



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE BİLİM DALI**

**ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE
QUALİANIN ONTOLOJİK STATÜSÜ PROBLEMİ**

(DOKTORA TEZİ)

ZEYNEP BERKE

BURSA - 2022



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE BİLİM DALI**

**ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE
QUALIANIN ONTOLOJİK STATÜSÜ PROBLEMİ**

(DOKTORA TEZİ)

ZEYNEP BERKE

**Danışman:
MUHSİN YILMAZ**

BURSA - 2022

Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum “ağdaş Zihin Felsefesinde *Qualianın* Ontolojik Statüsü Problemi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütn alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürn cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

01.07.2022

Adı Soyadı: ZEYNEP BERKE

Öğrenci No: 711443001

Anabilim Dalı: FELSEFE

Programı: FELSEFE

Tezin Türü: DOKTORA



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 04.07.2022

Tez Başlığı / Konusu: Çağdaş Zihin Felsefesinde Qualianın Ontolojik Statüsü Problemi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 201 sayfalık kısmına ilişkin, 04.07.2022 tarihinde şahsım tarafından *TURNITIN* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça dahil
- 2- Alıntılar dâhil
- 3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

03.07.2022

Adı Soyadı:	ZEYNEP BERKE
Öğrenci No:	711443001
Anabilim Dalı:	SİSTEMATİK FELSEFE
Programı:	FELSEFE
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ 04.07.2022

Yazar adı soyadı	Zeynep Berke
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Felsefe
Bilim dalı	Sistematik Felsefe
Tezin niteliği	<i>DOKTORA</i>
Mezuniyet tarihi	18/07/2022
Tez danışmanı	Prof. Dr. Muhsin Yılmaz

Çağdaş Zihin Felsefesinde *Qualianın* Ontolojik Statüsü Problemi

“*Qualianın* ontolojik statüsü” problemi, bilinçli deneyimlerin öznel niteliklerinin yani *qualianın*, beyin ve merkezi sinir sistemindeki biyokimyasal/nörolojik/fiziksel süreçler üzerinden açıklanmasının mümkün olup olmadığı problemi olarak tanımlanabilir. Çağdaş zihin felsefesi alanında yürütülen tartışmalarının çekirdeğini oluşturan *qualia* problemi, Antik Yunan felsefesinden günümüze uzanan süreçte farklı formlarda karşımıza çıkmış olan iki kadim sorunsalın –materyalizm-düalizm karşıtlığı ile zihin-beden probleminin– çağdaş bir uzantısıdır. Çalışmamızın ilk bölümü; *qualia* kavramının tanımını ve temel niteliklerini, bu olgunun bilinç ve beyinle olan ilişkisini, *qualianın* ontolojik statüsü probleminin tanımı ve kapsamını içermektedir. İkinci ve üçüncü bölümlerde felsefe tarihinde ruhtan zihne, zihinden bilince uzanan süreç, bu kavramlara yönelik temel ontolojik yaklaşımlar eşliğinde serimlenmektedir. Dördüncü bölümde çağdaş zihin felsefesinin mayalandığı entelektüel iklim ana hatlarıyla ele alındıktan sonra, *qualia* problemine yönelik iki asli ontolojik yaklaşım olan indirgemecilik ve anti-indirgemecilik önde gelen temsilcilerinden hareketle ortaya konmuştur. Son olarak araştırmamız neticesinde ulaştığımız sonuçlar ve probleme yönelik ontolojik bir kavrayış önerisi sunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Bilinç, qualia, indirgemecilik, zihin-beden problemi, fenomenal bilinç*

Name & surname	Zeynep Berke
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Philosophy
Subfield	Systematical Philosophy
Degree awarded	<i>PhD.</i>
Date of degree awarded	18/07/2022
Supervisor	Prof. Dr. Muhsin Yılmaz

The Problem of the Ontological Status of *Qualia* in Contemporary Philosophy of Mind

“The problem of the ontological status of *qualia*” can be defined as the problem of whether the subjective qualities of conscious experience, i.e. *qualia*, can be explained by way of biochemical/neurological/physical processes that take place in the brain and central nervous system. The problem of *qualia*, which constitutes the core of discussions held in the field of contemporary philosophy of mind, is an extent of two ancient problematics –materialism-dualism antilogy and mind-body problem– that appear in different forms within the period from Ancient Greek philosophy to our day. The first section of our work includes the definition and main properties of the concept *qualia*; its relation with consciousness and brain, the definition and scope of the problem of the ontological status of *qualia*. In the second and third sections, the process from soul to mind and from mind to consciousness in philosophy of mind are presented in company with main ontological approaches towards these concepts. In the fourth section, firstly the intellectual climate where contemporary philosophy of mind is cultivated is outlined. Then reductionism and anti-reductionism which are the two main ontological approaches to the problem of *qualia* are introduced with reference to its leading representatives. Lastly, the results we came through as a result of our research and a proposal of an ontological conception regarding the problem are presented.

Keywords: *Consciousness, qualia, reductionism, mind-body problem, phenomenal consciousness*

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YEMİN METNİ.....	ii
İNTİHAL RAPORU.....	iii
ÖZET.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNİN ÇIKMAZI: *QUALIA*

I. ZİHİN-BEDEN PROBLEMİNDEN, BİLİNÇ-BEYİN PROBLEMİNE.....	6
II. <i>QUALİANIN</i> GEREK-KOŞULU: FENOMENAL BİLİNÇ.....	9
III. TANIDIK BİR GİZEM: <i>QUALIA</i>	15
A. <i>Qualia</i> Kavramının Etimolojisi ve Tarihçesi.....	17
B. Problemin İlk Durağı: <i>Qualiayı</i> Tanımlamak.....	19
C. <i>Qualianın</i> Kavramsal Ağı.....	22
IV. <i>QUALİANIN</i> TEMEL NİTELİKLERİ.....	26
A. İfade edilemezlik/Aktarılamazlık.....	26
B. Kişisellik	27
C. Doğrudan ve Anlık Olma.....	28
D. Asli/İçkin (<i>Intrinsic</i>) Olma.....	29
V. <i>QUALİANIN</i> ONTOLOJİK STATÜSÜ: PROBLEMİN TANIMI VE KAPSAMI.....	30
VI. İKİ ANA CEPHE: İNDİRGEMECİLİK VE ANTİ-İNDİRGEMECİLİK.....	32

İKİNCİ BÖLÜM ZOR PROBLEMİN KÖKENLERİ: KLASİK FELSEFEDE RUH KAVRAYIŞLARI

I. <i>PSUKHEDEN</i> ZİHNE UZANAN YOL.....	38
II. PRE-SOKRATİK FELSEFEDE <i>PSUKHE</i>	39
A. Miletos Okulu'nda <i>Psukhe</i> : Canlılık ve Hareket İlkesi	41
B. Pythagorasçılık: Ruh-Beden Karşıtlığı ve Düalist Kavrayışın Doğuşu.....	43
C. Herakleitos: <i>Psukhe</i> , Ateş ve <i>Logos</i>	45

D. Anaksagoras'ta <i>Psukhe</i> ve <i>Nous</i> Ayrımı.....	47
E. Demokritos: Maddi-Atomculuk	48
F. Sofist Hareket: Aklın Sınırları ve Bilginin İmkânına İlişkin Yeni Bir Yaklaşım.....	49
III.SOKRATİK FELSEFE: SOKRATES, PLATON, ARİSTOTELES.....	51
A. Sokrates ve Ruhun Ahlakileştirilmesi.....	51
B. Platon'da Bilgi Kuramının Temel Dayanağı Olarak Ölümsüz Akıl.....	52
C. Aristoteles: Madde-Formun Ayrılmazlığı ve Etkin Aklın Ebediliği.....	57
D. Platon ve Aristoteles'in Mirası.....	61
IV. YUNAN FELSEFESİNİN SON DURAKLARI: STOACI OKULLAR.....	64
A. Stoacılık: Evrensel Akıl ve İnsani <i>Nous</i>	65
B. Epikürosçuluk: Materyalist Bir Ruh Anlayışı.....	66
V. ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE RUH ANLAYIŞLARI.....	69
A. Plotinos: Bir, <i>Nous</i> ve Ruh.....	71
B. Augustinus'ta Ruhun Doğası ve İçer Dönüş.....	73
C. İbn Sina.....	77
D. İbn Rüşd.....	80
E. Aquinalı Thomas.....	81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİHNİN KAVRAMININ DOĞUŞU VE *QUALIA* PROBLEMİNİN MODERN FORMLARI

I. MODERN FELSEFEDE ZİHN.....	84
II. ZİHNİN KEŞFİ ve TÖZ DÜALİZMİ: RENE DESCARTES	87
III.DÜALİST ÇÖZÜM DENEMELERİ.....	99
A. Malebranch	99
B. Leibniz.....	99
IV.MATERYALİZM: THOMAS HOBBS	101
V. ÇİFT YÖN KURAMI: BENEDICT SPINOZA.....	104
VI.BİLGİNİN SINIRLARI ve DOĞASI: JOHN LOCKE.....	112
VII. EPİSTEMOLOJİK ASİMETRİNİN METAFİZİĞİ:	
IMMANUEL KANT.....	119

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE *QUALIA* PROBLEMİ

I. ON DOKUZUNCU YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE: ZİHİN FELSEFESİNE YÖN VEREN GELİŞMELER.....	123
A. Müstakil Bir Bilim Olarak Psikolojinin Doğuşu ve Seyri.....	125
B. Davranışçılığın Doğuşu: “Bilinç”siz Psikoloji.....	132
C. Freud ve Bilinçdışının Keşfi.....	134
D. Darwin’in Evrim Kuramı.....	136
E. Bilgisayarın İcadı ve Yapay Zekâ Kavramının Doğuşu.....	137
F. Sinirbilimin Yükselişi ve Beynin Keşfi.....	139
G. Terminolojik Enflasyon	140
II. <i>QUALIA</i> PROBLEMİNE YÖNELİK İNDİRGEMECİ YAKLAŞIMLAR....	141
A. Mantıksal Davranışçılık.....	143
1. Gilbert Ryle: Makinedeki Hayalet Dogmasının Reddi.....	144
B. Özdeşlik Kuramı.....	147
C. İşlevselcilik.....	150
D. Elemeci Materyalizm: Daniel Dennett.....	154
1. Kartezyen Tiyatro’nun Reddi ve <i>Qualianın</i> Elenmesi.....	156
2. Çoklu Taslaklar Modeli ve Heterofenomenoloji.....	161
3. Bilinç Açıklanıyor (mu?)	162
III. <i>QUALIA</i> PROBLEMİNE YÖNELİK ANTİ-İNDİRGEMECİ YAKLAŞIMLAR.....	164
A. John Searle: Biyolojik Natüralizm.....	164
B. David Chalmers: Natüralist Düalizm.....	170
C. Thomas Nagel: ‘Bakış Açısı’nın İndirgenemezliği.....	174
IV. BİR ONTOLOJİK KAVRAYIŞ ÖNERİSİ.....	180
A. Paradigma Kaymasına Doğru: Olağan Bilimin Anomalisi Olarak <i>Qualia</i> ...180	
B. Problemi Yeni Kavramlar Eşliğinde Düşünmek: “Maruz Kalma”, “Karşılaşma” ve “Perspektifli Olma”.....	184
C. İnsani Varoluşun Ön Koşulu Olarak Epistemik Asimetri.....	188
SONUÇ.....	190
KAYNAKLAR.....	195
ÖZGEÇMİŞ.....	205

GİRİŞ

Yaşadığımız evrenin hikâyesi, çağdaş bilimsel bulguların gösterdiği kadarıyla, şöyle başladı: Bundan yaklaşık 14 milyar yıl önce, bir tekillik anında, büyük patlama gerçekleşti. Bu sıfır noktasının ötesine ilişkin söylenen her şey, varsayımdan, inançtan veya tahminden ibaret. Büyük patlama sonucunda açığa çıkan atom altı parçacıklar, yani evrenin yapıtaşları, sonsuzca genişlerken uzamı ve zamanı, yani bizim “varoluş” alanımızı meydana getirdi. Sonrasında, mahiyetine ilişkin eksiksiz bir bilgiye sahip olmadığımız bu yapıtaşları, yine henüz mükemmelen çözemediğimiz süreçler neticesinde yıldızları, gezegenleri, kara delikleri ve evrendeki diğer tüm öğeleri ortaya çıkardı; genişlemeye ve dönüşmeye devam etti.

Hikâye burada böyle bitebilir, son sözümüz “ve evren böylece var olmaya devam etti” olabilir. Ancak her güzel hikâyede olduğu gibi, evrenin hikâyesinde de bir dönüm noktası yaşanacaktı. Güneş adını verdiğimiz orta büyüklükteki bir yıldızın çevresinde dönüp duran gezegenlerden bir tanesi olan Dünya’da, muazzam ölçüde karmaşık bir olgu olan “canlılık” meydana geldi.¹ “Neden”leri ve “nasıl”ları halen gizemini koruyan süreçler sonucunda ortaya çıkan canlı organizmalar hareket, beslenme, solunum, uyarılara tepki verme, üreme, gelişme gibi bir dizi muazzam yeti ve işlevle donanmıştı.

Hikâye burada da bitebilir, son sözümüz “işte evren tüm canlı ve cansız öğeleriyle birlikte böylece var olmaya devam etti” olabilir. Ancak bu sürükleyici hikâyenin bir de başkarakteri, esas kahramanı vardı ve tüm hikâye onun tarafından yazılacaktı. Geçen

¹ Çağdaş bilimsel paradigmanın canlılık tanımı şu şekilde özetlenebilir: Canlılık, sürekli olarak farklı kombinasyonlarla bir araya gelen karbon temelli parçacıklardan bazılarının, hücresel yapılar oluşturmayı, kendilerini dış dünyadan ayıran bir bütünlük oluşturacak biçimde organize olmayı ve bu bütünün metabolik iç-etkinliği sayesinde, evrende hüküm süren ve her sistemin giderek düzensiz hale geçmesine neden olan entropi yasasını geçici süreyle askıya almayı başarabilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. (Canlılık tanımı için ilk olarak genel ve teknik sözlüklere başvurulmuş ancak Çağrı Mert Bakırcı’nın “Canlıların Ortak Özellikleri Nelerdir? Canlı ve Cansızları Birbirinden Ayırmanın Kolay Bir Yolu Var mı?” yazısındaki canlılık tanımı daha sade ve açık olduğu için tercih edilmiştir. Yukarıdaki tanım bu yazıdaki verilerin özetlenmesi ile oluşturulmuştur. <https://evrimagaci.org/canlilarin-ortak-ozellikleri-nelerdir-canli-ve-cansizlari-birbirinden-ayirmanın-kolay-bir-yolu-var-mi-10221>.)

milyarlarca yıl içinde dünya üzerinde milyonlarca canlı türü ortaya çıktı ancak bunlardan bazıları, yukarıda saydığımız canlılık emarelerinden niteliksel olarak farklılaşan bazı yetilerle donanmışlardı. Bu canlılar, solunum, hareket, beslenme gibi süreçleri biyokimyasal bir biçimde gerçekleştirmekle kalmıyor; farkında olma, algılama, hissetme, değerlendirme, hayal kurma, hatırlama, problemlere çözüm getirme, diğer canlılarla iletişime geçme, çevreyi ihtiyaçları doğrultusunda dönüştürme gibi bir dizi etkinlikte bulunabiliyorlardı. Ve tüm bu etkinliklerin sorumlusu, asli varoluş nedeni ve doğası halen gizemini koruyan “bilinçli zihin”den başkası değildi. Üstelik biz insanların² bilinçli olarak yönelebildiği nesneler, evrenin kendimiz dışında kalan öğeleri ile sınırlı değildi, zira insan kendini bir özne olarak fark edebilmesine olanak veren bir öz-bilinç de sahipti. Kişinin yükselmek için kendi omuzlarına çıkması kadar paradoksal bir doğaya sahip olan öz-bilinç, hâlihazırda muazzam ölçüde karmaşık bir olgu olan bilincin belki de en gizemli yanıydı.

İnsan, kendisini ve dünyayı deneyimlemekle ve bunlar üzerine düşünmekle kalmadı. Bu deneyim ve düşüncelerini, ortaklıklar ve farklılıklar üzerinden soyutlayıp sınıflandırarak, nesneleri, olguları, düşünceleri ve öznel deneyimleri belirli ses kalıpları ile temsil etmesine olanak sağlayan bir sistem olan “dili” yarattı. Dilin yaratılması belki de insanlık tarihindeki en büyük kırılma noktasıydı. Dil ile birlikte insanın bütün deneyim, düşünce ve duygulanımları, sembolik bir dünyaya aktarılabilir ve insanlar arasında paylaşılabilir. Bilinç içerikleri ve durumlarının belirli ses kalıpları aracılığıyla temsil edilmesini, bu ses kalıplarının görsel simgelere dönüştürülmesine imkân veren “yazı”nın keşfi izledi. Böylelikle insan artık dünyaya ilişkin tüm deneyim ve düşüncelerini kayıt altına alabiliyor, kalıcı hale getirebiliyor ve diğer insanlarla paylaşabiliyordu.

Bugün bildiğimiz haliyle insanlık tarihi işte bu olağanüstü yeti ve işlevlerle donatılmış olan bilinç sahibi insanlar tarafından yazıldı. İnsan, bu tarihi yaratırken, yalnızca dünyayı topyekûn dönüştürmekle kalmadı. Kendi varlığını idrak ettiği andan itibaren içinde yaşadığı evrenin mahiyetini, dünyada bulunmasının anlamı ve amacını, bedenini ve bilincini sorgulamaktan kendini alamadı. Bu doğal merak ve var olanları kullanarak var olmayanları

² Hayvanların büyük kısmında bilinç olduğundan şüphe etmemekle birlikte, bu çalışmada insan bilincini merkeze alacağımız için, anlatımlarımızın öznesi bundan sonrasında insan olacaktır.

imgelemesine imkân veren hayal gücü, onu daima bedensel ve zihinsel sınırlarının ötesine geçmeye, cevaplamaya belki de ilkece muktedir olmadığı soruları sormaya yönlendirdi. Böylelikle insan, sonlu bir bedene sahip olduğu halde sonsuzluk kavramını, kırılgan ve geçici doğasına rağmen ölümsüzlük kavramını üretebildi. Bu arada doğadaki diğer nesneleri akıl almaz ölçülerde dönüştürerek, bedensel olarak gerçekleştirmesi mümkün olmayan şeyleri yapmayı da başardı; atomun yapıtaşlarından, bizden binlerce kilometre uzaktaki galaksilere kadar uzanabildi.

Ancak bu hikâyenin belki de en şaşırtıcı detayı, insanın bütün bunları yapmasını olanaklı kılan “bilinçle” ile ilgili ne kadar az şey biliyor olduğudur. Kendi kendine isim veren, kendisini yalnızca iç gözlem ile dolayimsız olarak değil bir nesne olarak dışarıdan da inceleyebilen bir yapı olarak bilinç, bugün sahip olduğumuz tüm teknolojik olanaklara rağmen evrenin en karmaşık ve gizemli olgularından biri olmayı sürdürmektedir. Diğer bir deyişle insan, bildiği ve anladığı –ya da öyle sandığı– her şeyi bilmesini ve anlamasını sağlayan aracı hakkında çok az şey bilmektedir.³ Pek çok filozofa göre “bilincin gizemi” ifadesi, esasen bilincin doğasını ve öz niteliklerini, bugün sahip olduğumuz evren kavrayışı dâhilinde açıklamakta güçlük çektiğimizin bir göstergesidir.

Çalışmamızın konu alacağı problem, bilincin gizeminin çekirdeğini teşkil eden, hatta kimilerine göre bilincin açıklanmasını umutsuz bir vaka haline getiren deneyimin öznel niteliğinin, yani *qualianın* ontolojik statüsü problemidir. Bu problemi seçmemizin nedeni, çağdaş zihin felsefesi alanında *qualia* kavramını ve *qualianın* ontolojik statüsü problemini merkeze alan geniş katılımlı bir tartışma bulunmasına karşın, Türkçe literatürde bu kavramın henüz çok sınırlı bir şekilde ele alınmış olmasıdır. Nitekim bu çalışma, doğrudan *qualia* kavramını konu alan ilk Türkçe doktora çalışması olacaktır. Çalışmamızın *qualia* kavramının ve *qualianın* ontolojik statüsü probleminin bilinirliğinin artmasına katkıda bulunması umulmaktadır.

