, 2012: 15).

Bilinci içeren sürenin kendini bellek olarak gerçekleştirmesi, aynı zamanda belleğin de süreyi oluşturmasını sağlar. Burada *süre* ile *bellek* arasında bir ayrım yapmak da olanaksız olur:

“İki anı birbirine bağlayan en basit bellek olmadan, ikisinden ya biri ya da diğeri olacaktır. Sonuç olarak, öncesiz ve sonrasız, ardışıklık olmadan, zamansız, tek bir an olacaktır. Bunu belleğe, yalnızca bağlantı kurmak için gerekli olan ihsan edilebilecektir; eğer istenirse o bu bağlantının kendisi olacaktır, dolaysızca önceki an olmayan şey in sürekli yenilenen bir unutuluşu ile öncenin dolaysız sonranın içine basit uzanışı olacaktır. ...ne kadar kısa olursa olsun, iki anı birbirinden ayıran süre ve bunları birbirine bağlayan bellek arasında ayrım yapmak imkansızdır, zira süre özsel olarak olanın içinde artık olmayanın sürekliliğidir. İşte gerçek zaman, yani algılanan ve yaşanan zaman budur. İşte, kavranan herhangi bir zaman da budur, zira algılamış ve yaşanmış olduğunu tahayyül etmeden bir zaman

kavranılamaz. Demek ki süre,, bilinci içerir; nitekim şeylerin temeline bilinç yerleştiriyoruz, keza onlara süren bir zaman da atfediyoruz.” (Bergson 2021: 65-4).

İşte bilincin yaşantısındaki süre sürekli değişir ve ona her şimdiki zamanda yeni unsurlar eklenir ve böyle süre sürekli büyür. Sürenin bu büyümesi, bellek olarak toplanması demektir. Bellekse, bu *sürenin* kişinin *beniyle* (self) ilişkisindeki temel kaynaktır.

3.3. Bellek Üzerine

Uykuda kişinin anıları ile gerçekliğin koşulları arasındaki bağı kopması nedeniyle, rüyada kişinin anıları gerçeklikle olan ilişkisinden bağımsız bir biçimde “başıboş” ve etkileyici biçimde ortaya çıkarlar (Bergson, 1975: 106-7). Geçmişte olmuş ama unutulmuş olan anılar ya da yaşantılar ortaya çıkar ya da öğrenilen ama unutilan diller ya da kelimeler hatırlanır, başka bir dilde konuşmalar vuku bulur. Bu örnekler Ben’in belleği ile gerçeklik deneyimi arasında ilişkisinin, onu şimdideki kuruluşu bakımından ne denli önemli olduğunu gösterir. Geçmişteki hiçbir şey unutulmaz ama hatırlananlar da Ben’in şimdiki zamandaki bilinçlilik haliyle doğrudan ilgilidir. Kişinin “kullanılır” ya da mevcut durumdaki “yararlı” anıları, onun Ben’inin şimdiki zamandaki gerçeklik deneyimini sürdürmesine katılır. Bergson’a göre Ben, uyanırken (bilinçliyen) gerçeklikten kopuk bir şekilde rastgele hatırlamaz.⁴² Çünkü imge-anılar öyle rastgele birbirini tetiklemezler. Bergson burada belleğe ilişkin çağrışımcı kuramlara karşı çıkar. Elbette bilinç, hatırlanmayan (saf) anılarla daima irtibat halindedir. Bilinç, sürekli gerçeklik (şimdi) ile saf anılar (geçmiş) arasında gidip gelir. Bilincin bu edimleri sonsuz sayıda hatırlama olanağına gebedir.

Buradan hareketle denilebilir ki, Bergson’a göre bellek, çok genel olarak *yaşamda kalan geçmiş* tir. Bu hatırlanan geçmiş ise, temsili (*representational*) bellek olarak da adlandırılır. Bu bellekte geçmiş, imgelere dönüştürülmüştür. Bunun dışında, yapıp-etme gibi becerileri içeren motor bellek de vardır. Bergson bu iki bellek arasında bir ilişki görür: saf bellekteki imge-anıların şimdiyle ilgisinin kurulacağı yararlı anıların bilince çıkmasını sağlar.

Bergson için zamanın üç hali kısaca şöyle tanımlanabilir: (1) şimdi, varolmakta ve hareket etmek olandır, bu zamanda her şey hareket eder; (2) geçmiş, hareket etmeyi bırakan şeydir ve (3) gelecek ise yoktur, yani gelecek şimdiki zaman olarak ortaya çıktığı ana kadar belirsizdir.

Bergson’un felsefesinde Ben’in bellekle olan ilişkisinde geçmiş ve şimdi arasındaki ilişki çok önemlidir. Ben’in zamandaki (süredeki) özdeşliği için bu ilişki koşuldur. Nasıl ki, geçmiş şimdiye katılıyorsa, şimdi de geçmişe katılır ve onu değiştirir. Yani, geçmiş

⁴² Elbette bazı anıların bedensel uyarım sonucu, yeri olmadan “bilincin kapılarını zorlaması” (Bergson, 1975: 117) söz konusudur. Bergson, bilincin bunları bedeninin kullanımı sırasında bastırmaya çalıştığını ileri sürer.

değişkendir. Çünkü her şimdiki anda ona yeni şeyler katılır, *Ben*'liğin süresi de böylece sürekli büyür, değişir. Eğer geçmiş sürekli değişiyorsa, o halde *Ben*'in büyüyen süreye rağmen birliğini koruduğunu, yani süresinde kendine özdeş olduğu savunulabilir. Çünkü geçmiş kendi varlığında ve halinde sabit ya da aynı kalsaydı, o zaman geçmişteki-*Ben* ile şimdideki-*Ben* arasındaki bir özdeşlik farkı mümkün olabilir. Ancak, *Ben*'in geçmişin şimdiye katılması, şimdinin geçmişi şimdiden geçmişteki halinden koparak değiştirmesi, kısacası şimdide *Ben*'in yeniden kurulması⁴³ demektir.

Bergson ben ile süre arasındaki ilişkiyi *TFW*'deki sarkacın salınımı örneğiyle açıklar. Bir sarkacın salınışının algılanmasında, şimdiki andaki salımı algımlarken geçmiş salınımlar ortadan kayboldukları için onlar yalnızca hayal edilebilir. Bergson'un sarkaçlı düşünce deneyinde ilk olarak, sarkacın ardışık salınımlarını düşünen *Ben*'in olmadığı farz edilsin. Bu durumda, sarkacın yalnızca tek bir konumu olacak ve bu nedenle de bir süresi de olmayacaktır. Yani *Ben*'siz sarkaç *bir* kez salınabilir. İkinci olarak sarkacı ve salınımlarının olmadığı varsayıldığında, *Ben*'in heterojen süresinden başka bir şey olmayacaktır. Bergson buradan harekele, *Ben*'in dışsal olarak bir karşılığı olmaksızın süresinde bir ardışıklığın olduğunu söyler. Uzamda ise bir ardışıklık yoktur. Çünkü ardışıklık yalnızca geçmişi aklında tutan ve iki salınımı uzamda yan yana koyan bilinçli bir izleyici için söz konusudur.

Bergson olabildiğince sürenin uzamsal terimlerle yorumlanmasına karşı olmakla birlikte, bilinç halinin uzamdan etkilenmediği durumlara dikkat çeker. Yani yukarıda sarkacın olmadığı ikinci durumda *Ben*'in süresi saftır. Bergson saf süreyi, *Ben*'in şimdiki durumu ile geçmiş durumu arasındaki ayrımı yapmaktan kaçındığı deneyimleri ifade etmek için kullanır. Yani, saf süre bilinç durumlarını ardışıklığının bizatihi deneyimlenmesidir. Bergson bu saf süre deneyimini *Ben*'le özdeşleştirmeye kadar gider. Yani *Ben*, uzama bulanmamış ya da uzamla kirlenmemiş saf zaman deneyiminin kendisidir. Bu deneyime *Ben*'in kendini yaşaması denebilir.

Ben'in heterojen süresinin büyümesi, her şimdide sonra ona bir yeni içerik eklenmesi sürecinde bellek kadar algının da önemli bir rolü vardır. Daha doğrusu algı ile bellek arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi, sürenin belleğe bağımlılığını koşullar. Bu ilişkide, süreye yeni içerik sağlayan algıya, ister istemez geçmişi içeren bellek eşlik eder. *Madde ve Bellek*'te irdelediği üzere ilk algıdan sonra oluşan anılar, sonradan belleği yeni algıların hizmetine sunar. Yani bellek, geçmiş imgelerin hayatta kalması olarak bellek, bu imgeleri sürekli olarak

⁴³ Her ne kadar Bergson ile Descartes arasında bakış olarak çok farklılıklar olsa da her ikisi de farklı zamansal gerçeklikten hareket etse de, her ikisi de *Ben*'in özdeşliğinin yeniden kuruluşunu farklı faillere yüklesse de, dahası ikisi de birbirinden oldukça farklı *Ben* kavramını savunsa da, *Ben*'liğin zamandaki kurulumunda aynı yere varırlar. İkisi de *Ben*'i şimdiki zamanda yeniden yeni olarak var olduğunu savunurlar.

şimdiki zamandaki algıya karışmasını, hatta onların yerini almasını sağlar. Öyle ki, algı anılarla beslenir ve sadece hatırlama için bir kıvılcım gibidir, sonra söner ve yerini anıya bırakır. Bergson'a göre ilk algıdan sonra bellek ortaya çıkar. Geçmişteki hareketsiz anılar şimdiki zamandaki algıya katılır. Bergson bu ilişkiden *tanıma* olgusunu açıklar. Burada tanıma kuramını açmadan önce, algı ile bellek arasındaki etkileşimi irdelemek gerekir.

Bergson'a göre her şey hareket olarak varolur. Algı bir yeti değil, bu hareketlerin algılandığı bir süreçtir. Bu bakımdan algı, özne ile nesne arasındaki etkileşimdir.⁴⁴ Ancak algı ile bellek iç içe geçse de aslında niteliksel olarak farklı süreçlerdir. Algı, şimdide gerçekleşirken, bellek geçmişe ilişkindir. Algı aktiftir, eylem ve hareketle ilişkisi vardır. Bellek ise aktif değildir. Algının şimdideki idea-motorla ilgiliyken, bellek sadece fikirlerle ilgilidir. Bergson'un geçmiş ve şimdi tanımı (*geçmiş artık hareket etmeyendir, şimdi ise eyleyendir*) hatırlanırsa, algı ile bellek arasındaki fark daha iyi anlaşılmış olur.

Yukarıda kısmen değinildiği gibi; bellek geçmişin iki farklı biçimde yaşamasından oluşur, bu nedenle de iki tür belleğin olduğu söylenebilir: (1) serbest hatırlamalar (imgeler) ve (2) motor mekanizmalar (alışkanlıklar). Buna göre, Bergson, belleğin bu iki farklı biçimine ilişkin bir ders öğrenme örneği verir: (1) dersin birbirini izleyen her tekrarını tek başına kendine özgü biçimiyle hatırlama ve (2) dersin içeriğini birkaç kez tekrar ederek, dersin ezberlenmesi şeklindeki öğrenimi, yani alışkanlık kazanma. Bergson ilkinin *gerçek bellek* ya da *saf hatırlama* olarak adlandırırken, ikincisini ise *motor bellek* ya da *alışkanlık* olarak tanımlar.

(1) *Saf hatırlama*: bir *temsil (representational)* olarak varolur. Bu nedenle de görüsel (intuition) olarak kavranabilir. İmgelerden oluşur, bu nedenle hayal kurma saf bellekle gerçekleşir. Bu bellekteki bir olay, eşsizdir ve bir kez olmuştur, yeniden üretilmez. Kişinin tarihindeki bu anılar sabittir, her farklı zamandaki hatırlanması yeni bir olay olduğu için tekrar edilemezler.

(2) *Motor bellek*: bir *alışkanlık (habitual)* biçiminde olarak varolur, yani ona benzer. Oluşması için tekrar ve çaba gerekir. Dürtülerle harekete geçirilen bir motor mekanizmayla depolanır, yine aynı mekanizmayla hatırlanır. Bu bellek tekrar edilerek oluştuğu için, yeniden üretilebilir: dersi ezbere okuma gibi. Bu anılar zamansallıklarından çıkarıldığı için kişisel değildir, tekrar edilebilirler.

Bergson'a göre yalnızca saf belleği gerçek bellek olarak görür, motor belleği bir tür alışkanlık olarak kabul eder. Ancak bu iki bellek birbirinden ayrı olarak işlemez, sürekli

⁴⁴ Bergson algı-anı ilişkisiyle, belleği epistemolojik olarak çok önemli bir konuma getirir. Şimdiye değin hiçbir filozofun bu denli açık bir şekilde ifade etmediği şekliyle belleği algının işlevine eklemiştir. Bu filozoflara Locke ve Hume da dahildir. Bergson'u onlardan ayıran husus, algı-anı ilişkisini dinamik olarak deneyimin zamandaki varoluşuna yerleştiriyor olmasıdır.

etkileşim halindedir. Saf bellek, kişinin yaşamındaki tüm anı-imgelerini kaydeder. Bir algının eyleme doğru yönelmesi durumunda bu imgelerin olduğu saf bellek ile ona eşlik eden motor bellek şimdide etkileşerek yeni eylem mekanizmalarını doğurur. Her algı potansiyel bir eylemde uzadıkça, saf belleğe eşlik eden hareketler organizmayı değiştirir ve onda eyleme yönelik yeni eğilimler yaratır. Eyleme yönelme, şimdide etkinleşen ve geleceğe yönelik yeni eylem mekanizmalarının oluşumunu kolaylaştırır. Kısaca bu etkileşimde, geçmişin imgelerini koruyan saf bellek geçmişini temsil ederken, motor bellek geçmişin bu imgelerini şimdiki zamana doğru getirir. Bergson'a göre, *saf bellek* ile *motor bellek* arasındaki etkileşimdeki en önemli rolü, ikincisinin birinciyi disipline etmesi ve yalnızca yararlı hatıraların bilincin ışığına çıkarılmasını sağlaması olarak tanımlar.

Bergson'a göre, *alışkanlık* ve *imge-anı* yoluyla oluşan iki biçimi, sırasıyla *öğrenilen anı* ve *kendiliğinden anı* olarak toplam belleği oluştururlar. Bergson bu bellek biçimlerini bir ezbere ders örneği üzerinden açıklar. Örneğin bir dersini ezberlemek isteyen bir öğrenci, metni tekrar tekrar okuması gerekir. Öğrencinin her yeni okuması, dersin belleğinde daha iyi tutulmasını sağlar. Sözcükler ve cümleler birbirine daha iyi bağlanarak bir bütün halindeki bir “anı” olarak belleğe kazanır. Öğrencinin bu dersinin anısı, “öğrenilen anı” olarak adlandırılabilir. Diğer yandan dersin tekrar edilerek öğrenilmesi dışında öğrenci aynı zamanda bir okuma deneyimi gerçekleştirir. Bu okuma deneyiminde art arda yapılan her okumanın kendine özgü bir tekilliği ve eşsizliği söz konusudur. Bu okumalar sırasında öğrencinin çevresindeki koşullar da bu okuma deneyiminin bir parçası haline gelerek, bir okumayı diğer okumadan ayrılabilmesini sağlar. Bir okuma ondan önceki ile ondan sonraki okumalardan farklı olarak zaman içinde bir yere sahiptir. Bu “yer” o okumanın diğer okumalardan ayrılabilmesini sağlar. Diğer bir deyişle, her okumanın bir olay olarak anısı oluşur. İşte bu okumaya ilişkin deneyimin imgeleri bellekte anı olarak saklanır. Peki, bu iki farklı durumu ifade eden “anı” denen şey aynı mıdır? Bergson bunların farklı olduğunu ve farklı değerlendirilmesi gerektiğini düşünür ve bunun için ayrı bir belirleme daha yapar: (1) *alışkanlık*: dersin ezbere öğrenilmesi bir alışkanlığı sonucu oluşmuştur. Bu öğrenmede, tekrar, belirli bir düzen içinde önceden belirlenmiş bir sırayı izleyen hareketler örüntüsü gibi alışkanlığın tüm özellikleri vardır. O halde bu *anı*, aslında *alışkanlık* demektir. (2) Okuma deneyiminde ise, her okuma alışkanlığın dışında, özeldir. Ancak okumanın ilk imgesi ilk okumada oluşur. Ancak diğer okumalarda farklı anılar oluşur. Tıpkı yaşamdaki olayların tekrarlanamaması gibi diğer okumaların anıları imgeye katılsa da kendi başına zamandaki yerlerini alırlar. Bu iki anı (ve bellek) türü arasındaki temel fark: (1) *dersin anısı* tekrar edilen anıların bütün imgesidir. Bu okumalar arasındaki farklar kalkar ve sadece dersin anısı imge

olarak kalır. (2) *Okumanın anısı*nda ise her okumanın kendi başına bir anısı vardır. Bu anılar, yinelenen değil yenilen okumaların biricik anıları olarak zamandaki varlıklarını mutlak olarak sürdürür. Okuma deneyimini gerçekleştiren öğrencinin tüm anılarıyla birlikte onun yaşam tarihinin ortadan kaldırılamaz⁴⁵ anılarını oluşturur (Bergson, 2015: 60).

Bergson böylece iki farklı anıdan hareketle *gerçek bellek* ve *alışkanlık belleği* olmak iki farklı bellek kavramı belirlemiş olur. İlki, gündelik yaşamın tüm olayların her ayrıntısını imge-anılar şeklinde, bir tarih gibi zamana dizilerek saklanan bellektir. Bu belleğin en önemli özelliği imge-anıların bir yarar ve pratik amaç gözetilmeksizin, doğa yasalarının zorunluluğu içinde gerçekleşen olayların gerçekleşme sıra düzenine uygun bir biçimde geçmişin biriktirilmesidir. Zekâ, daha önceki bir algının imgesini bu bellekten hareketle bilir. Zekâ, bir algıdan hareketle, bellekte bu algıya uygun bir imge bulduğunda bilgi gerçekleşmiş olacaktır. Bir algıyla oluşturulan imge-anı arandığında, bir algıya ihtiyaç duyulacaktır. Önceden bir kez algılanan imgeler bu belleğin içinde diziler şeklinde sabitlenir. Ancak buradaki hatırlamayı başlatacak olan hareketler bedende eylemlere neden olur. Yani bir algıdan hareketle bir anının hatırlanmasın beden bir eylem merkezi olarak dahil olur. Algı bedenden eylem olarak geçerek imge-anıyla birleşir. Bu, aynı zamanda bir imgenin algı deneyimi bedeninde bir hareket mekanizması birikiyor demektir. Bedenin eylemine bağlı olan bu bellek, "*daima eyleme dönük, şimdiki zamanın içinde bulunan ve yalnızca geleceğe bakan bir bellek*"tir. Bu belleğin, geçmişte sahip çıktığı tek şey, zekâ tarafından beden mekanik hareketleriyle oluşturduğu birikmiş çabadır. İşte bu *hayal* eden bellektir. İkincisi ise *tekrarlayan* bir bellektir. Bazı durumlarda ikincisi birincisinin yerine geçebilir. Örneğin, bir köpek sahibini gördüğündeki sevincinin onu tanıdığı için olduğu söylenebilir. Peki bu *tanıma* geçmişteki bir imge-anının hatırlanması ve bu imge-anının şimdiki zamandaki algıyla yakınlaşması olarak görülebilir mi? Burada köpeğin sahibini tanıması, algı ile imge anı arasındaki ilişkinin kurulması anlamında *düşünülen* bir şey değil *yaşanılan* bir şeydir. Zira tamamen bedensel bir eylemin katıldığı bir yaşantıdır. Çünkü buradaki tanıma şimdiki zamanda gerçekleşmektedir, yani bedeninde bulunda bir anda olup bilmektedir. Eğer tanıma yalnızca geçmişteki bir imge-anıyı aramakla gerçekleştirilmek istenirse, bedeni şimdiki zaman eyleminden ve dolayısıyla algısından soyutlamak gerekir (Bergson, 2015: 61-2). İki bellek biçimi kısaca özetlenirse: (1) *en yetkin olan bellek (gerçek bellek)*: bu belleğin "*kendiliğinden anı*" olarak tanımlanabilecek imge-anıları oluştukları anda kusursuzdur. Bu anılara bir şey eklemek onları bozmak demektir. Bu

⁴⁵ Ezbere öğrenmede oluşan öğrenilen anısı bir alışkanlık anısı üzerinde bir işlem yapıldığında bu anı bozulur. Örneğin, ezberlenen bir şiirin ortasından başlamak ya da bazı mısraları söylemek gibi bilincin iradi müdahaleleri bu anıyı tahrip eder ve bedeninde bu konuda eylemini sonlandır: şiir okuma durur. Diğer yandan kendiliğinden anı üzerinde zihin istediği kadar tasarrufta bulunabilir, bir tasarım olan anı üzerinde başka tasarımlar yapılabilir.

anılar yerini tarihin içinde korurlar. (2) *Alışkanlık*: bu bellek olmaktan çok bellekle oluşan bir alışkanlıktır. Bu belleğin “öğrenilen anı” olarak imge-anıları, tekrar edilerek ne kadar iyi öğrenilirse o kadar zaman dışına çıkar ve kişiliksizleşir, kişinin yaşamına yabancı haline gelir (Bergson, 2015: 63). Bergson belleğin çağrışım ilkesine göre çalışmasını, bu iki bellek arasındaki ilişkiden hareketle açıklar. Alışkanlık belleğinin pratik yarar doğrultusunda eylemle uyumlu olmayan gerçek bellekteki imge-anıların açığa çıkmasını sürekli engellediğini söyler. Eğer eyleme uygun olan bir imge-anı varsa bu bilinç tarafından serbest bırakılır ve alışkanlık belleği bunu eylemle ilgisinde kullanır. Bu durumda gerçek bellekte eylemle ilgili olan imge-anı çağrılır. Aslında bu engelleme beynin yarar ilkesi çerçevesinde evrimleşmesiyle ilgilidir. Buna göre, *alışkanlık* belleği, aktif ve hareket ettirici olması nedeniyle sürekli olarak *gerçek* belleği engeller (Bergson, 2015: 64). Çağrışım, geçmişin beden aracılığıyla geleceğe doğru uzamasında alışkanlığın belleğinin yönetimindeki bir fenomendir. Bu, Bergson açısından, belleğin eylem ve yaşantı doğrultusuna oluşan bir yeti olduğunu gösterir. Böylece geçmiş beden aracılığıyla yaşam deneyimi olarak geleceğe uzanır. Bunun için de geçmişin saklanması beden rolü çok önemli bir konumda yer almaktadır.

Sonuç olarak Bergson’a göre, geçmiş, (1) geçmişini kullanan *yinelenen* mekanik hareketler biçiminde; (2) zaman içinde yer alan *yeni* imge-anılar biçiminde *depo* edilir. İlk bellek biçimi doğayla uyumlu biçimde oluştuğu için doğal düzen uygundur, zorunludur ve değişmez bir yapıya sahiptir. Bu nedenle *iradeye* bağlı bir bellektir. İkincisi ise kendi başına bırakıldığında doğa düzenin tersine doğru gider, özgürdür, süreli yeni imge-anılar üretebilir, bu nedenle *imgeleme* bağlı bir bellektir (Bergson, 2015: 64). Bergson “*tanıma*” fenomenini bir de “*önceden görme duygusu*” açısından inceler. Bu bir duygu olarak “önceden görme” de biçiminde de mümkündür. A kişisiyle karşılaşan B kişisi A kişisini tanıdığını söylüyorsa şu iki koşul yerine gelmiş olmalıdır: (1) B kişisi A kişisini önceden görmüş, yani algılamış olmalıdır ve (2) farkında olsun ya da olmasın A kişisiyle karşılaştığında oluşan algı, önceden gördüğünde oluşan imge-anıyla birbirine yakınlaşmış olmalıdır. Bu durumda tanıma, “geçmişte verilmiş imgeleri şimdiki bir algıyla birleştirmek, onunla bitiştirmektir” olarak tanımlanmalıdır. Bu durumda tanıma, B kişisi, şimdiki zamandaki algısı ile önceden gördüğü A kişisinin algısına benzeyen imge-anıyı belleğin derinliklerin arayıp bulmuş olmasıyla gerçekleşmiştir (Bergson, 2015: 68).

Bergson’a göre, bu *tanımayı* açıklamaz, çünkü, tanıma özellikle o *anın* içinde gerçekleşir. Bu tanıma eylemine bellekteki imge-anılar dahil olmaz. Bu sadece bedenin gerçekleştirdiği bir tanımadır. Bergson’a göre bu *tanıma* bedenin bir eyleminden başka bir şey değildir. Tanımanın temelinde, algıların bedende uyandırdığı hareketler sonucu oluşan *eylem*

yatar. Bu nedenle *tasarım* temelli olan bir belleğin imge-anıyla ilişkisi yoktur. Hatırlanırsa, bir kişinin algısı bir imge-anı olsa da, imge-anının içinde değil, bedenın şimdiki zamandaki anının içinde, yani bedenın eyleminde gerçekleşir, dahası bedende gerçekleşir. Çünkü algılar hareketler olarak bedende sürerek eylemlere neden olurlar (Bergson, 2015: 70-1).

Tanımaya *algıdan imge-anıya* değil *algıdan hareket-anıya* doğru olduğu, “*seni bir yerden çıkaracağım*” ya da “*birine benzettim*” gibi önceden *tanıma* varsayımı içeren önermeler açısından bakıldığında, Bergson’un hipotezi doğruymuş gibi görünür. Zira, bu önermelerin muhatabı belleğin derinliklerinden o imge-anıyı arıyor ve bulamıyor olabilir. O halde, tanıma kendiliğinden gerçekleşen bir fenomendir. Algının bedende başlattığı otomatik olarak “hatırlama” eyleminde son bulur. Ancak buna bir itiraz öne sürülebilir: “*birine benzettim*” önermesi, bedenın başka bir imge-anıyla eşleşmeye çalışıyor olmasından kaynaklanabilir, bu da tanımada imge-anının bir işlevinin olduğunu gösterir. Ama Bergson bu karşı çıkışı kısmen *dikkat* fenomeni açısından yaptığı tartışmada karşılamaya çalışır. Bergson’un dikkate dayalı tanıma eylemine ilişkin sorduğu soruyu⁴⁶ bellek ile beyin arasındaki ilişki çerçevesinde cevaplar. Bu ilişki çerçevesinde iki varsayım ileri sürülebilir. (1) Bir beyin lezyonu nedeniyle bellek (hatırlama) sorunlarının yaşanması, lezyonun bulunduğu beyin bölgesindeki zarar görmelerinden kaynaklanır. (2) Beyinde oluşan lezyonlar sadece, o bölgedeki olası eylemleri ilgilendiren kısımlara zarar verdiği için bellek (hatırlama) sorunları yaşanır, yoksa anılara zarar verdiği için değil. Bergson ikinci varsayımı tercih eder. Ancak iki varsayıma göre de beyindeki lezyonların anıları gerçekten ortadan kaldırdığı ileri sürülemez (Bergson, 2015: 75). Bergson’un bu varsayımla savunduğu konu, anıların bedende korunmadığı; bedenın bellekle ilişkisinin, sadece algının neden olduğu hareketlerin doğurduğu eylemler bakımından kurulacağıdır. Ama bunun aksinde bir durumda algının dolaysız olarak değil, imge-anı dolayımıyla bedende uyandırdığı hatırlama durumlarında Bergson’un tanıma “*algılar bedende olur*” şeklindeki temel varsayımı doğrulamış olmuyor. İşte Bergson da bu tür bir muhtemel karşı çıkışı cevaplarırken, dikkat kavramını kullanır. Ona göre *dikkat* hareketle başlar anılarla devam eder. Bu süreç şöyledir: dışsal algılar bedende hareketlere neden olur; bellek, bu hareketler birliğinden oluşturduğu bir imge-anıyı algıya yansıtır; mevcut algıyı yeniden yaratır; böylece algı, algıdan o anda oluşturulmuş olan imge-anıdan kendine yansıtılmasıyla oluşmuştur; devamında oluşan yeni algının üzerine, arka arkaya bu imge-anıyı gönderir. Sonuç olarak, bellekte bu algı daha da güçlenir ve keskinleşir. Bergson bunu, gelen bir iletiyi doğrulamak için geldiği yere geri gönderen telgrafçının eylemi

⁴⁶ “Tanımanın dikkate dayalı olduğu durumlarda, yani anı-imgelerin mevcut algıya düzenli olarak eriştiği durumlarda, anıların ortaya çıkışını mekanik olarak belirleyen algı mıdır, yoksa anılar mı kendilerini kendiliğinden algının önüne atarlar?” (Bergson, 2015: 75).

biçimindeki telgrafın çalışma prensibine benzetir (Bergson, 2015: 77). Dolayısıyla yine bedenın eylemi temelinde gelişen bir tanıma olarak “hatırlama” gerçekleşmiş olur. Ona göre *dikkat* fenomeni, yukarıdaki beyin ile bellek ilişkisi bağlamındaki ikinci varsayıma açısından değerlendirildiğinde ise, beyindeki lezyon hasarlarından kaynaklı bellek sorunlarındaki tanıma ve dikkat bozukluğu önemli bir doğrulayıcı gözlem verisi sunar.