³ Bu kısım, evrenin ortaya çıkışına ilişkin günümüzde yaygın bir şekilde kabul gören açıklama Büyük Patlama Teorisi’ne dayanarak kurgulanmıştır. Ancak bunun nihayetinde bir teori olduğunun, dolayısıyla da yanlış/eksik olabileceğinin farkındayız. Nitekim bu anlatıyı, alternatif bir kozmolojik teoriye uyarlamak da mümkündür. Esasen vurgulamak istediğimiz olgu, şu veya bu biçimde ortaya çıkmış olan ve tüm bilginin ön koşulu/aracısı olan zihin hakkında bu denli az şey biliyor olmamızın paradoksal doğasıdır.

Felsefe alanında belli bir kavrama veya sorunsala yönelik araştırmaya giren kişinin kendisini sonsuzca uzayıp giden devasa ve çok boyutlu bir örümcek ağının merkezindeymiş gibi hissetmesi kaçınılmazdır. Bu ağ örgüsü hem kavramlar arası hem de tarihsel bağlantıları kapsamaktadır. Bu yüzden de onu bütünlüklü ve eksiksiz bir biçimde kavramanın insanın varoluşsal kapasitelerini aşan bir hedef olduğunu en baştan itiraf etmek gerekir. Böylesi bir kavrayışı tarif etmek için ancak “tanrısal perspektif” gibi bir ifade kullanmamız gerekir. Öte yandan bu gerçek, hakikat aşkı duyan gerçek düşünürü yolundan ve yolculuğundan alıkoymaz; aksine bir ide olarak “tanrısal perspektif”, bir işaret feneri, bir *telos* olarak düşünüre yol gösterir. Bu tezin amacı, tam da böyle bir yolculuğa çıkmak ve nihayetinde ele alınacak meseleye –zirve noktasına çıkmak mümkün olmasa da– şimdikinden daha geniş bir perspektiften bakma imkânı bulmaktır.

Peki, örümcek ağı analogimize bu çalışma özelinde devam eder ve karşımızda duran ağ örgüsünde “bilinç” kavramına hafifçe dokunursak ne olur? Dokunduğumuz kavram, öylesine merkezi bir yerdedir ki, bir anda birbirine hassas bir biçimde bağlanmış olan incecik tellerin hepsinin bir anda titreşmeye başladığını ve bu devasa ağ örgüsünde bilinç kavramıyla ilişkili olmayan neredeyse hiçbir nokta bulunmadığını görürüz. Bu alanda yapılacak bir çalışma açısından bakılacak olursa bu, hem muazzam hem de dehşet verici bir görüntüdür. Muazzamdır çünkü araştırmacıya engin bir çalışma alanı ve sayısız seçenek sunar. Öte yandan dehşet vericidir çünkü böylesine girift ve müphem bir kavramı sınırlı bir zamanda belirli bir çerçevenin içine alarak araştırmak göz korkutucudur. Bu tespitten hareketle, bu felsefi yolculuğa çıkmadan önce, detaylı, özenli, kapsamlı bir yol haritası çıkarmanın ne denli önemli olduğu hemen anlaşılmaktadır. Araştırma esnasında kaybolmamak, gereksiz yollara sapmamak ancak uğranması gerek durakları da es geçmemek ve nihayetinde ulaşılması hedeflenen limana zamanında varmak için, yolculuğun her aşamasını planlamak gerekmektedir.

Çalışmamız için belirlediğimiz yol haritasındaki ilk adımımız, konu alacağımız “*qualian*ın ontolojik statüsü” sorunsalını etraflıca ve derinlemesine tartışabilmek için ele alınması zorunlu olan uğrakları, problemleri, kuramları ve kavramları tespit etmek olacaktır. Sonrasında ise, belirlediğimiz öğelerin antropolojik ve felsefi kökenlerini, tarihsel süreçte ne

zaman ve ne şekilde ortaya çıktıklarını, ne türde dönüşümler geçirdiklerini, farklı filozoflar tarafından ne şekilde ele alındıklarını ortaya koyan genel bir tarihsel arka plan oluşturulacaktır.⁴ Devamında, çağdaş zihin felsefesinin mayalandığı entelektüel iklimi ve paradigmayı ortaya koymak amacıyla yirminci yüzyılda gerçekleşen ve filozofların kuramlarının şekillenmesinde rol oynayan bilimsel gelişmeler ve keşifler ele alınacaktır. Böylelikle yolculuğumuzun son durağına; çağdaş zihin felsefesinin engin ve verimli topraklarına ulaşmış olacağız. Bu kısımda çağdaş zihin felsefesinin önde gelen isimlerinin bilinç kuramları ele alınacak; bu kuramların *qualian*ın ontolojik statüsü problemine yönelik tespit ve çıkarımları ortaya konacak ve bunlara yönelik eleştirilere değinilecektir. Son olarak *qualian*ın ontolojik statüsüne ilişkin kendi kavrayışımızı açıklamaya ve dikkat çekmek istediğimiz bazı nüansların daha açık ifade edilmesine yardımcı olacağını düşündüğümüz “maruz kalma”, “karşılaşma” ve “perspektifli olma” kavramlarını tanıtmaya çalışacağız.

⁴ Bu tarihsel arka plan, çalışmanın konusu ve kapsamı gereği belirli filozoflarla ve bunların zihin kuramlarının temel öğeleriyle sınırlandırılmıştır zira her bir filozofun ruh, zihin, bilinç, deneyim gibi kavramlar hakkındaki görüşlerini detaylı bir biçimde ele alma çabasının bir felsefe tarihi kitabı yazma girişimine dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNİN ÇIKMAZI: *QUALIA*

I. ZİHİN-BEDEN PROBLEMİNDEN, BİLİNÇ-BEYİN PROBLEMİNE

Zihin en genel anlamıyla insanın, düşünce, duygu, arzu, irade, hayal gücü, içebakış, hafıza, bilinç, bilinçdışı vb. öğelerden oluşan mental yanını bir bütün olarak ifade etmek için kullanılmaktadır. İnsan zihninin doğasını, kapsamını, içeriğini –ve bu içeriğin kaynaklarını– işlevlerini, yetilerini, sınırlarını inceleyen, öte yandan zihnin bedenle, diğer varlıklarla ve doğayla ilişkisini sorgulayan felsefe alanına “zihin felsefesi” adı verilmektedir.

Yalnızca terminolojik açıdan bakıldığında “zihin” kavramının felsefe sahnesine Rene Descartes (1596-1650) ile çıktığı ve zihni merkeze alan tartışmaların on yedinci yüzyıldan sonra başladığı düşünülebilir. Ancak zihin felsefesinin konu aldığı olgulara ve problemlere ilişkin farkındalık ve sorgulamanın, insanlık tarihiyle eş zamanlı olarak başladığına şüphe yoktur; zira “zihin sahibi olma” niteliği “insan olma” tarifine içkindir.

Zihnin etkinliği –bilinçli ve bilinçsiz, özgür ve özgür olmayan, algıda, eylemde ve düşüncede, hissetmede, duygularda, düşünümde ve hafızada ve bütün diğer özelliklerinde– hayatımızın bir yönü değil, bir anlamda, hayatımızın ta kendisidir.⁵

Sahip olduğumuz antropolojik kaynakların gösterdiği üzere, mental fenomenlerin doğası ve nitelikleri, tarihin her döneminde sorgulanmış ancak modernite öncesi dönemde, bunları ifade etmek için kullanılan kavram zihin değil “*psukhe*/ruh” olmuştur. Felsefenin başlangıcından itibaren *psukhenin* –Platon ve Aristoteles başta olmak üzere– çoğu filozofun derinlikli biçimde ele aldığı ve felsefelerinin temel taşlarından biri haline getirdiği merkezi bir kavram olduğu görülmektedir. Klasik felsefenin yaklaşımının, günümüzdeki zihin kavrayışından en temel farkı, ruhun, zihinsel yeti ve işlevlerin yanı sıra bedenin canlılığından da sorumlu olduğu düşüncesidir. Ancak modern bilimsel paradigmaya göre canlılık, hücresel yapıların biyokimyasal etkileşimi ve metabolik etkinliği sonucunda ortaya çıkan fiziksel bir

⁵ John Searle, *Bilinç Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç, AlBaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 20.

süreçten ibarettir; bedene canlılık veren ilave bir öge ya da tözden kaynaklanmamaktadır. Nitekim Descartes, bilimsel yaklaşıma paralel biçimde, canlılık ile zihinselliğin birbirinden ayrılması gerektiğine kanaat getirmiş ve böylelikle ruh kavramının tarihsel yükünden ve felsefi/teolojik art alanından azade olan “zihin” kavramını literatüre kazandırmıştır.

Gerek ruh gerek zihin kavramlarına yönelik felsefi soruşturmalarda karşımıza çıkan temel problemlerden biri ruhun/zihnin, bedenle olan ilişkisine açıklık getirme problemidir. Bu ilişkinin felsefe tarihinin başlangıcından beri bir “problem” olarak görülmesinin nedeni, ruhsal ya da zihinsel olduğu varsayılan özellikler ile bedensel özellikler arasında göz ardı edilemeyecek kadar belirgin niteliksel farklar bulunmasıdır. Örneğin beynimizin ağırlığından, kalbimizin hızından, parmaklarımızın boyundan, gözlerimizin renginden ve bedenimizin hacminden bahsedebiliriz. Oysa düşüncelerimizin ağırlığından, korkularımızın hızından, hayallerimizin boyundan, ağrımızın renginden ve zihnimizin hacminden – şiirsel/sanatsal anlatılar haricinde, yani kelimelerin gerçek anlamlarına gönderimde bulunarak– bahsetmek anlamsızdır. Bedensel özelliklerimiz üçüncü şahıs perspektifinden, nesnel olarak gözlemlenebilirken, zihinsel özelliklerimiz yalnızca birinci şahıs perspektifinden, bizatihi zihnin sahibi tarafından gözlemlenebilmektedir.

En önemli sorun, insan olmayı en hakiki şekliyle “içeriden” deneyimliyor olmamızdır. İkinci sorun da belki bu iç deneyimin bir başka insanda asla benimkiyle aynı olmayabileceği gerçeğidir. Varlığımızın başlangıcından beri insan olma hali içinde “sınırlı” ve “hapis” durumda gibiyiz.⁶

Günlük yaşamda, bu keskin asimetriyi verili, doğal ve apaçık bir olgu olarak sorunsuzca kabullenme eğilimindeyiz. Buna karşılık varlığın özünü, kökenini ve amacını anlama ve anlamlandırma arzusunda olan hakikat severler, bu niteliksel karşıtlığın doğurduğu ontolojik ve epistemolojik zorlukların, diğer bir deyişle “meselenin ciddiyeti”nin daima farkında olmuşlardır. Ruh/zihin ile bedenin ne türden varlıklar oldukları ve aralarında nasıl bir etkileşim olduğu –hatta herhangi bir etkileşim olup olmadığı– şeklinde özetlenebilecek kadim sorunsala günümüzde “zihin-beden problemi”⁷ adı verilmektedir.

⁶ Sinan Canan, “Türkçe Baskıya Önsöz”, *Bilinç Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Seda Akbıyık, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. VII.

⁷ Bu problem, modernite öncesinde “ruh-beden problemi” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zihin-beden problemi, çağdaş zihin felsefesi alanında süregelen araştırmaların çekirdeğinde duran ve esasen zihnin ontolojik/metafiziksel statüsüne ilişkin uzlaşmazlıkla karakterize olan bir problemidir.

Zihin felsefesinde ortaya çıkan sorular (...) esasında metafizik sorulardır. Nereden bakarsanız bakın bu sorular hem meşru hem de kaçınılmazdır. ... Eğer bilim evrenin sistematik bir biçimde araştırılması ise, o zaman metafizik kaçınılmaz bir biçimde her daim bilime eşlik eder.⁸

Yirminci yüzyılda, bilimsel ve felsefi analizlerin hız kazanması ve uzmanlaşmanın getirdiği terminolojik zenginlik sonucunda, zihin ve beden şemsiye kavramlar haline gelmiş ve her birinin öğelerini işlevsel ve niteliksel olarak ayırt etme gerekliliği ortaya çıkmıştır. Örneğin beden kavramı, beyin ve merkezi sinir sistemini, iskelet ve kas sistemini, kan dolaşımını, uzuvları, iç organları, duyu organlarını kapsamaktadır. Oysa gelişen görüntüleme teknikleri, zihinsel etkinliklerimizin, beynin ve sinir sisteminin aktivitesi ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde, Kartezyen felsefede özniteliği düşünme olan tözü adlandırmak için kullanılan zihin kavramı zaman içinde, bilincinde olduğumuz ve olmadığımız tüm mental ve nörolojik süreçleri kapsayan bir terim haline gelmiştir. Bu nedenle, doğrudan farkında olmadığımız bilinçdışı süreçler ve nörolojik/mekanik etkinlikler ile öznel deneyimlerimizin gerçekleştiği bilinçli hallerimiz arasındaki ayrımı vurgulama gereği doğmuştur. Böylelikle zihin-beden problemi –özünde aynı sorunsala işaret etmekle birlikte– kavramsal açıdan daha spesifik bir forma bürünerek “bilinç-beyin problemi” adını almıştır.

Bilinç-beyin probleminin ikinci ögesini tanımlamak, ilkinde kıyasla, kolaydır: Beyin, bir bütün olarak beyin ve merkezi sinir sistemini temsil etmektedir. Elbette beynin, evrendeki en karmaşık yapı olduğunu göz ardı etmiyoruz. Burada “kolay” ifadesi ile kastedilen, beyin ve sinir sisteminin üçüncü tekil şahıs perspektifinden gözlemlenebilen fiziksel yapılar olmaları, bu yüzden de en azından beyin kavramı ile işaret edilen varlığa ilişkin bir uzlaşım bulunmasıdır. Buna karşılık bilinç, açıkça tanımlanabilmek şöyle dursun, var olup olmadığı dahi tartışmalı olan bir kavramdır. Problem, tıpkı klasik felsefedeki “ruh” ve modern

⁸ John Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, çev. S. Akbıyık; M. Bilgili, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 31.

felsefedeki “zihin” kavramlarında olduğu gibi, bilincin ne türden bir var olan olduğunu belirlemeye çalıştığımızda ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamızın konu alacağı felsefi sorun doğrudan “bilinç-beyin” probleminin kapsamına giren ve çağdaş zihin felsefesi alanındaki en girift sorunsallardan biri olarak kabul edilen “*qualianın* ontolojik statüsü problemi”⁹ olacaktır. Ancak söz konusu problemin “efradını cami, ağyarını mâni” bir tanımını yapmak kolay değildir zira meselenin kavramsal ağı öylesine geniş, kapsadığı öğeler öylesine tartışmalı ve muğlaktır ki, temele alınan ortak bir teorik zeminden bahsetmek bile zaman zaman oldukça güç olmaktadır. Dolayısıyla ilk olarak problemi analitik bir biçimde ele alıp, içerdiği kavramları teker teker incelemek makul görünmektedir. Bu amaçla ilk olarak, *qualia* olgusunu mümkün kılan koşulu, yani bilinç kavramını tanımlamamız ve bilincin temel niteliklerini ortaya koymamız gerekmektedir. Sonrasında *qualianın* ne anlama geldiğini, yapılan alternatif tanımlar üzerinden tartışacak ve çalışmamızda temele alacağımız bir genel tanıma ulaşmaya çalışacağız.

II. *QUALIANIN* GEREK KOŞULU: FENOMENAL BİLİNÇ

Evrendeki en karmaşık ve gizemli olgu seçilecek olsaydı, oyumuzu bilinçten yana kullanmak için haklı gerekçelerimiz olurdu. Bilinç, ilerledikçe uzayan bir yola, çözdükçe zorlaşan bir bulmacaya benzemektedir. Günümüzde bilinç üzerine uzmanlaşmış en saygın otoriteleri bir araya getirsek dahi bilincin mahiyetine ilişkin ortak bir kavrayışa –ve hatta tümünün üzerinde uzlaşacağı bir bilinç tanımına– ulaşmamız mümkün gözükmemektedir.

Bilinç, milyon tane dil tarafından yıpratılmış bir kelimedir. Tercih edilen metaforik dile göre, varlığın bir hali, bir töz, bir süreç, bir yer, bir epifenomen, maddenin zuhur eden (*emergent*) bir yönü ya da tek doğru gerçeklik olabilir.¹⁰

Ancak bilinçle ilgili kesin olarak söyleyebileceğimiz –en az– bir şey bulunduğuna şüphe yoktur: Eğer bilinç diye bir şey olmasaydı, herhangi bir şeyi düşünmemiz,

⁹ Bu problem, çalışmanın devamında kısaca “*qualia* problemi” olarak da anılacaktır.

¹⁰ George Miller’dan akt. Ferhat Onur, *Çağdaş Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi: Bir Panpsişizm Savunusu*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019, ss. 23-24.

hissetmemiz, anlamamız, anlamlandırmamız zaten söz konusu olmayacaktı, çünkü biz var olduğumuzu dahi fark edemeyecektik.

Bilinci yaşamımızın yalnızca bir yönü olarak düşünerek önemsizleştirmek bize cazip gelir ve elbette biyolojik olarak gerçekten de yalnızca tek bir yönünden ibarettir ama gerçek yaşam deneyimlerimiz göz önüne alındığında bilinç, anlamlı var oluşumuzun esas noktasıdır (...) Yalnızca bilinçli bir varlık için önem diye bir şey var olabilir.¹¹

Bu açıdan bakıldığında bilincin sahip olduğumuz en değerli öge olduğu söylenebilir çünkü bir insan olarak dünyayı ve evreni deneyimlememiz ancak bilinçli olduğumuz takdirde olanaklı hâle gelmektedir. Bu tespitin anlamını, doğduğu andan itibaren bitkisel hayatta olan ve hiç bilinç kazanmadan yaşamını yitiren bir insanı düşünerek daha iyi anlayabiliriz. Bu kişinin biyolojik olarak canlı olduğunu kabul etsek dahi onun “yaşadığını”, “insan olma”yı tecrübe ettiğini söylememiz olası gözükmemektedir.

Bu yanılla bilinç, her birimizin en açık şekilde kavradığı ve en yakından tanıdığı olgudur. Rüyasız uyku, baygınlık veya anestezi esnasında yoksun olduğumuz, var olduğumuza ilişkin farkındalık kazanmamızı sağlayan, daha açık bir ifadeyle var olanlarla ilişkimizi kurmakla kalmayıp, bize bir “ben” olarak varlık kazandıran gizemli “bilinmeyen”dir bilinç. Esasen bilinci kavramayı zorlaştıran –hatta kimilerine göre ilkece imkânsız hale getiren– olguların başında, tam da bilincin insani varoluş deneyimimizin mutlak zemini olması gelmektedir. Kavramak, kelimenin kökeninin de işaret ettiği üzere, bir şeyi avucuna almayı, etrafını çevirmeyi, onu kapsayan bir üst-küme olmayı gerektirmektedir. Bilinç üzerine düşünebilmesinin ön koşulu bilinçli olmak olan bir canlının, bilinç olgusunu aşarak onu “kavraması”nın ne denli mümkün olduğu başlı başına felsefi bir sorundur.

Bilinci tanımlamaktaki bir diğer güçlük, bilinci sabit bir nesne gibi karşımıza almamızın mümkün olmayışıdır. Birinci elden veri sağlamak için kendi bilincimize yöneldiğimizde ise, çok sayıda niteliğin eşlik ettiği bir deneyim akışı ile karşılaşırız. Bu akışı oluşturan öğeler birbirine nüfuz etmiş yekpare bir doku halindedir. Elbette meşakkatli bir iç gözlem ve titiz bir ayırt etme süreci sonunda bunlara farklı isimler verebiliriz ama bilinç akışı esnasında bunları birbirinden izole şekilde değil bütünlüklü olarak deneyimleriz. Bu nedenle

¹¹ John Searle, *Bilinç Kısa Bir Giriş*, ss. 153-154.

bilinç yaygın olarak bir süreç olarak nitelendirilir. Bilincin bu ele gelmeyen, müphem, adeta sırrını açmaya direnen tabiatı, doğallıkla onu felsefenin hem en gözde hem de en tartışmalı kavramlarından biri haline getirmektedir.

Elbette tüm bu teorik ve pratik zorluklar, insanları bu merak ve hayranlık uyandırıcı –hatta bir bakıma mucizevi– olgu hakkında düşünmekten, fikir yürütmekten, onu açıklamaya, tanımlamaya ve kavramaya çalışmaktan tarihin hiçbir döneminde alıkoymamıştır. “Bilinci incelemek kendimize dair en derin gizemi incelemektir. Kendi varlığımızın doğasını araştırmaktır.”¹² Üstelik bu sorunsala kafa yoran her insan, bilinç hakkında bilgi edinmesini sağlayacak bir kaynağa sahiptir: Kendi bilinci. Ayrıca insanın, diğer canlılarla olan biyokimyasal benzerliği zemininde, onların da niteliksel olarak kendininkine benzeyen bilinçli deneyimlere sahip olduklarını varsaymak için makul gerekçeleri ve güçlü sezgileri bulunmaktadır. Böylelikle bilinç olgusu tarih boyunca farklı kavram ve olgulara gönderimde bulunularak irdelenmiş, nihayetinde bilincin doğasına ve temel niteliklerine ilişkin –bir uzlaşım değilse de– bazı genel kabullere ulaşılmıştır:

Bilinçli bir varlık, içsel psikolojik bir gerçekliğe, içinde bilincin aktığı öznel deneyimler içeren zihinsel bir yaşama sahiptir. Bize kendini doğrudan sunan ve sürekli kendini ifşa eden bu içsel öznel deneyim akışı bilinçtir.¹³

Bu tanımdan hareketle bilincin, belirli niteliklerin eşlik ettiği bir farkındalık hali olduğu söylenebilir. Bunların başında bilincin her zaman bir “özne”¹⁴ tarafından deneyimlendiğini ifade eden “öznellik” gelmektedir. Özne, deneyim akışına içsel olarak şahitlik edendir; birinci tekil şahıs perspektifinin merkezinde bulunan, yani “perspektifli olan”dır. Bilinçli öznenin içinde bulunduğu farkındalık hali tüm nitelikleriyle birlikte öznel deneyimi meydana getirmektedir.

¹² Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2016, s. 21.

¹³ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 21.

¹⁴ Özne kavramı felsefe tarihi boyunca, farklı bağlamlarda birbirinden çok farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmış bir kavramdır. Özne kelimesi buradaki temel anlamının yanı sıra, politik bağlamda, bir otoritenin hükmü, etkisi altında olan kişi anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca çağdaş politika felsefesinde özne, tarihsel süreçlerin ve toplumsal koşulların etkisiyle zaman içinde kurulan bir yapı olarak tarif edilmektedir. Daha önce yaptığımız konuşma ve sunumlarda, özellikle politika felsefesi jargonuna aşina olan bazı dinleyicilerin “özne” ifadesinin diğer anlamlarına odaklandıklarına defalarca şahit olduğumuz için, bu ayrıma dikkat çekmeyi gerekli gördük.

Yakın zamanda gerçekleşen tüm ilerlemelere rağmen öznel bilincin gizemli doğası ve nesnel fiziksel dünyadaki yeri hâlâ açıklanmayı bekliyor. Bilim, bu *nadide öznellik ve duyarlık kıvılcımının*, bilincimiz veya ruhumuzun mekanistik bir fiziksel dünyada nasıl ortaya çıktığını; biyolojik beyin etkinlikleri sonucunda veya en azından onlara bir şekilde yakından bağlantılı bir yolla nasıl belir(iver)diğini hâlâ açıklayamıyor.¹⁵

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz gibi bilinç, özne tarafından kopuk algılardan, ayrı ayrı hislerden oluşan heterojen bir yapı olarak algılanmaz. Herhangi bir anda bilincimize yöneldiğimizde, sayısız nitelik ve ögenin aynı anda deneyime sunulduğu homojen bir bütünlü karşılıyoruz. Öznel deneyimin bu niteliği “bilincin birliği” olarak adlandırılmaktadır.

Bilinç kavramının anlamlı hale gelebilmesi için “bilinçli olan”ın yanı sıra “bilincinde olunan”ın –düşünülen, algılanan, hissedilen, hatırlanan, inanılan vb.– da mevcut olması gerektiği ortadadır. Bu, dışsal bir nesne ve/veya içsel bir zihinsel durum olabilir ancak her durumda bilincin “bir şey hakkında” olması, bir şeye “yönelmesi” söz konusudur; nitekim bilincin bu özelliğine işaret etmek için “yönelimsellik” ifadesi kullanılmaktadır.

Öte yandan bilinçli hallerimizin –herhangi bir nesneye yönelmiş durumda olsun olmasın– doğrudan farkında olduğumuz, hissettiğimiz, deneyimlediğimiz “fenomenal” bir yanı da bulunmaktadır. Örneğin, herhangi bir anda, belirli bir dışsal uyaran olmaksızın ve belirli bir nesneye yönelmeksizin ortaya çıkan “can sıkıntısı” hissini ele alalım. Can sıkıntısının, özne tarafından dolaylısızca hissedilen, kendine özgü bir niteliği bulunmaktadır. Bu niteliğin tanındıklığı ve ayırt ediciliği sayesinde ki öznenin hissettiği duyguyu, neşe yahut korku ile karıştırmaması söz konusu olmaz. Can sıkıntısı yönelimsel olmayan niteliksel bir bilinç halidir.

Bilincin “niteliksellik” olarak adlandırılan bu özelliği ile “yönelimsellik” arasında birbirini dışlayan bir ilişki yoktur, aksine niteliksellik, tüm yönelimsel bilinç hallerine zorunlu olarak eşlik eder. Buna karşılık –can sıkıntısı örneğinde görüldüğü üzere– niteliksellik, bilincin yönelmiş olmasını şart koşmaz. Kalem almak için elimizi çantamızın içine attığımızı ve bir anda parmağımızda ani ve keskin bir acı hissettiğimizi düşünelim. O anda apaçık biçimde bilincinde olduğumuz, niteliksel karakterini doğrudan

¹⁵ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 19; vurgu bana ait.

deneyimlediğimiz bir acı hissi söz konusudur. Hemen ardından elimizi çantadan çıkardığımızı ve parmağımıza bir iğnenin saplandığını gördüğümüzü hayal edelim. Şimdi, gözlerimiz ve bilincimiz, elimize ve iğneye “yönelmiş” haldedir. Ancak eşzamanlı olarak, acının niteliksel karakterinin de hâlen bilincindeyizdir. Bu acının iğneden “kaynaklanmış” olması, hissedilen acının yönelimsel olduğu anlamına gelmemektedir zira acının kendisi ile iğne arasındaki eşölçülemez bir nitelik farkı mevcuttur. Çağdaş zihin felsefesi terminolojisinde, yalnızca bu deneyim niteliklerinden müteşekkil olan bilinç alanına *fenomenal bilinç* adı verilmektedir.

Fenomenal bilinç, bir bütün olarak, belirli bir anda sahip olduğumuz tüm öznel deneyimlerimizi veya “hisler”imizi içerir. Fenomenal bilinç, en azından metaforik açıdan, aynı kişinin öznel bilinç akışında eşzamanlı bir biçimde sunulan geniş bir deneyim alanı veya katmanı gibidir.¹⁶

Özne ile nesnenin “karşılaşma” anında öznenin doğrudan eriştiği, “maruz kaldığı” bu ham hisler, aynı zamanda deneyim içeriklerinin (örneğin elmanın tadı ile armudun tadının) ayırt edilmesini sağlamaktadır.¹⁷ Hatta kimi düşünürler, deneyimin niteliksel karakterinin bilincin eşik seviyesini temsil ettiğini; niteliksel yanı bulunmayan bilinçli bir halden bahsetmenin olanaksız olduğunu savunmaktadır.¹⁸

Bilinçli olmak, bir organizmanın zihin-beyin sisteminde öznel deneyimlerin, fenomenal “hisler”in veya nitelcelerin ortaya çıkmasına imkân tanıyan bir durumda bulunmaktır.¹⁹

Bilincin en gizemli ve bir bakıma paradoksal özelliklerinden biri, yönelebildiği varlıkların, kendisi dışındaki dünya ile sınırlı olmamasıdır. Bizler yalnızca bize dışsal olan dünyada olup bitenlerin değil, kendi içsel dünyamızın da bilincinde olmamızı sağlayan “öz bilinç” niteliğine de sahibizdir. Pek çok düşünüre göre öz bilincin olmadığı bir bilinç halini tahayyül etmek bizim için mümkün değildir çünkü öz bilinç yetimiz olmaksızın, kendimizin

¹⁶ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 129.

¹⁷ Burada kullandığımız “karşılaşma” ve “maruz kalma” ifadelerini son kısımda etraflıca açıklamaya çalışacağız.

¹⁸ Robert Van Gulick, “Scientific Reduction”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scientific-reduction/.

¹⁹ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 130. *Quale/Qualia* kavramları Türkçe’ye *nitelce/nitelceler* olarak çevrilmiştir.

farkında olmamız, kendimizi bir “ben” olarak tarif etmemize olanak yoktur. Öz bilinç, dilde “ben”, “bana” ve “benim” gibi kelimelerle ifade ettiğimiz bilinç formudur.²⁰

Özetleyecek olursak bilinç; öznel, niteliksel, yönelimsel, birlik, gibi öznelilikleri bulunan; algılama, düşünme, hissetme, hayal gücü, akıl yürütme gibi etkinliklerden müteşekkil bir akış şeklinde, birinci tekil şahıs perspektifinden deneyimlenen; yalnızca dış dünyaya değil kendi kendisine de yönelmesine imkân tanıyan öz bilinç yetisine sahip olan “şeydir”.²¹ Bilinçli halleri tarif ederken sıklıkla “gibi olmak nasıl bir şeydir” (“*what is it like to be*”) ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifadeyi literatüre kazandıran Thomas Nagel’a (1937-) göre “bir organizma ancak ve ancak o organizma olmak diye bir şey varsa bilinçli zihinsel durumlara sahiptir.”²²

Fenomenal bilinç yoksa biyolojik sistem olmak gibi bir şey de yoktur. Organizma için, nitelcelerin olmadığı bir yaşam tamamen anlamsızdır –organizmanın içerisi ölüdür, zihni bomboştur, içeride akan öznel psikolojik bir hayat yoktur.²³

Son olarak bilincin, problemin diğer ögesi olan beyin ile ilişkisini kısaca ortaya koymaya çalışalım. Antropolojik kaynakların gösterdiği üzere, zihinsel etkinliklerimiz ile kafatasımızın içinde bulunan gri, jölemsi, kıvrımlı yarımküre arasında bir ilişki bulunduğu yönelik farkındalığın başlangıcı oldukça eskiye uzanmaktadır.²⁴ İnsan beyni, antik dönemlerden başlayarak her çağda bilimin en gözde nesnelerinden biri olmuştur. On altıncı yüzyılda nörolojinin müstakil bir disiplin haline gelmesiyle birlikte, beyin yapısına ilişkin akademik araştırmalar ciddi bir şekilde artmıştır. Ancak sinirbilim tarihindeki belki de en büyük dönüm noktası, beyin görüntüleme teknolojilerindeki muazzam ilerleme olmuştur.

²⁰ Joel Smith, "Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>>.

²¹ Burada, bilinci bir “varlık” olarak dahi tanımlamak istemedik zira amacımız bilincin bir tür illüzyon olduğunu savunan filozofların dahi uzlaşabileceği genel bir tanım yapmaktır. Yine aynı nedenle, bazı kuramlara dayanarak tanımlanmış olan “erişim bilinci”, “öyküsel bilinç”, “geçişken bilinç” gibi ayrımları da bu kısma dâhil etmedik.

²² Thomas Nagel, “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?”, *Zihin ve Evren* içinde, çev. Özge Çağlar, s. 147.

²³ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 130.

²⁴ Antik Yunan’da tıp alanında çalışmalar yapmış olan Alcmaeon (M.Ö. 5 yy.) kendisine ait olduğu düşünülen bir fragmanda, tüm duyu algılarının bir şekilde beyinle ilişkili olduğunu; beyin hasar gördüğünde duyumun gerçekleştiği kanalların kapanması sonucunda duyularımızın işlevsiz hale geldiğini belirtmektedir. Diels ve Kranz’dan akt. Carl Huffman, "Alcmaeon", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/alcmaeon/>>.

Beynin detaylı olarak taranmasına ve görüntülenmesine imkân veren aletlerin icat edilmesiyle birlikte, zihinsel etkinliklerimiz ile nörolojik aktivite arasındaki korelasyon açık bir şekilde ortaya konmuştur. Çağdaş bilimsel paradigma, doğrudan gözlemlenebilen, tekrarlanabilen ve öngörülebilir korelasyonlar söz konusu olduğunda, iki öge arasında nedensel ilişki bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak tarih boyunca pek çok filozofun dikkat çektiği nedensellik problemi bağlamında, herhangi iki olay arasında (örneğin zihinsel etkinlikler ile nörolojik aktivite) korelasyon bulunması, bunlardan birinin diğerine “neden olduğunu” kanıtlamamaktadır. Günümüz zihin felsefesinde bu mesele “bilincin nedenselliği problemi” başlığı altında tartışılmaktadır. Sağduyumuz ve sezgilerimiz bize beyin ile bilinç arasında nedensel bir ilişki bulunduğunu düşündürüyor olsa da, bunların epistemolojik açıdan güvenilir kaynaklar olmadığı da bilinmektedir. Sonuç olarak, çalışmamızda bilinç ile beyin arasında nedensel ilişki bulunduğuna ilişkin bir ön kabule yer verilmeyecektir.

Bu bölümde, bilincin anlamına, temel niteliklerine ve bilinç-beyin ilişkisine yönelik genel bir çerçeve oluşturmaya çalıştık. Bir sonraki kısımdaki amacımız, *qualia* kavramının genel olarak kabul gören bir tanımını yaptıktan sonra, *qualianın* temel niteliklerini ve ilişkili olduğu kavramları ortaya koymak olacaktır.

III. TANIDIK BİR GİZEM: *QUALIA*

İnsanların büyük çoğunluğu *qualia* kelimesini hayatları boyunca duymamış olsalar da kavramın işaret ettiği olguya fazlasıyla aşinadırlar. Gündelik örneklerden yola çıkarak açıklayacak olursak, bir parça elmayı ağzımıza attığımız an oldukça tanıdık bir tat alırız. Bu tadı seviyor veya ondan hoşlanmıyor olabiliriz ancak elma yediğimiz esnada, elmanın tadını almanın nasıl bir şey olduğunu bizatihi ve dolaylısızca deneyimleriz. Benzer şekilde, gözümüz kapalıyken bir meyve yediğimizde bunun bir elma mı yoksa çilek mi olduğunu kolayca ayırt edebiliriz. Bizim için elmanın tadı ile çileğin tadı arasında açık bir niteliksel fark bulunmaktadır.

Öte yandan elma yerken yaşadığımız öznel deneyimin “ta kendisini”, yani elmanın “bize” nasıl bir tat verdiğini, bir başkasına göstermeyi ve anlatmayı denediğimizde bir

zorlukla karşılaşırız. Bu doğrudan, öznel ve içsel deneyimimizin şüpheye yer bırakmayan apaçık bir niteliği vardır ancak bunu ifade etmek oldukça güçtür. “Elmanın tadının neye benzediğini biliyorum” diyebilir ve aldığımız tadı “tatlı, mayhoş, ekşi” gibi bilinen kavramlar üzerinden tanımlamaya çalışabiliriz. Ancak bu ifadeler, armudun tadını tarif etmeye çalışırken kullandıklarımızdan farklı değildir, dolayısıyla da bunların tatları arasındaki niteliksel farklılığı ifade etmemizi sağlamazlar. Bu tadı, daha önce hiç elma yememiş birine tarif etmeye çalıştığımızda, ne elmanın bize verdiği tadın öznel niteliğini nasıl ifade edebileceğimizi, ne de bir başkasının elma yerken nasıl bir tat aldığını bildiğimizi fark ederiz.

Bu örnekten yola çıkarak diğer öznel deneyimlerimiz hakkında düşünecek olursak, aynı durumun acı, ağrı, kaşıntı gibi bedensel hislerimiz; arzu, öfke, kıskançlık, yas, pişmanlık gibi duygularımız; huzursuzluk, kaygı, dinginlik gibi duygu durumlarımız için de geçerli olduğunun farkına varırız.²⁵ Esasen öznel deneyim akışımızın sürekliliği ve bütünlüklü yapısı hesaba katıldığında, herhangi bir anda “şu anda olduğum kişi olmanın nasıl bir şey olduğu”nun paylaşılamaz, aktarılamaz, ifade edilemez fenomenal yanı daha da belirgin hale gelir.

Uyanıkkenki ve rüya görürkenki yaşantımızın her anında renkler, sesler, tatlar gıdıklanmalar, ağırlar ve benzeri şeylerle dolu bir denizin içinde yüzeriz. Hayatımız boyunca durmaksızın bu tür niteliklere maruz kalırız. ... Bana hiçbir şey bundan daha açık ve daha gizemli gelmiyor.²⁶

Pek çok insan, özellikle çocukluk yıllarında, bu probleme kafa yorduğunu, kendisine “acaba diğer insanlar da renkleri benim gördüğüm gibi mi görüyor?”, “acaba arkadaşım armut yediğinde benim aldığım tadın aynısı mı alıyor?” gibi sorular sorduğunu ifade eder. İşte *qualia* kavramı, tüm deneyimlerimize zorunlu olarak eşlik eden ve bizim için apaçık olmakla birlikte, bir başkasına eksiksizce aktaramadığımız bu nitelikleri ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır.

²⁵ Torin Alter, “Qualia”, *The Encyclopedia of Cognitive Science*, Nature Pub. Group, New York, 2003, s. 1.

²⁶ Leopold Stubenberg’den akt. Revonsuo, *a.g.e.*, s. 129.

A. *Qualia* Kavramının Etimolojisi ve Tarihçesi

Qualia kavramı, Latince’de “nasıl”, “ne türden”, “ne şekilde”, “hangi nitelikte” gibi sorulara karşılık gelen *qualis/quale* sözcüklerinin çoğul halidir. *Qualis/quale* sözcükleri, bir var olanın “nasıl olduğu” ve/veya “böyle olduğu”nu ifade eden, yani “varolma tarzı”nı bildiren sözcüklerdir.

Örneğin “*qualis et quanta sit mentis potentia in moderandis affectibus?*” soru cümlesi şöyle çevrilebilir. “Tutkuların denetlenmesinde zihnin gücü nasıldır/nasıl bir doğası vardır/ne türdendir ve ne kadardır?”. Cümlelerle verilen yanıtlar söz konusu olduğunda *quale* sorusunun yanıtı “*quod* cümleleri” ile verilir. Bir varolanın tanımı mahiyeti (*quid*) dile getirirken, nasıl bir varolma tarzı olduğu (*quod*) mevcudiyeti ilgilendirir. Bu yüzden, ünlü bir örnek üzerinden gidecek olursak, yarasanın fonksiyonel yapısı, onun mahiyetinin, yani “ne olduğunun” bileşeni olarak, üçüncü bir bilen göze atıf yaparken, “nitelik” (*quale/quod*) yarasanın nasıl bir varolma tarzına sahip olduğuna gönderme yapar. Fakat bu kez varolan kendi merkezinden yola çıkılarak anlaşılmalıdır. Yarasanın gözünden dünyaya bakmak nasıl (*quale*) olurdu? Açılan iç alanın nasıl bir doğası olduğu ve dışsal nedenlere indirgenip indirgemeyeceği asıl sorunu oluşturur.²⁷

Quale kavramı ilk kez Charles Sanders Peirce (1839-1914) tarafından duyumları birbirinden ayırt etmemizi olanaklı kılan öge anlamında kullanılmıştır. Peirce’a göre tüm duyum kombinasyonlarının –her sanat eserinin, her günün ve haftanın, içinde bulunduğum her anın, hatta tüm kişisel bilincimin– ayırt edici ve özgün bir *qualesi* vardır.²⁸ Bu tanıma göre her *quale* özünde birbirinden tamamen farklıdır ancak bilincimiz benzetmelere başvurarak özgün *quale*leri “benzerlik ölçütü” olarak kullanabilmektedir. Görüldüğü gibi, Peirce’ın tanımı bir önceki kısımdaki açıklamalarımızla örtüşmektedir, dolayısıyla kavramı literatüre kazandıran kişinin Peirce olduğu söylenebilir.

Öte yandan *qualia* kavramının tarihçesine ilişkin bazı çalışmalarda, kavramın ilk kez Clarence Irving Lewis (1883-1964) tarafından kullanıldığı kabul edilmekte, hatta kimi kaynaklarda Peirce’ın ismi dahi zikredilmemektedir. Bu tercihin muhtemel nedeni, *qualia*

²⁷ Bu açıklama, Latince diline olağanüstü bir hâkimiyeti bulunan değerli meslektaşım Saygın Güneç tarafından, ricam üzerine yazılmıştır. Değerli katkısı için kendisine müteşekkirim.