Bergson, belleğin bedenle olan ilişkisinden sonra belleğin zihinle olan ilişkisini inceler. Nasıl ki, bedenın bellek ilişkisinde gerçekleştirdi şey, *hareketleri* kullanarak bir *eylem* gerçekleştirirse, zihin de bellekle ilişkisinde *imge-anıları* kullanarak bir *tasarım* gerçekleştirir.

Bergson algı ile anı arasındaki sadece bir derece farkı olmadığını altını çizerek. Algı bedenın şimdiki zamandaki eylemiyle ilgiliyken, anı geçmiş zamana aittir. Algılayan beden şimdiki zamanda yaşar. Burada “*şimdiki zamanım*” denilen psikolojik durum yakın geçmişin bir *algısı* ile yakın geleceğin bir *beklentisi* olarak kabul edilir. Eğer algı ile anı arasında bir derece farkı varsa, o zaman yakın geçmiş algılandığında bir duyumdur henüz, duyum ise peş peşe gelen uyarılardan oluşur. Bu durumda yakın gelecek belirlenmiş olarak ya bir eylemdir ya da hareket, yani bedenle ilgilidir. O halde “*benim şimdiki zamanım*” denilen hem duyum hem de harekettir. Şimdiki zaman bölünemediği için bir bütündür, duyum ile hareket birbirine bağlı kalmaları gerekir ki, bu durumda eylem olarak sürerler. Buradan çıkan sonuca göre, “şimdiki zamanım” duyumlar ile hareketleri birleşik olarak oluşturur: “*Şimdiki zamanım, özü gereği, duyumsal devindiricidir.*” Burada “şimdiki zamanım” ifadesi, bilincin beden hakkındaki bir belirlemesinden ibarettir (Bergson, 2015: 104). Burada Bergson açısından şöyle bir yorum yapılabilir: Bilincin bu belirlemesi beden, dolayısıyla algı ile madde arasındaki ilişkinin uzamsal olarak kuruluyor olmasından kaynaklanır. Bilinç, bedenın zamandaki konumunu belirlerken onu uzama ya da maddi gerçekliğe çakılı ya da sabit olduğunu ifade etmiş olur. Zaten o da bedenın uzaydaki varoluşunu şöyle ifade eder:

“Uzay içinde yer kaplayan bedenim, duyumlar, hisseder ve aynı zamanda hareketleri yerine getirir. Duyumların ve hareketlerin yeri bu uzayın belirli noktalarıdır. Verili bir anda, hareketlerinin ve duyumların tek bir sistemi olabilir. Bu nedenle, şimdiki zamanım bana mutlak anlamda belirli ve geçmişimden belirgin olarak ayrı bir şey gibi gelir. Üzerinde etkide bulunan madde ile kendisinin etkide bulunduğu madde arasına yerleşmiş bulunan bir eylem merkezidir; alımlanan izlenimlerin, gerçekleşmiş hareketlere dönüşmek için kendi yollarını zekice seçtikleri yerdir; ki bu oluş da benim süremın içinde oluşun halindedir. ...gerçekliğin ta kendisi olan oluşun bu sürekliliği içinde, şimdiki an, kısmen anlık kesitlerden oluşur ve bu bizim algımızın akış halindeki kütlenin içinde uyguladığı şey bu kesittir ve bu kesit özellikle bizim maddi dünya olarak adlandırdığımız şeydir: Bedenimiz bu dünyanın merkezini işgal eder; beden, bu maddi dünyada, bizim doğrudan doğruya akıp geçtiğini hissettiğimiz şeydir; bizim şimdiki zamanımızın güncelliği onun edimsel durumundan ibarettir. Uzayın içine yayılmış olan madde,

hiç durmadan yeniden başlayan bir şimdiki zamana göre tanımlanmak zorundayken, şimdiki zamanımız ise, tersine, varlığımızın maddiyatıdır; başka bir şey değil.” (Bergson, 2015: 104).

O halde, “*dünyanın merkezini işgal bedenim*”, uzaydaki belirli bir noktadaki konumu ile sürekli oluş içindeki konumu sürekli oluş içindeki “ruhum” ile kesiştikleri bir “yer” ya da “hal” olmalıdır. İşte Bergson bu “kesişme” noktasının algı ile anı arasındaki ilişkide oluştuğunu ileri sürer. Ancak gerçek anlamıyla bu ilişkiyi bilinç kurar. Şimdi Bergson’a göre bu ilişkinin nasıl kurulduğuna bakıldıktan sonra, onun zihin ile beden ilişkisi problemine önerdiği çözüm belirginleştirilebilir.

Bilincin, temelde bedenın eylemlerine yönelik olan ve iradenin kullanımıyla ilgili olduğu ve bu nedenle edimsel olduğu kabul edilir. Ancak Bergson bilincin bedene dönük işlevlerini kabul etmekle birlikte, onun aynı zamanda zihne dönük işlevinin de olduğunu düşünür. Eğer bilinç sadece bedenın edimselliğine dönük bir işlevi olsaydı, imgeler algılanır algılanmaz silinir, bu durumda maddi nesneler algılanma kesildiğinde var olmaya son verecekleri varsaymamak için bir neden olmazdı (Bergson, 2015: 106). O halde bilincin bedene dönük eylemlerinden elde edilen algıların bellekleşmesinde bilincin bir rolü vardır. Bilinç, nasıl ki algıların uzay içindeki kesin ve zorunlu *süreklilik* halinde düzenlenmesini sağlıyorsa, aynı şekilde anıların zaman içindeki *süreksiz* biçimde aydınlanmasını sağlar (Bergson, 2015: 109-10). Algıyı bilincin bir parçası olarak tanımlayan Bergson’a göre, madde algı yoluyla içsel süreye katılır:

“bizim bilincimiz sürdüğünü hissederek, algımız bizim bilincimizin bir parçasıdır ve bedenimizden ve bizi çevreleyen maddeden algımıza bir şeyler girer. Böylece, bizim süremiz ve bu içsel süreye bizi çevreleyen maddi âlemden hissedilen, yaşanan bazı katılımlar deneyim olgularıdır.” (Bergson, 2021: 61).

Bergson anıların beyinde depolanmadığını söylemişti. O halde, biriken imgeler hangi depoda saklanır? Bergson’a göre, beyin, uzamdaki bir imge olarak şimdiki anda bulunduğu yer dışında başka bir yerde olamaz. Yine uzamdaki bir imge olarak beyin ise, maddi evrenin hiç durmadan yinelenen bir kesitinden başka bir şey değildir. Yani hem beden hem de beyin, sırasıyla sabit ve yinelenen bir varoluşları vardır. Bu nedenle anının maddenin içinde depolandığını söylemek geçmişin sabit ve sürekli yinelenen maddi dünyanın durumlarına yaymak demektir (Bergson, 2015: 111). Diğer yandan kendi de bir imge olan beden, imgeleri depolayamaz,⁴⁷ çünkü o da imgelerin bir parçasıdır. İşte bu nedenle Bergson’a göre geçmiş ve şimdiki algıları beyne yerleştirme isteği bir hayaldir. Çünkü, “*algılar beynin içinde değildir; beyin algıların içindedir.*” (Bergson, 2015: 113). Bergson buradaki anıların depolanmasıyla

⁴⁷ “Alışkanlığın düzenlediği-duyumsal devindirici sistemle bütününden oluşan beden belleği, demek ki, kısmen anlık bir bellektir ve bunun temelinde de gerçek bellek yatar.” (Bergson, 2015: 114).

ilgili *bellek* ile *beyin* ikiliğinde yapılan tartışmayı *algı* ile *madde* ve oradan da *ruh* ile *beden* ilişkisine doğru sürükler.

Bedenin devindirici eyleme dönük doğasının bellekle ilişkisindeki en temel görevi anıları depolamak değil, tasarımları ayıklayarak, işe yarayacak anıyı, yani eyleminin amacıyla uyumlu olan anıyı seçmek ve bu yolla da eylemine dönük bilince neden olmaktadır (Bergson, 2015: 132). Beyin de yararlı anıların ayıklanmasında beden yoluyla belleğe yardımcı olur. Bu açıdan beyin, belleği gerçeğe yöneltme, onu şimdiki zamana bağlama gibi işlevleri bedene atfetmesi, belleğin maddi olandan ayrı olduğunu göstermiş olur. Bedenin eylemine uyumlu olmayan diğer tüm anıları bilinç dışına iter. Buradan hareketle Bergson, hatırlanan bir anının maddesel olmadığını ters bir açıdan şöyle ifade eder: “Belleğin maddenin içine nasıl yerleşeceğini bilmiyoruz; ama şunu gayet iyi biliyoruz ki, –çağdaş bir filozofun derin sözüyle – ‘maddilik, bizde unutmayı yaratan şeydir.’ ” (Bergson, 2015: 131).

O halde, anı maddi değilse, nerede *yaşar*? Bergson’un bellekle ilgili araştırmasının hedefi, beden zihnin yaşamındaki rolünü belirlemeyi amaçlıyordu. Bu amaç yolundaki incelemeleri, onu felsefe tarihin en zor metafizik sorunlarından biri olan zihin ile beden birliği problemine çıkarmıştır (Bergson, 2015: 133). Ona göre felsefe tarihinde zihin ile beden arasındaki ilişki daima sorun edilmişse de gerçekte pek az incelenmiştir (Bergson, 2015: 10).

Bergson madde ile zihin arasındaki derin bir ayrım yaptığını söyler. Peki bu iki gerçeklik arasındaki irtibat nasıl sağlanıyor. Bergson bu ilişkiyi “*katışıksız algı*” kavramıyla kurar: “Katışıksız algı bizi gerçekten de maddenin içine ve gayet gerçek olarak da tinin içine – bellekle birlikte önceden nüfuz etmiş olsa da—dahil eder.” (Bergson, 2015: 133). Bergson’un bu kavramı, onun algı ve anı gibi kavramlarından ayırdığı hem madde hem de beyin gibi imgeler tarafından “kirletilmemiş” olan, diğer bir deyişle *saf algı*dır.

Bergson’a göre katışık algı, *maddeyi olduğu* gibi yani *maddenin özünü* veren algıdır. Peki en başında Bergson en başta algı ile madde arasındaki ilişkiyi imge bağlamında kurarken, *madde olduğu gibi* yani *göründüğü gibi* algılanır dememiş miydi? Evet, öyle; ancak bu sağduyunun bir algısıydı, yani pratik yarar amaçla gerçekleşen algıydı. O halde *katışıksız algı* nedir? Bergson’a göre, herhangi bir pratik amaç gözetmeksizin madde algılandığında “*maddenin içinde, şu an için verili olandan fazla bir şey vardır,*” ancak, “*farklı bir şey değil,*” çünkü bilinçli algı maddeyi algımlarken, algılayan kişinin ihtiyaçlarını ayırt ederek alır, diğerleri bilincin ışığı dışında kalır; yani maddenin kendisini algılamaz. Bu *algı* ile *saf algı* ya da *maddenin kendisi* ile *maddenin algısı arasında* parça ile bütün arasındaki gibi bir derece farkı vardır (Bergson, 2015: 53). Peki bu fark nasıl oluşur ve bunun katışıksız algıyla ilişkisi nedir? Bergson’un katışıksız (saf) algı kavramı, algı ile bellek, dolayısıyla madde ile bellek

arasında kurduğu ilişkide kurtarıcı bir işlevi vardır. Diğer bir değişle algı ile anı arasındaki ilişkiden doğan “fark” burada katışıksız algıyla kapatılır. Onun kendi analizi özetle dile getirilirse, aslında, teorik olarak maddeyi kendi *içinde* algılanır, kendi “*içimizde*” değil, bunun nedeni belleğin, şimdiki zamanı geçmiş zaman içine gönderirken arada geçen sürenin anlarını tek bir görüye indirgemesidir. Diğer bir değişle, algı gerçekleştiği anda süreyle geçmişe sürüklenmesi böylece belleğe karışmasıdır. İşte bu nedenle algı ile bellek arasında pratik olarak ayırım yapmak zorlaşır: algı sürenin yekpare görüşüyle geçmişe karışır, oysaki algı daima şimdiki zamanda gerçekleşir. Bu nedene, madde teorik olarak kendi içinde algılansa da “içimizde” gibi algılamamızın nedeni budur (Bergson, 2015: 54-5). Zira algılanan maddenin algısı geçmiş olur. İşte Bergson’un belleğe ilişkin sorununda onu maddeden ayırma düşüncesini buradan hareketle temellendirir. Eğer *katışıksız algı*, maddenin özünü *saf algı*⁴⁸ veriyorsa, geri kalanı ise bellekten alıp maddeye (maddenin o anki pratik algısına) ekliyorsa, o halde belleğin maddeden tamamen bağımsız olması gerekir (Bergson, 2015: 55). Bu açıdan bellek maddeden türetilebilecek bir şey değil, belli bir sürede somut algıyla kavradığımız haliyle, “*madde bellekten türeyen bir şeydir.*” (Bergson, 2015: 134).

Bellek ile madde kesin bir biçimde ayırt edildiyse, bellek maddesel bir fenomen olmadığına göre zihinsel bir fenomen olduğu anlaşılıyor. O halde geriye belleğin zihinsel bir fenomen olarak işlevini belirlemek kalıyor. Bunun için bilinç ile madde arasındaki ilişkinin temellendirilmesi gerecektir.

Bergson, algılanan nesne ile algılayan özne arasında kısmi de olsa bir karşılıklılık tasavvur etmekten doğal olarak kaçınılır. Bunun nedeni, maddeyi bölünebilir zihni de yer kaplamaz olarak düşünmekten, diğer bir deyişle, bölünebilir olanı yer kaplamayan bir şeyle nasıl bir araya getirileceği bir etkileşim ortamın tasavvur edilememesinden ileri gelir. Bergson böyle bir bu etkileşimi *katıksız algı* terimiyle kurmayı dener. Bergson’un zihin ile beden arasındaki ilişkiyi, bilinç ile madde arasındaki ilişkiden hareketle temellendirmek istediği açıktır. Bunun en temel göstergesi, bu ilişkinin algıyla kuruluyor olmasıdır. Bunu da bilinç sağlar. Zihin yönünden beden yönüne doğru, tasarımdan eleme doğru kaydırmak, yani bilinç halini yer kaplamaya yaklaştırmak bir etkileşim olanağı sağlayabilir. Eğer zihin bedene yaklaştığında bölünmüyorsa, bir biçimde uyuşuyorsa, ki burada bilinçli algı devreye girmiş demektir – zihin burada katışıksız algı edimiyle maddenin üzerine giderek onunla birleşebilir. Ancak tüm bu etkileşim çabasına rağmen ikisi gerçeklik olarak kökten olarak ayırırlar. Bilinç (ruh) maddeyle birliği durumunda bellek haline gelir. Böylece geçmiş ile şimdinin geleceği amaçlayan sentezi olur (Bergson, 2015: 161-2). Bilinç, bu birleşmede, “maddeden

⁴⁸ Bergson burada *saf algı* terimini bir edim olarak kullanır, *katışıksız algı* terimini ise saf algı edimiyle elde edilen “veri” anlamında kullanır.

yararlanmak için ve bedenle birliğinin varlık nedeni olan eylemler yoluyla tezahür etmek için bu maddenin anlarını büzmesiyle, indirgemesiyle maddeden ayrılır.” (Bergson, 2015: 162). Peki bilinç, maddeyi algıyla nasıl ele geçirir, bunun mekanizması nasıldır?

Bergson başından itibaren, zihin ile bedenin birbirinden ayırma ölçütünün uzaya göre değil de zamana göre saptanması gerektiğini söylemiştir (Bergson, 2015: 104). Zira temel sebebi kaba ikiciliğin yanlışlığı, zihin ile bedeni, uzay ölçütüyle yapmalarındaydı. Bu görüş, değişen maddeyi ve onun değişimlerini uzay içine, yer kaplamayan algıları ise bilinç içine koymasından kaynaklanır. Bergson’a göre, burada ayırmanın biçimi, aslında zihnin beden üzerindeki, bedenin zihin üzerindeki etkide bulunduğu anlamayı zorlaştırıyor (Bergson, 2015: 164). Çünkü, buradaki madde ile maddenin algısı arasındaki ayrım “uzay” ya da “yer kaplama” terimiyle ifade ediliyor. Oysa, bunlar için ortak olan “uzay” değil “zaman” mefhumudur. Zihin, algı aracılığıyla zaten maddeyle kendi doğası itibarıyla temas içinde, kaba ikicilik zihnin, kendi doğasından olan maddenin algısıyla değil de maddeyle temas kurmasını istemesi, orta terim olarak “yer kaplama” ölçütünü kullanmalarından kaynaklanıyor. Oysaki, bu ayrım “zaman” ölçütüyle yapılmış olsa da hem madde için hem de algı için bir orta terimden hareket edilmiş olacaktır. Bu durumda maddenin ve maddenin algısının zamana tabi olduğu varsayımından hareketle, onların “zaman” ölçütünden nerede birleştikleri daha iyi anlaşılabilir. Bergson bu ortak ölçütü, maddenin zamandaki varoluşu ve zihnin zamandaki varoluşu açısından açık bir biçimde belirliyor. Şimdi onun bu analizine ayrıntılı bir biçimde bakmakta yarar var.

Zihin ile beden arasındaki ilişkiyi “yer kaplama” ölçütüne göre yapan kaba ikiciliğin temel akıl yürütmesi şöyledir: madde uzayın içindedir, zihnin uzayın dışındadır, bunlar arasında bir geçiş imkânı da yoktur. Bergson buna itiraz eder: zihin bu geçişi uzam olarak değil zaman olarak yapar. Zihin en basit işlemlerinde bile, şeylerin süredeki ardışık anlarını birbirine bağlar, zihin işte bu işlemi içinde maddeyle temas eder. Zihnin bu işlevi onun doğasından, dolayısıyla evrimin amaçlarından kaynaklanır. Yani, zihin canlı varlığın maddi gerçekliğini, algı yoluyla süre içinde geleceğe taşır. Böylece madde, gelecekte de bellek yoluyla varolmaya devam eder. Gerçek şudur ki, madde geçmişini hatırlamıyorsa, kendini sürekli tekrarladığı için geçmişinin olmamasındandır, daha doğrusu geçmişinin şimdiki zamandaki an olmasındandır. Zira madde, geçmişini şimdiki zamanda biriktirebilseydi bile bunu hatırlayacak zamanı olmadığı için bir faydası olmayacaktır. Ancak zihin, maddeye bellekteki algısıyla bir geçmiş ve gelecek verebilir. Bu da yukarıda ifade edilen, *bellek maddede değil madde bellektedir* düşüncesinin hakikatini açığa çıkarır (Bergson, 2015: 164). Böylece madde, algıyla bellekteki süreye katılarak geleceğe uzanır. Bu aynı zamanda bedenin

zihin yoluyla geleceğe ilerlemesi⁴⁹ gibi: zihin “*algının içinde zaten bellektir ve kendini şimdiki zaman içinde geçmişin bir uzantısı olarak, bir ilerleme, gerçek bir evrim olarak ortaya koyar.*” (Bergson, 2015: 163). Buraya değin, belleğin maddesel gerçeklikteki konumu belirlendi. Ancak henüz bellek zihinsel bir fenomen olarak belirlenmedi. Bunun için, Bergson’un zihinsel gerçeklikle ilgili temel kavramı olan sürenin bellekle olan ilişkisi açığa kavuşturulmalıdır.

Belleğe göre, zaman fenomeninin iki gerçekliği vardır. Dışsal zaman, geometrik düzen içindeki bu zaman uzaysal hareket ölçüleriyle ölçülebilen, aslen uzamsal bir fenomendir. Gerçek zaman ise, dışsal değil içseldir, yaşam düzenine aittir. Bu nedenle de ölçülemez, ancak görülenebilir ya da *yaşanır*.

Peki içteki olan bu *süre* nedir? Bergson’a göre, süre, anların bir sayısı ya da birimi olmadığı için ölçülemez. Süre bir çokluktur, ama niteliksel bir çokluktur. Organik gelişimin, yani yaşamın süresidir, ki yaşam durmadan ve parçalanmadan süren bir olgudur. Bu nedenle sürenin hiçbir anı diğerinden ayrılamaz, bu nedenle de seçik değildir. Dışta olan zaman, bir sürekli bir devam eden bir süre değildir, bir anlamda *zamandaşlık* olarak nesnel zamandır. Dıştaki şeylerin değişimlerinden hareketle süre gibi nesnel olarak akan bir zaman tasavvur edilemez mi? Bergson’a göre edilemez, çünkü bu değişimler aslen bu değişimi gözleyeninin bilinç hallerinin değişimidir. Bu nedenle bu değişimin anları, *görüleyen* kişinin bilinç halleri olarak kendi süresinde akar (Bergson, 2015: 229). Kısacası, bilinçte birbirinden ayrılmadan akıp giden *artzamanlı* haller dışta (mekânda) akıp gitmeden birbirinden ayrılan ve bir görünüp bir kaybolan *eşzamanlı* olgular vardır (Bergson, 2015: 230).

Böylece Bergson, Kant’ın mekânsal olarak *eşzamanlılık* olarak kurguladığı öznel zaman anlayışını yıkarak, yerine zamansal olarak artzamanlılık fikrine dayanan süre⁵⁰ kavramını kurmuştur: dışarıda (madde) akışsız karşılıklı dışsallık varken, içeride (ruh) karşılıklı olmayan bir akış vardır (Bergson, 2015: 230).

Bergson’a göre *beden*, şimdiki zamanda yer alır. *Geçmiş* ise, bedene artık etkide bulanabilecek bir şey değildir. Ancak *anı*, şimdiki zamandaki *algıya* katılarak anı olmaktan çıkar, yeniden algı halini alır. Bu nedenle, geçmişteki anların neden beyinde saklanmadığı açıkça anlaşılır. Beynin, sadece, maddi gücü sayesinde *anın*ın şimdiki zamana etki etmesini sağlar. Ama *katışıksız anı* tinsel bir geçmiştir (Bergson, 2015: 176). Bellek bu yönüyle, zihin ile beden arasındaki “köprü” görevini yerine getirir. Zihinde “yer” alan geçmişin katışıksız anıları, beyinin maddi gücüyle, bedenin algılarına katılır ve geçmişten kopan beni dolaylı

⁴⁹ “[B]eden ile tin dik açıyla kesişen iki demiryolu gibidirler; ikinci hipotezde, raylar bir eğriyle birleşirler ve böylelikle bir yoldan ötekine hissetmeden geçilir.” (Bergson, 2015: 163).

⁵⁰ “Hakiki süre ise varlıkları dışlayan ve üzerinde dışlarının izini bırakan bir zamandır.” (Bergson, 2017: 114).

yoldan geçmişle buluşturur. Bergson, böylece zihinsel bir fenomen olan yaşantıların içsel sürede yaşayan anılarını, bellek aracılığıyla bedenın algılarına katılarak, zihin ile beden karşılıklı olarak etkileşmiş olur. Bu ilişkisinin en önemli noktası, daima şimdiki zamanda yaşayan benin, geçmişteki anılarla şimdiki varlığını sürdürmesidir. Şimdiki zamanda yaşayan beden, bilinç halleriyle yeniden süreye katılır ve geçmişı büyüterek geleceğe doğru ilerleyerek zihinle birlikte yaşar. Peki bellekteki geçmiş insanın yaşam deneyimini nasıl etkiler? Bu sürenin yaşamdaki deneyimi bellekleşmesiyle insanı sürekli geliştirerek ileriye itmesi anlamına gelir.

Bergson'a göre, insanın varlığından en emin olduğu şey, kendi varlığıdır.⁵¹ İnsan varlığının bilgisine bilinç hallerinin farkındalığıyla, yani bilincin içe dönerek yaşanan halleriyle kavrar. Duyumlar, duygular, istekler, tasavvurlar gibi haller insanın içsel yaşantısında durmaksızın akarlar. Bergson'a göre bir kişi, kendi hallerinden genelde birbirinden kopuk parçalarmış gibi söz eder. Örneğin, içinde duygu durumlarının değiştiğini söylese de aslında birbirinden ayrılamayan haller arasındaki bir geçişi yaşıyordur. Burada *değişme* bir halden başka bir hale geçmek olarak anlaşılıyor. Bunların birbirinden ayrı olmadığını anlamak için, içe yöneltilen bir dikkat yeter. Bu dikkat çabası değişmeyen hiçbir anın olmadığını fark edecektir. Bir gökkuşağının renkleri arasındaki değişim aslında yavaş yavaş olan bir değişimdir. Ama genelde her değişime dikkat edilmediği için arada geçen sürenin de farkına varılmıyor. Bu da ilk hal ile son hal arasında bir değişim yaşandığı algısına neden oluyor. İki hal arasındaki akan bir değişim yerine kesin bir çizgiyle değişim düşünüldüğünde temelde bir noktada değişimin olmadığı anlamına gelecektir ki, bu yaşam için olanaklı değildir. Çünkü Bergson'a göre, eğer bilinç halleri değişmeden kesilirlerse ruhun süresi de akmaktan kesilecektir. İşte zamanda ilerleyen bilincin halleri, topladığı sürelerden bir kartopu gibi durmaksızın büyür (Bergson, 2017: 75-6). Bergson, yaşanan bilinç hallerinin görünüşteki değişimleri, yani süreksizmiş gibi görünmesi yaşam süresi üzerinde süreksiz dikkatten kaynaklanmaktadır. Aslında görünüşteki süreksizlik bu hallerin, bir zemin üzerindeki yalnız başlarına olan ama kendilerini ayıran aralarda bu zeminin yani sürede birleşirler. Tıpkı bir senfonideki tatlı ve sürekli akan müzikteki akışı bozduğu fark edilen sesler gibi. Her ne kadar dikkat bu seslere yönelse de bu parçalar da akışın halleri içindedir. Bu nedenle süredeki akışta hiçbir unsur birbirinden ayrı değildir (Bergson, 2017: 76-7).

Bergson'un *süre* düşüncesi, aslında onun kendisinden önceki felsefeye özellikle Kant'a yönelttiği en önemli eleştirisini içermektedir ya da bu eleştirinin bir sonucu olan bir

⁵¹ "Mevcudiyetimizden emin olduğumuz ve en iyi bildiğimiz şüphe yok ki kendi varlığımızdır, çünkü diğer bütün şeyler hakkındaki bilgimizin dıştan ve sathi olduklarına hükümlenabilir, halbuki kendimizi içten ve derinden biliyoruz." (Bergson, 2017: 75).

düşüncedir. Bilincin hallerinin birbirinden ayrı olduğu düşüncesi, temelde algının nesnelerinin parçalar şekilde algılandığı ve bunların da zihinde birleştirildiği düşüncesinden oluşmaktadır. Örneğin bir kolyenin ipi kolyenin boncuklarını birleştirdiği gibi, Kant da algı verilerini öre *Ben*'de birleştirir. Bergson'a göre, aslında bu "renksiz ip" boncukların rengiyle boyanmakta ve hiç gözükmemektedir. Bu nedenle bir "ip" olan bu "Ben" aslında gerçek değildir. Bir "Ben" icat etme ihtiyacı işte o algı verilerini ya da bilinç hallerini dikkatin kesik kesik fark etmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer algılar değişirken, değişmeyen bir "Ben" olmuş olsaydı, hiçbir algı ve hal geçmezdi, hallerin akışı ve süre söz konusu olmazdı. Bergson'a göre "*katı bir ip üzerine geçirilen katı şeylerden akıcı bir süre yapılamaz.*" Eğer olsaydı bu yaşamın bir taklidinden başka bir şey olmazdı. Ancak ruhsal yaşam bilinç hallerini dayanıklı bir kumaş gibi dokuyan bir süre vardır. Bergson'a göre zaman, ruhun içinden geçen bir anının yerine başka bir anın geçmesi mümkün olmayan şimdiki zamandan başka bir şey olmayan süredir. Eğer bir anın yerine bir başka zaman geçebilmiş olsaydı şimdiki zamandan başka bir şey olmazdı. İşte bu nedenle *süre*, şimdiki zamanın geçmişi toplayarak sürekli geleceğe doğru akararak ilerlediği gerçek zamandır. Burada yaşanan her an şimdiki zamandan geçmiş olur. Ancak bu anlar geçmişte kalmaz, geçmişe *anı* olarak karışan bu *anlar*, bir kartopu gibi büyüyen bellekten süredeki şimdiki ana karışır. Böylece geçmiş büyüyen ve genişleyen bir bellek olarak şimdiki anın içinde geleceğe doğru ilerler: "Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdükçe kendisi de hiç durmadan hıfzeder." (Bergson, 2017: 77-8). İşte bu nedenle Bergson'a göre, bellek bir çekmecenin gözlerine koyulan anılardan ibaret bir *yeti* değildir. Dahası ortada bir "*çekmece*" de yoktur. Çünkü bir yeti durmaksızın çalışmaz. Ancak istediği ve gücünün yetişi kadarıyla çalışabilir. Oysaki, geçmiş şimdiki zamanın üzerinde durmaksızın yığılır. Bu da demektir ki, geçmiş kendi kendini otomatik olarak bellekleştirir. Böylece *Ben*'i de her *anın* varlığıyla biçimlendirir. Ta ilk çocukluktan itibaren şimdiki ana kadar tüm bilinç halleriyle idrak edilen yaşam deneyiminin *anı*ları bilincin kapsını sürekli zorlar (Bergson, 2017: 78-9). İşte bu nedenle Bergson'a göre insan, daima geçmişin bir parçasıyla *düşünür*, ruhun bütün kıvrımlarına yayılmış olan geçmişin birikimiyle *ister*, sonuç olarak geçmişle *eyler* ve geçmişle *yaşar* (Bergson, 2017: 79).