²⁸ Charles Sanders Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol.6/222, <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>.

kavramının özel ve ayrı bir teknik terim olarak ilk kez Lewis tarafından kullanılmış ve tanıtılmış olmasıdır. Lewis, *Mind and the World-Order* adlı eserinde “deneyim” kavramını, bir nesnenin duyu verileri aracılığıyla temsil edilmesi olarak tarif eder ve temsilin belirli bir içeriğe sahip olduğunu belirtir.

Her temsilde, bu içerik ya spesifik bir *quale*dir (örneğin kırmızılığın veya gürültünün doğrudanlığı) ya da ... [*quale*lerden] oluşan bir bileşiktir. Her temsil, bir olgu olarak elbette eşsizdir ancak temsili oluşturan *qualia* [eşsiz] değildir. Bunlarla farklı deneyimlerde karşılaşmanız mümkündür.²⁹

Bu tanıımı, yine elma örneği üzerinden şu şekilde açıklayabiliriz: Bir elma yediğimiz esnada duyu organları aracılığıyla edindiğimiz veriler, elmayı temsil etmektedir. Bu temsil, elmanın tadı, kokusu, dokusu, sıcaklığı gibi öğeler içerir. Şimdi, bu deneyimin kendisi ilkece tekrarlanamaz olduğu için eşsizdir ancak “elma tadı” bir veri olarak hafızaya kaydedilebildiği için, sonrasında –örneğin bir meyvenin elma olup olmadığını ayırt etmek için– kullanılabilir.

Duyu verilerinin ayırt edilebilir niteliksel karakterleri vardır. ... [B]unlara “*qualia*” adını veriyorum. ... *Quale* doğrudan sezilir, verilidir ve tümüyle öznel olduğu için hatalı olması mümkün değildir.³⁰

Bizatihi *qualia* kavramı ile karşılaşmış olmasa da deneyimin öznel niteliğine ilişkin felsefi tartışmaların tarihi, 1929’dan çok daha önceye, Antik Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır³¹. Bu meselenin, o dönemlerde hatta muhtemelen çok daha öncesinde fark edilmiş ve irdelenmiş olması beklendik bir durumdur zira bahsettiğimiz olgu insan doğasının biyolojik ve ontolojik yapısında temellenmektedir. Daha açık şekilde ifade edecek olursak, duygu ve düşüncelerini birbirlerine iletmelerine olanak veren bir dile sahip olan tüm toplumlarda, örneğin aynı suyun birine ılık gelirken, diğerine sıcak gelmesi gibi durumların fark edilmiş olması beklenir. Bu olguyu açıkça tespit ve ayırt ederek felsefi sorgulamasına dâhil eden Demokritos, nesnelerin deneyimde ortaya çıkan ve kişiden kişiye değişen bazı

²⁹ Clarence Irving Lewis, *Mind and the World-Order*, Charles Scjubner's Sons, New York, 1929, s. 60.

³⁰ Lewis, *a.g.e.*, s. 121.

³¹ Bu noktada çağdaş bir kavramı, klasik filozoflara isnat ederek anakronizm hatasına düştüğümüz öne sürülebilir. Ancak okuyucularımızın, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde, bu filozofların kullandıkları ifadeleri gördüklerinde, bunların tam olarak *qualia* kavramında içerilen olguya karşılık geldiği hususunda ikna olacaklarına inanıyoruz.

nitelikleri bulunduğuna ancak bunların yalnızca birer izlenimden, sanıdan ibaret olduklarına dikkat çekmiştir. Öte yandan Sofistler, bilginin yegâne kaynağı olarak gördükleri algı içeriklerinin göreceli olduğunu öne sürmek için, aynı nesnenin iki ayrı kişide farklı deneyimlere neden olabildiğini vurgulayarak, *qualia* kavramının işaret ettiği olguya dikkat çekmişlerdir.

Ancak deneyimin öznel niteliklerine yönelik çağdaş tartışmaların içeriğini, terminolojisini ve temel sorunsallarını biçimlendiren öğelerin esasen modern felsefe ile birlikte ortaya çıktığı kabul edilmektedir.³² Descartes zihin ile maddenin birbirine indirgenemeyecek iki ayrı töz olduğunu öne sürerek, kadim ruh-beden karşıtlığına modern formunu kazandırırken, çağdaş *qualia* problemine giden yolun da taşlarını döşemiştir. John Locke (1632-1704) ise birincil-ikincil nitelikler arasındaki farka dikkat çekerek, deneyimin öznel niteliklerini açıkça ayırt etmiş ve adlandırmıştır. Ayrıca “ters spektrum” düşünce deneyinde, *qualia* kavramının bugün yaygın olarak kabul gören temel niteliklerini de ortaya koymuştur.³³ Keza David Hume (1711-1776) insan beynini devasa bir değirmen boyutuna getirerek içinde dolaşabilseydik bile, deneyimlerin nitelikleri ile karşılaşamayacağımızı söyleyerek *qualia* problemine işaret etmiştir. Immanuel Kant’ın (1724-1804) felsefesi, özellikle fenomen-numen karşıtlığının temelinde yatan iç görü, bilinç ve *qualia* kavramlarına ilişkin olağanüstü bir ontolojik yaklaşım örneği olarak günümüz tartışmalarına ışık tutmaktadır.

B. Problemin İlk Durağı: *Qualia*yı Tanımlamak

Zihin felsefesinin belirgin zorluklarından biri, gerek zihin kavramının kendisinin, gerekse onun kapsamına giren bilinç, bilinçdışı, algı, his, deneyim, farkındalık, hatırlama,

³² Bu noktada aklımıza şu soru gelebilir: Antik felsefeden bu yana bilinegelen bu olgu, neden modernite öncesinde böylesine ciddi bir felsefi çıkmaz olarak görülmemiştir? Bu sorunun cevabının, müstakil bir araştırmayı gerektirecek kadar kapsamlı olduğuna şüphe yoktur. Ancak çok genel bir belirlenimde bulunarak şunu söylemek mümkündür: İlk ve Ortaçağ felsefesine hâkim olan organik, teleolojik kozmos; tanrısallığın, kutsallığın, aşkınlığın, duyular aracılığıyla gözlemlenebilir olmayan tözlerin ontolojik resme dâhil edilmesini mümkün kılmaktadır. Öte yandan gerçek olanın gözlemlenebilir olduğu kaidesi üzerinde yükselen modern paradigma içinde, başkaları tarafından gözlemlenemeyen olguların var olduğunu iddia etmek ontolojik bir krize yol açmaktadır.

³³ David Leon , “The Qualities Of Qualia” , *Lund University Cognitive Studies*, 1997, s. 2.

hayal gücü, *qualia* gibi müstakil ögelerin geçişken ve muğlak doğalarıdır. Bu durum özellikle herhangi bir zihinsel ögeyi izole etmeye; sınırlarını keskin bir şekilde çizerek diğer ögelerden ayırt etmeye çalıştığımızda belirgin hale gelmektedir. Bilinci açık bir halde, içinde bulunduğu odayı gözlemlerken bir yandan da müzik dinleyen ve bu şarkıyı ilk duyduğu gün yaşadıklarını hatırlayarak duygulanan bir insanı ele alalım. Bu insanda birden çok zihinsel etkinlik (algılama, hissetme, düşünme, hatırlama vb.) eş zamanlı ve bütünlüklü bir biçimde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla da, özne açısından yekpare olan bu deneyimi parçalamanın ve her bir parçayı adlandırmaya çalışmanın bazı güçlükler doğurması kaçınılmazdır.

Nitekim çağdaş zihin felsefesinin en gözde kavramlarından biri olan, üzerinde bunca konuşulan ve düşünülen *qualianın* da tüm düşünürlerin üzerinde uzlaştığı bir tanımı mevcut değildir. Daha doğrusu, *qualia* ifadesinin temsil ettiği olguya ilişkin genel ve ortak bir kavrayış bulunmakla beraber, her filozof kavramı kendi metafiziksel görüşleriyle tutarlı olacak şekilde tanımlamaktadır. Ancak dil aracılığıyla iletişim kuran biz insanların, üzerinde mutabık kalınmış ortak bir kavramsal zemin olmaksızın herhangi bir meseleyi tartışması da olanaklı değildir. Bu yüzden öncelikle, *qualianın* farklı tanımlarından yola çıkarak ve *qualia* olgusuna ilişkin kendi deneyimimizden yardım alarak, çalışmamızın devamı için referans alabileceğimiz temel bir tanıma ulaşmamız gerekmektedir.

Michael Tye, *qualianın* literatürde dört farklı anlama gelecek şekilde kullanıldığına dikkat çekmektedir.³⁴

(1) Fenomenal karakter olarak *qualia*: Bir deneyimin fenomenal karakteri, bu deneyime maruz kalmanın öznel olarak nasıl bir şey olduğudur. Deneyiminizin fenomenal karakterine odaklandığımızda, belirli bazı nitelikler ile karşılaşırız. İçerik bakış esnasında kişinin erişebildiği ve bir bütün olarak fenomenal karakteri oluşturan bu niteliklere *qualia* adı verilmektedir.³⁵

(2) Duyu verilerinin özellikleri olarak *qualia*: Her hangi bir duyum esnasında, algıladığımız dışsal nesnenin, zihnimizde beliren temsiline yöneldiğimizde,

³⁴ Michael Tye, "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>>.

³⁵ Tye'a göre, Peirce "*quale*" kavramını ilk kez kullandığında aklında bu tanım vardır.

içerikten bağımsız olarak farkına vardığımız içkin, soyut niteliklere *qualia* adı verilir ve bunlar “benim için bu deneyime sahip olmanın nasıl bir şey olduğunu”nun yegâne belirticidir.

- (3) Asli/içkin (*intrinsic*), temsili olmayan özellikler olarak *qualia*: Bu tanıma göre *qualia*, deneyimlerimizin bilinçli olarak erişilebilen, temsili olmayan özellikleridir. Bu tanımın bir önceki tanımdan farkı, duyu verilerinin zihinden bağımsız, fiziksel nesnelerin temsili olarak tarif edilmesini şart koşturmasıdır. Yani, *qualianın* sahip olduğu fenomenal karakter, duyu deneyimlerinin doğasına ilişkin hangi ontolojik açıklamanın doğru olduğundan ilkece bağımsızdır.
- (4) Öznenin mental durumlarının ifade edilemez, içkin, kişisel, doğrudan bilincine varılabilen, verili özellikleri olarak *qualia*: Bu tanım Daniel Dennett’in (1942-) *qualia* kavramına ilişkin analizini temele alarak yapılmıştır.³⁶ Dennett başta olmak üzere indirgemeci/elemeci yaklaşımı savunan düşünürler, bu tanıma karşılık gelen bir varlığın bulunmadığını savunmaktadırlar.

Tye’a göre doğru yaklaşım, *qualia* kavramının en geniş anlamından yola çıkmak dolayısıyla da ilk tanımı kabul etmektir. Ned Block, *qualia*yı duyumların, hislerin, algıların ve hatta düşünce ve arzuların deneyimsel nitelikleri olarak tanımlar.³⁷ Amy Kind’a göre *qualia*, deneyimlerin, içebakış yoluyla doğrudan erişilebilir olan öznel veya niteliksel özellikleridir.³⁸ Bunun yanında, zihin felsefesi literatüründe, “ham duygular”, “fenomenal nitelikler”, “bilinçli deneyimin içkin özellikleri”, “zihinsel durumların nitel içeriği” ve “iç-nitelikler” gibi ifadeler *qualia* kavramı ile eş/benzer anlamı olacak biçimde kullanılmaktadır.³⁹ Bize göre *qualianın* Türkçe’deki en açık karşılığı “deneyimin öznel niteliği” ifadesidir.⁴⁰ Bu ifade, açık ve örtük olarak, *qualianın* temel niteliklerini

³⁶ Daniel Dennett, “Quining Qualia”, *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, Oxford, 1988, s. 4.

³⁷ Ned Block, “Qualia”, *A Companion to the Philosophy of Mind* ed. Samuel Guttenplan, Blackwell Publishing, 1995.

³⁸ Amy Kind, “Qualia”, <https://iep.utm.edu/qualia/>.

³⁹ Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar, Alfa Yayınları, 2017, s. 433.

⁴⁰ *Quale/Qualia* kavramları Türkçe’ye *nitelce/nitelceler* olarak çevrilmekte, bazı çevirilerde ise kelimenin Türkçe okunuşu olan *kualia* kullanılmaktadır. Çalışmamızda orijinal terime sadık kalarak *qualia* kelimesini kullanmayı tercih etmemizin temel nedeni, bunun zihin felsefesi terminolojisinin temel bir kavramı olarak

içermektedir, ayrıca herhangi bir ontolojik belirlenimi şart koşmadığı için oldukça tarafsızdır. Bir sonraki bölümde, “deneyimin öznel niteliği” ifadesini analiz ederek, *qualianın* kavramsal ağını belirginleştirmeyi umuyoruz.

C. *Qualianın* Kavramsal Ağı

Herhangi bir kavram üzerine felsefi bir soruşturma yapmaya kalkışanların aşına oldukları bir olgu vardır: Nesneniz önce “zihninizin gözleri önünde” genişlemeye, dallanmaya başlar; sonra da her dalın ucunda bir başka kavram beliriverir. Bu olgu çalışmamızın giriş bölümünde kullanmış olduğumuz örümcek ağı analojisinin doğal bir sonucudur. Dolayısıyla *qualianın* niteliklerinden önce, onun ‘kavramlar atlası’nda konumunu ve diğer kavramlarla ilişkisini belirlemek, özellikle çalışmamızın devamında ele alacağımız meselelerin kapsamı göz önünde bulundurulduğunda, gerekli görünmektedir.

Qualianın ilişkili olduğu kavramları belirlemek için, daha önce kullandığımız “elma yerken aldığımız tadın öznel niteliği” örneğinden yola çıkabiliriz. Bu tanımı, semantik açıdan analiz ettiğimiz takdirde, ifadede örtük biçimde içerilen temel bir varsayım bulunduğu hemen dikkatimizi çekecektir: İfadenin tamamı karşımızda “bilinçli” biri bulunduğu varsayılarak tasarlanmıştır. Bir robotun insanın elma yerken gösterdiği davranışları birebir taklit edecek şekilde kodlandığını düşünelim: Elmayı küçük bir hazne içinde parçalayarak bir kanal yardımıyla içi asit dolu bir başka hazneye göndermenin “elma yemek” ile aynı anlama geldiğini iddia edersek, ifadenin ilk kısmının bilinci ön-gerektirdiğini söyleyemeyiz.

Ancak “elma yerken aldığımız tat” dediğimiz anda, işin içine aynı anda bilinç, deneyim, özne ve öz-bilinç kavramları girmek durumunda kalmaktadır. Öncelikle bilinçsiz bir varlığın tat aldığını düşünmek, tat alma kavramına içkin olan niteliklerden ötürü mantıksal açıdan olanaksızdır. Deneyim kelimesi zaten bilinçli bir varlığın, kendini içinde bulduğu durum anlamına gelmektedir. Özne kavramı kendisi ile kendisi olmayan arasındaki ayrımın farkında olan, herhangi bir durumu deneyimleyebilen, perspektif sahibi bilinçli varlığa

evrensel ölçekte kabul görmüş olmasıdır. Nitekim farklı dillerde yazılmış eserlerde *qualia* kelimesinin teknik bir terim olarak kabul edildiğini ve çevirisinin yapılmadığı görülmektedir. Çalışmamızın, bu felsefi kavramın ülkemizdeki tanınırlığını/bilinirliğini artırmaya da katkıda bulunması umulmaktadır.

gönderimde bulunmaktadır. Dolayısıyla öznellik, kişinin kendi varlığına ilişkin bir “ben bilinci”ne yani öz-bilince sahip olmasını şart koşmaktadır. Buradan hareketle bilincin yapıtaşının “öznel deneyim” olduğunu söylemek mümkündür zira öznel deneyimi çıkardığınız anda bilinçten geriye hiçbir şey kalmamaktadır.

Son olarak ifadenin sonundaki “nitelik” kelimesini analiz etmemiz gerekmektedir. Nitelik “bir şeyin nasıl olduğunu belirten, onu başka şeylerden ayıran özellik” anlamına gelmektedir. Elma örneği üzerinden gidecek olursak, “elma tadının niteliği” dediğimizde, onun tadının nasıl olduğunu belirten ve onun tadını diğer tatlardan ayıran özelliklerden bahsetmiş oluruz. Şimdi, elmanın tadını diğer tatlardan ayıran özellikleri nesnel ve öznel olmak üzere ikiye ayırmamız gerekmektedir. Elmaya tadını veren aromanın biyokimyasal analizini yapabilir, bunu formüle edebilir hatta laboratuvar ortamında yapay olarak üretebiliriz. Hatta ürettiğimiz bu yapay aromayla tatlandırduğumuz şekeri ağzına atanların elma tadı almasını da sağlayabiliriz. Ancak ulaştığımız kimyasal formül, bize yalnızca elmanın tadının nesnel niteliğine ilişkin bilgi verecektir. Oysa elmanın “tadını almak” için elmanın tadından daha fazlasına ihtiyacımız vardır.

Elma yemeyi taklit edebilen robotumuzu bir kez daha yardıma çağıralım ve kendimize şu soruyu soralım: Elma yiyormuş gibi gözükmesine neden olacak şekilde hareket eden robot ile gerçekten elma yiyen bir insan arasında nasıl bir fark vardır? Bu soruya sağduyunun vereceği cevap, robotun bilinçli olmadığı, kendi benliğine veya çevresine ilişkin bir farkındalığı olmadığı, dolayısıyla da öznel bir perspektifi olmadığı ve tüm bunların yokluğunda elmanın tadını alamayacağı şeklinde olacaktır.

Peki, robotumuzu muazzam ölçüde geliştirdiğimizi, böylece ağız haznesinde öğüttüğü her nesnenin eksiksiz biyokimyasal analizini bir salise içinde yaparak, sabit diskinde bulunan “meyve nitelikleri formülleri” ile eşleştirebildiğini hayal edersek bu tespitimizde bir değişiklik olacak mıdır? Gelişmiş robotumuzun, ağız bölmesine konulan her meyveyi, hatasız bir şekilde bildiğini, hatta sofistike yazılımı sayesinde meyvenin tadını tarif ederken insani ifadeler kullanabildiğini; örneğin bir parça mandalinayı “analiz ettikten” sonra “Bana geçen sene Bodrum’da yediğim nefis kokulu mandalinayı hatırlattı” gibi cümleler kurduğunu varsayalım. İşte tüm bunların sonunda “yine de elmanın tadını almanın nasıl bir

şey olduğunu bilemez” dediğimizde, robotun bilmediği nitelik, elmanın “öznel niteliğidir”. Daha açık bir ifadeyle nesnel nitelikler üçüncü tekil şahıs perspektifinden gözlemlenebilir ancak öznel nitelikler belirli bir anda, “bir ve yalnızca bir” özne tarafından bilinçli olarak deneyimlenmek suretiyle mevcudiyet kazanırlar.

Sonuç olarak bu anlatının içinde karşımıza çıkan ve bilinç üst kümesinin elemanları olan niteliksellik, öznellik, deneyimsellik ve öz-bilinç kavramlarının, *qualianın* kavramsal ağının doğal üyeleri oldukları ortadadır. Ancak bu noktada, bilince ilişkin bir problem olmakla birlikte *qualia* problemiyle doğrudan ilişkili olmayan meseleleri de belirlememiz gerekmektedir zira bazı çalışmalarda, *qualia* probleminin bilince ilişkin diğer problemlerle hatalı biçimde ilişkilendirildiği dikkatimizi çekmiştir.⁴¹

Bilinç bilimi ve felsefesinin konu aldığı problemlerin başında, herhangi bir varlığın bilinçli olup olmadığını tespit etmemizi sağlayacak nesnel bir ölçüt bulmanın pratik ve/veya teorik olarak mümkün olup olmadığı meselesi; nam-ı diğer “diğer zihinler problemi” gelmektedir. Bazı düşünürler, günümüz teknolojisinin sunduğu gelişmiş görüntüleme ve ölçüm imkânları sayesinde bu sorunsalı aşmamızın söz konusu olabileceğini düşünmektedir. Örneğin Francis Crick (1916-2004) ve Christof Koch (1956) tarafından ortaya konan “bilincin nörobiyolojik kuramı”na⁴² göre beynimiz Hertz cinsinden ifade edilebilen nöral titreşimler yaymaktadır ve bilinçli haller bu titreşimlerin belirli bir aralığında ortaya çıkmaktadır.⁴³ Şimdi, bu veya buna benzer nesnel bir bilinç ölçütünün, yıllar içinde çok sayıda kanıtlayıcı olgu ve deney ile desteklenerek yaygın bir şekilde kabul görmesi olasılık dâhilindedir. Böyle bir gelişmenin insanlık tarihinde bir dönüm noktası olacağı; bilim, teoloji, etik, politika, epistemoloji alanlarındaki tartışmaların içeriğinde muazzam bir dönüşüme yol açacağı da aşîkârdır.⁴⁴ Ancak, böyle bir kriterin varlığında dahi, *qualia*

⁴¹ Çalışmamızın dördüncü bölümünde, indirgemeci kuramlara yönelik eleştiriler kapsamında bu türdeki hataları örnekleyeceğiz.

⁴² David Chalmers, “Bilinç Problemiyle Yüzleşmek”, *Phainomena*, Sayı:2, 2020, s. 111.

⁴³ Geçtiğimiz aylarda, beyindeki hasarlı bölgeleri tedavi etmek için laboratuvar ortamında “yetiştirilen” beyin organoidlerinin bu frekans aralığında titreştiği tespit edilmiş ve deneyin sürdürülmesinin etik açıdan doğru olup olmadığına ilişkin bir tartışma başlamıştır. <https://www.nature.com/articles/d41586-018-07402-0>; <https://evrimagaci.org/beyin-organoidi-laboratuvarda-uretilen-beyinler-bilinc-gelistirebilir-mi-7860>.

⁴⁴ Bilinç ölçütünün varlığında yapay zekâ bilinci, kürtaj, bitkisel hayatın sonlandırılması, hayvan hakları gibi etik problemlerin ne denli dönüşebileceğini hayal etmek dahi heyecan vericidir.

probleminin ortadan kalkmayacağını vurgulamamız gerekmektedir. Nitekim Koch, öznel farkındalığı açıklamanın bilincin nörobiyolojik kuramının amaçlarından biri olmadığını açıkça belirtmektedir.

[Ö]ncelikle, bilimsel bir çözümü olmayabileceğinden dolayı öznel duygular gibi, konunun gerçekten zor yönlerini unutalım; oynamaya, ağrıya, hazza, mavi renk görmeye, bir gülü koklamaya ilişkin öznel durumları... Molekülleri ve nöronları açıklamaya ilişkin maddeci düzey ile öznel düzey arasında büyük bir uçurum var gibi görünüyor.⁴⁵

Bu tespiti bir örnek üzerinden şöyle açıklayabiliriz: Bitkisel hayatta olduğu, yani bilinçli olmadığı varsayılan bazı hastalar, yıllar sonra iletişim kurabilecek kadar iyileştiklerinde dehşet verici bir beyanda bulunmaktadırlar. Bu kişiler, komada oldukları seneler boyunca çevrelerinde olup bitenin farkında olduklarını, konuşulanları duyduklarını ancak herhangi bir tepki veremediklerini, adeta karanlık bir hapisanede bilinçli halde yıllarca yaşadıklarını anlatmaktadır. Şimdi, bilinç ölçüm cihazları sayesinde böyle hastalar isabetli bir şekilde tespit edilebilse ve bu sayede onlarla iletişim kurmak mümkün hale gelse bile, *qualia* problemine ilişkin şimdiye kadar yaptığımız belirlenimler, tanımlar ve niteliklerde hiçbir değişiklik olmayacaktır.

Aynı şekilde, düşüncelerimizin, nasıl olup da uzaktaki veya geçmişteki nesneler ya da olgular hakkında olabildiklerine ilişkin “yönelimsellik problemi”; elimizi kaldırmaya karar vermemizin nasıl olup da elimizin hareket etmesine neden olan fiziksel süreci başlattığına ilişkin “nedensellik problemi”; düşünce ve davranışlarımızın nedenselliğe tabi olup olmadığına ilişkin “özgür irade problemi” bilince ilişkin çok ciddi problemler olmakla birlikte, *qualia* probleminin kapsamına girmemektedir.

Bu noktada özellikle değinmek istediğimiz bir diğer mesele, hafıza ile *qualia* arasındaki ilişkinin doğasıdır. Daha öncesinde *qualia* kavramını açıklarken, öznel deneyimlerin ayırt edici nitelikleri bulunduğunu, bu sayede örneğin elmanın tadı ile çileğin tadı arasındaki niteliksel farkı ayırt edebildiğimizi söylemiştik. Elbette bu tespit, hâlihazırda hafıza yetisine sahip olduğumuzu varsaymaktadır. Eğer deneyimlerimize ilişkin verileri kaydetmemizi ve bunlara sonradan erişmemizi sağlayan hafıza yetimiz olmasaydı, elmanın

⁴⁵ Koch’tan aktaran Chalmers, *BPY*, s. 112.

tadını yalnızca elmayı yediğimiz anda doğrudan deneyimleyebilecektik. Dolayısıyla ertesi gün tekrar elma yediğimizde deneyimlediğimiz niteliğin, dünküne benzediğini hatırlamamız da mümkün olmayacaktı. Buraya kadar, *qualia* ile hafıza arasındaki ilişki açık ve sorunsuz görünmektedir. Ancak bu ilişkide, *qualianın* kendisi ile *qualianın* hatırası arasında can alıcı bir fark olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Tekraren vurguladığımız üzere *qualia* olgusu, doğrudan ve anlık olmayı şart koşturmaktadır; dolayısıyla herhangi bir deneyimin niteliğine ilişkin hafızamıza kaydettiğimiz verinin, doğrudan deneyimlediğimiz nitelik ile özdeş olması ilkece mümkün değildir. Nitekim hafıza yetimiz üzerine yürütülen araştırmalar, depolama ve geri çağırma mekanizmamızın kusursuz olmadığını, hafızamızın büyük bir kısmını kurguladığımızı, “bir anının güçlü ve canlı olsa da, her zaman doğru olmadığını, anıların hatırlama sırasında yeniden inşa edildiğini”⁴⁶ göstermektedir. Dolayısıyla, hafızamızda depolanmış *qualia* hatıralarındaki tutarsızlık veya belirsizliklerden hareketle geliştirilmiş argümanlar, kavramsal açıdan hatalıdır.

IV. *QUALIANIN* TEMEL NİTELİKLERİ

Qualia kavramını açıklamaya çalışırken ele aldığımız farklı tanımların kesişim kümesine baktığımızda, *qualianın* dört temel niteliğinin öne çıktığı görülmektedir. Bu listenin, benimsenen tanıma veya ontolojik kavrayışa bağlı olarak daha kısa veya daha uzun olabileceği açıktır. Ancak aşağıda kısaca ele alacağımız dört nitelik, kavrama ilişkin neredeyse tüm çalışmalarda kullanılmakta ve yaygın olarak kabul görmektedir.

1. İfade edilemezlik/Aktarılamazlık

Rivayet odur ki, Beethoven “Ay Işığı Sonatı” adlı eserini, görme engelli öğrencisine, ay ışığını tarif etmek için bestelemiştir. Bu öykünün doğru olup olmadığı şüphelidir ancak Ay Işığı Sonatı’nı dinlediğinizde “ay ışığı görmenin nasıl bir şey” olduğunu öğrenmeyeceğinize şüphe yoktur ve bunun nedeni Beethoven’ın yeterince başarılı bir beste yapamamış olması değil, *qualianın* ifade edilemez nitelikte olmasıdır. Elbette burada,

⁴⁶ Nuray Sarp, Ahmet Tosun, “Duygu ve Otobiyografik Bellek”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2011, s. 458.

iletişim araçlarımızın yeterince gelişmiş olmaması, dilin bazı olguları ifade etmekte yetersiz kalması gibi pratik bir güçlük yahut yetersizlikten bahsedilmemektedir. Aksine, “*qualia*”yı “aktarmak”, bu ikisinin eş ölçülemez doğaları nedeniyle ilkece mümkün değildir.

Dil de dâhil olmak üzere sahip olduğumuz tüm iletişim araçları, bir verinin, bir taşıyıcı aracılığıyla alıcıya iletilmesi üzerine kuruludur. Bu süreçte, vericinin alıcıya iletebildiği veri, kullanılan taşıyıcının doğası gereği taşımaya muktedir olduğu veri ile sınırlıdır. Bu olguyu daha açık hale getirmek için, bir iletişim yani aktarım aracı olan radyo örneğini ele alalım. Radyo, belirli bir ortamdaki sesin, elektromanyetik dalgalar aracılığıyla, bir başka ortama iletilmesini sağlamak amacıyla tasarlanmıştır. Ancak elektromanyetik dalgaların, fiziksel doğaları gereği, örneğin kokuyu veya tadı “aktarmaları” ilkece imkânsızdır.

şimdi bu iletişim modelinden yola çıkararak, *qualia* olgusu söz konusu olduğunda, aktarılabilecek verinin ne olduğuna ve bu veriyi taşıyabilecek bir aracı bulunup bulunmadığına bakalım. Aktarılabilecek verinin, elmanın herhangi bir anda bana verdiği tat olduğunu düşünelim. Bu veri, *qualia* kavramının tanımı gereği, özne ile nesnenin “karşılaşma”sı esnasında ortaya çıkan, özne tarafından doğrudan ve anlık olarak “hissedilen” niteliklidir. Elbette dilin sağladığı ortak zemin sayesinde, anlamları üzerinde uzlaşılmış “tatlı, ekşi, buruk” gibi kelimeleri kullanarak, yaşadığım deneyimin bazı yönlerinden bahsetmem mümkün olabilir. Ancak elmanın bana verdiği tadın olduğu gibi, yani “eksiksizce” aktarılması için öncelikle öznenin, yani birinci tekil şahıs perspektifine sahip olan “ben”in aktarılabilir olması gerekmektedir. Açıktır ki, özneyi aktarmak, fiziksel imkânlarımız kısıtlı olduğu için değil, böyle bir aktarım mantıksal bir çelişki içerdiği için olanaksızdır. Bunun yanında, *qualia*, özne ve nesne arasında gerçekleşen eşsiz, anlık ve doğrudan bir “karşılaşma” olduğu için, aktarılmaya çalışıldığında özniteliklerini, dolayısıyla da varlığını zorunlulukla yitirecektir.

2. Kişisellik

Qualianın ifade edilemezliğiyle doğrudan bağlantılı olan bir diğer niteliği, tümüyle kişisel olmasıdır. Bizler, öznel deneyimlerimizin niteliklerini diğerlerine eksiksizce

aktaramadığımız için, başkalarının *qualiaları* ile kendimizinkilerin aynı olduğunu da kesin olarak varsayamayız. Mesela renklerin isimlerini öğrenirken, aslında yalnızca belirli nesneler ile kelimeler arasında ilişki kurmayı öğreniriz. Dolayısıyla ortak dil zemininde, aynı dalga boyunu yansıtan nesneleri, uzlaşmış kelimelerle karşılamayı öğrenebilir ve nesnelerin renkleri hakkında herhangi bir sorun yaşamadan iletişim kurabiliriz. Ancak kırmızı rengi görmenin benim için nasıl bir şey olduğu ile bir başkası için nasıl bir şey olduğu arasında bir fark bulunmaktadır. Açıktır ki bu durum renk adları ile sınırlı değildir ve bugüne kadar öğrendiğimiz tüm kelimelere uyarlanabilir. Dolayısıyla semantik uzlaşma dayanan dilsel iletişimin mümkün olması, kendi *qualiamızın* esasen kişisel olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

3. Doğrudan ve Anlık Olma

Descartes'ın, metafiziksel sistemini üzerine inşa edebileceği sağlam bir zemin ararken, iki kere ikinin dört olduğundan bile şüphe edebilecek hâle geldiği ve ancak “şüphe ettiğinden şüphe edemeyeceğini” fark ettiği anda rahat bir nefes aldığı malumdur. Bu farkındalığın, böylesine radikal bir şüpheciliğe dahi direnebilecek kadar güçlü olmasının temel nedeni ise onun doğrudanlığıdır. Doğrudanlık, deneyimin niteliklerinin bilince doğrudan verili olması olarak tanımlanabilir. Ancak bu ifade, nitelik ile bilinci ayırt ettiği ölçüde, doğrudanlık kavramında içerilen ayrıştırılamazlığı yansıtmakta yetersiz kalmaktadır. Esasen doğrudanlık, kişinin deneyimin niteliği ile kendisi arasındaki ayrımın pratikte kaybolduğu bir deneyim formuna karşılık gelmektedir. Örneğin acı çekerken, acıyı bilincimizin yöneldiği ayrı, kopuk bir nesne gibi deneyimlemez; acı ile adeta “hemhâl” oluruz.

Qualianın doğrudan olması, onun aynı zamanda, zorunlu olarak “anlık” olarak deneyimlenmesini de gerektirmektedir. Bir deneyimin niteliğine, yalnızca o niteliği öznel olarak deneyimlediğimiz “anda” doğrudan erişebiliriz. Deneyim sona erdiği anda, onun niteliğine ilişkin yegâne bilgi, hafıza aracılığıyla ile erişilen, kesinlik içermeyen, dolayımı

bir veri haline gelir.⁴⁷ “Zihin durumlarınıza dair sahip olduğunuz bilgi doğrudan ve anlıktır, diğer nesnelere dair bilginizin aksine şüphe götürmez.”⁴⁸ Tam da bu yüzden, acı çekerken, acı çektiğimizden şüphe etmemiz –tıpkı o anda var olduğumuzdan şüphe etmemiz gibi– imkânsızdır.

4. Asli/İçkin (*Intrinsic*) Olma

Qualianın dördüncü niteliği İngilizce’de *intrinsic* sözcüğüyle ifade edilmektedir ancak bu kavramın, felsefi metinlerin çevirilerinde içkin, içsel, asıl ve asli olmak üzere dört farklı şekilde tercüme edildiği görülmektedir. Dolayısıyla öncelikle, sözcüğün tam olarak hangi anlamda kullanıldığını açıklamamız gerekmektedir. Felsefi terminolojide, bir varlığın sahip olduğu özellikler, *intrinsic* ve *extrinsic* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Herhangi bir var olanın, bir başka var olanla kurduğu ilişki dolayımıyla sahip olduğu özelliklere *extrinsic* yani bağıntısal özellikler adı verilir. Örneğin “anne olma” özelliği bağıntısaldır çünkü bu özelliğe sahip olmanız “annesi olduğunuz çocuğun” var olmasına bağlıdır. Buna karşılık *intrinsic* özellikler, var olanın bizatihi sahip olduğu, başka bir varlığa bağlı/bağımlı olmayan, özsel niteliklerdir. *Qualianın* asli/içkin olması ile ifade edilmek istenen, deneyimlerin öznel niteliğinin beyinde (veya herhangi başka bir yerde) gerçekleşen süreçlerden tümüyle bağımsız olduğudur.

Qualianın böyle ilişkilerden bağımsız olduğu fikri, “tersyüz edilmiş *qualia*”nın düşünülebilir olmasından da çıkarsanabilir: fiziksel olarak özdeş beyinlerin farklı *quali*ya sahip olduğunu; hatta *qualianın* birinde bulunup diğerinde bulunmadığı tahayyül edebiliriz.⁴⁹

Asli/içkin olmak, *qualianın* en tartışmalı niteliklerinden biridir. Öncelikle, bazı düşünürler asli/bağıntısal karşıtlığının tartışmalı olduğuna dikkat çekmekte ve titiz bir analiz sonucunda bir varlığın sahip olduğu tüm özelliklerin bağıntısal olduğunun ortaya çıkabileceğini vurgulamaktadır. Ayrıca *qualianın* asli/içkin olduğunu kabul etmek, onun beyinde gerçekleşen nörolojik süreçlerle özdeş olmadığı şeklindeki anti-indirgemeci

⁴⁷ *Qualianın* anlık olmasının kavranması güç hatta kısmen paradoksal yanı çalışmamızın son kısmında tartışılacaktır.

⁴⁸ John Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, çev. S. Akbıyık; M. Bilgili, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 50.

⁴⁹ Leon, *a.g.m.*, s. 2.

varsayımı da zorunlulukla içermektedir. Dennett gibi indirgemeci/elemeci düşünürler ise, *qualia* kavramını, bu dört niteliğe sahip bir varlığın bulunmadığını öne sürerek reddetmektedir. Öte yandan, ilk üç niteliğin aksine, bu dördüncü niteliğin *qualianın* temel niteliklerinden biri olmadığına (öznel olarak doğrudan erişilen/sezilen bir nitelik olmadığı) çünkü asli/bağıntısal ayrımının teorik ve yapay bir ayrım olduğuna dikkat çeken düşünürler de bulunmaktadır.⁵⁰

V. *QUALIANIN* ONTOLOJİK STATÜSÜ: PROBLEMİN TANIMI VE KAPSAMI

Qualia kavramı, insani varoluş açısından öylesine merkezi ve temel bir olguya işaret etmektedir ki bir zaman sonra mutlak bir kesinlikle sahip olduğumuz tek bilginin o olduğunu, diğer hiçbir bilgimizin deneyimin öznel niteliği kadar berrak, yalın, dolaysız ve apaçık olmadığını fark ederiz. Peki, böylesine temel ve apaçık bir olgu, neden derin ve kapsamlı bir felsefi problemin baş aktörü haline gelmiştir? Her birimizin deneyimlerinin tümüyle öznel, başkasına doğrudan ve eksiksizce aktarılamayan eşsiz bir niteliği bulunması neden bu kadar büyük ve ciddi bir sorundur?

Bu soruların cevabı ise esasen bir başka soruda gizlidir: “*Qualia* ne türden bir var olandır?” Bu soruyu yanıtlamaya çalıştığımız anda, kendimizi bir anda kadim ontolojik ve epistemolojik sorunsallarla çevrili halde bulmamız ve *qualianın* neden böylesine zorlu bir problem olduğunu idrak etmemiz kaçınılmazdır. Zira *qualia* kavramının kapsadığı kavramsal art alan, felsefi sorgulamanın başlangıcından beri evreni ve insanı anlam(landırm)aya çabalayan tüm düşünürlerin yanıtlamaya çalıştığı temel soruları içermektedir: Evrenin yapıtaşı nedir; evrende bir mi birden fazla mı töz bulunur ve bu(nlar) ne(ler)dir? İnsanın epistemolojik yetileri ve sınırları nelerdir; duyu deneyimi güvenilir midir? İnsanlarda bedenden ayrı olarak bir ruh ya da zihin bulunur mu? Beden/madde ile zihin arasında nasıl bir ilişki vardır? Doğru bilginin kaynağı nedir? Bilinçlilik ile bilinçsizlik arasındaki sınır nereye çekilmelidir? Bir şeyin gerçek olabilmesi için herkesçe gözlemlenebilir olması mı

⁵⁰ Leon, *a.g.m.*, s. 6.

gerekir? Meselenin özü hakkında düşündükçe, bu soru zincirinin uzayıp gitmesi ve problemin idrak sınırlarımızı zorlayacak hale gelmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Qualiaya ilişkin temel problem, en yalın ifadeyle belli bir bilinçli zihin halinin, örneğin herhangi bir duyumun kişideki öznel niteliği veya karakterinin, bedendeki fiziksel-biyolojik süreçler üzerinden, yani beyin ve merkezi sinir sistemindeki nörolojik süreçler üzerinden açıklanıp açıklanamayacağı sorunu olarak tanımlanabilir. Çağdaş bilim, tüm zihinsel etkinliklerimizin bir şekilde beyin ve merkezi sinir sistemi ile ilişkili olduğunu göstermektedir ve günümüz toplumunda yaşayan biri için bu tespiti karşı çıkmak neredeyse imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla dikkatimizi insan beynine çevirir ve sorumuzun cevabını orada bulmayı umabiliriz.

Önümüzde, üzerinde deneyler ve çalışmalar yapmamıza imkân veren, yaklaşık 1.5 kilo ağırlığında, kıvrımlı, gri bir yarımküre durmaktadır. Çağdaş teknolojinin bize sunduğu olanaklar ve gözlem teknikleri sayesinde, beyinde yaklaşık 100 milyar nöron bulunduğunu, bu nöronların her birinin ortalamada 1000 sinir bağlantısı yaptığını, yani beynimizde toplamda 100 trilyon civarında sinir bağlantısı bulunduğunu ve tam da bu nedenle beynin (bilinen) evrendeki en karmaşık yapı olduğunu öğrenebiliriz. Ancak dikkatle düşündüğümüzde *qualianın* ne tür bir varlık olduğunu belirlemenin önündeki esas güçlüğü, beynin muazzam derecede karmaşık olan yapısından kaynaklanmadığını fark ederiz. Asıl sorun, bu jölemsi gri kütle ile kendi içsel dünyamız arasındaki muazzam ve ürkütücü niteliksel uçurumdur. “Milyonlarca minik beyin hücresinin elektriksel ateşlenmesi nasıl olup da benim özel, öznel bilinç deneyimimi üretebiliyor?”⁵¹ sorusunu cevaplamak kolay değildir.