Böylece benlik, yaşamda toplanan deneyimlerden hiç durmadan değişerek yapılır. Benlik sürekli değişir, çünkü onun yaşamındaki hiçbir *an* ya da *hal* tekrar etmez, her an ya da hal yenidir. İşte bu nedenle ruhun içsel süresinde yaşanan zaman bir daha yaşanmaz. Öyle ki, bir *anın* yeniden yaşama imkânı bütün *anıların* silinmesiyle mümkün olur. Bunlar zihinden silinse bile iradede çıkarılamaz (Bergson, 2017: 79). Kişi bu sürekli değişerek ilerleyen

bireyselliğinde, geçmiş şimdiki zamanda katar toplar. Benlik ya da kişilik böyle doğar, büyür ve olgunlaşır (Bergson, 2017: 79-80). İşte Bergson’a göre “var olmak” demek, bilinçli bir varlığın değişerek olgunlaşması, olgunlaşarak kendi kendini sürekli yaratmasıdır (Bergson, 2017: 81). Sonuç olarak Bergson, insanın kişisel yaşamıyla iç içe geçmiş ve ondan ayıramayacak olan geçmiş olan belleği bir yeti değil bir *yaşam*, bir *içerik* değil *deneyim* bir varlık olduğunu düşünür.

3.4. Aynı ile Başka Arasındaki Süreklilik: Yaşayan-Ben’in Özdeşliği

Bu bölümde Bergson’un kesintisiz sürede *yaratıcı-Ben*’in kendine özdeş olduğu ileri sürülecektir. Bu özdeşliği kişinin içsel süresi boyunca *yaşayan belleğin* olanaklı kıldığı temellendirilecektir. Bergson’un Descartes’tan oldukça farklı olan Ben ve zaman kavramı, dolayısıyla da bunlarla ilişkili bellek kavramı, zamandaki Ben’in özdeşliği tezinin savunulmasını daha da güçleştirmektedir. Bunun en temel nedeni, kesintisiz sürede varolan Ben’in, yaşayan ve bir yaratıcı kişiye ait olması, yani onun sürekli dinamik bir değişim içinde olmasıdır. Descartes’ın Ben kavramı sadece “düşünme” açısından mücehhez olduğu için, birbirinden bağımsız anların süresinde kendine özdeş olması, *res cogitans*ın daima “aynı” olmasına dayanıyordu. Oysa Bergson’da durum farklılaşıyor ve üstelik onun bellek kavramı zihin ile beden arasındaki bağlantısını kurma misyonunu taşır. Bu, Bergson’da Ben’in özdeşliğine bedenin de dahil olması demektir. Elbette Bergson, bedeni olduğu gibi, bir *res extensa* olarak bu özdeşliğin bir ölçütü yapmıyor. Ama, bedenin dahil olması, üstelik yaşayan organik varlık olması dinamik değişimin kaynağı olarak Ben’in “aynı” oluşunu sürekli tehdit edecek konumda duruyor. Ancak tüm bu zorluklara rağmen, Bergson’un kişinin Ben’inin zamandaki özdeşliği, onun süre kavramının doğasında yatıyor. Sürenin doğası bellekle o kadar ilişkili ki, bütün bu *dinamik değişim* ve *kendini aşma* (self-overcoming)⁵² gibi özdeşliği bozma risk bulunan durumları bertaraf etme olanağı veriyor.

Bu doğrultuda kurulan argümantasyona göre, Bergson’un Ben’in kendini zihin-beden birlikteliğinde, kendi süresini toplayarak Ben’in birliğini sağladığını, süreçte kendini aşsa da bu birliğe uygun olarak kendine özdeş olduğu sonucu çıkarılıyor. Bergson’un bu “beni-aşma” düşüncesinin, esasen onun “süre” anlayışı çerçevesinde, Ben’in birliğini sağlama anlamındaki bir “özdeşlik” kavramını türetebilecek bir doğası bulunuyor. Çünkü o, Ben’in belli bir *a* anında yani *şimdide* kendine özdeş olmasını zorunlu olduğunu kabul ediyor. Burada Ben için, z^1 ve z^2 zamanları yok. Aksine o, Ben-bilinci açısından kendini daima *şimdide* fark eder. İşte Bergson’un “yaratıcı ben” kavramı, Ben’in daima kendini şimdide fark etmesini dayanır.

⁵² Bir tartışma için bkn: Messay Kebede, *Bergson’s Philosophy of Self-Overcoming_ Thinking without Negativity or Time as Striving*, Palgrave Macmillan (2019)

Ancak, bu şimdi çok hareketlidir, bilinç şimdiyi geçerken kavrar. Bu da Ben-bilinci için, şimdideki değişim momentinin hızla geçmişe kayması, yani bellekleşmesi demektir. Dolayısıyla yaşayan-Ben, kendi süresi süresini toplayarak şimdiye atılır ve değişerek geçmişe doğru Ben'in birliğinin yeniden kurulduğu belleğe dönüşür. Böylece Bergson için bellek yaşar, ancak yaşayan bellekle Ben kendi süresinde özdeştir. Kişinin, geçmişi şimdide yaşamasaydı Ben'de kendi özdeş olamazdı. Bergson belleği, kesintisiz bir süreyle ilişkilendirerek, belleği devam eden ve birbiriyle bağlantılı psişik hallerden oluşan anılar yumağı şekline sokarak Ben'i, kendi süresinden koparacak herhangi bir "boşluk" olmayan bir bütün olarak düşünür. Kişinin yaşamındaki bütün değişen şeylerin bir toplamı olarak bellek, kendi süresini toplayarak Ben'i şimdiye taşır. Şimdide ise, bütün geçmişinin birliğiyle oluşan son-Ben'in bilinci söz konusudur. Bu da daima aynı-Ben'in deneyimlenmesi demektir. Çünkü bir önceki psişik halleri yeniden, geçmişte olduğu gibi bir canlandırma yoktur. Geçmiş daima şimdideki geçmiştir, ya da şimdiye bulanmış geçmiştir.

Bergson somut bir insan olarak kişinin süresinin bütünlüğünü *Ben* olarak görür. Yani bir kişinin süresi, onun Ben'ini kuran her şeyi kapsar: insanın benliği (Self) mineralden ruha (zihne) değin tüm süreçleri içerir; kişinin beni, bu süreçteki sürelerin bütünlüğüdür. Böylece denilebilir ki, kişinin benliği maddenin ve yaşamın sürelerinin, insan varoluşundaki birliğidir. Bergson'un buradaki "birlik" düşüncesi, temelde bilinç yoluyla mümkündür. Bu bedenle Ben, sürenin bilinç olarak varlığıyla olanaklıdır.

Bergson, bilinci de süre olarak düşünür. Ona göre bilinçli yaşam, ancak iç gözlem yoluyla mümkündür. Bu durumda bilinç durumları birbirinden ayrılmadığı⁵³ deneyimi oluşturur. İşte bu bilincin süre olarak yaşanmasıdır. Bu bilinç yaşantısının süre olarak algılanmasıdır. İşte *Ben* de kişinin bilinçli halleriyle kurulur. Bilinç hallerinin niteliksel oluşu ve bu nedenle birbirinden ayırt edilemez oluşları Ben'in süreklilik algısını ya da deneyimini mümkün kılar. Bu süreklilik ya da akıştaki yaşantıyı oluşturan bilinç hallerinin ayıramaması dışında, birbirinin içine geçmesi ve erimesi, onların niteliklerini değil ama bireyselliklerini kaybetmesi demektir. Bu da kişinin Ben'lik deneyimini, psişik durumların birbirinin içinde eridiği gerçek süre yapar. Bilinç hallerinin birbirinin içine girerek bir bulamaç haline gelen kişinin Ben'lik deneyimi onun bu psişik durumlarını bütünlüğüdür. Bu bütünlük, hallerin niteliksel olması bakımından saf nitelikseldir.

⁵³ Bilinç durumları, ifadeye (sembol) dökülerek iletilebilir olduğunda bireyselleşir ya da uzamsallaşır. Bergson bunun benin bölünmesi ya da parçalanması olarak görür. Bu sembolleştirme toplumsal benin sorunlarının kaynağıdır. Burada çok önemli süre yaşantısının kişiye ait-özgü-işsel-bütünsel olmasıdır. Ben'in bölünmesi de, zamanın uzamsallaştırılması alışkanlığına kadar götürülebilir.

Benliği oluşturan bu ögeler, kendi nitelikleri nedeniyle birbiriyle özdeş değildirler. Bu ögelerin yaşantısı olan süre, her yeni ögenin niteliğiyle büyür, yani değişir. Peki, benliği oluşturan bu sürenin sürekli değişiyor olması benliği değiştiriyor olmalıdır, değil mi?

Bilinç hallerinin niteliksel bütünlüğünün birliğiyle, yani süreyle oluşan benliğin sürekli değiştin söylemek bu noktada çok zor görünüyor. Çünkü, kişinin beninin değişimi yanında bir de özdeşliği zorunludur. Bu Bergson açısından yorumlandığında, birbirine özdeş olmayan benliğin unsurları (bilinç halleri) birbirine özdeş değildir, bu nedenle her unsur bütünü değiştirir. Ancak bu değişime rağmen Ben kendine özdeştir. Ben, süresinde yine bütündür; bu açıdan bilinç hallerinin sürekliliğinde ben daima kendine özdeştir.

Bu yorum, Bergson'un Ben fikri açısından savunulabilir görünüyor. Bergson, sağduyunun benliğin ögelerini birbirine özdeş birimler olarak kabul etmesine karşıdır. Örneğin bir kişinin farklı zamanlardaki algısının “aynı” şekilde deneyimlediği görüşü ona göre, süre fikri açısından olanaksızdır. Zira, her şeyin doğasında ya da varlığında olan süre, kendi doğasının ritmine göre o şeyleri sürekli hareket halinde yapar, bu da onların sürekli değişmesi demektir. Bu açıdan sağduyunun, benliği oluşturan ögelerin kendilerine sürekli özdeş kalması olanaksızdır. Ancak bu durum Ben açısından önemli bir ayrımı gerektiriyor. Bu fark da Ben'in bilinçli deneyim olarak süre yaşantısından hareketle belirlenebilir.

Ben ile onun toplam süresi arasındaki ilişkiye dikkat edersek, aslında *Ben*, kendi süresini toplar. Bergson'un yumak ya da kartopu örneğiyle bunu kasteder. Peki bu toplama edimi Ben'i bir fail mi yapar? Yani, Ben ipin sarıldığı bir makara gibi midir? Buna Bergson açısından kesinlikle *hayır* cevabı verilebilir. Çünkü, o Ben ile deneyimini (edinimi) birbirinden ayırmaz. Bergson'da, Descartes, Hume ve Kant gibi filozoflarda olduğu gibi Ben'in⁵⁴, kendi içeriğinden ayrı olarak bir ontolojik konumu yoktur. Bu durumda, Ben'in kendine özdeşliğini savunmak çok daha güçleşiyor.

Söz konusu zorluk, Bergsoncu Ben'in doğası içinde aşılabılır. Evet, onun görüşüne göre Ben dinamiktir, ama aynı zaman da bir birliktir, süredeki birliktir. İşte bu dinamiklik ve birlik argümanı, Ben'in zamandaki özdeşliği için bir temel oluşturabilir. Sürekli artan süresiyle değişen Ben'in dinamikliği süreci özetle şöyle işler: Ben kendi süresini toplar; Ben'in KENDİ süresini toplaması, KENDİ-DIŞI'nı (ki bu Bergson'a göre en basit haliyle maddedir) KENDİ-İÇİNE⁵⁵ değil KENDİ (ki bu Bergson'a göre en basit haliyle bellektir) haline dönüştürür. Maddeyi zihinselleştirir ya da aşar ve onu Ben'in süresine katar.

⁵⁴ Kapsamlı bir tartışma için bkn: Loizou, A. (2000). *Time, Embodiment and The Self*, Aldershot: Ashgate Publishing.

⁵⁵ Zira Bergson'da “Ben'in içi” diye bir düşünce yoktur, bu düşünceye karşı çıkar. Eğer iç ve dış ikiliği açısından bakılacak olursa, Bergson'a göre İÇ=BEN demektir.

Sonuç olarak Ben sürekli değişim halindedir, ama bu onun aynı zamanda özdeşlik deneyimidir. O halde bu buradaki “değişim” terimini Bergson açısından belirlemek zorunlu hale geliyor. Öncelikle bu değişimin zamanda, yani kişinin süresinde olduğunun altı çizilmelidir. Yani, değişim aynı zamanda Ben’in birliğini de sağlar. Burada bu birliğin “yeni” olarak nitelendirilebileceği şeklinde bir karşı çıkış olabilir. Ancak buradaki “yeni” teriminin, tam da Bergson’un karşı çıktığı uzamsallaşmış zaman anlayışına, dolayısıyla da zamanı kendi içinde (dikkat edilmelidir ki, buradaki “içinde” ifadesi uzamsal bir terimdir) hareket eden bir şeyin z^1 zamanındaki “hali” ile z^2 zamanındaki “hali” arasındaki farka dayanarak: bu şey değişti deniyor. Oysaki buradaki “değişim”, Bergson açısından yorumlanırsa (1) uzamsal bir değişimdir, uzamdaki değişim, zihnin sinematografik düşüncesini üreten zekânın analizi yoluyla bu sonuca varılır; (2) “içsel” olan değişim süreleri, bölünemez, yani z^1 ve z^2 diye bir zaman noktaları alınamaz; alınsa bile, renk tayfındaki gibi bir renkten diğerine geçişin tam da nerede olduğunu tesit edilemez, zira o varsayılan iki zamandaki haller birbirinden ayrılamaz. Bu durumda, bu “içsel” nitelikte değişimi, renk tayfının bir ucundan diğer ucuna, örneğin kırmızıdan maviye doğru bir değişimden söz edilebilir. Ancak bu değişim, renklerin renk tayfı “içindeki”, yani renk tayfının kendi doğasına ait değişim anlamına gelir. Zaten renk tayfı da bu değişimi ifaden bir şey değil midir? Yani, bu durumda *RENK TAYFI = (RENK) DEĞİŞİMİ* demektir. Bu örnek Ben’e taşınırsa, her ne kadar bu örneğin de itiraz edilebilecek riskleri⁵⁶ kabul etmekle birlikte, Ben’in deneyimi, deneyimlediği bilinç halleri olduğu için *BEN=DEĞİŞEN BEN* ya da *BEN=DİNAMİK BEN* demektir. Bu dinamikliği içindeki Ben’i kendine özdeş yapan, bu özdeşliğin uzamda değil zamanda oluşudur. Burada Ben’in uzamsallığını,⁵⁷ onu “toplumsal ben” kavramıyla karşılanacak tartışılabilir. Bergson da bu konuda bir tartışma yapar. Bu tartışmada en dikkat çekici olan, Ben’in kişilere toplum tarafından yüklendiği ya da toplum tarafından inşa edildiği durumlara içsel Ben’in zarar görmesidir. Bunda en önemli etken dildir. Semboller, içsel Ben’in toplumsallaşması yani onun zamanının uzamsallaşması demektir ki, bu da bedeninin kendi içsel yaşantısından uzaklaşarak bölünmesi anlamına gelir. İşte Bergson da yaratıcılık bu nedenle önemlidir, çünkü “yaratıcı ben” aynı zamanda “içsel ben” demektir.

⁵⁶ Burada renk tayfındaki renk değişimi, bu tayftaki renklerin bilincin halindeki karşılığının bir adı yoktur, yani bilinç deneyiminde “kırmızı” yok, bu adın yüklendiği deneyim (ki bu niteliktir) vardır. Bu da bir uçta bir renk adı olan “kırmızı”, diğer uçta başka bir renk adı olan “mavi” oluyor. Bergson, burada dildeki sembollerin uzamsallığını, yani iki renk ayrımını kabul etmez. Bilinç deneyimi sadece “renk tayfı” denen maddenin (ki Bergson açısından bu imgedir) algısal-belleksel deneyimidir. Bilinçte, sürenin yaşantısında onların birbirinden ayrılabilirliği bir ölçüt (örneğin, uzamdaki konum, bu deneyimin uzamsallaştırılması, yani bireyselleştirilmesi ve onu işaret eden sembollerin üretilmesi gibi) yoktur.

⁵⁷ Bergson’a göre, saf ben saf sürededir, toplumsal ben ise uzamda temsil edilir. Sembol yoluyla dolayımlanır, böylece kişiye birbirinden farklı benler yüklenir. Bu durumda toplumsal benin özdeşliğinden söz edemeyiz. Kısacası Bergson’da devreye sembol ya da dil girdiği anda dış dünyada yani uzamdaki ilişkiler söz konusudur.

Sağduyunun görüşündeki hep “aynı” olan algı ya da duygu olduğu iddiasına karşı çıkan Bergson’un temel dayanağı, Ben’in iki algı ya da duygu deneyimi arasındaki farkı hissettirmeyecek bir süre yaşantısı üzerine sürekli kuruluyor olmasıdır. Burada bilinç bir fark yeri bir devam sürecinde süreyi deneyimler. Oysaki, her şimdi deneyimi bir öncekinden farklıdır. Eğer bu farklılık, bilincin bir zaman çizgisi üzerinde atomik anda durduğunu ve bir sonraya geçtiğini ve yine durduğunu tasavvur edilerek yapılan bir çıkarımdan doğuyorsa; Bergson’un burada tanımlanan bilincin zaman deneyimine itirazı, zamanın uzamlaştırılıyor olması olacaktır. Diğer bir deyişle sağduyu görüşünü savunanları sinematografik düşünceyle⁵⁸ suçlayacaktır. Ancak bilincin hallerinin yaşantısı içseldir ve içsel zaman olarak sürede gerçekleşir. Orada “önceki” ve “sonraki” olarak nitelenen bir zaman anı yoktur.

Yukarıdaki özet tartışmadan bir sonuç çıkarılırsa, Bergson’a göre Ben, özünde dinamik; bu da onun sürekli değişiyor olması anlamına gelir. Ancak bu değişimin gerçekleştiği süre akışının bellek yoluyla toplanması, böylece geçmişin şimdiye taşınması, dahası şimdinin geçmişe bağlanması (kimi Bergson yorumcuları bunu “*şimdinin geçmişe uzaması*” şeklinde de tahlil eder⁵⁹) kendi süresindeki Ben’in birliğini sürekli “günceller” ve kendine özdeşliğini de yeniden “kurar.” Peki, Ben’in kendini dinamik doğasıyla yeniden kendine özdeşliğini kuruyorsa, bir diğer deyişle kendi süresini “koruyor”⁶⁰ ise, yaşamın sürmesi Ben’in kendine özdeş birliğinde, aslında aynı zamanda geçmişini “aşıyor” değil midir?

Burada bilinç hallerinin içsel yaşantısına odaklanıldığında bu anlaşılır olacaktır. Bu nedenle söz konusu dinamikliğin, yaşamın organik doğasından beslendiğine dikkat çekilmelidir. Tam da burada Ben’in kendini aşması (self-overcoming) sorunu gündeme gelir. İnsanın organik yaşamı ve bununla ilgili bilinçli yaşamı onun hem kendini aşmasını (self-overcoming) hem de kendine özdeşliğini (self-identity) sağlıyor olmalıdır.

Sonuç olarak Bergson felsefesinde süre fikrini temel alarak, Ben’in hem dinamik hem de kendine özdeş olması savunulabilir görünüyor. Bergson’un felsefesinde Ben’in zamandaki özdeşliği, Descartes’taki muadilinin ortaya çıkardığı problemleri de çözmeye aday olarak gösterilebilir. Ancak bundan daha önemli olan, bu çalışmada Bergson’la birlikte Descartes’ın bu konuda ele alınıyor olmasının asıl nedeni: Descartes’ın, Ben’i düşüncedeki zamana referans vermeden koruyamıyor olması, bunun içinde zamanı süreç değil de atomik olarak kabul etmesinin zorunluluğudur. Descartes’ın atomik zaman anlayışı (ki buna Bergson

⁵⁸ Bkn. Bergson, H. (1998). trans. Arthur Mitchell, New York: Dover Publications, Inc.

⁵⁹ Bkn. Jankélévitch, V. (2015). Henri Bergson, London: Duke University Press.

⁶⁰ Daha önceden söylendiği gibi burada “koruma”, aslında Descartes’ın terminolojide çok önemli bir yere sahiptir.

zamanın uzamsallaşması diyor) onun Ben'in özdeşliği de psişik halden bilişsel hale yöneltmesini sağlıyor. Her ne kadar Ben, anlarda kendine özdeş olsa da, sanki bir "el" bu an'ları aralarında nedensel bağlar olmaksızın birleştiriyor.

Descartes felsefesinde Ben'in kendine özdeşliği zaman anlayışı açısından ele alındığında, birbirinden bağımsız ve ayrı olan *an*'lardan oluşan zamanda, Ben, her anda ayrı ayrı varolur. Bu nasıl mümkündür? Descartes'a göre, Ben'in bir andan bir sonraki ana geçiş için kendinde bir nedeni yoktur. Yani buradaki nedensellik, sonlu tözlerin doğasında değildir. Ben'i bir sonraki ana Tanrı "götürür" denebilir. Daha doğrusu, Tanrı Ben'in o anda yaratır ve korur. Bu durumda Ben'in bir sonraki ana geçişi (hareket) için gereken güç/enerji, yani neden kendinde değilse, o halde Ben'in özgür irade sahibi olduğundan söz edilemez. Burada özgür irade, Tanrı'nın yaratmasına, onun yarattığı nedenselliğe bağlıdır. İşte bu nedenle onun Ben anlayışı "statik" olarak nitelenebilir. Bergson'da ise, Ben, kendini doğal nedensellikten kurtarması (maddeden zihne geçiş) ve üstelik geleceğin ne olacağının belirli olmaması bakımından özgür irade sahibidir. Burada bilinç çok önemli bir role sahiptir. Ben'in geleceğe doğru yaşam atılımında birliğini koruyor olmasıdır. Bu da onun Ben anlayışını dinamik yapar. İşte bu nedenle Bergson da, önemli ölçüde "özgür irade" sorunuyla ilgilenmiştir. Ben'in dinamik doğasını oluşturan, dolaysız eylemleriyle büyüyor oluşu ve dolayısıyla Bergson'u, eylemlerin koşullarının önceden (Ben'in geçmişi ya da bellek) belirleniyor oluşu sorunuyla karşı karşıya bırakır. Burada Bergson'un özgür iradeyle ilişkisinde ilgilendiği sorun, iradenin arkasında yatan bilinç ya da psişik durumlardır. Onun bu konudaki temel problemi, Ben'i, birbirine eklenerek büyüten bilinç durumlarının, karar vermedeki etkisidir. Burada bilincin hallerinden biri olan iradenin, eylemleri tetikleyerek maddeyi ruha dönüştürmesinde, dolayısıyla da benliğin içsel süresini büyütmesindeki rolünü irdeler. Ona göre özgür irade ile bellek çok önemli bir ilişki içindedir. Burada Ben'in yaratıcı gücü de ortaya çıkacaktır.

Bergson'a göre Ben, özdeşliğinin sabit özünü koruyamaz, çünkü benlik süresine içsel olan bilinci hallerini katarak sürekli değişir. Ben, özgür isteminde kendi yolunu (tercihini) yaratır. Burada önemle belirtilmesi gereken, önceden (geçmişten gelen) bir yol(lar) yoktur. Ancak, işte tam burada, özgür istem ile bellek ilişkisi önemli bir sorun olarak ortaya çıkar. Bergson'un felsefesinde Ben'in varoluşuna belleğin rolü dikkate alındığında Ben'in eylemlerinde kendi yolunu yaratması ve üstelik bu yolların henüz vuku bulmamış olması arasında bir tutarsızlık var gibi görünüyor. Bergson'a böyle bir karşı çıkış yapılabilir. Ancak onun *geçmiş* ile *yaratmak* arasındaki ilişkiyi, Ben'in dinamikliği açısından okunması bu itirazı karşılayabilir. Bergson'un burada karşı çıktığı, geçmişini süresinde toplayan Ben'in, sanki gelecekteki olası eylemlerin seçeneklerini de kendinde önceden getiriyormuş gibi kabul

edilmesinin arkasında, bu yolların ya da seçeneklerin kendi süresinden koparılarak, zamanın uzamsallaştırılmasının olduğunu söyler. Yani, sanki geçmiş deneyimlerine dayanan bir kişinin, ortaya çıkan bir eylemin tüm seçeneklerinin belirli ve sayılabilir olduğu varsayımı, o kişinin Ben'in süresinin dinamikliğini hesaba katmamaktadır. Burada yolların görülebilir olduğu argümanı geçmişe bakılarak, geçmiş bir ölçüde parçalara bölünerek yapılmaktadır. Oysa seçimlerden söz etmek, bir tür öngörülebilirliktir, ki bu da geleceği tahmin demektir. Oysa Bergson'a göre gelecek yoktur. Gelecek kavramının, onun süre düşüncesinde bir yeri yoktur. Burada kestirim değil belirsizlik vardır. Ben'in süresinde olası seçeneklerin tek başlarına bir anlamı olmadığı için, bir kestirimden söz etmek Bergson açısından olanaksızdır. Bu da onun geçmiş düşüncesini, dolayısıyla bellek fikrini şimdi ile ilişkilendirdiğini gösterir, ki bu belirsizlik argümanını açıklar. İşte bu belirsizlik, Ben'in neden hem dinamik hem de birlik içinde olduğunu, yani sürekli kendine özdeş olduğunu temellendirebilir. Eğer kestirim olsaydı, Ben'i geleceğe, yani z2 zamanına koyabiliyor olsaydık statik bir değişimden söz ediyor olunabilirdi. O zaman bu değişim, Ben'in zamandaki özdeşliğine güçlü bir itirazın nedeni olabilirdi. Bu, bir kişinin iki farklı zamanda çekilmiş fotoğrafının yan yana koyulması, aradaki farkın gözlenmesine benzer bir "değişim" olgusunu haklı gösteriyor olabilirdi. Ancak Bergson'un "uzamsallaştırma" dediği şey, fotoğraf örneğindeki gibi, Ben'in geçmişteki iki halini (seçeneği) çıkarıp, iradenin önüne koymaktan ibarettir. Ama bu sürenin doğasındaki hareketin neden olduğu dinamikliğin ölçütünü sağlamaz. Buradaki dinamiklik, geçmiş ile şimdi arasındaki bir süreklilik fikrinden doğar. Yani içkin bir dinamikliğin olduğu bir argümantasyonda Bergson *kestirim* yerine *yaratım* düşüncesini ortaya koyar.

Bergson, kişinin mevcut (şimdi) koşulları ile iradenin edimi arasındaki nedensel bağı, Ben'in geçmiş ve şimdiki evrelere arasındaki süreklilik fikriyle açıklar. Buna Ben, yapmak üzere (şimdi)⁶¹ olduğu eylemden bağımsız, onun dışında değildir. Burada Ben'i iradesiyle vereceği *karar* ile bu karara yatkınlık arasında bir ilişki vardır, ama bu süre fikri içinde kalarak bir kestirim yapılması için yeterli bir ölçüt değildir. Eylem gerçekleştiği anda yaratılmış olur ve bu Ben'in süresine katılarak Ben'i büyütür. Diğer bir deyişle, eylem gerçekleşmeden önce seçenekler yoktur, bir eylem gerçekleştiğinde o seçenek ve dolayısıyla diğerleri de yaratılmış olur. Yani Bergson'a göre, geleneksel görüşün, Ben'liğin seçeceği seçeneğe karar vermesi değil bir eyleme karar vermesi önemlidir. Kişinin önceki yaşamının tümü (Ben'in toplam süresi) bu kararda etkilidir. Ama kimse kararı önceden kestiremez. Kişinin vereceği bir karardaki öngörülemezlik, o kişi hakkında her şeyin bilinmesi durumunda hangi olası seçenekleri seçileceğini bilmesi şeklindeki bir itiraza Bergson karşı çıkar. Bunun

⁶¹ Ancak burada yine belirtilmelidir ki "yapacağı" demek buradaki düşüncüyü tam olarak vermiyor. Çünkü gelecek kipleri, eylemi Ben'den oldukça uzaklaştırıyor, ikisini uzayda iki ayrı yere koyuyor.

mümkün olması için, o kişinin yaşantısı hakkında tüm bilgilere sahip olmak ve bilinç deneyimlerini bilmek gerekir, ki bu Bergson açısından bunlara sahip olmak o kişi olmaktır. O kişi olmaksam onun tüm deneyimlerini yaşamış olmaktır. Bu da araştırmacıyı amacına ulaştırmaz, dolayısıyla saçma bir düşüncedir.⁶² Yani kişiye dışarıdan bir bakışla onun eylemlerinin seçeneklerini kestirmek olanaksızdır,⁶³ çünkü bunun yegâne olanağı o kişinin Ben'in dinamik varoluşu yaşamaktır. Bunda dahi kişi, çoğu zaman neden belli bir kararı verdiğini tam olarak anlayamaz, ya da gelecekte vereceği kararları kestirebilse bile, o karar anını tam olarak kontrolüne alamayabilir.⁶⁴

Şimdi bu durum Ben'in değişimine yansıtılırsa; Ben'in şimdideki yaşantısı, onun süresine katılır ve bu nedenle buna “değişim” demek uygundur. Ancak bu değişim onun önceki yaşantılarıyla ortaya çıktığı için Ben'in özdeşliğine zarar vermez. Ben bu yaşantısının sürekliliği içinde kendini aynı Ben olarak deneyimler. Eğer değişimi *mekanik* bir olgu olarak alırsak, burada iki ayrı zamandaki, dahası andaki durumu karşılaştırmak demektir. Bergson ise değişimi içsel bir yaşantıda ele aldığı için onun değişimi dinamiktir. Bu dinamikliği sağlayan şey ise yaşamdır. Yaşam ise, organik doğanın evrimsel gelişimiyle gerçekleşir. Burada inorganik (cansız) madde organik (canlı) maddeye dönüşerek yaşamı oluşturur. Bergson burada değişimin nedenini ruh ya da bilinç olarak görür. Bilinç maddenin içine beden ile girer ve onu kendi süresine katar ve böylece onu aşar. Burada değişimin faili bilinçliliktir.