Elbette hepimiz küçük yaşlardan beri kafatasımızın içinde bir beyin olduğunu; tüm fiziksel ve zihinsel etkinliklerimizden onun sorumlu olduğunu bilerek yaşamışızdır. Ancak beyne, aklımızdaki bu felsefi soru eşliğinde baktığımız ve tüm bunların ardında bir sinir yumağı olduğunu fark ettiğimizde kendimizi, bir bilim kurgu filminde kendisini insan zannederken aslında bir makine olduğunu öğrenen robotun yaşadığına benzer bir hayal kırıklığı, hayret ve şaşkınlık içinde bulmamız gayet olasıdır. Hatta insani duygulara sahip

⁵¹ Susan Blackmore, *Bilinç Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Seda Akbıyık, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 1.

olan bir robotun, kablo ve çiplerden ibaret olması ile beynimizin kablolarla oldukça benzeyen⁵² sinir ağlarından müteşekkil olması arasında niteliksel bir fark olup olmadığını dahi sorgulayabiliriz⁵³. Zira bizim de önümüzde, sayıları ne kadar çok olursa olsun, nihayetinde birbirlerine elektrik iletmekten başka bir şey yapmayan (en azından öyle görünen) bir ‘organik kablo kalabalığı’ durmaktadır. Oysa içsel dünyamız renkler, kokular, tatlar, sesler ve hislerle bezenmiş bambaşka bir âlemdir. Gözlerimizi kapatıp hayaller kurabilir, anılarımızı hatırlayabilir, geleceğe dair planlar yapabiliriz. Mutluluk, huzur, korku, öfke, üzüntü... Hepsi bizim öznel yaşantımızın ayrılmaz birer parçası ve insani deneyimimizin yapıtaşları gibidir.

Nörofizyolog ve nöroanatomicilerin laboratuvarında bulunan gelişmiş aletleri kullansanız dahi, beyni incelediğinizde herhangi bir görüntü, his veya işitilen sese rastlamazsınız. ... Peki, deneyimlerinizin nitelikleri beyninizde değilse, o halde nerededir?⁵⁴

Bu soruyla, *qualianın* ontolojik statüsü probleminin özüne dokunmuş bulunuyoruz: *Qualia* olgusunu ontolojik bir sorunsal haline getiren, çağdaş düşünürlerin bu soruya verdikleri yanıtların, varlığın mahiyetine ilişkin asli ön kabuller düzeyinde, mutlak bir uzlaşmazlığı ve ayrışmayı gözler önüne seriyor olmasıdır. Nitekim *qualianın* ontolojik statüsü problemi, günümüz felsefesinin en geniş katılımlı tartışma alanlarından biri haline gelmiştir. Bu entelektüel muharebe meydanında, birbirinden farklı, çok sayıda ontolojik yaklaşım temsil edilmekle birlikte, iki ana cephe bulunduğu ilişkin yaygın bir uzlaşım bulunmaktadır: İndirgemecilere karşı Anti-İndirgemeciler. Bir sonraki bölümde, bu iki ontolojik tavır, ayrıştıkları temel ilkelerden yola çıkarak ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

VI. İKİ ANA CEPHE: İNDİRGEMECİLİK VE ANTİ-İNDİRGEMECİLİK

⁵² Elektrik kabloları ile nöronlar arasındaki işlevsel ve yapısal benzerlik gerçekten şaşırtıcı ve hatta ürkütücüdür.

⁵³ Nihayetinde (karbon temelli) nöronların bilinçli öznel deneyimlere neden olmasının, (silikon temelli) kablo ve çiplerin bunlara neden olmasından daha anlaşılır ve makul olduğunu iddia etmemizi sağlayacak bir ölçüt yahut açıklamadan şimdilik yoksun olduğumuzu itiraf etmemiz gerekmektedir.

⁵⁴ Heil, *a.g.e.*, s. 27.

Antik Yunan felsefesinden günümüze uzanan binlerce yıllık süreçte ortaya konmuş tüm ontolojik yaklaşımlara uzak bir mesafeden, ince ve özgün ayrımlara odaklanmadan baktığımızda, şu cümleyi kurmak –bizce– kaçınılmazdır: “Monist olmak ya da olmamak. İşte bütün mesele bu!” Ontoloji tarihine başka kategoriler üzerinden bakmak ve farklı karşıtlıklar tespit etmek elbette mümkündür ancak nihayetinde tüm tartışmalar bir şekilde “evrenin yalnızca tek bir tözden ibaret olup olmadığı?” sorusuna verilen cevapta düğümlenmektedir. Kökleri Demokritos-Pythagoras/Platon-Aristoteles karşıtlığına uzanan bu ontolojik sorunsal, felsefe tarihi boyunca sayısız forma bürünerek tekrar tekrar karşımıza çıkmıştır. Nitekim *qualia* problemine yönelik çağdaş ontolojik yaklaşımlara baktığımızda –arka plandaki felsefi mirasa, sahip olduğumuz bilimsel/teknolojik olanaklara ve ifade gücümüzü artıran zengin terminolojiye rağmen– bu asli karşıtlığın “olanca heybetiyle” yerinde durduğunu fark etmememiz olanaksızdır.

Bir önceki bölümde değindiğimiz üzere, *qualia* problemine yönelik çağdaş ontolojik yaklaşımlar temelde iki başlık altında sınıflandırılmaktadır: İndirgemecilik ve Anti-İndirgemecilik. Şimdi, çalışmamızın yol haritası gereği, müstakil indirgemeci ve anti-indirgemeci kuramların detaylarına ve önde gelen temsilcilerine çalışmamızın son bölümünde yer verilecektir. Ancak zihin felsefesinin Antik Yunan’dan günümüze uzanan hikâyesine geçmeden önce, *qualia* problemine yönelik bu iki karşıt yaklaşımın temel argümanlarından kısaca söz etmek istiyoruz. Böylelikle felsefe tarihi boyunca farklı biçimlerde karşımıza çıkacak olan ontolojik sistemleri (materyalizm-düalizm-idealizm-nötr monizm) çağdaş zihin felsefesindeki temel karşıtlığı hesaba katarak, farklı bir gözle değerlendirmemiz de mümkün olacaktır.

İndirgemecilik terimi, temel anlamıyla, evrendeki her şeyin tek bir tözü temele alarak açıklanabileceğini savunan monist ontolojik görüşleri ifade etmektedir. “İndirgemecilik esasen ontolojik olarak nötrdür. İndirgeme kavramı, belirli bir ontolojik pozisyonu zorunlu kılmaz.”⁵⁵ Öte yandan günümüzde indirgemeci bir varlık anlayışını benimseyen

⁵⁵ Raphael van Riel, Robert Van Gulick, "Scientific Reduction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scientific-reduction/>>.

düşünürlerin neredeyse tamamının materyalist/fizikalist olması nedeniyle, indirgemecilik, aksi belirtilmedikçe materyalist monizmle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Fizikalizm var olan her şeyin, fizik biliminin konu aldığı “mekân, zaman, enerji ve madde”den ibaret olduğunu kabul eden metafiziksel yaklaşımdır. Günümüzde materyalizm yerine –veya onun eş anlamlısı olarak– fizikalizm teriminin kullanılmasının nedeni, materyalizm sözcüğünün etimolojik olarak “maddecilik” anlamına gelmesi, buna karşılık modern fizikte maddenin yanı sıra enerji, zaman ve mekânın da gerçek birer varlık olarak kabul edilmesidir. Diğer bir deyişle fizikalizm, materyalizm kavramının, bilimsel gelişmeler ışığında etimolojik olarak güncellenmiş versiyonudur. Dolayısıyla indirgemeci ontolojiye göre, niteliksel olarak birbirinden ne denli farklı görünürse görünsün, gerçek olan her şey en temelde fizikseldir ve fiziksel süreçler üzerinden açıklanabilir.

Öte yandan anti-indirgemeciliğe göre, fizik biliminin evreni meydana getiren öğeleri eksiksizce açıklaması ilkece olanaklı değildir. Bu çıkarımın sebebi, var olduğu her birimiz tarafından doğrudan ve kesin olarak bilinen ancak fiziksel süreçler üzerinden açıklaması imkânsız olan olguların bulunmasıdır. Varoluşumuzun doğası gibi can alıcı bir mesele söz konusu olduğunda, en ufak istisnanın bile kaideyi bozacağı; fiziksel süreçler üzerinden açıklanamayan tek bir olgunun bulunmasının dahi, indirgemeci ontolojiyi geçersiz kılacağı açıktır. Şu halde anti-indirgemeci bir düşünürün tek yapması gereken, evrende fiziksel süreçlere indirgenemeyen en az bir varlık/olgu bulunduğunu kanıtlamak olacaktır. İndirgeme karşıtlarının “kaide bozan istisna”nın ne olduğunu tahmin etmek ise hiç de güç değildir: Fenomenal bilinç.

Çağdaş zihin felsefesinin en etkili isimlerinden biri olan David Chalmers (1966-) bilincin fizikalist indirgemeye direnen yanına “bilincin zor problemi” adını vermektedir. Chalmers’a göre bilinç ile ilgili problemleri iki sınıfa ayırmamız gerekmektedir. Karşılaştığımız problemlerin bir kısmı, ne denli karmaşık olurlarsa olsunlar, yeterli kaynağa ve zamana sahip olduğumuz takdirde açıklanması ilkece mümkün olan problemlerdir. Chalmers’ın bilincin kolay problemleri⁵⁶ adını verdiği bu fenomenlerin ortak özelliği,

⁵⁶ Chalmers’a göre bilincin kolay problemleri; ayırt etme, sınıflandırma ve çevresel uyaranlara tepki verme yetisi, bilginin bilişsel sistem tarafından bütünleştirilmesi, zihinsel durumların raporlanması, kendi içsel

bilimsel metotlarla araştırılmaya elverişli olmalarıdır. Oysa bilincin fenomenal yönünü, yani beyinde gerçekleşen sinirsel ve bilişsel süreçler sonucunda ortaya çıktığı düşünülen ‘deneyimleri’ açıklamaya çalıştığımızda, karşımızda pratik bir engelden çok daha fazlasının durmakta olduğunu fark ederiz.

Bilincin esas zor problemi, *deneyim* problemidir. Düşündüğümüz ve algıladığımız esnada, bir bilgi işleme karmaşasının yanı sıra bir de öznel boyut bulunur. ... Bu öznel boyut deneyimdir.⁵⁷

Bir duyum esnasında, kişinin bedeninde gerçekleşen biyokimyasal süreçlerin eksiksiz bir resmine sahip olsak dahi, o duyumun, o kişi tarafından deneyimlenmesinin nasıl bir şey olduğunu gözlemlememiz, ilkece imkânsız görünmektedir. Buradaki ‘imkânsız’ kavramı, ontolojik ve epistemolojik doğamıza dair bir belirlenime işaret etmektedir.

Bilinçli deneyimden daha yakından bildiğimiz hiçbir şey olmadığı gibi, açıklanması daha zor bir şey de yoktur. Son yıllarda, her tür mental fenomen bilimsel araştırmaya teslim olmuş, ancak bilinç inatla direnmiştir.⁵⁸

Açıktır ki *qualia*, “bilincin zor problemi”nin çekirdeğinde durmaktadır.⁵⁹ Nitekim günümüzde indirgemeci/anti-indirgemeci kamplar arasındaki yoğun ve çetin tartışmaların temelde *qualia* kavramı çevresinde döndüğü görülmektedir. Son yıllarda doğrudan *qualia* problemini konu alan akademik çalışmaların niceliksel ve niteliksel artışı, meselenin ne denli derin ve ciddi bir ontolojik krize yol açtığının açık bir göstergesidir.

Zihnin diğer yönleri, hatta belki bilincin diğer yönleri bilim tarafından açıklanabilir; ancak görünen o ki, nitelceler fiziksel açıklamaya gelmez. Nitelceler açıklanamıyorsa, fenomenal bilinç de açıklanamaz. Çünkü fenomenal bilinç, *nitelcelerin* içine yerleştiği beyin-zihin sisteminden veya belki de *nitelcelerden oluşan* kapsamlı, organize bir sistemden başka bir şey değildir.⁶⁰

durumlarımıza erişim, dikkate odaklanmak, davranışın kasıtlı kontrolü ve uyanıklık ile uyku arasındaki fark gibi fenomenlerin açıklanmasıdır. David Chalmers, *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, New York, 2010., s. 4.

⁵⁷ Chalmers, *TCC*, s. 5.

⁵⁸ Chalmers, *TCC*, s. 3.

⁵⁹ *Qualia* probleminin yanı sıra, bilincin evrimsel süreçte neden ortaya çıktığı; belirli bir nörolojik etkinliğin neden benim belirli bir bilinçli deneyimimle sonuçlandığı; beyinde ve merkezi sinir sisteminde eşzamanlı olarak gerçekleşen çok sayıdaki sürecin nasıl olup da tekil bir algı olarak deneyimlendiği gibi soruların da bilincin zor problemi kapsamına girdiği kabul edilmektedir.

⁶⁰ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 130.

Anti-indirgemeci yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri olan Joseph Levine fiziksel açıklama ile deneyimin öznel niteliği arasındaki kapanmaz yarığı nitelemek için “açıklama boşluğu” (*explanatory gap*) ifadesini kullanmaktadır. Thomas Nagel ise *qualia* olgusunun modern bilimin tanımladığı haliyle fizikalist ögelere indirgenemez oluşunu ifade etmek için “x olmak nasıl bir şeydir?” sorusunu ortaya atmaktadır.

Bir bilim insanının gözlemleyebilecekleri ile deneyimlerinizin neye benzediği arasında bir “gedik”in var olduğu aşikârdır. Deneyimler ve onların “Teknikolor” nitelikleri bilimsel çerçeveye nasıl dâhil edilebilir? Bilincin gizemi tam da budur.⁶¹

Şimdi, fiziksel süreçlere indirgenemeyen bir olgunun var olmasının indirgemeciliği reddetmek için yeterli olacağını daha önce söylemiştik. O halde, indirgemeci ontolojiyi savunan düşünürlerin, mevzubahis istisnayı temele alan argümanların geçersiz olduğunu kanıtlayacak karşı-argümanlar sunması gerekmektedir. Nitekim bu filozoflara göre, bilincin zor sorunu olarak *qualia*, indirgemeci ontolojiye karşı bir tehdit değildir. Örneğin Gilbert Ryle, *qualia* probleminin kategori hatasından kaynaklanan bir sözde-problem olduğunu öne sürerken, U. T. Place *qualia* dâhil olmak üzere bilincin tüm öğelerinin esasen fiziksel süreçlerle özdeş olduğunu iddia eder. Daniel Dennett, Paul Churchland ve Patricia Churchland gibi filozoflar ise *qualianın* var olduğuna ilişkin sezgimizin “halk psikolojisi”nin bir ürünü olduğunu, yani ortada problem olacak gerçek bir var olan bulunmadığını öne sürerek elemeci bir yaklaşımı savunmaktadır.

Bu bölümde, indirgemecilik ile anti-indirgemecilik arasındaki çatışmanın özünü ve genel çerçevesini ortaya koymaya çalıştık. Ruhtan zihne, zihinden bilince uzanan tarihsel süreci serimlemeye çalışacağımız ikinci ve üçüncü bölümlerde, burada kısaca bahsettiğimiz indirgemeci ve anti-indirgemeci argümanlar da bize eşlik ediyor olacak. Böylelikle çağdaş zihin felsefesindeki bu temel karşıtlığın, klasik ve modern dönemdeki kökenlerinin izini sürmeyi ve aradaki organik ilişkiyi daha açık bir şekilde ortaya koymayı umuyoruz.

⁶¹ Heil, *a.g.e.*, s. 40.



İKİNCİ BÖLÜM
ZOR PROBLEMİN KÖKENLERİ:
KLASİK FELSEFEDE RUH KAVRAYIŞLARI

I. PSUKHEDEN ZİHNE UZANAN YOL

Günümüzde felsefenin konu aldığı hiçbir kavram yahut sorunsal yoktur ki, sahip olduğu zengin tarihsel miras hesaba katılmadan hakkıyla kavranabilsin ve irdelenebilsin. Dahası, konu alınan kavram ya da sorunsal, “insan olma”ya zorunlu olarak eşlik eden olgu ve niteliklerle bağıntılıysa, buna ilişkin sorgulamanın insanlık tarihiyle eşzamanlı olarak başlamış olması beklenir. Nitekim *qualia* kavramı geçtiğimiz yüzyılda ortaya çıkmış olsa da, *qualianın* ontolojik statüsü probleminin işaret ettiği sorunsal, başlangıcından beri felsefenin merkezi temalarından biri olmuş olan ruh-beden probleminin asli bir parçasıdır. Dolayısıyla meselenin tarihsel kökenleri Antik Yunan felsefesine –hatta ilkel ve mitolojik düşünceye– uzanmaktadır. Ayrıca *qualia*, insani varoluşa ve her türden deneyime zorunlu olarak eşlik eden evrensel ve genel-geçer bir olgu olduğu için, Antik felsefede öznel deneyimin niteliğine ilişkin felsefi görüşler de bulunmaktadır.

Zihin felsefesi alanında uzmanlaşmak amacıyla çıktığımız akademik yolculuğun ilk basamağında, zihnin tarihsel kökenlerini ele aldığımız “Pre-Sokratiklerden Aristoteles’e Antik Yunan’da Ruh Anlayışları” başlıklı bir Yüksek Lisans tezi yazmıştık. Bu tezde Antik Yunan felsefesindeki ruh anlayışlarını, ilkel düşünce ve mitolojideki temellerinden yola çıkarak ele almış, böylelikle kavramın tarihsel süreçteki semantik dönüşümünü de adım adım takip etme şansı bulmuştuk. Şimdiki çalışmamızda ise, modernite öncesi felsefeyi daha dar bir perspektiften, belirlediğimiz problemler eşliğinde, filozofların görüşlerine seçici bir gözle bakarak ve aklımızdaki soruların cevaplarını bulmaya çalışarak okumaya çalışacağız.⁶² Temel amacımız, filozofların ruh kavrayışlarından yola çıkarak, zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki niteliksel farkları ve bunlar arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladıklarını ve ruhun ontolojik statüsünü tayin ederken hangi argümanları temele aldıklarını ortaya koymak olacaktır.

⁶² İlkel düşünce ve mitolojideki ruh anlayışlarına bu çalışmamızda yer vermedik zira bunları Yüksek Lisans tezimizde ayrıntılı bir şekilde ele almıştık. Felsefe öncesi dönemde ruh kavramının üniterleşme sürecine ilişkin oldukça ilgi çekici sonuçlara ulaştığımız bu çalışma için bkz: “Pre-Sokratiklerden Aristoteles’e Antik Yunan’da Ruh Anlayışları”, Zeynep Berke, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

II. PRE-SOKRATİK FELSEFEDE PSUKHE

Milattan önce altıncı yüzyılda Antik Yunan'da insanlık tarihinin gidişatındaki en muazzam kırılmalardan biri yaşanmış ve “düşünsel bir devrim” gerçekleşmiştir. Thales ile başlayan bu devrimin adı felsefedir ve felsefenin doğuşu kelimenin tam ve gerçek anlamıyla bir dönüm noktasıdır. Filozoflar, insanların dünyadaki değişimin ardında yatan uyumu ve düzeni, yani *kozmosu* yalnızca kendi gözlemleri ve düşünsel yetileri yardımıyla anlamaya ve anlamlandırmaya muktedir varlıklar oldukları şeklindeki oldukça cüretkâr bir inançla yola çıkmışlardır. Guthrie'nin ifadesiyle;

Yunan felsefesi, olayların görünüşteki kaosunun altında gizli bir düzen yattığı ve bu düzenin kişisel olmayan güçlerin ürünü olduğu kanısı insanların zihninde biçimlenmeye başlayınca ortaya çıkmıştır.⁶³

Bu cüretkâr bir tavidir zira filozoflar, geleneğin getirdiği ve toplumsal olarak tartışılmaz şekilde doğru kabul edilen evren tahayyülüne meydan okuyan, doğanın düzeninden sorumlu olan ve ona keyfi biçimde müdahale edebilen insan biçimli tanrıları reddeden, kaderi üç tanrıçanın hükmünden kurtarıp ruh sahibi insanın özgür iradesine tabi kılan, politik sistemi ve yöneticileri korkusuzca eleştiren, toplumsal açıdan hayati olan kavramlara yeni anlamlar kazandıran sorgulayıcı ve eleştirel insanlardır.

Öyleyse filozofların görüşlerini anakronizme düşmeden yorumlayabilmek için onların yalnızca yaşadıkları çağın değil, zihinlerinin biçimlenişinin, dilsel sınırlarının, evreni tasavvur etme tarzlarının bizimkinden köklü biçimde farklı olduğunu en baştan kabul etmemiz gerekmektedir. Bu tespitten hareketle, Pre-Sokratik felsefenin temsilcilerinin ruh görüşlerine geçmeden önce, bu filozofların varlığa ilişkin kavrayışları üzerinde etkisi olan bazı ön kabullerden bahsetmemiz uygun olacaktır. İlk olarak insanlık tarihinde belirli bir döneme kadar gayri-maddi varlık fikri bulunmadığını ve bunu modern anlamıyla materyalizm olarak adlandırmanın anakronizm olacağını hesaba katmalıyız.

⁶³ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 41.

‘Materyalist’ kelimesi, maddi olan ile maddi olmayan ayrımını bilerek, tinsel ögeyi reddeden ve her şeyin maddeden kaynaklandığını söyleyen kişiler için kullanılmalıdır.⁶⁴

Özellikle ilk doğa filozofları olan Thales, Anaksimenes, Anaksimandros ve Herakleitos’un ontolojik kavrayışlarını anlamak için, canlılığın ve bir tür tanrısallığın doğaya içkin bir unsur olarak görüldüğünü, bu dönemdeki varlık anlayışını ifade etmek için canlı maddecilik teriminin kullanılmasının daha doğru olduğunu söylememiz gerekmektedir.⁶⁵ Zeller’in ifadesiyle,

Grekler doğayı her zaman canlı olarak tasavvur etmişlerdir. Mitik düzlemde her şey, (...) onlara göre tanrısal varlıklarla doluydu; felsefi düzlemde her nevi maddeyi, hatta bir güç geliştirdiklerinden dolayı taşları bile bir kenara ayırmaksızın, canlı olarak düşünüyorlardı.⁶⁶

Antik Yunan filozoflarındaki diğer ortak varsayımlar her şeyin bir nedeni olduğu düşüncesi, hiçbir şeyin yoktan var olmadığı ve yok olmadığı kabulü (“niteliklerin ve dolayısıyla varlığın sakınımı”⁶⁷) ve bir varlığın ancak ona benzer yapıdaki bir varlık tarafından anlaşılabilceğini öne süren benzer benzerini bilir ilkesidir.

Yunan felsefesindeki ruh anlayışlarına ilişkin araştırmamız, *psukhe* kavramına yeni boyutlar kazandırmış filozoflarla⁶⁸ sınırlı tutulacak ve filozofların görüşleri, bu alanda müstakil bir çalışma haline gelmeyecek şekilde ana hatlarıyla ele alınacaktır. Amacımız bu filozofların ruh görüşlerindeki ve kritik öğeleri kısa ve açık bir biçimde ortaya koymak ve

⁶⁴ Guthrie, *a.g.e.*, s. 77.

⁶⁵ Arda Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Özne Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 15.

⁶⁶ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 53,54.

⁶⁷ Denkel, *a.g.e.*, s. 16.

⁶⁸ Bu bölümde incelemeyi gerekli gördüğümüz filozofları hangi nedenlerle seçtiğimizi açıklamakta fayda var. Miletos Okulu filozofları ruhun canlılık, yöneticilik ve hareket işlevlerini ortaya koyarak felsefedeki ilk ruh tanımlarını yaptıkları için bir çıkış noktası oldular. Herakleitos’u ruh ile *logos* kavramı arasındaki ilişkiyi ilk kez ortaya koyduğu için, Anaksagoras’ı ise özellikle Sokratik felsefenin merkezi kavramlarından biri olan *nous* ile ruhun doğası ve işlevleri arasında yaptığı ayrımın öneminden ötürü dâhil ettik. Pythagorasçılık, ruh-beden problemine yönelik düalist yaklaşımın başlangıç noktası ve Platon’un felsefesinin en önemli esin kaynağı olduğu için, Demokritos materyalist düşüncenin kaynağı ve Aristoteles’in felsefesindeki etkisi nedeniyle araştırmamıza dâhil edildiler. Sofistler ise zihnin epistemolojik sınırlarına yönelik radikal tutumlarının tarihsel önemi nedeniyle ele alındı.

özellikle modern dönemde karşımıza çıkacak olan zihin kavramından hangi açılardan ayrıştığını net olarak görmemizi sağlayacak olan niteliklerine odaklanmak olacaktır.

A. Miletos Okulu’nda *Psukhe*: Canlılık ve Hareket İlkesi

Yunan felsefesinin ilk temsilcileri olarak kabul edilen Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, felsefenin filizlendiği Miletos şehrinde yaşamışlar, bu yüzden de kurdukları felsefi ekol Miletos Okulu olarak anılagelmiştir. Her üç filozof da, doğadaki değişimin ardındaki düzeni gözlem ve akıl yürütme yoluyla bulmaya, bu düzeni doğal bir ilkeye, evrensel bir yapıtaşına dayandırmaya, teolojik ve mitsel öğeleri varlık anlayışının dışında bırakmaya çalışmıştır. Öte yandan felsefelerinde, bilinç dışı ön kabullerin etkisini, yani geleneksel ve mitsel öğelerin izlerini de görmek mümkündür. Son olarak her üçünün de materyalistten ziyade canlı maddeci olarak adlandırılması ontolojik görüşlerinin daha doğru bir ifadesi gibi gözükmektedir.

Thales, evrendeki sayısız çeşitlilikteki varlığı ve süregelen değişimi, doğaya içkin olan temel bir yapıtaşının farklı biçim ve oranlarda bir araya gelişi ve çözülmesi ile açıklamaya çalışır. Ona göre canlı ve cansız tüm nesnelerin türediği bu ilke “su” olmalıdır. Thales’in ruh anlayışı da doğallıkla bu ontolojik düzleme uygun olarak şekillenmiştir. Ruh, tüm nesnelerin yapıtaşı olan suya içkin haldedir ve ondaki devindirici nedendir. Gördüğümüz gibi Thales henüz devinim ile maddeyi birbirinden ayırma ihtiyacı hissetmemektedir. Ruhun suya, yani var olan her nesneye içkin olan devindiriciliği, Thales’e atfedilen “Her şey Tanrılarla doludur” ifadesini de anlaşılır kılmaktadır çünkü o tanrısallığı ölümsüzlük, sonsuzluk ve canlılık anlamlarında kullanmaktadır. Burada kastedilen, Yunan düşüncesinin adeta sloganı olarak görebileceğimiz hiçbir şeyin yoktan var olmayacağı ve yok olamayacağı fikrine uygun olarak, suya içkin olan devindirici neden olarak ruhun da yok olamayacağı ve bu anlamda da ölümsüz olduğudur. Schofield’e göre elimizdeki kaynakları yorumladığımızda Thales’in *psukheyi* çeşitli yetilerini birbirine bağlayan merkezi öz olarak algılama yolunda olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁹

⁶⁹ Akt. Paul S. Macdonald, *History of the Concept of Mind*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2004, s. 25.

Evrendeki değişimin ve düzenin, değişmeyen ve doğaya içkin bir yapıtaşı ile açıklanması gerektiği görüşünü Anaksimandros da paylaşır. Ancak o “*arkhe*” adını verdiği bu yapıtaşının doğada gözlemlediğimiz öğelerden biri olduğu düşüncesini doğru bulmaz çünkü o ana elementlerin sürekli bir çatışma halinde olduğunu (ateşin suyu buharlaştırması, rüzgârın ateşi söndürmesi vb.) ve evrenin yapıtaşının bunlardan başka ve onların ötesinde, doğrudan algılanması mümkün olmayan ve ancak rasyonel çıkarım yoluyla anlaşılabilir bir ilke olması gerektiğini düşünür. Anaksimandros, bu yapıtaşına sınırsız anlamına gelen *apeiron* adını verir ve *apeirona* içkin devinimin yanı sıra yönetici bir güç olma niteliği de vererek ona bir tür bilinç atfeder.

Bu noktada Anaksimandros bağlamında daha fazla kanıtı sahip değiliz, ama sonraki birici filozoflar kendi maddi *arkhelerine* açıkça bilinç ve zekâ yükler. Bu nokta, devindirici neden ve madde arasındaki ayrıma, yani madde ve ruh ayrımına giden yolun başıdır.⁷⁰

Miletos Okulu’nun son temsilcisi olan Anaksimenes de öğrencisi olduğu Thales ve Anaksimandros gibi monist geleneği takip etmiş ve yapı taşı olan ilkenin hava olduğunu savunmuştur. “Havadan müteşekkil olan ruhlarımız nasıl bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa, nefes (*pneuma*) ve hava da dünyamızı öylece sarar ve kuşatır.”⁷¹ Dolayısıyla ruh sonsuz, yok olmayan, tanrısal ve içkin devinime sahip bir varlık olmalıdır. “Anaksimenes bütün Oluş’un temelindeki sınırı olmayan özün hava olduğunu söylerken, esas olarak havayı hayatın taşıyıcısı olarak görmektedir.”⁷² Anaksimenes’in felsefesi ile birlikte *psukhe* kavramı felsefe sahnesine ilk kez açık bir biçimde çıkmaktadır.⁷³

Anaksimenes’in insanın bir bütün olarak varlığını koruyabilmesi için ‘ruh’a ihtiyacı olduğunu ortaya atması çok önemlidir. İnsanın içindeki hava olarak gördüğü ruhun canlı olduğunu düşünmüştür. Canlı bir ilke olarak ‘ruh’ kavramı Antik Ege felsefesinde ilk kez Anaksimenes ile tanımlanır.⁷⁴

⁷⁰ W. K. C., Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 101.

⁷¹ Akt. Zeller, *a.g.e.*, s. 59.

⁷² Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 122.

⁷³ MacDonald, *a.g.e.*, 26, Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 73.

⁷⁴ Kızılar’dan akt. Zekiye Kutlusoy, “Özdekçi (Materyalist) Zihin Yaklaşımlarının Esin Kaynağı Olarak Aristoteles”, *Cogito*, Sayı:78, 2014, s.345, dipnot 5.

Gördüğümüz gibi Miletos Okulu, ruh kavramının hareket, canlılık ve yöneticilik niteliklerini felsefelerine dâhil etmiş, ancak kavramın içerdiği teolojik/mitolojik öğeleri ve şahsi ölümsüzlük imkânını dışarıda bırakmışlardır. Onları takip eden dönemde Pythagorasçılık, bu imkânı sonuna kadar ve çok farklı bir bağlamda kullanacak, yepyeni bir ruh görüşü ortaya çıkacak ve felsefe tarihinde ileride çok büyük ve önemli bir rol oynayacak olan düalizm düşüncesinin nüvelerini oluşturacaktır.

B. Pythagorasçılık: Ruh-Beden Karşıtlığı ve Düalist Kavrayışın Doğuşu

Pythagorasçılık, ruh kavramının, Miletoslu filozoflardan çok farklı bir şekilde yorumlandığı, özgün bir felsefi/teolojik öğretimidir. Yazılı kaynak bırakmayan, dolayısıyla da kendisiyle ilgili bilgilerimizin tanıklıklar ile sınırlı olduğu gizemli bir karakter olan Pythagoras'ın, yalnızca bir filozof olmayıp belli bir yaşam biçimini vazeden dini bir tarikatın kurucusu olduğu düşünülmektedir. O halde Pythagorasçılık felsefi ve teolojik öğelerin, rasyonalite ile dogmatizmin yer yer iç içe geçtiği geleneği temsil etmektedir. Pythagorasçılığın Batı felsefesi tarihinin en önemli uğraklarından biri olarak görülmesinin sebebi şüphesiz bu düşüncenin Platon'un felsefi sistemi üzerindeki muazzam etkisinden kaynaklanmaktadır. Platon, bilgi kuramının üzerinde durduğu kaidenin büyük kısmını açıkça Pythagorasçılığa borçludur.

Pythagorasçılığın ruh öğretisi, Yunan kültüründeki dini akımlardan biri olan Orpheuşçulukla belirgin paralellikler gösteren iki temel dogmatik kabul üzerinde yükselir: Ruhun şahsi ölümsüzlüğü ve ruh göçü inancı.

Gerçi ruhun ölümsüzlüğü ve göçerliğiyle ilgili buna benzer düşünceler daha önceleri başka uygarlıklarda, farklı coğrafyalarda da ortaya çıkmıştır; ama onu felsefi düzleme taşıyan, üstelik ruhun insanın özünü oluşturduğunu da kabul eden ilk düşünür olarak Pythagoras, felsefedeki ruh-beden ikiciliği geleneğinin gerçek başlatıcısı olmuştur.⁷⁵

Pythagorasçılığa göre, insanın ruhu öldüğünde yok olmaz ancak bu, Miletoslu filozofların bahsettiği türde maddenin yok olmamasından çok daha farklı bir anlam taşımaktadır. Pythagorasçılar, kişi öldüğünde onun tüm zihinsel özellikleriyle birlikte,

⁷⁵ Zekiye Kutlusoy, "Zihin Felsefesinin Antik Başlangıcı ve Kökeni Üzerine", *İonna Kuçuradi: Çağın Olayları Arasında*, ss. 336-354.

modern bir terimle ifade etmeye çalışırsak benliklerini yitirmeksizin var olmaya devam edeceğini iddia etmektedir. Onlara göre ruh tanrısal yapıdadır, ölümsüzdür ve işlediği günahlar nedeniyle cezalandırılmak amacıyla dünyaya gönderilmiş, burada etten bir hücre olan fiziksel bedene hapsedilmiştir. Ruhun amacı günahlarından arınarak yeniden dünyaya gönderilmeden önceki bedensiz ve tanrısal durumuna geri dönmektir ancak bu arınma bir yaşam döngüsünden çok daha uzun bir sürede gerçekleşmektedir. Bu nedenle kişinin ruhu, öldüğünde yeniden dünyaya dönerek farklı bedenlerde farklı yaşamlar sürmektedir.

Pythagorasçılığın felsefe sahnesine getirdiği bir diğer yenilik, gayri-maddi varlık fikridir. Bu öğretilerde ruh, maddi dünyaya özünde yabancı olan, tinsel, tanrısal bir varlıktır. İşte Pythagorasçılığın modern anlamda düalist bir öğreti olmadığı halde düalizme giden yolun başlangıcını temsil etmesinin nedeni de bu anlayıştır. Dünyadaki yaşamı bir ceza, düşük bir varoluş biçimi, bedeni ise bir hapisane olarak görmek, anlamlı ve değerli olanın bu dünyaya aşkın olduğunu düşünmek kaçınılmaz olarak çok farklı bir ontolojik, epistemolojik, etik ve politik evren tasavvuruna yol açacak, insanın yaşamının ve eylemlerinin amacını bambaşka bir şekilde tanımlayacaktır. Homerik metinlerde ceset anlamında kullanılan *soma* kelimesinin, Pythagorasçılık ile birlikte beden anlamında kullanılması da bir tesadüf değildir zira bu görüşe göre beden, ruh onu terk ettikten sonra geriye kalan et parçasından daha fazla anlam ifade etmeyecektir. Bedenin ve dünyanın değerden düşmesi, yaşamı ruh ile bedenin savaş alanı haline getirmektedir.

Bu öğretinin beraberinde getirdiği ve dönüm noktası niteliğindeki bir diğer yenilik, ruhun ahlaki eylemlerden sorumlu olduğunun düşünülmesi dolayısıyla ruhun insani ahlaki bir fail haline getiren öge olarak görülmeye başlanmasıdır. Kişinin hangi eylemlerde bulunacağını seçerek arınmaya muktedir olduğu, yani özgür iradeye sahip olduğu düşüncesi, mitolojik dünya görüşünde tanrıların bile müdahale edemediği kader düşüncesi ile açık bir karşıtlık içindedir. “Kişinin, kendi kaderinin oluşmasına bizzat etki eden, aklen ve manen sorumlu bir birey olarak daimiliği fikri”⁷⁶ yeni ve çığır açıcı bir fikirdir. Bu fikir, Sokrates

⁷⁶ Jaeger, *a.g.e.*, s. 127.

ve Platon ile birlikte daha da detaylandırılarak epistemolojik bir temele oturtulacak ve ahlak felsefesinin temel aksiyomlarından biri haline gelecektir.

C. Herakleitos: *Psukhe*, Ateş ve *Logos*

Efesli Herakleitos, Miletos okulunun felsefi problemlerini büyük ölçüde devralan ancak değişim problemini farklı bir kavramsal çerçeveye oturtan yenilikçi bir filozoftur. Yazdığı fragmanlar, karmaşık ve anlaşılması güç tarzından ötürü felsefeciler tarafından hala gizemini koruyan birer bilmece gibi görülmeye devam etseler de, onun değişim problemine, evrenin yapıtaşına ve *psukhe* kavramına ilişkin görüşlerini genel hatlarıyla açıklamak mümkün görünmektedir.

Herakleitos’a göre evrende gözlemlediğimiz değişimin ardında değişmeyen bir yapıtaşı, bir dayanak bulmaya çalışmak insanın düştüğü bir yanılgıdır çünkü değişim varlığın doğasına içkin bir olgudur. Dolayısıyla evrenin yapıtaşı olarak belirlenecek madde, durmaksızın değişime ve oluşa tabi olan bir öz olmalıdır. Herakleitos durmaksızın değişen ve hiçbir zaman sabit halde bulunmayan bir öge olan ateşi varlığın özü olarak belirler.

[H]erakleitos’un ana maddesi varlıktan öte bir “hareket”, bir “süreç”tir. Çünkü ateş sürekli hareket eden bir şeydir ve aynı zamanda bu hareketin kendisidir. Bu özelliğiyle maddeden öte bir süreç, bir oluş ya da yok oluştur. ... Böylece Herakleitos ateşle “varlığı oluşa indirgediğini” ima etmiştir.⁷⁷

Ancak değişimin mümkün olabilmesi için, ateşin sürekli olarak sabit bir oranda olmaması, diğer bir deyişle onun karşıtı olan su ile ezeli-ebedi bir savaş halinde kalması gerekmektedir. Herakleitos’un düşüncesini özetlemek için sıklıkla kullanılan “değişmeyen tek şey değişimin kendisidir” ifadesi evreni düzenleyen bir yasanın mevcut olduğu ancak bu yasanın daimi bir değişimi gerektirdiğini göstermektedir. *Logos* kavramı işte bu noktada, karşıtların ezeli-ebedi savaşının ardındaki düzenleyici unsuru açıklamak için kullanılmaktadır. Tüm değişimlerin kendisine uygun bir şekilde gerçekleştiği *logos*, karşıt öğeleri kendisinde toplayan birlik, evrensel ilke ve ölçü anlamına gelmektedir.

⁷⁷ Dürüşken, *a.g.e.*, s. 99.

Bu öğretiyeye uygun olarak ruh da diğer her varlık gibi ateşten oluşmak ve sürekli olarak değişim halinde olmak durumundadır. Herakleitos bu değişimi ruhtaki ateşin artış ya da azalışına, diğer bir ifadeyle ruhun ıslaklığı ve kuruluşuna bağlamaktadır. Evrenin yapıtaşısı ateş olduğu için, ruh için ideal durum ateşin mümkün olduğunca çok miktarda ve ateşin karşıtı olan, onu söndüren suyun en az miktarda bulunduğu ruhtur. Bu nedenle o “en bilge ve en yüce ruh kuru olan ruhtur”⁷⁸ demiştir. Zeller, Herakleitos’un ruh kavramına ilişkin görüşlerini şu ana başlıklar altında özetlemektedir:

Birincisi, *psukhe* bizatihi ateştir ve ateşin kozmik sistemdeki durumuna benzer bir şekilde değişime tabidir. İkincisi, o tüm bedene yayılmış haldedir ve ölçülemezdir. Üçüncüsü onun durumundaki değişiklikler uyanıklık, uyku ve ölümden açığa çıkmaktadır. Bu koşullar ruhtaki nemin ateşe olan oranına bağlıdır. Dördüncüsü, tıpkı kozmik ateş gibi, ruh ateşi de bazı açılardan nem ile beslenir ancak bunun nasıl gerçekleştiği açık bir biçimde tanımlanmaz.⁷⁹

Tıpkı Miletoslu filozoflarda olduğu gibi, Herakleitos’ta da ruh temelde canlılık ve düşünsel etkinliklerden sorumludur ve doğası gereği yok olması mümkün değildir. Ancak burada yine Miletoslular gibi şahsi bir ölümsüzlük değil maddenin doğasından kaynaklanan bir yok olmama durumu söz konusudur. Ayrıca Herakleitos’un ruh anlayışı, *logos* kavramından ayrı düşünülemez. İnsanların ortak özelliği olan düşünme yetisinin nedeni “insan ruhunda *logos*-ateşten bir parça”⁸⁰ bulunmasıdır.