Descartes'ta *değişim* ise, nedeni kendinde olmayan Tanrı tarafından sürekli yaratmayla gerçekleştiren bir olgudur. Yani Ben'in değişiminin nedeni ne zihinde ne de bedendedir. Çünkü sonlu tözlerin bir sonraki andaki varoluşları Tanrı tarafından yaratılır. Buna göre sanki insan “her an ölüyor”⁶⁵ gibi bir durum söz konusu.

Sonuç olarak Bergson'da bir adım sonrası olmadığı için Ben'in varlığı şimdide sürdüğü için “seçenekler” geçmişte olmakla birlikte, şimdideki karar-eylem, geçmişteki seçenekleri değiştirir. Yani şimdi geçmişte değiştirir. Bergson'da geçmişse, geçmişte olduğu gibi ulaşamadığı için de Ben'in varoluşundaki dinamik değişimi şimdiki zamanda kendine özdeşliğini yeniden kurar. Burada Bergson'un Ben düşüncesinde bir “öz” aramak doğru

⁶² Bergson'un bu konudaki düşüncesi, şu bilindik bir kişinin beynini bir başka kişiye nakletmek gibi bir düşünce deneyine karşı çıkış için iyi bir örnektir.

⁶³ İradenin karar vereceği seçenekler, şeylerin uzamsallık içindeki eşzamanlılığından türetilir. Buradaki tasavvura göre, kişinin önünde birden fazla seçenek hazır-nazır olarak kabul edilir. Oysa ki böyle bir durum söz konusu değildir, gerçekleşmemiş bir eylemin olası kararlar içinden tespiti, o kararı gerçekleştirecek tüm faktörlerin etkisini bilmeyi gerektirir, ki bu faktörler o kişinin süresinde ayrılamazcasına birbirine bulanmışlardır. Bu nedenle ancak uzamdaki bir yol ayrımı vardır, o da zaten uzamdaki eşzamanlılıktır. Bu konuda Leibniz'in düşüncesi de tartışmayı zenginleştirmek için katılabilir.

⁶⁴ Bu konuda W. James'in soğuk bir kış gününde yataktan çıkarak derse gitmek ile uykuyu tercih etmek arasındaki seçim örneği açısından da okunabilir.

⁶⁵ Bkn. Tura, S.M. (2020). *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni*, İstanbul: Metis Yayınları.

değildir. Zaten onun *süre* fikri böyle bir öze tamamen karşı bir düşünceden türetilmiştir.⁶⁶ Çok riskli olduğu açık olmakla birlikte onun Ben'in varoluşunun zamansal ifadesi şöyle formüleleştirilebilir: *Geçmiş + Şimdi = (büyüyen) Şimdi*.

Bergson'a göre iradeyle başlanan eylemlerin çoğu (konuşma, jestler, yürüme tarzı, hisler vb.) kişinin kontrolü altında değildir. Bunlar eylem gerçekleştiğinde ortaya çıkarlar. Bunun temel nedeni, eyleme karışan ve kişinin hatırlamadığı geçmiştir. İşte bu geçmiş benliği, yani kişinin süresini oluşturur.

Bergson'un "saf anı" dediği, hatırlanmayan geçmiş kişinin karakterini oluşturan ve onun kararlarında, dolayısıyla da eylemlerinde etkili olur; hatta onları belirler. Böylece, denilebilir ki, kişinin tüm geçmişi onun karakterini oluşturur. Kişi geçmişinden her ne kadar çok az bölümünü hatırlasa da hatırlamadığı geçmişi onun Ben'liğini kuran süresine dahildir. Yani kişinin geçmiş psişik yaşantılarının tamamı, onun Ben'inin mevcut (şimdiki) durumundaki varoluşunun belirleyicisi koşullarıdır. Bu geçmiş durumların hiçbirisi bir karakter olarak somutlaşmasa da Ben'in karakterine kendini gösterir. Burada Ben'in bellekle ilişkisine kısaca yer vermek uygun olur.

Belleğimizdeki uyku halindeki geçmiş deneyimlerimiz ilişkin anılar, şimdiki zamanda algı gerçekleştiğinde ileriye doğru atılır ve şimdiki zamanda algıya katılarak yeniden tezahür eder. Bu Ben'in zamandaki özdeşliği için önemli bir temeldir. Buna göre kendimizi geçmişe kavramadıkça ona ulaşamaz. Peki bu nasıl mümkündür? Süredeki saf geçmiş, yani hatırlanmayan anılardan oluşan saf bellek zayıftır. Ancak bu süredeki hatırlamadığımız anıları şimdiki zamandaki deneyimlerimize katılır. Böylece bu zayıf geçmiş, şimdiki zamanda Ben'in yeniden kurulumuyla güçlenir. Ben'in şimdiki zamandaki tezahürü ya da yeniden kuruluşu, geçmiş deneyimlerin bütünlüğünün şimdiki zamandaki yeni varoluşuyla gerçekleşir. Bu geçmişin değişmesi ve sürenin büyümesi, aynı zamanda da Ben'in birliğinin sağlanması demektir.

Şeylerde ve varlıklarda değişim farklı olmakla birlikte, evren ve içindeki süreçler süre içinde sürekli değişirler. Bu nedenle Bergson'da değişim çok açık bir şekilde vardır. Varolanların tümü gibi insan da bir durumdan başka bir duruma geçer. İnsan, psişik halleri zamandan geçerek değişir, bu da insanın değişmesi demektir. Peki bu değişimin Ben'in özdeşliği için karşılık oluşturma olanağı nedir?

Öncelikle değişim ile özdeşlik terimleri açıklığa kavuşturulmalıdır. Her şeyden önce şu altı çizilerek belirtilmelidir: bir kişinin⁶⁷ psişik hallerinin yaşadığı deneyimlere göre halden

⁶⁶ Bergson felsefesinin bir tür Platonik okuması için bkn. Deleuze, G. (1991). *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam, New York: Zone Books.

hale geçerek değişmesi ile o kişinin bu bilinçli hallerinin bir birliği olarak Ben'in bu süre boyunca kendine özdeşliği arasında bir tutarlılık vardır. Bu değişimin devamı demek olan kendi süresindeki-Ben'in bir durumdan başka bir duruma geçmesinde onun Ben olması bakımından bir farkı yoktur. O yine kendine ait olanı süreyi toplayarak Ben olmaktadır. Ben, süresinin büyümesi bakımından değişiyorsa da onun için bir durumdan başka bir duruma geçmek ile mümkünse o durumda kalmak arasında bir fark yoktur. Bergson'a göre bir kişi bir an sonra aynı kişi değildir, sürekli değişmektedir. Çünkü varolmak değişmektir.

Fiziksel nesnelerin değişimi ise atomların yer değiştirmesidir. Burada bir insan olarak kişinin değişim, onun psikolojik süresindeki hallerin eklenmesiyle sürenin büyümesidir. O halde kişi değişiyorsa, onun Ben'i nasıl özdeş kalıyor? İşte bu çalışma açısından, kişinin değişimine rağmen o kişinin Ben'inin özdeşliğini sağlayan bellektir. Zira kişinin süresindeki değişim anılarının birikimidir. Yeni anılar süreyi de büyütür. Ancak burada zaman, kişinin süresi için mutlaklıdır. Bu da Ben'in özdeşliği için çok güçlü bir argümandır. Bu Ben'in zamandaki özdeşliğini temellendirmek için kullanılacak argümanlardan ilkidir. Ancak burada Bergson'un gerçekliğin zamansallığı tezini biraz daha geliştirmek gerekecek.

Süre, farklı niteliklerin birbiri içine geçmesiyle oluşan çoklukla oluşan heterojen süredir. Bergson'a göre tüm gerçeklik uzamsal görünse de aslında zamansaldır. Süre sayısal çokluk olmadığı ve niteliksel olan şeylerin birbirine girmiş olması nedeniyle bölünmez. Bölünemediği için de geçmişteki hiçbir şey kaybolmaz. Bir meyvenin olgunlaşması ya da bir kartopunun büyümesi gibi, süre de bu kaybolmayan geçmişle büyür. Sürenin heterojenliğinde aynı ve farklı olan birbirine bağlı ama birbirinden farklı niteliklerdir. Ancak aralarında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişki, aslında bu heterojenliğin bütünlüğünü sağlayan birliktir. Bu birlik Ben'dir. Bu bütünü öğelerine ayırmak demek, o öğelere sabit zamansal ve uzamsal koordinatlar vermektir. Bu onların arasındaki bağlantıyı ortadan kaldırmak demektir. Bu da onun ait olduğu kişinin Ben'liğinin kendine özgülünü kaybetmesi anlamına gelir. Bu nitelikler arasındaki “bağ” aslında onları bir arada tutan Ben'dir.⁶⁸

⁶⁷ Bergson'dan söz ederken, özellikle “insan” yerine bireysel insan olarak “kişi” teriminin özellikle belirtilmelidir. Bu Descartes'ta da belirtilmelidir, çünkü dikkat edilirse, “düşünüyorum” ifadesindeki kişi, o meditasyonu yapan Descartes'ın kendisidir, yani bir kişidir ve bir kişi olarak kendi geçmişinden ve geleceğinden, hatta bedeninin varlığından şüphe duyabiliyor. Zira, bu açıdan Descartes ilk fenomenologtur. Husserl'in onunla ıstıgalı bu bakımdan anlamlıdır. Bergson'un da bir proto-fenomenolog olduğunu savunanlar var. Ancak ben bunun aksini savunanların gerekçelerinin daha ikna edici değildir. Kapsamlı bir tartışma için bkz: Michael R. Kelly (eds.) - *Bergson and Phenomenology*, Palgrave Macmillan UK (2010). Tabiri caizse Bergson, ancak Hegel kadar bir fenomenologdur. Hegel'in de Husserl gibi bir fenomenolog olmadığı, kullandığı “fenomenoloji” terimini onun kullandığı anlamda kullanmadığına ilişkin bir tartışma için bkz: Walter Kaufmann, *Discovering the Mind, Vol 1: Goethe, Kant, and Hegel*, London: Transaction Publishers (2002).

⁶⁸ Bergson, Kant'ın Ben kavramını eleştirir: onun, tespihin tanelerin bir arada tutan ip gibi bir Ben anlayışı olduğunu, Ben'in kendi dışındaki tasarımların birliğini sağladığını, oysa böyle bir Ben'in, yani tasarımlardan bağımsız bir Ben'in olmadığını savunur.

Bergson'un süresinde *eski* ile *yeni* arasında bir herhangi bir boşluk yoktur, onlar bir aradadır. Aralarındaki fark şudur: eski sadece daha da büyüyor ve yeni, eskinin yerine gelmiyor. Çünkü eski yeniye açılan yoldur. Zaman genişledikçe ikisine de yer açılıyor. Bergson'un eski (geçmiş) ile yeni (şimdi) arasında gördüğü ilişki de iki tarafın da etkilendiğinin altı çizilmelidir. Eskiye yeni katılırken, eski büyür; bu onun yeninin katılmasıyla aynı zamanda değişmesi de demektir. Yani, Bergson'da geçmiş şimdiyle değişir. Bu da Ben'in zamandaki özdeşliğini temellendirmek için kullanılacak argümanlardan ikincisidir.

Kişinin geçmişinin değişmesi demek, onun Ben'in özdeşliğinin şimdide olduğu haliyle, en son versiyonunun kurulması demektir. Bir kişiyi kendi Ben'in zamansal süresinden çıkarmak onun kişiliğini yıkmak ve yok etmektir. Örneğin bunlarda bir tanesi, süresindeki bir ögeyi almak ya da süreyi bir yumağı açar gibi geriye götürmek, kişinin Ben'in dağılması anlamına gelir. Pratik olarak böyle bir şey belki pek mümkün değildi, ama bunu teorik olarak düşündüğümüzde; yumağın açılması gibi, süre de bellekte geriye doğru anıların izlenmesi gibi bir düşünce deneyinde, geriye gidilerek bulunan her anı o kişiyi oluşturan bir anı olarak tanınmayacak haldedir. Çünkü, en son şimdiyle önceki tüm anlar şimdinin mührüyle değişmişlerdi. Bergson'un açıkça vurguladığı zamanın her şeyin yapıldığı temel şey olması ve zamanın geçip gitmesi ve üstelik geri döndürülemez olması, son şimdi olan Ben'in kendine özdeş olmaklığı da zorunludur. Çünkü şimdinin ortaya çıkışına tüm geçmiş neden olmuştur. Bu nedenle ikisi arasında bir yapmak olanaksızdır. Bu durumda, kişinin süresi, geçmiş ile şimdinin organik yaşamın oluşturduğu bir bütün olarak düşünülürse, geçmiş ile şimdi arasında ayırım yapma teşebbüsünün mekanik bir yöntem kullanmaya çalıştığı, ama eldeki malzemenin uzam gibi mekanik bir durum olmadığı fark edilir.

Bergson'un yaşamla ilişkilendirdiği zaman tasavvurunda, birbirine dönüşen geçmiş ile şimdi arasındaki bu karşılıklı etkileşim, "sonraki-Ben" ile "önceki-Ben" arasında bir ayırım yapılması için elde bir ölçüt ve araç yoktur. Ancak, eğer böyle iki Ben varsa ve bunların değiştiği halde nasıl hep aynı kişinin Ben'i olabildiği sorusunu cevaplamak için olanak vardır. Bu da zaten sürenin doğasında mündemiç olan, onun zaman tasavvurunun doğal ve zorunlu sonucu olan bellektir.

Algı olmaksızın anılar saf anıdır, yani sadece geçmişe aittirler. Ben, kendini geçmişe yerleştiremez. Ancak geçmişin şimdide kavranmasıyla kendini geçmişte tasavvur edebilir. Bu da belleğin algıyla şimdiye çekilmesiyle mümkündür. Diğer bir deyişle daha sonraki olay (algı) daha önceki olayı (anı) şimdiki zamana, yani yaşama taşır. Böylece birikmiş geçmiş olarak bellek, Ben'in şimdide yeniden kuruluşuna temel oluşturur.

Bergson'da şimdinin gerçekliği kişinin tüm tarihini kapsar. Bu nedenle her mevcut durumu izleyen bir sonraki aşamanın tüm geçmişi, Ben'in şimdiye kadarki süresinin tüm içeriğini içerir. Mevcut son şimdiki andaki Ben, bütünlüğüyle bir sonraki ana geçecek Ben'dir. Bir müziği oluşturan notların oluşturduğu sürekli bütünlük gibi; a, ab, abc, abcd, abcde içeriklerini bir sonraki geçmişe bırakan şimdiye varan Ben, bir sonraki geçmiş de yine kendisine katacaktır. Bu her bir “sonraki geçmiş” olan şimdideki yeni içerik, önceki içeriklerden tek farkı bir kartopu ile çığ arasındaki farktır. İşte Bergson'daki değişim metaforik olarak böyledir. Ama bu metafor bile durumun yanlış anlamasına hizmet eder zira kartopu ile çığ uzamsal çokluklardır, oysa sürede böyle bir çokluk yoktur. Olmadığı için, kartopu örneği de en az $ab=abc$ demek kadar yanlış anlamayı besler. Oysa buradaki eşitlikten murad, $B(ab)=B(abc)$ demektir. Bunun için Bergson'un zaman tasavvurunu çok iyi analiz etmek gerekir.

Bergson'da zaman bir fikir (idea) değil gerçektir. Ona göre zaman, varlığın geçen süresidir. Zaman yeniliği sağlar ve geçtiğinde eşsizdir, bir daha geçmez, yeniden gerçekleşmez. Bununla beraber zaman, şeyleri ya da nesneleri bir mekân gibi içine alan “kap” değildir. Diğer bir deyişle zaman şeylere aşkın değildir, onların doğasındadır.⁶⁹ Bir şey olduğunda onun zamanı da oluşur. Bir olayın şimdiki zamandaki içeriği geçmiştekiyle aynı görünse bile, onlar yine de farklıdır. Çünkü, farklı zamanda, yani yeni bir zamanda olmuşlardır.

Bergson'un bu zaman anlayışına göre Ben'in zamandaki özdeşliği nasıl mümkündür? Bu anlayışa göre pekâlâ, Ben'in zamanda özdeş olmadığı, çünkü onun özünün değiştiği, başka-Ben olduğu iddiası ileri sürülebilir mi? Bu çalışmada bu sorulara hayır cevabı verilecektir. Bunun temel dayanağı da her ne kadar Bergson *zaman* ile *yeni* arasında kurduğu ilişki zorunlu olarak şeylerin değişimi fikrini güçlendirse de, zamanın doğası buna izin vermez. Çünkü onun zaman anlayışında geçen süre kesintisizdir. *Ben de kendi kesintisiz süresinde kesintisizdir*. Burada “Ben” derken, bir “bütün Ben” kavramından ya da kendi süresindeki birliğinde Ben'den söz ediliyorsa, o zaman bu özdeşlik olanaklıdır. Burada Ben'i “toplam süresi” teriminden hareketle, onun *geçmişi*, yani *belleği*, onun kendi süresindeki birliğinin korunmasını olanaklı kılar. Üstelik bu süre, geçmişin şimdiyi itmesiyle sürdüğü düşünülürse daha anlamlı olur. Burada belleğin rolü, Ben'in şimdide “korunması” ya da “yeniden yaratılması” arasında bir anlam farkının olmadığını gösterecek bir temele sahiptir. İşte bu nedenle bu çalışmada, Bergson'da Ben'in zamandaki özdeşliğini savunabilmek için Descartes'ın Ben'in zamandaki özdeşliğinden hareket etmeyi tercih edilmiştir. Descartes'ın

⁶⁹ Burada zamanın (sürenin) şeylere içkin olduğunu söylemek de bir tür uzamsal metafor çağrıştırdığı için risklidir.

dizgesinden çıkarılacak bir Ben özdeşliği modelini, Bergson'un dinamik değişim içindeki Ben'i için olanaklı bir zemin oluşturmak mümkün görünmektedir. Zira Bergson'da Ben'in özünün sürekli değiştiğini söyleyecek karşı kuramın; bu durumda asla Ben'in özdeşliğinden söz edilemeyeceği karşı çıkışını savuşturmak için, Descartes ile Bergson arasındaki zaman ve Ben anlayışlarını karşılaştırarak bazı ortak terimler türetilir.

Elbette bunun için iki filozofun da zaman, bellek ve zihin-beden konularındaki görüşleri Ben'in zamandaki özdeşliği sorunu odağında irdelenmelidir. Geçmiş şimdiki zamandan ayırmanın olanaksız olduğu bir zaman anlayışında, değişim iddiası için alınacak bir kerteriz noktası de yoktur. Zaten olamaz, olsaydı da bu zamanın uzamsallaştırılması demek olacaktır. Burada Ben'in dinamik değişimi onun tüm geçmişinden ibarettir. Kişinin gerçeklik deneyiminin belleğinde birikmesinden başka bir şey olmayan bellek, onun için bu zamansal süreklilikte bölünememesi için bir çaba içindedir. Kişi kendine kendi içinde baktığında bu bölünmezliği keşfediyor olacaktır. İşte bu içebakış Bergson ile Descartes arasındaki sınırlarda bir yerde olan içebakıştır. Tabii ki, Ben'in özdeşliğini sorgulama açısından.

Buradaki "içebakış" terimini, aslında "şimdinin sürekliliği" açısından bu çalışmaya mal etmek mümkündür. Descartes ile Bergson'daki birbirinden farklı *görü* (*intution*) kavramı üzerinde bir karşılaştırma yaptıktan sonra, bir iddia olarak her iki filozofta da olan "şimdinin sürekliliği" kavramından hareketle Ben'in özdeşliği üzerine bir tartışma yapılabilir. Yalnızca şimdiki zaman sürekliliğin temeli olabilir. Bu hem Descartes hem de Bergson açısından Ben'in zamandaki özdeşliği sorununun Arşimet'in dayanak noktası gibidir. Burada şimdiki zamanın sürekliliğini, aslında geçmişin kendine başına geçmiş olamaması bakımından görmek önemlidir. Kendi başına bir geçmiş olsaydı sona ererdi. Ancak bu yaşamın olduğu, üstelik bilinç seviyesi yüksek ola insanın yaşadığı zaman boyunca bir geçmişi olacaktır. Ancak olabilirse kişi öldüğünde kendi başına geçmiş olabilir. Bunun dışında geçmişin varolması şimdiyle ilişkisinde mümkündür: *şimdide korunan geçmiş*.

Bu çalışmada bunun farklı temel ve açıklamalar açısından da olsa hem Descartes'ta hem de Bergson'da olduğu ileri sürülecektir. Buradan hareketle de şimdinin sürekliliği içinde Ben'in kendine özdeş olduğu savunulacaktır.

Elbette Bergson Ben kavramı konusunda, Descartes, hatta Hume ve Kant tarafından benimsenen Ben kavramı geleneğinden farklıdır. Bu filozoflarda "Ben" kavramı, zorunlu olarak düşünen özne ve düşüncelerinin faili anlamına gelir. Ancak bunlarında karşısında Bergson'un özne-nesne karşıtlığının aşan Ben düşüncesi, rasyonelliğin dışına çıkarak benliğin varlığı sorununa yönelmiştir. Bu bakımdan farklar önemli olmaklar birlikte, "Ben" kavramı bu farkların ötesinde, "zamandaki özdeşlik" açısından ele alınabilir. Zira Bergson'un

rasyonelliği benlik karşısında dışarıda bırakmaz, sadece önceliği ona vermez. Zaten bu öncelik farkları da onların zaman anlayışları arasındaki farkları oluşturmaktadır.

Descartes Ben'i düşünmeye, Hume ve Kant da bilen zihne indirgenirken, Bergson Ben'i kendini oluşturan parçalardan birine indirgenemez. Ben'i, onun bütün yaşam geçmişi dahildir. Ben, insanın benliğini oluşturan inorganik maddeden ruha kadar tüm fiziksel ve psikolojik süreleri kapsar. İşte bu psişik halleri birbirine bağlayan da kişinin belleğidir.

Bergson'un bir fail olarak Ben yerine, süreyle oluşan Ben kavramını tercih eder ki, bu da onun kişi ve kişilik gibi terimlerle ilgilidir. Bergson, daima değişen ama "tek ve özdeş bir insan" düşüncesine sahiptir. Bu kişidir; kişilik ise, Ben'in değişiminin sürekliliğine oluşan şeydir. Aslına bu değişimin sürekliliği Bergson'un Ben'in gerçekliğidir. Bu gerçekliği olanaklı kılan da bellektir.

İşte Ben'in sürekli, zamansal süreklilik algısına kapılması, en azından bunun uykuda dahi bozulduğuna şahit olmaması, hep kendiyle olmaktan onu alıkoyacak bir şey olduğuna dair bir şüphe bile duymaması belleği sayesinde. Ben'lik belleksiz olmaz, zira "Ben" denilen, onu diyenin kişisel geçmişidir. Nasıl ki, Bergson'a göre bilinç geçmişe doğru kavrar, Ben de geçmişe doğru varolur. Ama bu onun yüzünün geleceğe, yani şimdide varolma atılımına dönük olmasının dayanak noktasıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BELLEKSİZ BEN'İN OLANAĞI SORUNU

Kırk yıl yaşamış ve birçok alışkanlık biriktirmiş Descartesvari meditasyon yapan bir kişi şöyle konuşuyor olsun:

Her sabah yataktan kalktığımda her şey benim için yerli yerinde duruyor. Dün geceden bıraktıklarım yerinde duruyor, geceden kalmayan ama sabah olduğunda farkına vardığım her şey benim için yine yerinde duruyor. Yerlerinin değişmiş olmasına da şaşırıyorum. Güne başlarken beni şaşırtan olaylarla yüzleştikten sonra biraz düşününce her şey normale dönüyor, beni şaşırtan parçaların bana yabancı gelmediğini anlıyorum. Kapı çaldığında kimin geldiğini ya da gelebileceğini tahmin edebiliyorum. Beklemediğim biri gelmişse bir yanlışlık sonucu olduğunu ya da başıma gelen, hazırlıklı olmadığım ama hakkında çeşitli malumatların da uyanmaya başladığı bir olayla yüzleşmem gerektiğini düşünebiliyorum. Akşamüzeri yorucu bir iş gününden sonra bir an önce eve gidip, neredeyse her gün kendimi dinlendirdiğim ritüellerime başlamak için eve gidiyorum. Son bedensel enerjimi harcamayı göze alıp koşarak çıktığım merdivenleri kaçınıcı katta olduğuma pek dikkat etmeden çıkabiliyorum. Dairemin kapısına yaklaşırken anahtarı cebimden çıkarıp kapının kilidine sokmak için elimde hazırlıyorum. Eğer, elimi cebime attığımda anahtarımı bulamamış olsaydım; büyük bir hayal kırıklığından sonra, anahtarı ofisteki masamda nasıl unuttuğumu fark ederek bir öfke nöbeti geçirebileceğimi tahmin ediyorum. Gördüğünüz gibi her şey ne kadar da sıradan ve olağan görünüyor, bütün aksaklıklarına ve yoldan çıkmalara rağmen; her şey yeniden duruluyor. Oysa günün bir saatinde çalan kapı ziliyle ya da telefonla, sevdiğim birinin trafik kazası geçirdiğini ya da bilmem ne tümörünün iyi huylu çıktığını öğrenebileceğim olasılığı hiç uzak gelmiyor. Bir haberin beni yıkıyor ya da sevindiriyor olabileceğini kabul ediyorum.

Ancak görüyorum ki, yaşamımda beklediklerim kadar beklemediklerim de bana aitler, etkisiyle kendimden uzak olduklarını düşünmek istesem de zaman geçtikçe bana ait olduklarını kabul edebiliyorum. Öyleyse, nasıl oluyor da her sabah yataktan kalktıktan sonra başlayan, beklediğim ya da beklemediğim olaylar ve değişimler yığınıyla yeniden akşam eve döndüğümde; her şey yolundaymış gibi, hepsi bana aitmiş “gibi” görünüyorlar? Nasıl oluyor da istemsizce kendimi onların dışında göremiyorum? Kendimi bütün bunların bir kötü rüya olduğuna inandırıyorum, ama bu rüyanın çok uzun sürmediğini ve benim iyimser bir varsayımım olduğunu biliyorum. Kendimi biraz zorlasam bile, oturduğum bu şömine önüne nasıl geldiğimi, biraz önce nerede olduğumu, şuurumu kaybetmiş olduğumu varsayabiliyorum, ancak yine de ateşin yalımları benim bu varsayımından çekip oturduğum yere yeniden oturmama yardımcı oluyor. Anıyorum ki, bu varsayımları peş peşe ekleyerek ancak birkaç dakikayı kendi zamanımdan çalabildiğimi fark ediyorum. Peki, nasıl oluyor da benim elimde olmayan binlerce farklı deneyimde hala kendim kalabiliyorum? Dahası, nasıl oluyor da çevremde sayısını bilmediğim sürekli devinen şeylerin içinde sanki bilmediğim bir aşinalığım varmış gibi yolumu şaşırmıyorum ve bu durumda hala aynı Ben olarak kalabiliyorum? Hatta daha da şaşırtıcı olanı, hala nasıl oluyor da “aynı ben miyim?” gibi basit bir soruyu sormayı ihmal ediyorum. Melankolikliğim tutup da “sen bu muydun” ya da “sen bu musun ki böyle davrandın” gibi kazara pratik felsefe yapmaya

başladığımda da kendimi değiştığime kolay kolay ikna edemeyeceğimi seziyorum. Çünkü, diyelim ki, “ben çok değiştim” önermemi irdelerken bana en çok yardımı dokunana “neden” sorusu beni, Ben'im olmayan hiçbir şeye götürmüyor. Hatta çocukluğa inmekten söz edenleri dinleyerek çıktığım geçmişime yolculuğumda, yaşamımın hangi dönemine gidersem gideyim, Ben'i orada karşılayan “tanıdık bir şeyler” buluyorum. Ben ne kadar geriye gidersem gideyim tanımadığımı düşündüğüm bir şeyle hatta bir kişiyle hiç karşılaşmıyorum. Bazı şeyleri ya da kişileri çocukluğumda bulamadığımda yardımsever bir cin bana yardımcı olmuyor. Bazen aniden içime doğan bir ilhamla bir şeyin ya da kişinin olduğunu ve olması gerektiğini hatırlar gibi oluyorum, ama hayal meyal bir şekilde sislerin içinden çıktığında hatırlarsam “hah işte buydu” diyorum. Sisler dağıldıkça daha da belirginleşen eski tanıdıkla ilgili geçmişim berraklaşıyor.

Bu kurgusal örnekten hareketle denilebilir ki, kişi içinde kendiyile ilgili ve kendine ait olan ne varsa onları yaşar, onlara aşınadır ve daima zamanı onlarla geçer. Eğer kişi, Ben'inin birliği altındaki bu tüm geçmişini oluşturan unsurlardan biri ya da bunlardan birinin algı nesnesi alınırsa kişinin benliği kendi olduğunu ve kendine ait şeylerin içinde olduğuna inancı sarsılmaya başlar. Şimdilik serbest düşünerek böyle olduğu varsayılabilir.

Felsefi söylem açısından kurgusal örnekteki durumun anlamı, ancak belleği olan bir kişinin yaşamında gerçeklik deneyimini sürdürecektir bir benlik bütünlüğünü sağlayabileceğidir. Kişi, her sabah gözlerini açtığında sudaki bir balık gibi, kendine ait şeylerin içinde yüzdüğünün farkında bile olmadan yaşar. Böyle olduğunu düşünecek oldukça fazla neden var. Örneğin bir kişi, zihnini ve bedenini ustalıklı bir maharetle şaşmadan ve şaşırmadan kullanabildiğinde; kendi olduğundan ve tüm edimlerinin failliğini güvenerek vereceği bir Ben'e sahip olduğunu şüphe konusu yapmadan; yaşamındaki her şeyin yolunda gittiğini düşünmesi sağduyuya uygun görünüyor. Her şeye olan aşinalığın bir anda raydan çıktığı bir olay yaşayan kişi ne düşünür ve kendini nasıl hisseder? Bu yine şöyle bir kurgusal bir örnek üzerinden düşünülebilir:

Sizi dinlendirecek akşam ritüellerinizi yapmayı hayal ederek, evinize kavuşmak için koşarak merdivenlerden çıktınız, elinizi cebinize attınız, anahtarı buldunuz ve kilide sokmak için elinizde anahtarı hazırladınız. Son adımlarınızda dairenizin bulunduğu kata geldiğinizi hissettiniz ve tam kapıya yöneldiniz ve kapı yerinde yok! Evet, daire kapısının yerinde bir kapı yok!⁷⁰ Yani, daireniz yok! İlk şaşkınlıktan sonra, yanlış binaya girip girmediğinizi anlamaya çalıştınız, baktınız yan dairenin paspası aynı, kapıdaki ismin aynı olduğunu görünce içinizdeki boşluk büyümeye başladı. Buna rağmen içinizden komşuyla konuşma arzusuna engel olmayıp zili çaldınız. Kapıya çıkan komşu teyzeyi hemen tanıdınız, ama onun sizi tanımadığını bakışlarından anladınız. Ancak bununla ikna olmayıp, tanışıklığınızı teyit etmeye çalıştınız. Eğer komşu teyze sizi tanımış olsaydı biraz rahatlamış olurdunuz, değil mi? Eğer, tanımasaydı, neler yaşardınız? Belki de içinizde anlam veremediğiniz bir boşluğun

⁷⁰ Örneğin bu kısmını, Christoffer Boe'nun *Reconstruction* (2003) filmindeki benzer bir sahneden uyarladım. Bu filmde, kişinin belleğinde olup da, yaşadığı gerçeklikte olmayan birkaç önek daha var. Tabii ki, bu filmdeki bir roman yazarının kafasından geçenler “metinleştirilmesi”, yani aslında filmleştirilmesidir.

büyümekte olduğunu, bedeninize mukayyet olmadığınızı, bedeninizin sarsak bir hal aldığını fark etmeye başlayabilirsiniz.

İşte bu her şeyin yolunda gittiğine dair inanç, kişiyi yaşamında değişimlerin devinimleriyle oluşan algı boşluklarını dolduran ve yenileri eskilerle örgülediği bir belleğe dayanır. Ne zaman ki, bu örgüden bir iplik çekilse ya da bir ilmek atsa şüpheler de uyanmaya başlar. Zaten benzer şekilde filozof ruhlu kişiler de ne zaman dış gerçeklikten şüphe etseler, usta filozofların dış dünyanın algılanan ve kendinde olan varlığını ayırma alışkanlığına istemsizce kapılırlar. Çünkü bu akıntıda *Ben*, faili olduğu tüm edimlerden soyutlanır; algısı ile gerçekliği arasındaki fark gördükleri nesneler gibi nesneleşir. Yani *Ben* de onlar için bir nesne konumundadır. İşte bu açıdan bakıldığında, belleksiz *Ben*, bir filozofun karşısındaki bir nesne gibidir. Buradan hareketle bellek, *Ben*'i anlamak için önemli felsefi nedenler taşır.

Bu bölümde, bu çalışmanın da tezini oluşturan; *kişinin Ben*'inin zamandaki özdeşliği üzerine bir tartışma yapılacaktır. Burada bir kişiye ait “somut” olarak sınırlandırılacak *Ben*'in, kişinin yaşamı boyunca nasıl kendine özdeş olarak kaldığı sorusunun cevabı aranacaktır. Bu doğrultudaki inceleme için hareket noktasını oluşturan temel iddia şudur: bir kişiye ait *Ben*'in, bu kişi, yaşamı boyunca edindiği deneyimler sonucu değişse bile, bu değişime rağmen *Ben*'in bu zaman-boyunca ya da bu zaman-içinde sürekli kendine özdeş kaldığıdır. Çalışmanın bu temel iddiası, özdeşliğin kişinin belleğiyle olanaklı olduğu tezi açısından savunulacaktır. Bu doğrultudaki tartışmanın hangi argümanlar seyrince yürütüleceğine geçmeden önce bazı temel kavramlara ilişkin kullanılacak terimleri tanımlamak uygun olacaktır.

Öncelikle *Ben* ve dolayısıyla *kişi* terimlerini açıklığa kavuşturulduktan sonra *Ben* ile *bellek* arasındaki ilişki kurulacaktır. Buradaki “*Ben*” terimini “self” ya da “ego” teriminin karşılığı olarak alınıyor. Bir kişinin bütün (bilişsel ve psişik) edimlerinin önüne koyduğu ve “*Ben*” (*I/me*) diyerek referans ettiği *kendi* kastediliyor. *Kişi* terimiyle ise, “*düşünen ve kendi varlığının farkında olan ben*” tanımı kullanılıyor. *Ben*'le, hem düşünebilen hem de kendi varlığının farkında olan, yani kendini diğerlerinden ayırabilen, ayrıca yaşadığının farkında olan bir kişi tarif ediliyor. Burada düşünme ve yaşama gibi bilinçli bir farkındalığın faili olarak *Ben*, aslında iki farklı “*Ben*” kavramını öneriyor. Bunlardan ilki Descartes'ın öncülük ettiği “*düşünen Ben*” (“*Ben düşünen bir şeyim*”) kavramı ile ikincisi Bergson'un düşmeyi içeren ama orada kalmayan, bütün psişik halleri de içeren, dolayısıyla varlığının farkında, ama yaşayarak farkında olan “*yaşayan Ben*” kavramıdır.

Yukarıda ifade edildiği gibi, “*kişinin zamandaki Ben*'i kendine özdeşdir” savından hareketle, kişinin yaşamı boyunca geçirdiği değişimlere rağmen, onun belleğinin *Ben*'in zamandaki özdeşliğinin kurulmasını olanaklı kıldığına yönelik tez üzerine tartışma, *Ben* ile

bellek arasındaki ilişkiyi belirleyen şu kılavuz tanımdan hareketle yapılacaktır: *Ben, kişinin tüm geçmişinin birliğidir*. Bir kişinin “tüm geçmişi” onun belleğidir.

Daha önce, kişiye ilişkin yapılan “*düşünen ve kendi varlığının farkında olan ben*” şeklindeki tariftten hareketle, bu Ben’in oluşumuyla ilgili bir “başlangıç” sorusu cevaplanmalıdır: bir kişinin Ben’inden ne zaman söz etmeye başlanabilir? Daha kapsamlı olarak, bir kişinin Ben’i nasıl ve ne zaman oluşur? Eğer bu soru felsefe açısından meşru bir soru kabul edilecekse; *nasıl* ve *ne zaman* soru kiplerini, felsefi bir söylem evreninde aramak gerekecektir. Bu açıdan, bu iki soru kipine aynı yanıt verilebilir. Buna, “ilk algı” denilecektir. Zira bu sorular, bir kişi olarak çocuğun hangi yaş ya da gelişim döneminde benlik kazanmaya başladığı ve bu gelişme dönemlerin hangi bilişsel ve psikolojik edimleri yapmaya başladığı değildir. Bu nedenle, burada bir “başlangıç” noktası olarak “ilk algı” terimini kullanılacaktır. Aslında bu mütevazı terim, felsefe tarihindeki iki rakip okulun kıyasıya tartıştığı bir sorunun kavramlara işaret eder: (1) doğuştan fikirler⁷¹ ile (2) boş zihin (tabular *asa*). Bunların ilki, kişinin deneyimleriyle bir yeni şey öğrenmediği, bilginin kaynağı zihindeki doğuştan getirilen fikirler olduğu tezini savunan rasyonalist okul, algıların bu doğuştan fikirle gerçekleştiği ya da algıların bu doğuştan fikirlerin *hatırlanması* (*anamnesis*) yoluyla oluştuğunu savunur.⁷² İkincisi ise, doğuştan boş olan zihin, algılarla ya da izlenimler yoluyla fikirler edinir. Bunlar da “düşünen ben” olarak kişiyi oluşturur. Özetle ifade edilen bu tartışmada, zihinde bir fikir olarak karşılığı olsun ya da olmasın, bilginin doğruluğundan ya da kesinliğinden bağımsız olarak “algı” ortak terimdir. Yani “düşünen Ben” olarak bir kişinin, muhakkak bir algıya sahip olması gerekiyor.⁷³ Bu da “ilk algı” teriminden hareketle, kişinin tüm geçmişinin başladığı “zaman” olarak kabul edilebilir. Elbette ilk algı(lar)dan sonrası, insanın bütün bilişsel ve pişik edimlerinin döngüsünün başlaması olanaklıdır. Ancak burada “ilk algıdan sonrası” ise artık kişinin “tüm geçmişi” denilen bellek alanına giriyor. Artık sonraki algılarda hep bu “geçmiş” olmuş “ilk” algıların iz-etkisi olacaktır. Aslında bu Bergson’un çok açık bir düşüncesidir. O halde *ne zaman* ve *nasıl* sorusuna, burada “*Ben ilk algıyla oluşur*” şeklinde

⁷¹ Descartes’ın *doğuştan idealar* kuramı oldukça tartışmalı bir konudur. Bu tartışmalarda, Descartes’ın bu kavramının iki ayrı dönemi olduğu, ilkin doğuştan ideaların bir tür “düşünme gücü” olarak kabul edildiği, sonrasında ise bunları zihinde “kesin doğrular”ın kaynağı olarak kabul ettiğinin ilişkin iddialar vardır. Özellikle ilkinin bir şekilde “beyin” ile ilişkilendiren yorumcular vardır. Bu tartışmalar için bkn: Geoffrey Gorham, Descartes on the Innateness of All Ideas, Canadian Journal of Philosophy Vol. 32, No. 3 (Sep., 2002), pp. 355-388. Daniel E. Flage and Clarence A. Bonnen, "Descartes and the epistemology of innate ideas", History of Philosophy Quarterly Volume 9, Number 1, January 1992.

⁷² Bu okula ilk başta Descartes’ın gireceği gibi, bu Platon’a kadar götürülebilir. Bir başka temsilci Leibniz de, bilindiği gibi doğuştan fikirler ile algı arasındaki ilişkiyi Platon’un *anamnesis* (*hatırlama*) kuramıyla destekler. Zira onun algı kuramı, bu çalışmada kullanılacak “doğuştan bellek” terimi için çok verimli bir tartışma alanı yaratıyor.

⁷³ Burada Descartes’ın algısız, doğuştan idealara ilişkin *saf düşünmesi* olduğu yönünde bir itiraz olacaktır. Ancak, burada somut bir kişiden, yani bir şekilde dünyaya gözlerini açmış bir kişiden söz edildiği için bu itiraz meşru olmayacaktır.

bir yanıt verebilir. Eğer kişi, ilk algıdan sonra gördüğü bir şeyi tanıyor ya da ona bir tür aşinalık duyuyorsa, artık o kişinin Ben'i oluşmuştur. Yani, artık buradan “*Ben, belleği olan kişidir*” tanımını yapmak olanaklıdır. Bu tanıma, Bergson'un anıyla bulanmış algıların Ben'in süresini nasıl büyüttüğü, bu bir iplik yumağı gibi büyüyen sürenin o kişinin belleği olduğu düşüncesinden destek bulunabilir. Nitekim Edip Cansever'in bir şiirindeki, “*Gökyüzü gibi bir şey bu çocukluk, hiçbir yere gitmiyor*” dizelerindeki “çocukluk” ifadesinden anlaşılan, kişiyi ömrü boyunca bırakmayacak olan “ilk algıları,” onun Ben'liğidir. Kişi, bundan sonra edindiği tüm deneyimlerini bu ilk algıyla oluşan Ben'lik yani şairin ifadesiyle “çocukluk” üzerine kazanır. Bunun felsefi açıdan temellendirebilmesi için burada özet bir şekilde kurulan Ben ile algının dahi onsuz hiçbir öneminin olmadığı *bellek* arasındaki ilişkiyi belirginleştirmek için bazı temel kavramları ele almak gerek.

Bu kapsamda önceki bölümlerde belleğin, Ben'in özdeşliğindeki rolünü olanaklı kılan ve sorunun temelini oluşturan *zihin, beden ve zaman* kavramları bellekle ilişkilerinde tartışılmıştı. Bu tartışmada bellek kavramı, felsefede kısmen açık, çoğunlukla da örtük olarak bir yetinin, aracın ya da edimin konusu olmakla birlikte, çoğu filozof öneminin farkında olsa da yine de ona yeterince ilgiyi göstermediği⁷⁴ bellek kavramı Descartes ve Bergson felsefeleri açısından bellekle olan ilişkileri açısından ele alınmıştı. Buradaki tartışmalardan elde edilen sonuçlar bu bölümdeki tezin ele alınışında kullanılacaktır.

Bu bölümde önceki iki bölümde Descartes ve Bergson felsefeleri açısından Ben'in zamandaki özdeşliği açısından yapılan tartışmalardan elde edilen çıkarımlardan hareketle, belleğin Ben'in zamandaki özdeşliğinin bir ölçütü olduğu yönündeki hipotez ele alınacaktır. İlk bölümde, insan için beden ile değişim arasındaki ilişki üzerine bir tartışma yapılacaktır. Bu tartışmanın sonucu olarak Descartes ve Bergson bedeninin değişen bir varlık olduğu, buradan hareketle bedeninin değişen bir şey olmasına karşın Ben'in zamandaki özdeşliğine bir engel oluşturmadığı hipotezinin ilk argümanı ortaya konacaktır.

İkinci bölümde, bellek ile ben arasındaki ilişkiden hareketle, belleği Ben'in varlığı için bir koşul olduğu savunulacaktır. Belleksiz Ben'in olanaklı olmadığı argümanı, Ben'in bilinçli hallerinin zamansal akışında belleğe başvurmak zorunda olduğu hipoteziyle tartışmanın konusu yapılacaktır. Bu tartışmanın sonucunda bellek olmadan, Ben'in görece biyolojik açıdan atomik zaman bilincine sahip olsa da “yaşıyor olma bilinci” açısından içi “boş” bir varoluş olacağı çıkarı yapılacaktır. Bunu niçin, “Bu anılar kimin?” sorusu “Ben” kavramını sorunsallaştırmak için kullanılacaktır. Böylece, Ben'im ile Ben'im dışındaki her şeye ilişkin deneyimini oluşturan “algım,” “bilgim,” “yordamım” arasındaki ilişki tartışılacaktır. Burada

⁷⁴ Bu konuda toparlayıcı bir tartışma için bkn: Stanley Munsat, *The Concept of Memory*, New York: Random House, 1967.

“anım” ile “benim” arasındaki bir mesafenin olanağı önemli bir sorundur. Bunu “anım” denilen şeyleri paranteze alınırsa, geriye kalan Ben’in ne olduğunu somut bir kişi üzerinden örneklendirerek, Ben ile bellek arasındaki zorunlu ilişkin ne olduğu tanımlanacaktır.

Üçüncü bölümde, Ben’in özdeşliği düşünme ve yaşama açısından ele alınacaktır. Bu kapsamda öncelikle, çoğunlukla felsefede *kişisel özdeşlik* (*personal identity*) tartışması⁷⁵ çerçevesindeki “Ben özdeşliği” sorunu bellek kavramıyla ilişkisinden hareketle “*belleksiz Ben olanaksızdır*” şeklindeki bir hipotezi türetililecektir. Bu çalışmada “total yaşam tecrübesi” anlamında kullanılan belleğin, kişinin değişimi kadar Ben’inin özdeşliğinin temeli olduğu ileri sürülüyor. Ancak Ben’in bu kaynağı kendinden farklılaşmak (büyümek ya da kendini aşmak) için değil, yine kendi kendine özdeş olan bir kaynak olarak kullanır. Bu iddia, Ben’in özdeşliğinin iki farklı zaman anlayışına göre, yani bir “*anda*” ya da “*sürede*” yaptığını, yani Ben’in zaman boyunca (içinde) kendine özdeş olduğunu, bunu da bellekle sağladığı savunulacaktır. Bu özdeşliklerin, sırasıyla *anda* olanın Descartes açısından, *sürede* olanın ise Bergson açısından savunulabilir olduğunu gösterilecektir. Bunu için ilk aşamada Descartes’ın felsefi projesindeki cogito’nun doğası gereği an’lardan oluşan zaman anlayışında, Ben’in düşünme edimi açısından kesintili bir varoluşa sahip olduğu tespit edilecektir. Ancak cogito’nun her anda önceki ile arasında bir bağlantı olduğunun bilincinde olmaksızın yeniden Ben oluşu deneyimlemesi nedeniyle; Kartezyen Ben’in düşünmenin zamanı açısından daima kendine özdeş olduğunu, bunun da zihnin değişmeyen bir töz olmasıyla da kanıtlanabileceği ileri sürülecektir. Diğer yandan yaşama açısından Ben’in kesintisiz içsel zaman boyunca kendine özdeş olduğu hipotezi, ruhun değişen bedenle birlikte değişmesine rağmen, Ben’in şimdiki zamandaki halini toplayarak ve aşarak sonraki şimdiki zamanda kendine özdeş olduğu argümanı ile tartışılacaktır. Sonuç olarak, Bergson açısından Ben’in bir sonraki hali, önceki hallerinde olmayan yepyeni bir yaşantıyı oluşturduğu için, her yaşantıdaki Ben, Descartes’ın cogito’sunun edimi gibi kendine özdeş olacaktır. Böylece Ben’in zamandaki kendine özdeşliğinin gerçekleşmesi ve bu özdeşliğin kendini-aşmayla aynı çabalara karşılık gelmesi sonucu çıkarılacaktır. Bu sonuç, doğası itibarıyla birbiriyle çelişik bir bileşimi barındırması nedeniyle, bir sorun olarak son bölümde, özünde bir bilinç problemi taşıyan canlılık ya da

⁷⁵ Öncelikle bu konuda literatürde “*kişisel özdeşlik*” (*personal identity*) sorunu konusundaki tartışmalar özetlenecektir. Bu tartışmalar için bkn: Logi Gunnarsson, *Philosophy of Personal Identity and Multiple Personality*, New York: Routledge, 2010. Galen Strawson, *Locke On Personal Identity: Consciousness and Concernment*, New Jersey: Princeton University Press, 2011. David Shoemaker, *Personal Identity and Ethics A Brief Introduction*, Broadview Press. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984. Ferdinand Santos, Santiago Sia (auth.), *Personal Identity, the Self, and Ethics*, London: Palgrave Macmillan, 2007. Georg Gasser, Matthias Stefan, *Personal identity: Complex or Simple*, Cambridge University Press, 2013. Harold W. Noonan, *Personal Identity*, Routledge, 2003. Derek Parfit, "Personal Identity", *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 1 (Jan., 1971), pp. 3-27. Terence Penelhum, "Personal Identity, Memory, and Survival", *The Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 22, American Philosophical Association, 1959. İtir Erhart, Ben Neyim?, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.

yaşamak açısından “Ben” demenin arka planı olarak tartışılacaktır. Burada düşünen ve yaşayan bir kişinin, içe dönük düşünmesin (reflection) kendine (self) ilişkin algısında Ben’in bir şimdi zaman ediminden (düşünmek) bir geniş zaman edimi (varım) çıkararak, süreye bağlı edimi zamansızlaştırması yerine şimdiki zamandaki edimini (düşünüyorum) yine şimdiki zamanda süren varoluş (yaşıyorum) etkinliğinin ilk terimi olarak sunması olarak “düşünüyorum, o halde yaşıyorum” önermesi çıkarılacaktır. Bu öneme, Ben’in zamandaki özdeşliğini kendi içsel zamanında yaşayarak gerçekleştirdiği ileri sürmektedir. Ancak bu önermeyle düşünmek=yaşamak arasında kurulan denkleğin olanaklılığı önceki halen sonraki hale geçen farkındalığını bahşeden bir belleğe olan ihtiyaçtır. O halde, belleksiz Ben, ne düşünme terimi açısından ne de yaşama terimi açısından Ben’in kendine özdeşdir. Sadece muhayyel bir anda, daha iyimser bir ifadeyle *çalışan belleğin* (*working memory*) on milisaniye boyunca duyusal verileri tutma süresi kadar “düşünen” ve “yaşayan” Ben’den söz edilebilir.

4.1. Beden ve Değişim

İnsanın ruhu bedeninin olduğundan daha fazla şüphe duyacağı bir varlıktır. Dahası bedenindeki değişimleri ruhundaki değişimleri keşfetmesinden daha kolaydır. Bu çoğunlukla bedenin göz önünde olan bir “ilgi” merkezi olmasıyla ilgilidir. Kişinin gözleriyle görebildiği bedenindeki bölümleri, aynayla görebildiği yüzündeki değişimleri, yaşlandıkça yüzündeki yeni kırışıklıkların farkına varması gibi muayeneleri, sadece bedeni dışsal ya da içsel olarak dinleme meditasyonları sırasında gerçekleşir. Ancak ta ki, böyle bir meditasyon haline kişiyi sevk eden bir içsel ya da dışsal, yahut tesadüfi bir uyaran, bedenini bir *ilgi* merkezine dönüştürür. Örneğin, göğüs kafesi içinde bir ağrı oluştuğunda, bu ağrının tam olarak nerede ve neden olduğunu bilmese de bedenin ağrıyı duyduğu yerde gerçekten olup olmadığından emin olmaksızın, kişinin emin olduğu bir şey ağrı algısıdır. Descartes’ın dediği gibi bu seçik olmayan bir algı olabilir. Ancak kesin olan şey bir ağrı deneyimi yaşadığıdır. Bu konuda bazı filozof ruhlu insanlar, bu ağrının gerçekliği ve doğruluğu (“şuram ağrıyor” önermesinin nesnesine uygunluğu) nesnesine hakkında emin olunamayacağını söyler. Bu şüpheyi ağrı yaşantısına sahip olan kişi de duyabilir. Sonuçta filozofların bir ağrı fenomeninden hareketle ürettiği epistemik şüphe kendileriyle ilgilidir. Başkalarının bedenlerinde hiç bulunmadıkları ve onların deneyimlerini yaşamadıkları kesindir. İşte bu kesinlik, çok önemli felsefi bir sorunun temelini oluşturur: *beden deneyimi*. Bu deneyim, her kişiye özgü olan, başkasına sadece ortak olduğuna ilişkin iyimser bir uzlaşmaya dayanan terimlerle başkalarına anlatır. Bu terimler gerçekte ne kadar açıklayıcı ve ortaklaştırıcı da olsa bu deneyimi ifade etmekte

yetersizdir. Zira beden deneyimi, örneği bir ağrı yaşantısı kişinin “dışarıdan” değil “içeriden” yönelmesiyle ilgilidir. Bu terimlerin tırnak içinde olması, insan bedeni ile bir cisim olarak beden arasındaki farkı vurgulamaktadır. Diğer bir deyişle insanın bir *fiziksel bedeni* vardır ve bu dışarıdan bakışın bir nesnesidir. Bu bakış, çoğu zaman üçüncü kişidir. Ancak zaman zaman birinci kişi de kendini üçüncü şahıs yerine koyarak bunu tecrübe eder. Örneğin ayna tecrübesi böyledir. Bununla birlikte insanın bir de *özel bedeni* vardır. Bu da birinci kişi algısından deneyimlediği bedendir. Bunun için sırasıyla, Almancadaki *Körper* ve *Leib* ayrımı kullanılabilir. *Körper*, fiziksel ve biyolojik bedendir. Örneğin bu beden yaşlanır, değişir ve canlılığını yitirir, biyolojik olarak ölür. Bu fenomenlerin hepsi de üçüncü kişiyle ilgilidir. Birinci kişi bunların hiçbirini tecrübe edemez, eğer tecrübeye “gözlem” denmiyorsa. Evet, üçüncü kişi gibi, nasıl başkasının ölümünü gözlemleyen birinci kişi, kendi yaşlanmasını da benzer bir özne konumundan gözlemler. *Leib* ise, kişinin özel bedendir. Diğer bir deyişle, kişinin “bedenim” dediği bedendir. Bir ağrı duyduğunda algısının yöneldiği, uygulanan, çevreyi algılayan ve etki eden bedendir. Fenomenolojik alana girme riski taşımakla birlikte, duyumun bittiği, algının başladığı bedendir. Bu son cümleye göre bir ruhun ve zihnin olduğunu kabul etmek çelişkili olabilir. Ancak *Leib*, kişinin özel bedeni olmak bakımından bilişsel deneyimlerine dâhildir.

Kişinin fiziksel bedenleri ile özel bedeni çoğunlukça çatışır. Yani, kişinin önceki fiziksel bedeni ile sonraki fiziksel bedeni arasındaki fark, özel beden tarafından deneyimlenir. Ancak özel beden fiziksel bedenin son durumunu deneyimlediği için, fiziksel bedendeki değişikliklerin farkına vardığında bu deneyim yaşanır. Örneğin, kişi yaşlandıkça bedeninin zorlandığını ve artık eskisi gibi güçlü olmadığını ya da kolay yorulduğunu fark ettiği anlarda anlar, ancak bu durum belirli bir momentle sınırlıdır ve fiziksel beden son halinde ağrıdan kurtulursa, özel beden bu son hali deneyimler. Yaşandığını çeşitli dış uyaranlar yoluyla fark eden kişi “*ben hala gencim*” der ve dahası öyle hisseder. İşte bu özel beden kişi için hiç değişmeyen bedendir. Ancak fiziksel bedendeki bir kusur tarafından geçici bir süre bulanır. Ancak yine canlanır, canlanması da fiziksel bedenin durulması ya da dinlenmesi sonucudur. Bu durumda değişen kişinin fiziksel bedendir. Özel beden ise, onun ruhuna ya da zihne en yakın varlığıdır. Burada “en yakın” demek özel beden ile ruhu özdeş tutmamak içindir. Bergson’un elin dışsal hareketi ile içsel hareketi arasındaki fark, işte fiziksel ve özel beden arasındaki farkı iyi bir şekilde açıklamaktadır.

Descartes için zihin ve beden tözleri içinde beden, uzamsal olması nedeniyle değişir. Çünkü beden parçalardan oluştuğu için, parçalarına bölünür ve şeklini ve boyutunu kaybeder. Sonuçta aynı nedenlerle ölür. Zihin ise, sadece düşünmeyle varolduğu için değişmez ve

ölümsüzdür. Çünkü onun ölmesini gerektirecek parçaları yoktur. Bu nedenle tektir ve evrenseldir. İşte burada Descartes açısından bir beden vardır, bir de bedeni deneyimleyen zihin vardır. Ona göre ruh bedeni deneyimlerden değişmediği için, çünkü beden ruhu değiştiremez, daima aynı Ben'e sahiptir.

Bergson bedenin geçmişte kaldığını ve belleğin bedenin-algısının belleğe-anıya dönüştüğü ve bu geçmişe doğru giden şimdinin bellekte büyüdüğünü ileri sürer. Belleği bir kartopu gibi büyüten süre ise Ben'in sürekli yeni olmasını sağlar. Buna göre, Bergson için de beden değişen ve daima geçmişe doğru giden bir varlık olarak Ben'in şimdideki özdeşliğinin bir kriteri olamaz. Zira Ben'in oluştuğu içsel sürede geride kalan bedenin kendi değil imge-anısıdır. Bu nedenle değişen beden Ben'in şimdiki zamanındaki özdeşliğinin kriteri olamaz. Burada hem Descartes hem de Bergson açısından beden değişir ve değişen beden Ben'in zamandaki özdeşliği içinde yer alamaz.

4.2. Bellek ve Ben: Bu Anılar Kimin?

Edip Cansever'in de "*gökyüzü gibi bu çocukluk hiçbir yere gitmiyor*" dizeleri, oluşan "ilk anı" sonrasında, algılardan söz eder ve *Ben* nedir ki, belleksiz olamaz sorusuna verilmiş bir cevap gibidir. Bu bölümde bu sorun tartışılacaktır. Bu doğrultudaki ulaşılmak istenen amaç, Ben'in belleksiz olamayacağı; daha açıklayıcı söylenirse, Ben'in zamanda kendini kuramayacağı, Ben'in kendine zamanda özdeş olmayacağı sonucu çıkarılacaktır.

Bellek Ben'in özdeşliğinde bir (temel) kriterdir. Bu ilk algının anıya dönüşmesiyle oluşan Ben'in, bellek yoluyla sürekli kendi olduğunu teyit eder. Belleğini kaybedenlerin bilinçli oldukları, Ben'in olması için belleğin değil bilincin olmasının yeterli olduğunu ileri sürülebilir. Ancak bu karşı çıkışa cevap olarak, F. Crick'in (2000) dikkat çektiği gibi basit bir duyum için *çalışan belleğin* (*working memory*) olması gerektiği, saniyenin onda biri süre boyunca bir duyum *farkındalığının* oluşturduğu bilinç yoluyla oluşan Ben duygusunun da bir belleğe ihtiyaç duyduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte belleğin "total tecrübe" olarak görüldüğü durumlarda, bilinç de bu tecrübe üzerine odaklanmaktan başka ne yapar ki! Zira Bergson'un önce algının-anıya dönüşmesi, sonra anın-algıyı biçimlendirmesi konusundaki çözümlemesine bakılırsa, Ben, "doğuştan" bir ilk algı üzerine kurulmaktadır. Bu ilk andan sonra belleği parçalamak, Bergson'un savunduğu gibi olanaksızdır. Belleğin bu parçalanamazlığı, son durumdaki Ben'in en yeni sürüm olduğunu ima eder. İşte bu yeni sürüm, daima eski sürümden "parça" barındırır. Ancak bu parça, bütünü oluşturan ve analitik bir çözümleme nesnesi değildir. Bu nedenle Ben, daima bilince bağlanan belleğin ölçütüne sahip olmalıdır. Burada Ben'in özdeşliğinin kriteri belleksiz bir bilinç olamayacağı aşıkardır.

Bilinç tek başına biyolojik bir algı cihazı olabilir, bu "cihaz" Descartesvari bir cogito'nun sürekli olarak bir nesne üzerine yoğunlaşması demektir. Bu durumda cogito kesintisiz bir zaman boyunca farkındalık halini yaşadığına zaten belleğe ihtiyaç yoktur. Bu durumda, zamansız Ben tecrübesinden söz etmek gerekir. Ancak insan böyle bir varlık değildir. Biyolojik bir dikkat süresi vardır. Zira bu sebeple belleğe ihtiyaç duyar.

Bellek Ben'in kendi olduğunun farkına varması için bir kaynaktır. Bellekteki "bu anılar kimin" sorusunun tek cevabı Ben'imdir. Bu da belleği Ben'in varlığı için bir kaynak yapar. Ama burada aranan Ben'in zaman boyunca kendine özdeş olduğunu belleğin sağlayıp sağlamayacağıdır. Bu kapsamda belleksiz Ben'in varolmayacağı, bunun da Ben'in varoluş süresindeki varoluşunu bellek aracılığıyla gerçekleştirdiği; buradan hareketle Ben'in zamandaki kendine özdeşliğinin tek kriterinin bellek olduğu ileri sürülebilir.

4.3. Ben Özdeşliği ve Kendini-Aşma

Bu bölümde, *kişinin* yaşamı boyunca *kendine göre kendine* özdeş olduğunu savunulacaktır. Burada "yaşamı boyunca" ifadesi, kişinin kendine özdeşliğinin zamandaki halini vurgulamaktadır. Yani, kişi kendine *zaman boyunca (over time)* ve *zaman içinde (in time)* özdeştir. Ancak burada kişi ile kişinin kendine göre konumunu vurgulamak için *Ben* terimi kullanılmıştır. Burada *Ben*, kişinin kendi zaman deneyimindeki kendine dönük bilinçli farkındalığının referansıdır. Buradan hareketle *kişi* terimi de tanımlayarak belirginleştirilirse: kişi terimiyle "*varlığının bilinçli olarak farkında olan Ben*" anlamı kastediliyor.

Bu aşamadan sonra yanıtlaması gereken çok önemi bir soru vardır: kişi yaşamı boyunca değişmiyor mu, eğer değişiyorsa Ben'inin kendine özdeş oluşu nasıl olanaklı olur? Bu soruya, evet kişi yaşamı boyunca değişir, ikinci soruya ise ancak bu değişime rağmen, *kişinin zamandaki Ben'i kendine özdeştir*. Bu cevapta "*zamandaki Ben*" ifadesi önemlidir. Dolayısıyla, bu cevaplara göre, değişimi kabul etmekle birlikte, buna rağmen kişinin Ben'in kendine özdeşliğini, kişinin zaman deneyimi temelinde kabul edilmiş olur. O halde burada "zaman" kavramı, Ben'in özdeşliğinin temelidir. Bu temelden hareketle, bu özdeşliğin ölçütü de *bellek* olarak belirlenmiştir. Burada zımnî olarak, belleğin kişinin yaşamındaki değişimi oluşturan "farkları" öğüten (unutan) bir rolü (konumu) olduğu kabul ediliyor. Ancak açık olarak ileri sürülürse: kişinin bilinçli zaman deneyiminin öznesi olan bir Ben'in olduğu (varlığı) kabul ediliyor. Onun de belleksiz olamayacağı iddia ediliyor.

Burada tüm nesnelerin değiştiği varsayılırsa; değişim açısından (1) bir cisim olarak nesnenin kendine özdeşliği (Düşünülür olmayan nesneler), (2) bir imge olarak nesnenin kendine özdeşliği (düşünülür olan nesneler) ve (3) Ben'in kendine özdeşliğini soruşturmak

gerekir. Elbette bu kabuller, temel olarak bir “özdeşliğin olduğu” temel varsayımına dayanır. Bu tür bir özdeşliğin olduğundan nasıl emin olunur? Bu durumda, bir “özdeşliğin olmadığı” varsayımını temel olan karşı çıkışları cevaplayamama tehlikesiyle yüz yüze kalmak olasıdır.

Böyle bir tehlikeden kaçınmak için, ilkin, özdeşliğin konusunun (nesnesinin) “Ben” kavramı olduğunu vurgulamak gerekir. Bunun için Ben’e ilişkin geçici ve genel bir tanım yapmalıyım: belli bir durumda “Ben” denildiğinde, “iç ya da dış algılarının (tüm algı deneyiminin) içsel zamandaki (andaki ve “an”ların kesintisiz birliği olarak *süredeki*) bilinçli deneyiminin farkındalığına sahip –bir değil—*biricik* (eşsiz) varlık” kastedilir. Bu geçici tanımda, dikkat edilirse masada, algı, bilinç, farkındalık (dikkat), deneyim ve biriciklik (otantiklik) terimleri vardır. Bu terimlerin bir araya gelişinde “biriciklik” ya da “o kişi” ve “içsel zaman” değişkenleri, her durumda ve koşulda, ya da herhangi bir dışsal zaman ve mekân bağlamında, daima geçerli olacak; ancak “o kişi” için “kendinin biricikliğinde” geçerli olacaktır.

Bu tanımla birlikte, özdeşliğin nesnesinin muğlaklığından kurtularak güvenli bir limana yaklaşmış olur. Ancak, bu tanımda terim olarak geçmeyen bazı hususları da belirterek bu limana demir atmamız gerekir. Bu durumda şu soruya yanıt verilmeli: özdeşliğin konusu olarak Ben’i, özdeşliğe konu olacak diğer nesnelerden ayıran fark nedir? Bu soruyu cevaplamak için öncelikle *özdeş* ve *özdeşlik* terimlerini tanımlamak gerekir. İlkin birden fazla şeyin *özdeş* olduğundan söz edildiğinde, aslında onların birbiriyle “tam olarak aynı özellikleri paylaşan, biri hakkında söylenebilen her şeyin eksiksizce diğeri için de aynen geçerli olduğu iki nesneden her biri için kullanılan sıfat” olarak kullanılmış olur. Bu tanıma göre,

“birbiriyle özdeş olan tüm nesneler ve yine, birbiriyle özdeş olan sınıflar, bir ve aynı sınıfın üyesidir. Öte yandan, *a* ve *b*’nin özdeş olması durumunda, *a*’nın, *b*’nin sahip olduğu tüm özelliklere, *b*’nin de *a*’nın sahip olduğu tüm özelliklerine sahip olduğunu dile getiren ilkeye özdeşlerin ayırt edilmezliği ilkesi adı verilir.” (Cevizci, 2002: 797).

Bununla beraber, en az iki şey arasındaki *özdeşlik* (identity) ise şöyle tanımlanır:

“Aynılık, birlik, kendi kendisiyle aynı olma durumu. Öncelikle ve temelde, bir şeyin, başka herşeyden farklı, fakat kendi kendisiyle aynı olması durumu. Tam olarak, tümüyle aynı özdeş olma durumu. İki şey arasındaki tam ve mutlak ayrılık hâli ya da benzerlik ilişkisi.

Özdeşlik, bunun dışında iki nesnenin aynı olması olarak da anlaşılır ve bu çerçeve içinde *niteliksel özdeşlik* ve *sayısal [niceliksel] özdeşlik* olarak ikiye ayrılır. Bunlardan niteliksel özdeşlik, iki nesnenin niteliklerinin tam anlamıyla ortak ya da özdeş olmasını ifade eder. Buna göre, ayrı olmalarına ve zamanla mekânda ayrı yerler kaplamalarına karşın, nitelikleri tam olarak çakışan ver birbirlerine her bakımdan benzeyen nesneler, niteliksel olarak özdeştir. Öte yandan, niteliksel özdeşliğe ek olarak, mekân ve zamanda kaplanan yer de özdeşse, niteliksel olarak özdeş olduğu söylenen nesneler, sayısal [niceliksel] olarak da özdeş, yani tek bir nesne olur. Buna göre, sayısal [niceliksel] özdeşlik, bir şeyin kendi kendisiyle aynı olması anlamına gelir.” (Cevizci, 2002: 797-8).

Bu tanımlardaki niteliksel özdeşlik ile niceliksel özdeşlik gibi iki farklı ölçüte dikkat ederek, bu çalışmanın konusu olan Ben'in özdeşliği sorunun çerçevesi çizilmelidir. Bu kılavuz ölçütler ışığında, öncelikle Ben'i özdeşlik bakımından diğer nesnelerden ayıran benzerlikleri ve farkları vurgulamak gerekir.

Bu belirlemelerden sonra, özdeşliğin konusu, yani nesnesi bakımından Ben ile diğer nesneler arasındaki özdeşlikten farkını ortaya koymak gerekir. Zira özdeşliğin mantıksal boyutu kadar ontolojik boyutu çok önemlidir. Bu nedenle, yukarıdaki *özdeş* ve *özdeşlik* tanımlarına göre, iki nesnenin özdeşliğinde nesne olmaları bakımından ontolojik kategorileri önemlidir. Bu açıdan, şimdi sırasıyla *düşünülr* (*D*) ve *düşünülr-olmayan* (*D-o*) varlıklar gibi iki ontolojik kategoriye ait olan nesnelerin özdeşliğini bir örnek üzerinden incelenecektir. Buradaki varlıklar, yukarıda tanımlanan özdeşlik ölçütleri ile ilgileri bakımından sırasıyla *niteliksel özdeşlik* ve *niceliksel özdeşlik* ölçütleriyle ilişkilidir: *D* kategorisindeki nesneler için niteliksel özdeşlik, *D-o* kategorisindeki nesneler için niceliksel özdeşlik temel olarak aranır. Şimdi bu bir örnek nesne üzerinden gösterilebilir. Bu konuda üç farklı sına yapılabılır: (1) *D* ve *D-o* nesnelerin özdeşliği, (2) *D-o* nesnelerin özdeşliği ve (3) *D* nesnelerin özdeşliği.

(1) *D* ve *D-o* nesnelerin özdeşliği:

Farklı ontolojik kategorideki nesneler birbirine özdeş olamaz. Örneğin bir üçgen prizma düşüncesi (*idea*) ile bir mermerden yapılmış bir üçgen prizma arasında bir *özdeşlik* yoktur. Bu nesneler sadece geometrik ölçüleri bakımından özdeş oldukları söylenebilir. Ancak burada “geometrik ölçü” kavramı da düşünülür nesneye dayanılarak alınmış bir şablondur. Buradaki özdeşlik, hem niteliksel özdeşlik hem de niceliksel ölçütü için de arandığında *D prizma* ile *D-o prizma* arasında bir özdeşlik yoktur.

(2) *Düşünülr-olmayan* nesnelerin özdeşliği

D-o nesneler ise, birbirlerine niteliksel olarak özdeş olabilir, ama niceliksel olarak özdeş olmaz; eğer niceliksel olarak özdeşlerse bu nesneler *aynı* nesnedir. Bu nesnelerin özdeşliği, belirli niteliklerine göre özdeş olup olmadıkları söylenebilir. Aynı niteliklere sahip oldukları varsayılan iki ayrı nesnenin özdeşliği nesnenin fiziksellğinde bir homojenlik aramayacağı için özdeş olmadığı söylenebilir. Örneğin, aynı mermer bloğundan yapılmış iki üçgen prizma olsun. Bu prizmaların niteliksel özdeşliği, biçim, doku, ağırlık ve renk gibi ölçütler bakımından karşılaştırılabilir. Diyelim ki, bu prizmaların şekil, doku ve ağırlık, ve hatta hacim bakımından “aynı” oldukları ileri sürülebilir ve bunlar fiziksel ölçüler, hatta özkütle ölçümüyle de kanıtlanamaya çalışılabilir. Ancak, bu özdeşliğin en önem sorunu bu iki prizmanın yapıldığı mermerin, özkütlece eşit olmalarına ve “aynı” mermer bloğundan yapılmalarına rağmen maddesinin yoğunluğu ve homojenliği açısından özdeş olduğu ileri

sürülemez. Çünkü burada özkütlenin eşitliği, niceliksel özdeşliği garanti etmez. Eğer öyle olsaydı, iki mermer ‘madde’sinin (malzemesinin) aynı yoğunlukta ve aynı homojenlikte olması gerekirdi, ki bu da onların, kendinden iki kere söz edilmiş aynı mermer malzemesi ve dolayısıyla *aynı* ve *tek* mermer prizma olduklarını gösterir. Bununla beraber bu iki prizmanın geometrik ölçüce birbirine özdeş olabilir. Bu da zaten, bir *D* nesnenin bir ölçütü olduğu için *D-o* bir nesne için kullanmanın bir yararı yoktur. Buradan çıkacak sonuç bu iki mermer üçgen prizmanın özdeş olamayacağı, *D-o* nesnelerin özdeş olmayacağı söylenebilir. O halde özdeşliği *D* nesnelerde aramalıdır.

(3) Düşünülür nesnelerin özdeşliği

Yine iki üçgen prizma örneğinden *D* nesnelerin birbirine özdeşliğini soruşturulmalı. Bu prizmaların kriterlerine bakıldığında, ikisi de kriterlerce aynı ise, ikisinin özdeş olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, ikisi bu kriterleri sağlıyorsa, ya da sağladıkları kriterlerce (nitelikçe) özdeştirler. Örneğin, imgelemde iki üçgen prizma tasarlanabilir ve bunlar düşünülebilir: bir üçgen prizmayı, bir kavram olarak düşünmek söz konusu olduğunda o prizma tektir (idea olarak). İkinci bir üçgen prizma ise, kavram değil, kavrama uygun üretilmiş üçgen prizması imgesidir. Yani, niteliklerinden ve ölçülerinden bağımsız olarak, bir üçgen prizması kavramı düşüldüğünde, yüksekliği 5 metre olan bir prizma ile 10 metre olan prizma arasında fark yoktur. Dolayısıyla düşünülür nesne olarak burada bir “prizma” kavramının özdeşliğinden söz edilemez. Ancak, bu kavramdan yola çıkılarak üretilen (ki bu imgelemle bir “imge” üretmek demektir) bir prizma imgelerinin birbirine özdeş olup olmadığından söz edilebilir. Burada *yükseklik* kriteri bakımından karşılaştırdığım iki prizma da *üretilmiş* yani imgelemim tarafından tasarlanmış bir *prizma imgesidir* ve ben bunları yan yana koyarak yükseklik kriterini karşılayıp karşılamadıkları incelenebilir. Prizmaların *yükseklikleri* aynıysa özdeş, yani geometrik ölçülerce özdeş olduğu, farklıysa özdeş olmadığı söylenir. Zihnimde nitelikçe ve nicelikçe özdeş olan sınırsız sayıda üçgen prizma tasarlanabilir ve bunların hepsinin birbirine özdeş olduğu ileri sürebilir. Yine aynı şekilde nitelikçe aynı olan sınırsız sayıda üçgen prizma tasarlanabilir.

Diğer yandan, nitelikçe birbirinden farklı olan prizmalar da tasarlanabilir. Örneğin imgelemde biri altından diğeri bakırdan iki üçgen prizma tasarlanmış olsun. Bunların geometrik ölçüleri aynıysa bunların nicelikçe özdeş olduğu söylenebilir. Ama en azından iki farklı malzemeden tasarlanan bu prizmaların nitelikçe özdeş olmadığını söylemek tutarlı olmanın gerekliliğindendir. Bu durumda, imgelemimde tasarladığım iki prizmanın şekilce (boyutça) özdeş ama renkçe (örneğin birini sarı diğeri kırmızı tahayyül edebilir) özdeş olmadığı söylenebilir. Her iki durumda, yani niceliksel ve niteliksel özdeşlik söz konusu

olduğunda, özdeş olan aynı ama birbirinde ayrı sınırsızca birbirine özdeş nesne tasarlanabilir ve bu tasarlanan bu nesneleri birbiriyle karşılaştırarak özdeş olup olmadıkları incelenmelidir.

Bu incelemede, nesnelerin *D* olması nedeniyle, bunlar zihinde *eşzamanlı* değil *artzamanlı* olarak bir biçimde birbiriyle karşılaştırarak özdeş olup olmadıkları soruşturulmalı. Zira, düşünce (bilinçli farkındalığa sahip dikkat sarfederek nesneye yönelerek), *D* nesneleri, zamandaki art arda sıralanışında düşünür, yani inceler. Yani, düşünce önce *bir* prizmaya sonra *diğer* prizmaya yönelir. Bu durumda düşünce; örneğin, ilk önce altın prizmanın *şekilce* ve *renkçe* kriterlerini algıladıktan sonra, bu kriter bilgileri akılda tutarak (retention) bakır prizmanın şekil ve renk kriterlerini algımlarken altın prizmanın kriterleriyle karşılaştırır ve şekilce aynı ama renkçe farklı oldukları yargısına varabilir.

Bilindiği gibi özdeş ve özdeşlik, zihinsel bir soruşturmanın konusu olarak, zihnin kıyas ve karşılaştırma faaliyetiyle mümkündür. *D-o* olmayan nesnelerin özdeşliğinde zihin, onları kendi öznel (içsel) zamanındaki aradallığında nesne edinir. Oysa nesneler nesnel zamandaki eşzamanlılıktadırlar. Yani ilk durumda *D* nesneler, zihin için kendi zamanında önce ya da sonra gelirler, yani bu nesneler zihinde sadece artzamanlı olarak görünürler, yani algılanırlar veya hatırlanırlar. Çünkü temel ilke gereği, zihin önce birine sonra diğerine yönelir. O halde bu koşullardaki özdeşlik, nesnelerin eşzamanlılığında değil, artzamanlılığında aranıyorsa; hem niteliksel hem de niceliksel olarak *aynı* nesneleri *tek* değil, sonsuz sayıda artzamanlılık içinde düşünülebilir. Bu nesneler, uzamsal olarak, yani eş zamanlı olarak zihinde bulunmayacağı için niceliksel olarak özdeş olan nesneler *aynı* ve *tek* değil *farklı* ve *sınırsız* sayıda nesne olabilir, hepsi için özdeşlik iddiasında bulunulabilir. Buradaki özdeşlik iddiası sınanırken, temel ölçüt olarak bu nesnelerin zihinde önce ve sonra gelişleri olmalıdır. Dolayısıyla düşüncenin andaki bilinçli farkındalığında daima aynı ve tek nesneden söz edildiği kabul edilmelidir, bu nesneler sınırsız sayıda olsalar da.

Sonuç olarak *D* nesnelerin özdeşliğini bu belirlenen ilkelere göre soruşturmak konusunda bir yol haritası oluşturulmuş oldu. Diğer yandan, *D-o* nesnelerin özdeşliği içince durum biraz farklı görünüyor. Bu nesneler, doğaları gereği uzamsal olarak bir eşzamanlılık içinde bulunurlar. Bu nesneler de düşüncenin nesneleri olduklarında onlara “sadık” kaldıkça, ilkece onların eşzamanlılıklarını dikkate alarak bir özdeşlik soruşturması yapılabilir.

Bu iki kategorideki nesneler için de özdeşliği soruştururken zihinsel faaliyet gereği aynı kurallar geçerlidir: nesneler düşüncenin artzamanlılığında özdeş olup olmadıkları incelenir. Ancak buna karşın, nesneler kendi uzamsallıklarında eşzamanlıdır. O halde burada özdeşlik sorunu çerçevesinde karşımız çıkan en önemli problem: *nesnelerin artzamanlı ve eşzamanlı oluşlarının ayırt edilmesidir*.

Bu problemde, yani *D* ve *D-o* gibi iki farklı kategorideki nesnelerin ayrımı Ben'in özdeşliği için önemlidir: böylece Ben'in özdeşliğini ileri sürmek için bu nesnelerin ayrımı uzamsallık ve zamansallık ayırımına olanak verir, bu da Ben'in özdeşliğini artzamanlılığında, yani kendi zamanında aranması demektir. Bu kapsamda iki ilke belirlenebilir: (1) Ben'in özdeşliği *D-o* nesnelere göre ve onlar gibi soruşturulamaz, çünkü Ben, bir zihnin nesnesi olup olmamasından bağımsız olarak iki "farklı" hali=örneği bir uzamda eşzamanlı olarak bulunamaz. Diğer yandan, buradan hareketle (2) *D* nesneler, Ben'in özdeşliği için temel oluşturabilir. (Bir ara not: Bunun dayanağı şudur: *Ben* ile *düşünme* arasında güçlü bir bağ, hatta kimi filozoflara göre bir eş-doğallık ya da bir öz-nitelik ilişkisi vardır. Fakat ikisinin doğasını eşitleyenlerle aynı düşünülmezse; *Ben*, kişinin bütün zihinsel edimlerinin önüne bir "fail" olarak koyduğu şeydir ve bu faillik bir bilinç içinde vuku bulur. Ancak, bilişsel edimlerinde, bilinci açık ve zihni karışık yaşamayan "sağlıklı" kişi kavrayabilir ve edimlerinin sorumluluğuna sahip kabul edilir. Bu da kişinin, algıladığını, anladığını ve dolayısıyla düşündüğünü gösterir. Önünde "Ben" zamirini koymadan hiç kimse bir şeyi düşündüğünü düşünemez ya da bunu ifade edemez. Yani sonuç olarak Ben, düşünmesi yönüyle *D* nesnelerle kuşatıldığı ve varlığını onlara "borçlu" olduğu için, onun özdeşliğinin savunulmasında bu nesnelere ihtiyaç vardır.)

Bu nesneler, uzamdaki nesneler gibi bir eşzamanlılıkta bulunamayacağı⁷⁶ için *Ben*'in de bir artzamanlılık içinde varolduğunu iddia etmek için bir temel oluşturuyor. Bu şu demektir: Ben'in özdeşliği, *D-o* nesnelerin kendi doğalarına özgü eş zamanlılıklarının temsilleri ya da imgeleri yoluyla onları zihnin kendi doğasına özgü artzamanlılığının "çizgisine" dizer ve onları her düşünme anını bir önceki düşünme anına ekler. Bu akıl yürütüme biçimiyle Ben'in özdeşliği savunulabilir görünüyor. Ben, *D-o* bir nesne gibi, her zaman her yerde değildir; ancak şu anda şu düşüncededir ya da düşünme edimindedir.

D-o nesnelerin doğalarına özgü eşzamanlılıklarını bir artzamanlılık "çizgi"sine dizmek suretiyle *an* yerine *geçmiş anı* dikkate alan bir özdeşlik soruşturması açısından, Ben'in özdeş olduğunu savunabilir. Ancak bunun tehlikesi, Ben'i sanki, uzamsal doğaya sahip bir eşzamanlılık atfetmek demek olur ki, bu şimdiden aynı zamanda farklı Ben'lerden söz etmeye kapı aralar. Buradaki asıl iddia şudur: Ben, *D-o* nesneleri *D* nesnelere dönüştürerek kendi özdeşliğini korur. Yukarıda hatırlanırsa *D-o* nesnelerinin uzamsallıklarındaki bir özdeşlik

⁷⁶ Belki de, *D* nesneler ya da düşünceler Tanrı'nın "zihni"nde bir eşzamanlılık içinde bulunuyordur, kim bilir! Ancak bildiğimiz bir şey varsa, o da insan zihni, birçok düşünceyi bir "depo" ya da "olanak" olarak içeriyor kabul edilme alışkanlığına sahipsek de, gerçek şudur ki, zihnin düşünme edimi ve onun bilinçli farkındalığı ile dikkat edimleri, ki bunlar odaklanma ve düşünme faaliyetiyle çok ilgilidir. Bu da, *D* nesnenin o momentindeki edimiyle düşünüldüğü ya da algılandığı (kavrıldığı) için bu nesneleri düşüncenin zamansal doğası olan artzamanlılıkta aramamız gerektiğini zorunlu kılıyor. Bunun dışındaki bir zihinsel edim herhalde tanrısal olmalıdır ki her şeyi ayı anda düşünebilsin!

onların *kendileri*⁷⁷ demek oluyordu, bu da zaten bir tür totolojidir. Yani, bu nesnelerin özdeşliğinden söz etmek olanaksızdır. Zira özdeşlik bu durumda ancak bir *D* nesne sorunu olarak kabul edilebilir.

Bu durumda, *D-o* nesneler *D* nesneler olarak (ya da aracılığıyla) özdeşliğin konusu olmayı; iki nesnenin karşılaştırılabilirliği, onların *D-o* nesneler olarak varlıklarını eşzamanlılığında değil, imgelerinin (algılarının), yani *D* nesneler olarak artzamanlılıklarında mümkündür. Zira zihin düşünce ediminin doğası itibariyle, iki nesne kategorisini de benzer biçimde, onlara tek tek yönelerek ölçme (burada özdeşlik yargısında bulunmanın olanağını ortaya çıkaran kıyas ve karşılaştırma faaliyetleri şeklindeki) işini yapar. Çünkü zihinde aynı anda iki nesne bilincine sahip değildir.

Burada bu iki varlık kategorisindeki ontolojik fark, maddi nesnelerin varlıkları uzamsal olarak, uzamdaki eşzamanlılığında mümkündür: *iki nesne aynı yeri kaplamaz*. Diğer yandan düşünülür nesneler için de onların varlıkları bir eş zamanlılıkta değil art zamanlılıkta olduğu için: *iki nesne aynı anda düşünülmez*. Bu durumda, buradan yapılacak bir çıkarım şu olabilir: *ilki uzamda ikincisi zamanda varolur*. Sırasıyla, uzam eşzamanlılık, düşünce ise artzamanlılık temelinde kabul edilebilir. İşte bu çalışmanın kavramsal çatısı, Ben'in, iki nesne kategorisi ve dolayısıyla uzam ve zaman ile olan kavramsal ilişkileri ortaya bu şekilde konulmuş olur.

Yeniden hatırlanırsa, *D-o* nesnelerin özdeşliğinin olmadığı sonucuna ulaşılmıştı. Zira onlar ancak bazı kriterlerce özdeş olabilir, yani *benzer* olabilirler, ama özdeş olamazlar, olsalardı *aynı* nesne olurlardı; aynı nesneler de farklı yer kaplamadıkları için, bu nesneleri *aynı* ve *bir* düşünmekle tutarlı davranmış oluruz; bu durumda onların özdeşliği kendileriyle *aynı* yani *özdeş* olmaları anlamındadır. Ancak *D* nesneler için bu durum böyle değildir. Bununla beraber, yapılan hatalardan birinin *D* nesnelerin özdeşliğini *D-o* nesnelerin özdeşlik soruşturmasındaki ilkelerle yapmaya çalışmaktır.

Burada yapılan akıl yürütme şu şekilde olabilir: nasıl ki, uzamdaki iki nesne mutlak (niteliksel ve niceliksel) olarak özdeş değildir, eğer öyle olsaydı *aynı* nesne olurlarda; o halde bunun gibi, o halde zihindeki iki *D* nesne de iki imge de özdeş olamaz. Bu yanlış çıkarım, imgeleri de zihinde uzamsal olarak kurulduğu için: yani, karşılaştırılabilir iki nesneyi nasıl uzamda bir eşzamanlılığa konulması gibi iki imgeyi de karşılaştırılabilir iki nesne olarak eş zamanlılığa konabilir. Ancak onlar düşünülürken ise artzamanlı olarak onlara yoğunlaştırılabilir.

⁷⁷ Felsefe tarihinde “kendi başına varlık” demek, düşünülmeyen ve dolayısıyla bilgi konusu olmayan varlıktır. Burada pekala düşünülmeyen ve bilgimin konusu olmayan iki varlığın bir yerlerde yan yana olduğunu tahayyül edilebilir. Kant bunun tahayyülü için saf görünün formu olan uzama ihtiyaç olduğunu söyler, bu formda zihindedir..

İmgeleri uzamdaki nesneler gibi karşılaştırdığı için onların özdeşliğinden söz edilemez. Çünkü onlar iki ayrı ya da farklı imge gibidirler.

Ama aynı zamanda düşünce bu nesneleri bir artzamanlılıkta düşünerek karşılaştırma yaptığı için, zihin ilk nesneyi akılda tutarak ikinci nesnenin algısal bilgisiyle kıyaslar. Böylece iki imge arasındaki farkı oraya koyabilir. Eğer iki nesne, bu önce ve sonra analizinde farklıysa özdeş değil, farklı değilse özdeştir yargısını ileri sürebilir. Ama her halükârda, bu işlemde düşüncenin erimindeki imge tektir ve o düşünülen son imgedir, ilk imge ise bir *iz* olarak belleğe aittir. Dışarıdan başkasının zihninde sonsuz imgenin “yer aldığı” ya da belleğinde çok sayıda anı “biriktirdiği” rahatlıkla söylenir, ama o Ben’in zihni ya da belleği olduğunda durum dramatik bir biçimde değişir.

Bu durumda, iki imgenin özdeşliğinden söz edilemez, öyleyse imgeler tektir, eşsizdir. Öyle midir? Şimdi bunu sorgulamak gerekir. O halde ben özdeşliğin temeli olarak uzam, eşzamanlılık kullanılamıyorsa, özdeşlik başka kriterde aranmalıdır. Yukarıda ulaşılan sonuçlar gereği, bu özdeşlik soruşturmasını zihinle yapıyorsa ve düşüncenin tarzı ve işleyişi de artzamanlı bir doğaya sahipse, bu durumda *D* nesneleri düşüncenin artzamanlılığında karşılaştırarak onların özdeş olup olmadıkları yargısına varılmalıdır. Eğer düşüncenin artzamanlılığında iki nesnenin özdeşliğini tespit edebilirse, *D* nesnelerde “özdeşlik vardır” önermesi kabul edilebilir.

Birinci Vargı: Uzamsal, yani uzamdaki nesnelerin birbirine özdeşliği yoktur; uzamda birbirine özdeş iki nesne bulunmaz. Eğer zihinde de uzamdaki nesnelerin eş zamanlılığı kullanılıyorsa o zaman imgelerin de özdeşliği yoktur.

Birinci Hipotez: Zamansal olarak, yani zamandaki nesnelerin özdeşliğinden söz edilebilir. Zamanın artsüremlili doğası gereği, aynı nesneyi zamanda iki kez iki ayrı nesne olarak görmek mümkündür. Bu durumda *D* nesnelerin özdeşliği, düşüncenin zamansallığında aranabilir.

Çıkarım: Bir nesnenin özdeşliğinden söz etmek demek, onun fiziksel bir nesne olmaması, uzamsal olmaması yani yer kaplamaması gerekir. Bir nesnenin özdeşliğinden söz etmek için onun zihinsel bir nesne olması gerekir. Uzamsal nesneler biriciktir (individual). Burada, uzamdaki nesneler için özdeşlik söz konusu değilse, bu *D* nesnelerin de uzamdaki *D*-o nesneler gibi bir uzamdaymış gibi kabul edildiğinde de onlar için özdeşlik söz konusu olmamalıdır. Örneğin, imgelerin uzamdaki nesneler gibi⁷⁸ eşzamanlı kabul edilmesi, *D* nesnelerin özdeşliğinde ve Ben’in özdeşliğinde önemli problemin kaynağıdır.

⁷⁸ İmgelerin de, zihinde uzamsallaştırılabilir bir doğaları vardır. *İmge* uzamın zamansallaştırılmasıdır *İmgelem*, uzamı eriterek, zihinsel olarak farklı zamanlara gidebilmeyi sağlıyor Zamandaki zihinsel olarak yapılan bir seyahatin imgelem vasıtasıyla gerçekleşir. Bu da zamandaki anları (bulunuşları) aşır farklı noktalara taşıyabilme

Zaman problemini kavramanın ve anlamının, dolayısıyla tanımlamamanın zorluğu onun kendi başına, filozofların deyişleriyle özsel ve tözsel bir doğasının olmadığı varsayılırsa, bu konuda küçük bir ışık belirir. Bu ışık, “*zamanın dual varlığı problemi*” diye adlandırılabilir. Zamanın varsa bile tözsel varlığının kavranmasının güçlüğü ya da bir tözün özniteliği olabilecek denli açık ve seçik bir dayanağının olmaması gibi nedenler varlıklara atfedilerek, bunlara göre kavranmaya çalışması nedeniyle bir güçlük doğar. Burada bir şeyin oluş zamanı ile bu oluşun ölçülme zamanı, yani öznel zaman ile nesnel zaman; ya da içsel zaman ile fiziksel zaman farklıdır. Genellikle zaman, eğer *ölçme* açısından ele alınıyorsa, hareket ile ilişkilendirilip, uzamsallığı imler; diğer yandan *süre* açısından ele alınıyorsa, yani bir şeyin oluşu (Bergson’un şekerin suda erime süresi; kesintisiz, mütemadiyen süren veren ve “erime” olgusunun oluşundan bağımsız olmayan ve ondan soyutlanamayacak ve çıkarılamayacak olan zamandır. Bu erime olgusunu kaç dakika ya da saniye sürdüğü ölçülen zamandır. Burada Aristoteles’in zamanı hareketin sayılması (ölçüsü) olarak tanımlaması ve bunu hem dışta (nesnel, uzamda) hem de içte (öznel, zihinde) olması, zamanı bir tür anların birleşiminden oluşan olgu olarak kabul eder ki, bu da zamana atomistik bakıştır.

Tüm bu tartışmalardan sonra *kesintili zaman* ile kesintisiz zaman ya da süre anlayışı arasındaki farkın belirginleştirmesi bizi, zamanın iki özelliğine, ya da iki şekilde vukubuluşuna götürür: eşzamanlılık ve artzamanlılık. Bu *farkı* biraz belirginleştirmek için, bu iki farklı zamandaki iki ayrı nesne ele alınabilir.

Hipotez: zaman, farklı varlık kategorileri için farklıdır.

Tanım: insan için, iki temel varlık kategorisi kabul edilebilir: *D* ve *D-o nesneler*.

Vargı 1: *D-o* nesneler doğaları gereği, bir uzamda bulundukları için zorunlu olarak eşzamanlıdırlar.

Vargı 2: *D* nesneler doğaları gereği eşzamanlılık içinde olamaz, bu nedenle artzamanlı olmalıdırlar. Bu da düşüncenin işleyişinin doğasına uygundur.

Vargı 1.1: Eşzamanlılık ise uzamsallığa ya da uzamdaki iki nesnenin birbirine göre konumunu imler.

Vargı 2.1: Artzamanlılık, bir nesnenin bir nesneden sonra gelmesiyle ilgilidir ve zamansallık doğası gereği artzamanlılıktır, önceden sonraya bir geçiş ya da akıştır. Bu akış, bir uzamda değil (zira uzamda “akış” değil, ancak “hareket” olur, o da bir cismin bir konumdan (yerden) başka bir konuma (yere) gitmesidir) zihinde, yani düşüncede gerçekleşir. Burada, bunu göstermek için yukarıda verilen üçgen prizma örneğini yeniden ele alınmalıdır.

sağlanır. Yani imgelem, bir tür mekânı öğüten zaman değirmenidir. Bu değirmende uzamın öğütülerek bir artzamanlılığa dönüştürüldüğü şeydir.

Şimdi bu şu edimler sırasıyla şöyle gerçekleştirilebilir: *D* nesne olarak, imgelemde altın bir prizma tasarlandı. Bir süre bekledikten sonra, başka bir prizma daha, bu kez bakır prizma tasarlandı. Sonra, şöyle bir yargıda bulunuldu: “ilk ve ikinci tasarladığım üçgen prizmalar birbirine özdeştir” ya da “özdeş değildir.” şimdi bu işlemleri sırasıyla birinci kişi dilinden şöyle tahlil edilebilir:

(1) Önce, z_1 zamanında altın prizmayı tasarladım, yani düşündüm. Sonra, z_2 zamanında bakır prizmayı düşündüm. (2) Özdeş oldukları ya da özdeş olmadıkları yargım, ikinci prizmanın tasarlanması, yani düşünülmesinden *sonra* ortaya çıkar. Yargımı, sonraki prizmanın kriterleriyle, aklımda tuttuğum önceki prizmanın özdeşlik kriterlerini hatırlayarak karşılaştırırım. Bu karşılaştırma sonucunda, prizmaların boyutça, yani niceliksel olarak özdeş olduklarını, ama malzeme ve renkçe özdeş olmadıkları yargısını veriyorum. (3) Burada *özdeştir* ya da *özdeş değildir* yargısını son prizmaya bakarak verdiğim açıktır. Bu açık durum şunu gösterir: nasıl ki z_1 zamanında, düşüncemin nesnesi olarak tek prizma varsa, z_2 zamanında da tek prizma var. Yani, bakır prizma imgem, aslında zımni olarak altın prizma imgemi içermektedir. Burada “içerme” konusu bellek ile imgelem arasındaki gizli bir alışverişin konusudur. Bu alışveriş ayrıca tahlil edilebilir. Ancak, burada açığa kavuşturulması gereken önemli bir nokta var: imgelemimde tasarladığım bu iki prizma örneğinde; bu prizmaların *D* nesne olarak iki ayrı varoluşa sahip olmadıkları iması ne derece tutarlıdır? Eğer bunlar, *D*-o nesneler olsalardı, pekâlâ onların ayrı varoluşa sahip nesneler olduklarını, zira uzamda kendilerine-ait bir yeri kapladıkları argümanına dayanarak rahatça söyleyebilirdim. Ancak *D* nesneler için durum böyle gözüküyor. Bunun nedeni, onların zihinde sırası geldiğinde “varolduğu” ya da daha doğru ifadeyle “varoluşa geçtiği” (tezahür ettiği, fenomen) söylenebilir. Eğer bunun aksine, onların iki ayrı varoluşa sahip olduklarını rahatlıkla söyleseydim, bu kez bu imgeleri uzamda bir eşzamanlılıktaymış gibi zihnimde bir “yerde” olduklarını söylemiş olacaktım. Ancak bu da *D* nesnelerin doğasına aykırı olduğunu önceden kabul etmiştim. Bu durumda, kabul etmek zorundayım ki, zihinde bir, uzamdaki cisimler çokluğundan söz etmeye benzer biçimde, zihnindeki imgeler çokluğundan söz etmem beni bir çıkmaz yola sürüklüyor. (4) Bu akıl yürütmemin sonucunda, zorunlu olarak, zihnimde, iki ayrı imge tasarladığımı iddia etmiş olsam da, aslında tek bir üçgen prizma imgesinin olduğu; iki ayrı tasarımın bu tek imge üzerindeki modifikasyonlar yoluyla yaptığımı kabul etmem gerekiyor. Zira imgelemimin gücü bu modifikasyonları yapma konusunda çok mahir görünüyor. Zira, bu örnekte “altın prizma” imgemi, “bakır” yüklemiyle değiştirerek, benim ikinci bir prizma tasarladığıma kendimi inandırmama yardımcı oldu. Öyleyse, “altın” ve “bakır” nitelikleri, bir prizma kavramına (ki bu da bir *D* nesnedir) yükleyen imgelemim,

uzamdaki nesnelerin görsel algılarından elde ettiği farklı niteliklere sahip olma ve bunları sonra cömertçe dağıtma konusundaki maharetini burada da kullanmış olabilir. (5) O halde bu tahlilimden ulaştığım sonuç şudur: iki imgenin olduğunu ileri sürmek, imgelere, doğalarına aykırı bir biçimde uzamda bir “yer” vermek ya da onları uzamda “konumlandırmak” demek olduğu için; imgelerim ne eşzamanlıdır ne de bu eşzamanlılığın doğası gereği birbirinden ayrı çok sayıdaki nesnedirler. Bir şeye ilişkin imgem tektir, bu imgemin modifikasyonları da sonuç olarak tektir. Çünkü düşüncem, daima son imgeyi düşündüğü için, algı son imgededir. Bu durumda farklı nicelikteki ve nitelikteki modifiye edilmiş tek imgem, modifikasyonlarının çokluğunu uzamda bir “yer” değil, zamanda bir “sıra” vermem gerekiyor. Yani, onlar birbirine göre *önce* ya da *sonra* gelebilen, hatta bu öncelik ve sonralık zihninin (düşünme edimimin) momentlerinin önceliği ve sonralığına denk gelir. Buradaki öncelik uzamsal özünden soyutlanarak zihinsel işlemlere uygulanmış olsa da burada bir uzamsallık yoktur. Buradaki önceliği ve sonralığı zihninin düşünce ve irade yetileriyle ilgilidir, ki bu da “özgür istem” kavramı çerçevesinde bir tür zamansal doğaya sahiptir. Bu her iki filozofun özgür istem kavramları çerçevesine tartışılacaktır. Bu durumda düşünme edimimin momenti, şekerin suda erime süresine benzer biçimde, imge üzerinde düşünürken kendi süresinde vuku bulur. Süresinden ayrı düşünülmemecesine birdir. Süre bir kap değildir ki içinde şeyler akıp gitsin, süre bizatihi akıştır, bellek de bu akışın yumağıdır. (6) *Erken Bir Vargı*: Bu elektronların birbirine ilettiği akımların “kesintisizliği” gibi, içinde bir akış içinde düşünmeyi sağlar. (7) *Sonuç Vargısı I*: D nesneler uzamsallaştırılmazlarsa, artzamanlılık içindedirler ve bu zaman süresinde kendilerine özdeşirler. Bu özdeşliği garanti eden ise, bu imgenin düşünülür doğasıdır; düşüncenin ona yönelmesi ve onu kavramasıdır. (8) *Sonuç Vargısı II*: O halde, D-o nesneleri uzamla ya da uzamlılıklarıyla, D nesneleri ise zamanla ya da zamansallıklarıyla özdeş kabul edilebilir.

Zihin, *sonraki* nesnesi ile *önceki* nesnesi arasındaki ilişki, zihninin düşünme edimi dışında, algısal olarak uzamda farklı yerlerde duran nesnelerin birbirine göre konumlarına ilişkin algısal deneyimlerinden elde ettiği ve bu alışkanlıktan ötürü oluşan bir tür “mesleki deformasyon” olarak görülebilir. Buradaki *önce* ile *sonra*, zaten çok açık bir biçimde uzamsal terimlerdir. Ancak zihninin düşünme ediminin bilinçli farkındalığının ikinci bir nesneyi alacak “kabı” yoktur.

Burada, yukarıda, ilkece birbirinden kesin bir şekilde ayırarak tanımladığımız *cisim* ile *imge* arasındaki bu ayrıma göre, *cisimler* uzamsal oldukları için onlara zaman kavramının

eşzamanlılık tarzı yüklenebilir.⁷⁹ Diğer yandan *imgeler* zihinsel oldukları (çok açık bir şekilde yer kaplamadıkları, en azından bir cisim gibi yer kaplamadıkları için) onlara zaman kavramının *artzamanlılık* tarzı yüklenebilir.

Eğer imgeler, cisimler gibi, uzamdaki birbirine konumlarını esas alan, önce ile sonra terimleriyle aynı küme içine alınırlarsa, imgeler uzamsallaştırılmış ve zihinsel doğalarından çıkarılmışlardır ve dolayısıyla onları uzamdaki cisimler gibi teklik yüklemenin zorunlu bir sonucu olarak da özdeş olmadıkları yargısına varılabilmek olanağını doğurmaktadır. Ancak burada yeterince açık bir şekilde gösterildiği gibi, *özdeşlik bir tür “kendilik” sorunudur*, ki bu “kendi” olma durumu başka bir “yer”deki kendine göre değil, *kendindeki kendine* göredir. Şayet bir cismin, imgeninki gibi, kendine göre son halini alma girişiminde bulunacaksak zaten cisimden değil cismin imgesinden söz etmiş olunur. Zira cisim bir önceki halini uzamının bir noktasında ve şimdi son halini uzamın bir başka noktasında taşımaktadır. Zaten örnek hatırlanırsa: sonuncu prizma düşünüldüğünde aslında içinde önceki prizma da düşünülüyordu. Görüldüğü gibi *özdeşlik* sorunu zorunlu olarak bir *karşılaştırılabilirlik* sorununa çıkıyor.

Bir *karşılaştırma* nasıl yapılır: en az iki nesne arasında belirli kriterler temelinde onları kıyaslamaktır. Burada *karşılaştırılabilirlik*, zorunlu olarak algısal deneyimden ayrılamayacak bir bilinç problemine götürür. İşte işin burası, *D* nesnelerin özdeşliği ile Ben’in özdeşliği sorununa bir geçişin de olanağını doğurur. Şimdi kısaca bu geçişi belirginleştirdikten sonra, bu tezin temel savları şöyle ortaya koyulabilir.

İki ayrı nesnenin ya da imgenin özdeş olmadığını söylemek için, onları aynı anda ve aynı bilinç momentinde algılama gerekiyor. Halbuki bu böyle olmaz, uzamsallığındaki eşzamanlı nesneler yan yana da dursa, ben onları arasındaki karşılaştırma edimini aynı andaki (momentteki) bilinç edimiyle yapılmaz. Şöyle yapılır: özne *önce* birine *sonra* diğerine yönelir; ve sonuçta önceki hakkında bir tür tanımlayıcı ve niteleyici bir “veri”yi aklında tutar ve onu sonrakini algımlarken bu tuttuğuyla karşılaştırır ve yargısını ileri sürer. Ancak burada daha önemli bir problem var: bu düşünce deneyi geri sarılırsa ve bu deneye hazırlanırken, deney malzemelerini nasıl oluşturulduğu yeniden düşünülürse, aslında iki prizmayı tasarlarken ya da hayal ederken de bu işlem aynı anda aynı hayal edimiyle (imgelem) yapılmaz. Önce birini düşünülür ve sonra diğeri hayal edilir. Bu prizmalar son inceleme aşamasında özdeş olsalar da olmasalar da iki ayrı düşünce momentiyile oluşturulduğu; yani bakır prizmayı hayal etmeden önce altın prizma hayal edilir. Hatta bu deney zamanında değil

⁷⁹ Cisimlerin eşzamanlılıkları onların uzamsallıklarıyla özdeş olduğu pratik açıdan kabul edilse de, teorik açıdan bu uzamsallık kendi içinde cisimlerin varoluşsal bir zamanının olduğu, yani zamanda de durduğu kabul edilebilir. Her cismin uzamı olduğu gibi varoluşsal olarak bir süresi (oluş süresi) olduğu kabul edilebilir. Ancak bu zihinsel olarak imgesel varlıkların zamansallığıyla aynı değildir, çünkü düşüncenin nesnesi olamazlar.

ama başka zamanlarda başka başka nitelikte prizmalar üretilebileceği açıktır. Şimdi ise, özne deney hazırlığı yaparken prizma kavramını temel alarak, ona “altın” niteliğini yükler; sonra da “bakır” niteliğini yükler, sonra bunları karşılaştırdığında onların özdeş olmadığı sonucuna varır.

Peki buradaki iki prizma imgesini artzamanlılığında karşılaştırmak ve onların özdeşliğini bir problem haline getirmek, meşru mudur? Yani, çünkü ben onları zaten üretirken farklı niteliklerin yüklenebileceğini biliyordum ve buna rağmen bir renk değiştirmem o imgenin benim zihnimdeki gerçekliğinde nasıl bir değişime neden olmuş olabilir ki? Burada özdeşlik, bir nesnenin geçirdiği değişimi mi ölçmeyi hedefliyor, yoksa, bu nesnenin düşüncem tarafından değiştirilip değiştirilmediğini mi? Bu soru bizi, Ben’in özdeşliği ve ona yüklenenlerin değişimi arasındaki ayrıma götürecektir. Buradan Ben’in özdeşliğini soruşturamaya geçtiğimizde, söylenecek en önemli nokta, Ben’i, prizma örneğinde olduğu iki ayrı nesne olarak düşünmek olanaksızdır.

Ben=Ben özdeşliği zamanda kurulur. Düşünen-Ben’in zamansallığı, onun düşünmesi süresince. Buradaki Ben, düşünme=zaman özdeşliği aracılığıyla zamandaki kendine (Self) özdeştir. Yani bu özdeşlik Descartes açısından Ben=Düşünme’dir. Bu Bergson açısından Ben=Yaşama’dır. Bu özdeşlik hem Descartes açısından hem de Bergson açısından savunulabilir.

(I) Ben (Self: I/me) kendine zamanda özdeştir. “Ben özdeşliği” teriminden “Ben’in zamandaki özdeşliği” düşüncesi kastediliyor. Buradan hareketle (II) Ben kendine zamanda özdeştir. “Ben” ile “kendisi” arasındaki özdeşlik ilişkisi mantıksal olarak Ben=Ben (B=B) eşitliği terimiyle ifade edilebilir. Buradaki “özdeşlik” anlamındaki eşitlik kavramı, iki hipotetik olarak iki B_1 ile B_2 arasındaki ilişkiyi kurar. Burada, iki farklı terimle ifade edilen iki Ben, birbirine zaman (z) içinde (in time) ve boyunca (over time) “kişinin kendine göre” özdeştir. Yani, z_1 zamanındaki B_1 ile z_2 z zamanındaki B_2 birbirine eşittir, yani özdeştir. Bu Ben’in sahibi (öznesi) olan Kişi her iki zamanda da “Ben” dediğinde aynı şeyden söz etmiş, yani aynı şeyi kastetmiştir. Bu o kişinin hipotetik olarak artan deneyim kapasitesine rağmen geçerlidir. Kişinin, herhangi bir andaki (bir zaman momenti) “Ben deneyimi” o zamandaki bellek içeriğine göre yeniden-kurularak aynı “Ben deneyimi” olarak yeniden “aynı-Ben” referansı ile kurulur. İki Ben arasında geçen zaman ve deneyim, Ben’in o andaki halinde Ben’in yeni sürümünü doğurmaz. Bu nedenle (III) Ben’in zamandaki özdeşliği bellek ölçütünü sağlamalıdır. Yani, Ben’in zamandaki kendine özdeşliği, ait olduğunu kişinin belleğine bağlı olarak mümkün olmalıdır. Burada farklı bellek içeriğinin (artan deneyimin vs) nasıl oluyor da aynı Ben’i yeniden kurabiliyor. Burada yeniden-kurulan Ben değil, Ben’e

referans yapılan her şeydir. Bunun bütününe de “bellek” denirse, bu durumda, her andaki Ben’in kendine özdeşliğinde ona referans yapılan “içeriğe” olan ihtiyaç vardır. Zira bunlar Ben, Ben olarak farkında olmasının temel zeminidir. Sonuç olarak (IV) Ben’in kendine zamandaki özdeşliğinin ölçütü bellek olmalıdır. Bu önerme, diğer (beden, psikolojik durumlar vb) ölçüt olmayacağı anlamına gelir. Bunlar değişir, bellek ise bu değişimleri Ben o andaki bilinç durumu için kendine olan özdeş oluşunun kanıtı olarak onun farkındalığına sunar. Bu farkındalık kesintiye uğradığında, bilinç hali devam etmekle birlikte, Ben referansı kaybolur. Bu durumda “*Ben kimim?*” sorusunun bir cevabı bulunamaz. Farkında olunan unutkanlıklarda bu çoğu zaman hissedilir. Hatta hatırlama çabası da bu Ben’e oluşan bir “kimlik” baskısından doğmuyor olduğunu kim söyleyebilir? Burada bellek, o kişinin belleği olarak kişinin “Ben” deneyiminin kurulması zorunludur. (V) Descartes ve Bergson için de, bellek Ben’in özdeşliğinin zorunlu ölçütüdür. Onların dizgesi açısından, Ben’in kendine zamandaki özdeş olduğu ileri sürülebilir. Bu durumda Descartes ile Bergson için de bellek Ben’in özdeşliğinin ölçütüdür. (VI) Descartes’ta Ben’in özdeşliği düşüncedeki zamanda kurulur. Ona göre zaman bir düşünme tarzıdır, zaman dışında düşünme olanaksızdır. O halde Descartes’ın Ben teorisinde bir “bellek” terimi zorunludur. (VII) Descartes’ta bellek de zaman gibi *dual*dir. Yani iki tür bellek vardır: zihinsel ve bedensel bellek. İlki doğuştan idealar, ikincisi duyular ile ilgilidir. Dolayısıyla zihin ile beyin iki tür belleğin temelidir. O halde Descartes açısından zihin-beden ilişkisi aynı zamanda “dual bellek” açısından kavramlaştırılabilir. Descartes’ta zihin hiç düşünmekten kesilmediği zaman, yani bilinçli farkındalık halinde (uyanıklıkta) kendine özdeştir. Ona göre zihnin düşünmesi belli bir sürede (bölünmeyen bir an olarak süre) olduğu için *anlık*tır. Bu anlar bir arada ya da art arda gelmezler; yani nedensel olarak birbirine bağlı değildir. Hem zihin hem de beden (yani sonlu tözler) nedenleri kendilerinden değil, Tanrı’da olan bir varoluşları vardır. Tanrı her iki tözü de her an yeniden yaratır ve korur (yani bir önceki andaki halinden başka bir şey olmamasını sağlar.) Ancak, birbirine bağlı olmayan (süreklilik oluşturmayan) bu anlar içindeki *kesintili* (*discontinuous*) varoluşta her iki töz kendini nasıl “korur” ya da daha doğrusu koruyabilir mi? Buradaki önemli nüansı belirtmek gerekiyor. Her ikisi töz de, kendi doğaları gereği töz olmaları bakımından varlıkları devam eder: zihin daima düşünür, beden daima yer kaplar. Yani zihin düşünmekten kesilmediği gibi beden de yer kaplamaktan kesilmez. Ancak, bir “süre” sonra, beden parçalanıp yok olacakken, zihin ise sonsuza kadar, geriye kalacaktır. Zihin düşünürken onun düşünme momentleri (anları) eğer bitişik (artarda) olsaydı, birbirinin nedeni olmak zorunda olacaklardır. Oysaki, tözler, her an Tanrı tarafından yaratılırlar, onların varoluşlarının nedeni kendilerinde değil Tanrı’dadır. Descartes, bunu Tanrı’nın kanıtı sayar. Ancak burada daha

önemli olan, nedenselliğin Tanrı’da oluşudur. Tözlerin her an yeniden varolması Tanrı’ya, yani tözü bir sonraki andaki yaratmasına (korumasına) bağlıdır. İşte bu nedenle, Descartes’a göre tözlerin varoluşlarının süresi, uzun ve kesintisiz sürede değil, belirli ve kesintili bir andır. Dolayısıyla tözler farklı her anda varolur: beden bir z zamanında “*vardır, yani yer kaplar*”, aynı şekilde zihinde “*vardır, yani düşünür*” diyorsak, ikisi de o anda “*vardır*” demek istiyoruzdur. Beden her “an” yeniden varolduğu için, o da kendine özdeştir, ama bu özdeşlik onun sonluluğundadır, dağılır ve sonuçta ölür. (VIII) Beden Ben’in zamandaki özdeşliğinin bir ölçütü olamaz. Beden (Bd) değişir: z_1 zamanındaki Bd_1 ile z_2 zamanındaki Bd_2 aynı değildir, birbirine özdeş değildir. (XI) Zamanda değişen bedenin zamanda değişmeyen Ben’le olan ilişkisi önemli felsefi bir sorundur. Descartes ve Bergson açısından ayrı açılardan ele alınabilir. Bu sorunu ele almak için belleğin Ben’in zamandaki özdeşliğinin iki filozof için sağlanıp sağlanmadığına bakılmalıdır. (X) Descartes’a göre Ben kendine zamanda özdeş midir? *Evet*. Eğer bellek, Ben’in zamandaki özdeşliğinin zorunlu ölçütüyse, Descartes’ta bellek kavramı onun Ben kavramında içerilir mi? Eğer Descartes’ın bellek kavramını, doğuştan ideaları ve zaman ideaları içeren bir “doğuştan bellek” olarak kurulabilirse, bu sorunun cevabı *evet* olur. Bu açıdan bakıldığında Descartes’ın Ben’ine örtük bir bellek vardır. Onu doğuştan ideaları, andırır düzeyde bir Platonik *anamnesis* kuramına kapı aralar. Bu anlamda onun Platonik belleğe yakın olduğunu söylemek makul görünüyor. Bunun dillendirilmemesi, belleği yeti olarak cogito dışında bırakmış olması olabilir. Ancak Leibniz’e bakıldığında, monadlarının kapısız-penceresiz olması nedeniyle radikal bir töz görüşünden dolayı Platonik bir *anamnesis* kuramına ihtiyaç duymuştur. Descartes ise daha esnek ve yoruma açık bir metafizik dizgeye sahip olduğu için, cogito’nun belleğe ihtiyacına çok dikkat çekilmez. Ancak her durumda Descartes için zihinsel bellek türetilmesi bir ihtiyaçtır. Çünkü cogito’nun nesnel ve maddi ideaları arasındaki ilişki bunu zorunlu kılmaktadır. (XI) Descartes’ın dizgesinde Ben’in zamandaki varoluşu, anlıktır, yani momentlerdedir. Zaman sürekli değil kesintilidir, Ben, kendine kendi süresinde (zamanında) özdeştir, bu süre tek parçadır ve daha küçük parçalara bölünemez. O halde, Ben, bölünebilir tek ve bütün *anlar* içinde kendine özdeştir. Bu özdeşlik, Ben’in her anda kendine özdeş olması demektir. Eğer Ben her *anda* Tanrı tarafından yeniden yaratılıyorsa, Ben’in özdeşliğinden söz etmenin gereksiz oluşu itirazı yapılabilir. Ancak, özdeşlik sadece bir mantık sorunu değildir, aynı zamanda bir epistemolojik sorundur. Bu nedenle Ben’in geçmişte açık ve seçik kavradığı bir ideayı sonradan kavradığında, kavranan iki şeyin de aynı olduğu konusunda bir ölçüt gereklidir. Bu ölçüt Descartes açısından Tanrı’nın doğuştan ideaları gerçek ve değişmez yaratmış olmasına duyulan inançtır. İşte bu da doğuştan bellek olmaktan başka nedir ki! Zira

bir a anındaki B daima (an süresince: bu an Descartes’a göre belli bir süre demektir: atomlarına yani en küçük parçalarına ayrılamayacak kadar belirli bir *momentir*) kendine özdeş olacaktır. Hatta bu özdeşlikten söz etmek totoloji olarak kabul edilebilir. Çünkü B ’nin özdeş olacağı bir *başka-B* yoktur, tanım gereği bunun olması için bir *başka-a* anına geçilmelidir. Eğer öyleyse, bu durumda, a_2 anındaki B , a_1 anındakinden başka olacaktır: B_1 ve B_2 birbirinden *farklı* olacaktır. Ancak Descartes’a göre bunlar (töz olmaları bakımından) özniteliklerine göre aynı olmalıdırlar. Peki, farklı anlardaki tözler nasıl aynı olabilir, bir andan bir başka ana geçişteki değişim (ya da hareket ve hareketin nedeni) söz konusuysen, nasıl birbirine özdeş olurlar. Descartes bunu Tanrı’nın “*yaratması ve koruması*” olarak açıklar. Yani, Tanrı’nın yaratıcılığıyla Ben, bir sonraki anda yeninden yaratılır, sonraki anda olması Tanrı’nın bir *yaratmasıdır*. Ancak nasıl olurda ikincinin birincinin aynısı olduğunu iddia ederiz: bu da Tanrı’nın *korumasıdır*. Buradan çıkarılacak sonuç: Descartes’a göre Ben, zamanda hem süreksizdir hem de süreklidir. Aslında bu, burada yapılan argümantasyondan zorunlu olarak çıkan sonuçtur. Bu Descartes için kabul edilebilir değildir, zaman zaten sürekli değildir, buradaki süreksizlik nedenselliğin sonsuz Töze ait olması, sonlu tözlerde, tözün kendinde bir sonraki ana hareketi ya da değişimi için bir neden bulunmamaktadır. Eğer zaman kesintiliyse, o halde Ben’in varoluşu da kesintili yani süreksizdir. Descartes’ın dizgesinde tözün varoluşundaki en önemi iki terim *öznitelik (attribute)* ile *tarz (modus)* olması nedeniyle, “özdeş olma”, özlerin varoluşunun temel özniteliğiyle ilgili olduğu için, tözler her anda hep aynı öznitelikle varolurlar: zihin düşünür, beden yer kaplar. Bu durumda Ben’in sürekli olduğu söylenebilir. Zamanın doğası gereği süreksiz olan Ben, Tanrı’nın eylemiyle sürekli olur. Sonuç olarak Descartes’ın dizgesinde Ben’in sürekli ve süreksiz oluşu çelişik değildir, yani Ben kendine zamandaki özdeşdir. (XII) Ancak buradaki süreklilik ve kesintililik, Ben’in özdeşliği açısından çelişki oluşturmadığı gibi, zaman ve bellek modellerinin uyumuna göre özdeş olup olmadığına bakılmalıdır. Bu Descartes’ın zaman kavramı açısından bir özdeşlik önermektedir. Bu “*zaman doğası itibarıyla (ontolojik olarak) süreksiz ama deneyimsel olarak süreklidir*” argümanı ile onu Ben’in kesintili zamanında kendine özdeş olduğunu gösterir. (XIII) Bergson’un ardışık süresi açısından da Ben kendine zamanda özdeşdir. Bu özdeşliğe Bergson’un bellek kavramı bir kriter olur. Ancak (XIV) onun Ben’i sürekli kendine aşan ve daima yeni Ben’dir. Bu durumda bellek bu Ben’in özdeşliğini nasıl sağladığı sorusu cevaplamalıdır. Burada Ben’in özdeşliği açısından, Descartes’ın kesintili zaman terimi için söylenenler Bergson’un kesintisiz zamanı için de söylenebilir. Bergson’da da Ben, onun şimdide topladığı sürelerinde kesintisiz bir biçimde sürekli başka-Ben olur. Bu Ben, eskisini içerir ama “eskisi gibi” içermez. Peki nasıl oluyorsa Ben kendine özdeş oluyor? Bergson’un

bu süreyi toplayan belleği Ben'i, Descartes'ın Tanrısı gibi yeniden var ediyor. Bu nedene Bergson'un belleği Ben'inin zamandaki özdeşliği içi bir ölçüt olabilir. (XV) Sonuç olarak *belleksiz Ben'in olanağı sorunu* çerçevesinde yapılan tartışmada, birincil olarak “bir kişinin belleği alındığında o Ben olmaktan çıkar, o kişi olmaktan çıkar” sonucuna ulaşılabilir. (XVI) İkinci olarak, “Belleksiz, bir Ben'e sahip biricikliği içinde bir kişi olmaz” sonucu çıkarılabilir.



SONUÇ

Bu çalışmada, Ben'in kendi zamanındaki kendine özdeşliğinin temel ölçütünün bellek olduğu tezi ileri sürüldü. Bu tez, birinci-kışı-bakış ve üçüncü-kışı-bakış açısından hareketle oluşturulan indirgeyici ve ontolojik argümanlar temelinde tartışıldı. İndirgeyici argüman, Locke'un *kışı özdeşliği* kavramı çerçevesinde, bedensel, beyin, fiziksel, bellek ve psikolojik süreklilik gibi ölçütler üzerinde bir tartışma yapılarak, tüm bu ölçütlerin aslında bellek ölçütüne indirgenebileceği gösterildi. Buradan hareketle türetilen indirgeyici argüman Descartes'ın "düşünen Ben" düşüncesi çerçevesinde ortaya kondu. Buna göre, Descartes'ın atomik zaman modelindeki kesintili anlarda *düşünen Ben*'in kendine özdeş olduğu, bu özdeşlik için de doğuştan ideaların oluşturduğu doğuştan belleğin temel bir ölçüt olabileceği gösterildi. Böylece Descartes'ın anlardan oluşan zaman modelinde düşünen Ben'in her daim kendine özdeş olduğu, dahası bedene ilişkin duyumlarının da doğuştan idealara bağlanmasıyla beden ve bedensel tutkuların da Ben özdeşliğine bir engel oluşturmadığı sonucu çıkarıldı. Ancak Descartes'ın zihin ile beden arasındaki tözsel ayrımı, dolayısıyla Ben'in düşünmesinin zihinsel oluşu nedeniyle, Ben'in özdeşliğinin de sadece ego içinde olanaklı olabileceği karşı çıkışı; epistemolojik düzlemde varolan düşünen Ben'in andaki özdeşliğinin üçüncü-kışı-bakış açısından gelişen etik ve hukuki sorulara cevap veremeyecek olması ihtimalini doğurduğu için; Ben'in özdeşliği için ontolojik bir argüman düzeyinde de tartışılması gerektiği kabul edildi.

Ontolojik argüman, birinci-kışı-bakış açısından deneyimlenen Ben'in varlığına beden de dahil edilmesi gerektiği koşulunu ortaya koyar. Bu nedenle, bu argümanın Descartes'ın zihin ile beden arasında birliği sağlayacak bir dizge tarafından kullanılması gerektiği belirlendi. Bu doğrultuda zihin ile bedeni bir gerçekliğin iki yüzü olarak kabul eden, aralarında özsöz değil işlevsel (dayanımcı) bir ayrım olduğunu kabul eden Bergson'un felsefesinde bellek kavramının yaşayan Ben'in özdeşliğinin temel ölçütü olabileceği ortaya konuldu. Bergson'un felsefesinin ve kavramlarının bireyselden evrensele, öznelinden nesnele, zihinden bedene, beyinden bilince, maddeden bilince, zamandan süreye doğru ikili karşıtlıklar arasındaki uzlaşmayı sağlayan ontik düzlemde gelişmesi, onun üçüncü-kışı-bakış açısından oluşan Ben'in özdeşliğine ilişkin soruları cevaplayabilecek bir temel sunduğu ileri sürüldü. Bunun için de Bergson'un yaşam düşüncesi temelinde bilinçli kişinin yaşayan Ben'in algıdan anıya, anıdan algıya doğru spiral şeklindeki ilerleyişi, onun bedenini hem kendi için hem de başkaları için paylaşılan imge olması; bu imgelerin geçmişten geleceğe sürekli büyüyen ve Ben'i sürekli yenilen belleği oluşturması; yaşayan Ben'in özdeşliğini ontolojik düzlemde

üçüncü-kişilerin de yargısına açık kıldığı gösterildi. Böylece Bergson'un kişinin kesintisiz içsel süresinde büyüyen belleği, yaşayan Ben'in özdeşliğinin temel kriteri olduğu ortaya konulmuş oldu.

Son olarak da Descartes ve Bergson açısından kesintili ve kesintisiz zaman modellerinde Ben'in kendine özdeşliğini belleğin sağladığı, *an* ya da *süre* gibi iki zaman türünde de belleksiz Ben'in kendine özdeşliğinin olanaksız olduğu yapılan tartışmalarla gösterildi. Böylece Ben'in özdeşliği için beden, beyin, fiziksel ve psişik ölçütlerin bellek ölçütüne indirgenerek ve belleğe zihinden başka beden gibi ontolojik temel oluşturmanın, Ben'in özdeşliğinin temel kriterinin bellek olabileceğinin tanıtlanabilir olduğu tartışılmış oldu.

Ben'in özdeşliği sorununda, Ben'in kendine özdeş olan bir “nesne” olması dışında, bir de özdeşlik deneyiminin de öznesi olması problemine dikkat çekmek gerekir. Bu nedenle Ben, sadece bir nesne, yani, öznenin deneyimindeki bir iç ya da dış algının nesnesi olarak görülemez. Zira bu deneyimde bir “nesne” olarak Ben'in nitelikleri salt bir algı deneyiminin değil, aynı zamanda geçmiş algı deneyimlerinin ve Ben'in geleceğe dönük olmasının çok önemli etkileri vardır. Sadece *algı* ve *deneyim* değil, aynı zamanda *zaman* ve *bellek* kavramları da bu özdeşlik deneyimindeki Ben'i anlamak için önemli temel kavramlardır. Bu nedenle Ben'in özdeşlik sorunu, aynı zamanda onun kendini deneyimleme sorunudur.

Buradan hareketle de Ben'in zamandaki özdeşlik sorunu açısından bir rotaya sokmak için, ona bir ölçüt olacaktır. Özdeşliğin bağlamı zaman olması nedeniyle, bu ölçüt bellek terimidir. Bu açıdan bakıldığında, özdeşlik soruşturmasında Ben'e bir “dış nesne” olarak bakılmaz. Örneğin, kişinin *kendi* beden deneyimi ile başkasının *nesne* olarak beden deneyimi arasındaki fark bunun önemini ortaya koyar. Bu nedenle, bu çalışmada Ben'in “kendi zamanında” ve “kendine göre” özdeşliği için bellek tek ölçüttür.

Sonuç olarak bu çalışmada düşünen-Ben ile yaşayan-Ben olmak üzere, birbirinden farklı iki filozofun birbirinden farklı zaman anlayışlarına göre sınanan “belleksiz Ben olanaksızdır” hipotezi üzerine bir tartışma yapılmıştır. Bu tartışmaya göre, belleksiz Ben'in olma olasılığı, “*bir kişinin belleği alındığında o Ben olmaktan çıkar, o kişi olmaktan çıkar*” ve “*bir Ben'e sahip biricikliği içinde bir kişi olmaz*” olmak üzere iki çıkarım yapılmıştır. Bu çıkarımlardan hareketle belleğin, bir insanın *kişiliği* (*personality*) ve *benliği* (*self*) için bir temel olduğu sonucuna ulaşılabilir. Eğer bir kişinin belleği zarar görürse, onun kişiliğini ve benliğini kaybettiği söylenebilir. Dahası, belleğini kaybeden kişi sadece anılarını değil öznel bedenini de kaybeder. Derecesine göre, biyolojik katmanda fiziksel bedenini de kaybeder. Ancak bunu üçüncü kişi nazarından söylemek için belleğin bedeni imgeden anıya, anıdan

algıya doğru taşıyacak, herkes için ortak bir işlevsel bilinç olanağının göz ardı edilmemesi gerekiyor. Buna göre her üçüncü-kişinin aynı zamanda birinci-kşi olduğunu imge gibi nesnel bir şeye yönelen her bilinç deneyimiyle kabul edilebilir. Örneğin, bir kişinin belleğini kaybettiğinde kişiliğinin değişmesinin onun Ben deneyimi hakkında yapılabilecek tek yargı “hala insan” olmaktan öteye gidemeyecektir. Alzheimer hastalığına duçar bir yakınının kişiliğinin değişmesine rağmen onun kendine özdeş olmadığını söylemek çelişkiler üretmektedir. Zira bellek kaybı yaşayan kişinin kaybettiği kişiliğinden çok, kendisi için hala varolan kişiliğidir Ben’in özdeşliğinin ölçütü. Bu nedenle, bu çalışmanın perspektifinden “kendi zamanına” ve “kendine göre” terimleri çok önemlidir. Eğer üçüncü kişi gözünden bakmak yeterli olsaydı, insanın her sabah değiştiğini söylemek de artık bir şeyi ifade etmeyecektir. Eğer birinci kişi nazarından bakılmayacak olmasaydı Ben’in varlığı da Bergson’un tespih örneğinden farksız olacaktır.

Bu çalışma açısından ulaşılan en önemli sonuç, bio-beden’in önemidir. Kartezyen anlayışa göre, *cogito*’un bedensiz olduğunda evrensel oluşuna dikkat çekilmelidir. Çünkü beden de bireyseldir ve zihin onunla birleştiğinde evrenselliğini kaybetmese de bireyselliğe bürünür. Belki sadece saf düşüncede evrenseldir. Bunun da somut insan bakımından ve yaşamsal açıdan çok bir önemi yoktur. Bu durumda Descartes’ın zihnine, başka bir beden ekildiğinde saf düşünme açısından bir sorun yoktur, ama bu *cogito* için yeni karışık düşünceler demektir. Aslında bu Descartes açısından özgür irade bağlamında, insanın değeri için sorunludur. Bu etik boyutu başka bir bakımdan irdelenebilir. Örneğin, kişi özdeşliği sorunu çerçevesinde, D. Parfit’in (1972; 1984) bir düşünce deneyinde, kişinin belleğinin yarısı bir başka kişinin kafatasına nakledilir ve bu yeni beyin bu kişiye öteki kişinin deneyimlerini hatırlamasına neden olur. Bu deney, beyin ile beden arasındaki birleşik ağ oluşturduğu varsayımını ve nakil sırasında dondurulan zamanı görmezden kabul etmiş görünüyor. Oysa ne beyin bedenden ayrılabilir, ne de bir kişinin deneyimlediği zaman-süre durulabilir. Bu zamanın deneysel durdurulması, Ben’in özdeşliğinden olmasına mal olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında belleğin bir bio-insan için geçerli olduğu söylenebilir. Bu Descartes için çok kesin olmamakla birlikte Bergson için mutlaka kesindir. Bir makine-insanın belleği Bergsonvari bir süre yumağı oluşturamayacaktır. Farz edilsin ki oluşturuldu, bu makine-insanın bellek yumağının yeniden geriye doğru açılma olanağını taşıyacağı olasıdır. Bu ise Bergsonvari bir Ben’in varlığının son bulması anlamına gelir.

Sonuç olarak denilebilir ki, makina-insanın önündeki en önemli engel bilinç sorunu değil bellek sorunudur. Ben’in bellekle kuruluşu, yaşayan-insanı salt düşünen-insandan ayırt etmenin bir imkanını olanaklı kılar.

KAYNAKÇA

- Adam, C. ve Tannery, P. (1964-76). *OEuvres de Descartes*, XII vols., revd. edn. Paris: J. Vrin/CNRS.
- Atkins, K. (2005). "Commentary on Strawson", *Self and Subjectivity*, ed. Kim Atkins, Oxford:Blackwell Publishing.
- Aristotle (1963). *Aristotle's "Categories" and "De Interpretatione,"* trans. J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1996). *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Aristoteles (2001). *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2019). *Parva Naturalia (Doğa Üzerine Kısa Yazılar)*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles (2022). *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*, çev. Lale Levin Basut ve Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Armstrong, D.M.A. (1999). *The Mind-Body Problem (An Opinionated Introduction)*, Oxford: Westview Group.
- Aristotle (1963). *Aristotle's "Categories" and "De Interpretatione,"* trans. J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1996). *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Audi, R. (2011). *Epistemology, A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, Taylor & Francis.
- Bergson, H. (1929). *Matter and Memory*, trans. Nancy Margaret Paul ve W. Scott Palmer, New York: The Macmillan Company.
- Bergson, H. (1944). *The Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell, New York: The Modern Library.
- Bergson, H. (1950). *Şuurun Doğrudan Doğru Verileri*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (1959). *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Bergson, H. (1975). *Mind-Energy: Lectures and Essays*, trans. H.Wildon Carr, London: Greenwood Press.
- Bergson, H. (1998). *Metafiziğe Giriş*, çev. Barış Karacasu, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Bergson, H. (2001). *Time and Free Will an Essay On The Immediate Data of Consciousness*, trans. F. L. Pogson,, London: Dover Publications, Inc.

- Bergson, H. (2012). *The Creative Mind : An Introduction to Metaphysics*, trans.by Mabelle L. Andison, New York: Dover Publications.
- Bergson, H. (2014). *Metafizik Dersleri (Uzay-Zaman-Madde)*, çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (2015). *Madde ve Bellek (Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme)*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitapevi.
- Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekâmül*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bergson, H. (2019). *Düşünmek ve Olmak*, çev. Elif Yıldırım, İstanbul: Oda Yayınları.
- Bergson, H. (2021). *Süre ve Eşzamanlılık – Einstein'ın Teorisi Hakkında*, çev. Erdem Baykal, Ankara: Fol Kitap.
- Bergson, H. (2022). *Zihin ve Enerji (Denemler ve Konferanslar)*, çev. Esat Burak Altıntaş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Boyer, P. (2015). "Anılar Ne İşe Yararlar? Hatırlamanın Biliş ve Kültürle İlgili İşlevleri", *Zihinde ve Kültürde Bellek*, (ed.) P. Boyer, J. W. Wertsch, çev. Yonca Aşçı Dalar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Broughton, J. (2008). "Self-Knowledge", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 179-195.
- Byers, S. (2006). "Life As "Self-Motion": Descartes And "The Aristotelians", *On The Soul As The Life Of The Body, The Review of Metaphysics*, 59, 723-755.
- Carriero, J. (2008). "The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 302-318.
- Cevizci, A. (2002). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chambry, E. (2016). "Menon Üstüne (Önsöz)"(Platon Qeuvres Completes.), *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 139-148.
- Chappell, V. (1986). "The theory of ideas." Ed. A. O. Rorty, *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 177–98. Berkeley: University of California Press.
- Chappell, V. (2008). "Descartes on Substance", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 251-270.
- Copleston, F. (2010). Modern Felsefe Descartes'tan Leibniz'e, *Felsefe Tarihi Cilt 4 (a)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Cottingham, J. Stoothoff, R. ve Murdoch, D. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, vols. I, Cambridge: Cambridge University Press.

- Cottingham, J. Stoothoff, R. ve Murdoch, D. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, vols. II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottingham, J. Stoothoff, R. ve Murdoch, D. ve Kenny, A. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III: The Correspondence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottingham, J. (2008). "The Role of God in Descartes's Philosophy ", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 288-301.
- Crick, F. (2000). *Şaşırtan Varsayım*, çev. Sabit Say, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Des Chene, D. (2008). "Aristotelian Natural Philosophy: Body, Cause, Nature", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 17-32.
- Denkel, A. (1992). *Anlam ve Nedensellik*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Denkel, A. (2003a). *Düşünceler ve Gerekçeler*, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Denkel, A. (2003b). *Bilginin Temelleri*, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Descartes, R. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III, The Correspondence*, trans. by J.Cottingham, R.Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2013). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2016). *Meditasyonlar (Tanrı'nın Varlığının ve İnsan Ruhu ile Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Kanıtlandığı İlk Felsefeye İlişkin)*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.
- Deleuze, G. (1991). *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam, New York: Zone Books.
- Erhart, I. (2011). *Ben Neyim?*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Flage, D. E. ve Bonnen, C.A. (1992). "Descartes and the epistemology of innate ideas", *History of Philosophy Quarterly*, Volume 9, Number 1.
- Francis, E.P. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gallie, I. (1936). "Is the Self a Substance?", *Mind*, Oxford University Press, Vol. 45, No. 177, pp. 28-44.

- Gasser, G. ve Stefan, M. (2013). *Personal identity: Complex or Simple*, Cambridge University Press,
- Glakxton, G. (2017). *Beden: Zekanın Özü*, çev. Damla Tanla, İstanbul: The Kitap Yayınları.
- Gorham, G. (2002). "Descartes on the Innateness of All Ideas", *Canadian Journal of Philosophy* Vol. 32, 3, 355-388.
- Gorham, G. (2007). "Descartes on Time and Duration", *Early Science and Medicine*, Vol. 12. pp. 28-54, Brill: JStor.
- Gorham, G. (2004). "Cartesian Causation: Continuous, Instantaneous, Overdetermined," *Journal of the History of Philosophy*, 42, 389-423.
- Gunnarsson, L. (2010). *Philosophy of Personal Identity and Multiple Personality*, New York: Routledge.
- Hatfield, G. (2008). "Animals", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 404-425.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Hegel' s Philosophy of Mind*, trans.W. Wallece and A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press (Clarendon).
- Hoffman, P. (2008). "The Union and Interaction of Mind and Body", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 390-403.
- Husserl, E. (1991). *On The Phenomenology of The Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, trans.by John Bamett Brough, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Jankélévitch, V. (2015). *Henri Bergson*, London: Duke University Press.
- Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kandel, R. (2019). *Belleğin Peşinde*, çev.Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Kaufmann, W (2002). *Discovering the Mind: Goethe, Kant, and Hegel*, London: Transaction Publishers.
- Kebede, M. (2019). *Bergson's Philosophy of Self-Overcoming, Thinking without Negativity or Time as Striving*, Palgrave Macmillan.
- Kelly, M.R. (2010). *Bergson and Phenomenology*, New York: Palgrave Macmillan.
- Kirby, B. S, (1993). "Descartes, Contradiction, and Time", *History of Philosophy Quarterly* Volume 10, 2.
- Kreps, D. (2015). *Bergson: Complexity, and Creative Emergence*, UK: Palgrave Macmillan.
- Levy, K. (2005). "Is Descartes A Temporal Atomist?", *British Journal For The History Of Philosophy*, 13, 627-674.

- Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, Ed. P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Loizou, A. (2000). *Time, Embodiment and The Self*, Aldershot: Ashgate Publishing.
- Luria, A.R. (1973). *The Man with a Shattered World*, çev. Solotaroff, Londra.
- Miles, M. (2008). "Descartes's Method", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 145-163.
- Munsat, S. (1967). *The Concept of Memory*, New York: Random House.
- Nadler, S. (1989). *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton: Princeton University Press.
- Nelson, A. (2008). "Cartesian Innateness ", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 319-333.
- Noonan, H. W. (2003). *Personal Identity*, London: Routledge.
- Normore, C. G. (2008). "Descartes and the Metaphysics of Extension ", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 271-287.
- Olson, E. T. (1997). *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, New York: Oxford University Press.
- Owens, D. (2008). "Descartes's Use of Doubt", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 164-178.
- Parfit, D. (1971). "Personal Identity", *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 1, 3-27.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Patterson, S. (2008). "Clear and Distinct Perception", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 216-234.
- Penelhum, T. (2959). "Personal Identity, Memory, and Survival", *The Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 22.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.ve haz. Hakkı Ünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon (2013). *Philebos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2013). "Menon", *Diyaloglar* çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 149-188.
- Platon (2016a). *Theaitetos*, çev. Birdal Akar, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Platon (2016b). "Theaitetos", *Diyaloglar* çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitapevi, 451-541.

- Platon (2018). *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Ramachandran, V.S. ve Blakeslee, S. (2019). *Beyindeki Hayaletler*, çev. Levent Öztürk, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Rocca, M. D. (2008). "Causation Without Intelligibility and Causation Without God in Descartes", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 235-250.
- Rohde, E. (2021). *Psykhē - Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rozemond, M. (2008). "Descartes's Dualism", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 372-389.
- Russell, B. (1995). *The Analysis of Mind*, New York: Routledge.
- Santos, F. ve Sia, S. (2007). *Personal Identity, the Self, and Ethics*, London: Palgrave Macmillan.
- Secada, J. E. K. (1990). "Descartes on Time and Causality", *The Philosophical Review*, Vol. 99, 1, 45-72.
- Schacter, D. L. (2017). *Belleğin İzinde – Beyin, Zihin ve Geçmiş*, çev. Eda Özgül, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Schmitter, A. M.(2008). "How to Engineer a Human Being: Passions and Functional Explanation in Descartes", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 426-444.
- Shoemaker, Sydney S. (1959). "Personal Identity and Memory", *The Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 22, pp. 868-882.
- Shoemaker, D. (1996). *Personal Identity and Ethics A Brief Introduction*, Broadview Press.
- Strawson, G. (1997) "The self", *Journal of Consciousness Studies*, 4(5-6), 405-528.
- Strawson, G. (1999). "The self and the SESMET". *Journal of Consciousness Studies*, 6(4), 99-135.
- Strawson, G. (2009). *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*, New York: Clarendon Press.
- Strawson, G. (2011). *Locke On Personal Identity: Consciousness and Concernment*, New Jersey: Princeton University Press.
- Strawson, P. F. (1990). *Individuals - An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York: Routledge.

- Thomas, A. (2002). *Summa Theologiae IA 75-89 (The Treatise on Human Nature)*, trans. by Robert Pasnau, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Tura, S.M. (2020). *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Waller, R. L.(2014). *Descartes' Temporal Dualism*, London: Lexington Books.
- Wiggins, D. (1967) *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford: Basil Blackwell.
- Williams, B. (1973). *Problems of The Self (Philosophical Papers 1956—1972)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, C. (2008). "Descartes and Augustine", *A Companion to Descartes*, ed. Janet Broughton ve John Carriero, Oxford: Blackwell Publishing, 33-51.
- Yates, F.A. (2020). *Hafıza Sanatı*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları.



Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Mahmut Nedim ÇAĞLAR
Doğum Yeri - Tarihi	
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Emirsultan Lisesi
Lisans Diploması	Hacettepe Üniversitesi – Felsefe Bölümü
Tezsiz Yüksek Lisans Diploması	
Proje Konusu	
Yüksek Lisans Diploması	Gazi Üniversitesi – İletişim Fakültesi
Tez/ Dönem Projesi Konusu	Ben'in Zamandaki Özdeşliğinde Belleğin Rolü: Descartes ve Bergson
Doktora Diploması	Akdeniz Üniversitesi – Felsefe Bölümü
Tez/Dönem Projesi Konusu	
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
E-Posta	