Herakleitosçu ruh kuramı insanın yetileri, dili ve ölümüne ilişkin geleneksel fikirlerin radikal ve son derece yaratıcı bir eleştirisidir. Öyle görünüyor ki, Yunan düşünce tarihinde ilk kez insan açıkça merkezi bir “benlik” sahibi olarak görülür: burada duyu algıları, dil, etik davranışlar ve nihayetinde ölümü tek bir hayati yeti aracılığıyla anlaşılmaktadır. Tıpkı çok sayıda tür barındıran kozmosun, aslında her şeyi birbirine bağlayan “*logos*-ateş”ten oluşması gibi, insan da pek çok özelliğe sahip olmakla birlikte merkezi ve bağlayıcı bir özellik olan “*psukhe*”den oluşur.⁸¹

Görüldüğü gibi Herakleitos ile birlikte ruhun yalnızca canlılık ve hareketten sorumlu olmayıp insanın akli yetilerini de içerdiği açıkça ortaya konmaktadır. Benzer benzerini bilir ilkesinden hareketle, ruhun *logos*tan pay alması onu evrendeki düzenleyici ilke olan *logos*u

⁷⁸ Akt. Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügöl, Kalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 135.

⁷⁹ Zeller’den akt. MacDonald, *a.g.e.*, s. 28.

⁸⁰ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 59.

⁸¹ Nussbaum’dan akt. MacDonald, *a.g.e.*, s. 30.

anlamaya muktedir kılar. Herakleitos, Thales ile başlayan “akıl” yoluyla evreni anlama teşebbüsünün kavramsal zeminindeki en önemli yapıtaşlarından biri olan *logos* kavramını *psukhe* ile açıkça ilişkilendirerek, modern zihin anlayışına giden yolda önemli bir adım atmıştır.

D. Anaksagoras’ta *Psukhe* ve *Nous* Ayrımı

Şimdiye dek gördüğümüz üzere Pre-Sokratik felsefede ruhun mahiyetine ilişkin kavrayış, her filozofla birlikte derinleşmekte ve detaylanmaktadır. Anaksagoras’ı bu süreçteki önemli figürlerden biri haline getiren ise, onun *psukhe* ile *nous* kavramları arasında yaptığı ayrım olmuştur. Anaksagoras, Miletos Okulu ve Herakleitos’un aksine, evrenin tek bir yapıtaşına indirgenemeyeceğini iddia etmiş ve evrenin *spermata* adını verdiği ezeli-ebedi ve sonsuz sayıdaki yapıtaşının farklı oran ve şekillerde bir araya gelmesinden meydana geldiğini öne sürmüştür. Ancak Anaksagoras’ı çalışmamız açısından önemli kılan, onun bu sonsuz sayıdaki *spermata*yı harekete geçiren devindirici güç olarak belirlediği kavram olan *noustur*. Günümüzde yaygın biçimde “zihin” kelimesi ile karşılanan bu kavram, Anaksagoras’a göre sonsuz güce ve akla sahip tanrısal bir varlıktır.

Her şey her şeyden pay alır, ama *Nous* sonsuzdur ve kendi kendini yönetir. ... [N]ous her şeyden daha ince olandır, ve her şey hakkında bilgisi olan, her şey üzerinde en büyük kudreti olandır. ... Ayrıca *Nous* evrensel döngü üzerinde de gücü olandır, yani başlangıçta bu döngüyü başlatandır.⁸²

Böylelikle Anaksagoras, Pythagorasçılar gibi teolojik ve mitsel öğelere dayanmadan madde ile zihin arasında açık bir karşıtlık ortaya koyan ilk filozof olmuştur. Evrenin maddi yapıtaşları olan *spermata*lar her zaman belli oranlarda karışmış halde bulunurken, *nous* daima yalın ve saf halde bulunmaktadır. Ayrıca *spermata*ların aksine *nous* maddi varlıkları yöneten, harekete geçiren ve düzenleyen kozmosa içkin gayri maddi bir varlık olarak tarif edilir.

Anaksagoras’ın yaptığı bir diğer önemli belirlenim *psukhe* ile *nous* arasında yaptığı ayrımdır. Ona göre *psukhe* tüm canlılarda bulunan, daha doğrusu onlardaki canlılıktan

⁸² Anaksagoras, Fr. 12.

sorumlu olan ögedir. Oysa *nous* her canlıda değil yalnızca insanda bulunur ve insandaki *nous*, evrensel *nous* ile aynı yapıda olduğu için insanın kozmik düzene ilişkin bilgi sahibi olmasını mümkün kılar. Şüphesiz bu kavrayış, insana dünyada epistemolojik açıdan ayrıcalıklı bir konum sunan, bunun yanı sıra ona yönetici ilkedен pay vermek suretiyle çevresindeki maddi varlıkları ve diğer canlıları yönetme hakkı tanıyan görüşün örtük bir ifadesidir. Bu yönüyle Herakleitos’un *logos*uyla paralellikler taşıyan *nous* kavramı, Platon’un felsefesinin ve ruh anlayışının da en merkezi öğelerinden biri olacaktır.

E. Demokritos: Maddi-Atomculuk

Felsefesine, neredeyse tüm doğa filozoflarının çıkış noktası olan “evrenin yapıtaşı nedir?” sorusu ile başlayan Demokritos, önceli Anaksagoras ve hocası Leukippos’u takip ederek plüralist bir ontolojiyi savunur. O, evrenin sonsuz sayıda, ezeli-ebedi, bölünemeyen, niteliksel olarak birbirinden farklı, maddi yapıtaşları olan atomlardan ve bunların hareket etmesine imkân veren boşluktan oluştuğunu öne sürer. Dolayısıyla diğer her varlık gibi ruhların da bu maddi atomlardan oluşması gerekmektedir.

Ruh ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmıştır. Bu atomlar, en hareketli atomlardır ve onların bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden yaşam olayları doğar.

Demokritos, ruhun, farklı türde atomlardan oluştuğunu belirterek atomlar arasında bir ayırım yapmış, “zamanımız materyalistlerinin hiç hoşuna gitmeyecek bir şeyi, ruhla beden arasında bir farklılık olduğunu kabul et[miş]”⁸³ olsa da, nihayetinde varlığın özünün maddi olduğunu öne sürerek, Pythagorasçılıkta ve Anaksagoras’ta karşımıza çıkan gayri maddi ruh anlayışını reddetmiştir. Dolayısıyla o, Batı felsefesindeki en güçlü akımlardan biri olan materyalizmin felsefe tarihindeki ilk savunucusu ve temsilcisi olarak görülebilir.⁸⁴

⁸³ F. Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi Cilt 1-2*, çev: Ahmet Arslan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2016, s. 39.

⁸⁴ Çalışmamızın önceki bölümünde bazı Pre-Sokratik filozofları materyalist olarak adlandırma konusunda dikkatli olmamız gerektiğini belirtmiş, materyalizm teriminin ancak gayri-maddi ve maddi ayrımını bilen ve tavrını açıkça maddeden yana koyan bir felsefi düşünce için kullanılabileceğini belirtmiştik. Bu anlamda Demokritos’u modern anlamıyla olmasa da materyalizmin ilk temsilcisi olarak adlandırmamız doğru

[M]ateryalizm, ancak maddeye salt maddi bir şey gözüyle bakıldığı zaman, yani onun parçacıklarının bizzat kendileri bakımından düşünen bir madde olmadıkları (...) duygu ve düşünceyi ancak belli biçimlerde bir araya gelmeleri sonucunda meydana getiren cisimler oldukları anlaşıldığı zaman ortaya çıkar. Böylece tam bir materyalizm, zorunlu bir biçimde, atomculuk olarak kendini gösterir.⁸⁵

Ayrıca Demokritos çalışmamızın temel problemi olan “*qualia*” olgusunu tespit ederek felsefi soruşturmasına dâhil eden ilk filozoftur.

[N]esnelerin atomlarının şekli, düzenlenişi ve konumlarından dolayı kazandıkları ikincil nitelikler sadece bizde uyandırdıkları izlenimlerden ibarettir. Dolayısıyla onların tatlı, acı, yumuşak, sert vs. olmaları bize özgü, öznel fikirlerdir. Bu fikirler de yalnızca birer sanı, birer varsayım, birer kanaat, birer addır; başka bir şey değil. Kısacası ikincil niteliklere ilişkin duyumlar aldatıcıdır.⁸⁶

Şu halde nesnelerin deneyimde ortaya çıkan niteliklerini yok saymak gerektiğini savunan Demokritos, yüzyıllar sonra elemeci materyalizmin ulaşacağı sonuca benzer şekilde *qualianın* aldatıcı olduğunu ve yok sayılması gerektiğini düşünmektedir.

F. Sofist Hareket: Aklın Sınırları ve Bilginin İmkânına İlişkin Yeni Bir Yaklaşım

Sofist hareket M.Ö. 5. yüzyılın ortalarında Antik Yunan’da ortaya çıkan ve kendisinden sonra gelen filozofların düşüncelerinin şekillenmesinde farklı biçimlerde büyük rol oynamış olan bir harekettir. Sofistlerin bu çalışmaya dâhil edilmelerinin nedeni, ruh kavramına ilişkin görüşleri değil insan aklının sınırlarına ve bilginin imkânına yönelik yaklaşımlarının, başta Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere pek çok filozofun üzerinde kafa yorduğu, ayrıca zihin felsefesi alanında da tartışılmaya devam eden çok temel ve özgün problemler doğurmuş olmasıdır. Ayrıca Sofistlerin epistemolojik kabullerinde deneyimin öznel niteliğinin doğasına ilişkin gözlemlerinin etkili olmuş olması da, onları tarihsel arka planımız açısından önemli kılmaktadır.

görünüyor. Zira o görüşlerini, Anaksagoras, Empedokles, Pythagoras gibi filozofların maddi/gayri-maddi ayrımını bilerek oluşturmuştur.

⁸⁵ F. Albert Lange, *a.g.e.*, ss. 17-18, 1. Dipnot.

⁸⁶ Dürüşken, *a.g.e.*, s. 130.

Sofistler, felsefi bir okul oluşturmadıkları için, öğretileri arasında çeşitli farklar bulunmaktadır. Ancak onların bir akım, bir hareket başlığı altında olmalarına neden olan bazı ortaklıklar mevcuttur. Sofistlerin ilk ortak noktaları, kendilerini önceleyen doğa filozoflarında karşımıza çıkan görünüş-gerçeklik ayrımını ve bu ikiliğin yol açtığı epistemolojik sorunları bertaraf ederek, mutlak öznelciliği benimsemiş olmalarıdır. Ayrıca onlar insan aklının, içinde yaşadığı bu görünüşler dünyasına ilişkin mutlak ve kesin bilgiye ulaşmaya da muktedir olmadığını savunmuşlardır. Onlar, doğa filozoflarının birbiriyle çelişen sonuçlara ulaşmalarını da insanın düşünme yetisinin sınırlı olmasına bağlamışlar, akılla mutlak ve nesnel bilgiye ulaşmanın mümkün olamayacağını savunmuşlardır.

Eğer, ... varolanlar sürekli bir akış içindeyse, duyum da hareket halindeki nesnenin duyunun hareketiyle karşılaşmasının bir sonucu olup kişiden kişiye değişiyorsa ve hangi görünüş ya da algının doğru olduğuna karar verecek nesnel bir standart, görünüşleri kendisiyle yargılayacağımız nesnel bir gerçeklik var değilse, genel geçer bilgiden söz etmek hiçbir zaman mümkün olmaz.⁸⁷

Sofistler varlık alanına ilişkin mutlak bilginin imkânına duydukları güvensizliğin bir sonucu olarak, epistemolojik şüpheciliği savunmuş ve kesinlik hedeflemeksizin ampirik yolla elde edilmiş bilgileri pratik hayata uyarlamaya çalışmışlardır.

Sofistlerin bilgiye ve insan aklının mahiyetine ilişkin görüşleri, hem epistemolojik hem de etik alanda rölativist tutumu benimsemeleri sonucunu doğurmuştur. Zaten Sofist düşüncenin en kısa ve öz tanımı olarak görülen Protagoras'ın ünlü "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözü de bu düşüncenin bir ifadesidir. Sofistler, bilginin tek kaynağının algılar olduğunu kabul ettikleri için, hakikat kişinin kendi algıları, fiziksel ve zihinsel farklılıkları tarafından şekillenmektedir. Bunun en açık örneği aynı nesnenin, iki farklı insanda farklı hislere yol açmasıdır. Örneğin aynı meyve, bir kişiye tatlı, diğerine ekşi, aynı hava bir kişiye soğuk diğerine sıcak gelebilmektedir. Sofistler bu olguyu Demokritos'un aksine, mutlak bilgiye ulaşma yolunda ciddi bir engel olarak görmüş ve deneyimin öznel niteliğinin aktarılamaz, indirgenemez ve kıyaslanamaz doğasından ötürü duyulardan gelen bilgiyi görelî, dolayısıyla da güvenilmez kılacağı sonucuna varmışlardır.

⁸⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 68.

Görüldüğü gibi Sofistler, kendilerinden sonraki filozofların çözmeleri gereken epistemolojik açmazlara dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Sofistlerin epistemolojik açıdan Pandora'nın Kutusu'nu açtıklarını ve kendilerinden sonra gelen tüm filozofların da artık açığa çıkmış olan bu problemleri çözerek kutuyu kapatmak için büyük uğraş verdiklerini söyleyebiliriz.

III. SOKRATİK FELSEFE: SOKRATES, PLATON, ARİSTOTELES

Gördüğümüz gibi Sokrates öncesi felsefede, ruh kavramı filozofların merkezi kavramlarından biri olmuş ve bu süreçte farklı işlev ve yetilerine vurgu yapılmak suretiyle yeni anlam ve boyutlar kazanmıştır. Ancak gerek kavrama yönelik felsefi soruşturmanın kapsamı ve derinliği, gerekse bütün bir Batı felsefesine yön verecek akımların doğduğu temel kaynak olması açısından en verimli ve en belirleyici dönemin Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefi öğretilerini ortaya koydukları Sokratik Dönem olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Batı felsefesi tarihini onlarsız düşünmek, diğer bir ifadeyle onların yaşamadığı bir dünyada felsefenin nasıl ilerleyeceğini hayal etmek gerçekten çok güçtür.

A. Sokrates ve Ruhun Ahlakileştirilmesi

Sokrates felsefe tarihinin en gizemli figürlerinden biri olmasını büyük ölçüde hiçbir yazılı eser bırakmamasına borçludur. Onunla ilgili bilgilerimiz, büyük ölçüde Platon'un onun hakkında yazdıklarına dayanmaktadır, bu nedenle felsefeciler sıklıkla Sokrates'ten bahsederken aslında "Platon'un Sokrates'i"nden bahsettiğimize dikkat çekerler. Ancak bu konudaki çalışmalar, Sokrates'in ruha verdiği önem konusunda şüpheye pek de yer olmadığı hususunda fikir birliği içindedir. Sokrates hakkındaki tüm rivayetler, onun insanları ruhlarına özen göstermeleri konusunda uyarmış olduğunu göstermektedir. Sokrates ruhun ontolojik-epistemolojik-teolojik boyutuna değil etik-politik alandaki önemine vurgu yapmaktadır. Onu ilgilendiren, ruhun insana canlılık, hareket kazandırması, tanrısal ve ölümsüz olması gibi özellikleri değildir. Sokrates için ruhu önemli kılan, onun kişinin toplum içindeki eylemlerinde, iyi-kötü, doğru-yanlış, adil-adil olmayan arasında seçim yaparken oynadığı roldür. Onun ruhun yüksek eğitimi ile kastettiği şey, insanın ahlaki bir fail olarak sorumluluklarının farkında olması ve doğru bilgiyle erdemli bir şekilde yaşamasıdır.

Sokrates için ruhun ölümlü olup olmaması önem taşımaz, nitekim o *Savunma*'da “Ölüm iki şeyden biridir; ya bir hiçlik, büsbütün bilinçsizlik halidir yahut da herkesin dediği gibi, ruhun bu dünyadan ayrılarak başka bir dünyaya geçmesidir”⁸⁸ diyerek ruhun akıbetine ilişkin agnostik bir tavır alır. Dolayısıyla onun ruha yaptığı vurgu, Pythagorasçı felsefede olduğu gibi ötedünyacı bir anlam taşımadığı gibi, kişinin ahlaklı davranmasının amacı da ruhu arındırmak değil basitçe bilgeliğe ve hakikate ulaşmaya çalışan iyi bir insan, iyi bir vatandaş olmaktır. “Yüzünü bu dünyaya çevirmesi Sokratik etiğin en büyük meziyetlerinden biridir. (...) Dolayısıyla Sokrates ahlakı dinden ayırır ve özerkliğinin temellerini atar.”⁸⁹

B. Platon'da Bilgi Kuramının Temel Dayanağı Olarak Ölümsüz Akıl

Platon'un ruh kavrayışını bütünlüklü bir biçimde ele almak için, onun düşünsel serüveninin aşamalarını kronolojik bir şekilde ele almak gerekmektedir. Çünkü onun ruh kavramına ilişkin fikirleri gençlik döneminden yaşlılık dönemine kadar dönüşüp olgunlaşarak son halini almıştır. Gençlik döneminde Sokrates'in ruh görüşüne büyük ölçüde sadık kalmış olan Platon'un düşünceleri Pythagorasçılıkla tanışması ile birlikte farklı bir yöne evrilmiştir. Çalışmamızın sınırlarına uygun olarak, diyalogları detaylı bir biçimde ele almak yerine, diyalogların kronolojik sırasını gözeterek⁹⁰ ruh görüşünü oluşturan temel öğeleri ortaya koymaya çalışacağız.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi gençlik döneminde hocası Sokrates'in izinde giden Platon, daha çok ruhun ahlaki yaşamdaki önemine ve değerine vurgu yapmıştır. “*Psukhe*'nin en yüksek değer olduğu ve ona özen gösterilmesi ihtiyacı, Platon için hayatı boyunca aksiyomatik kalmıştır.”⁹¹

Geçiş döneminin ilk diyalogu olan *Gorgias*'ta Platon ruh ve bedenin farklı türde varlıklar olduğu ve ruhun bedene hükmetmesi gerektiği yönündeki görüşlerini ortaya koyar.

⁸⁸ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Niyazi Berkes, Çağdaş Yayıncılık, İstanbul, 1998, ss. 90-91.

⁸⁹ Zeller, *a.g.e.*, s. 172.

⁹⁰ Platon'un diyaloglarının kronolojik sırasına ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Çalışmamıza, bu alandaki en önemli otoritelerden biri olan Copleston'un kronolojik sınıflandırması dikkate alınmıştır.

⁹¹ E.R. Dodds, “Plato and the Irrational”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1945, s. 358.

Beden, ruhun kılavuzluğu altında olmasaydı da kendi kendini yönetseydi, ... beden başına buyruk olsaydı, sadece kendisine haz veren şeylerin ardında koşsaydı, Anaksagoras'ın, senin de çok iyi bildiğin sözü ile bir 'Kaos' başlardı gene.⁹²

Görüldüğü gibi Platon'un, ruhun insanın bir parçası olmaktan çok asıl benliği olduğu şeklindeki görüşü giderek daha belirgin hale gelmektedir. Claus, bu diyalogdaki ruh anlayışının ayırt edici yönünün, ruha ölçülülüğe (*sophrosyne*) ulaşma yetkinliği kazandıran öz-yönetim kapasitesi olduğunu belirtmektedir.⁹³ Bunun yanı sıra bu diyalogda Platon'un Pythagorasçı mistik öğelerden⁹⁴ etkilenmeye başladığının ilk emarelerini görürüz. Sokrates, Euripides'in "Kim bilir, yaşamak ölmek mi, ölmek yaşamak mı?" cümlesini anarak, bir bilgeden duyduğu insanın aslında ölü olduğu, beden ruhun mezarı olduğu ve ruhun istekleri barındıran parçası tarafından kışkırtıldığına ilişkin öğretiyi anlatır. Daha sonra bir İtalyalı ya da Sicilyalının bu düşüncelerden hareketle uydurduğunu düşündüğü masalı anlatır. İtalya ve Sicilya'nın Pythagorasçılığın etkili olduğu bölgeler olması, bahsedilen görüşün Orphik-Pytharogasçı kökenli olduğu izlenimini vermektedir.

Platon'un ontolojik-epistemolojik sisteminin taşıyıcı sütunu olan Anımsama Teorisi'ni ilk kez açıkça ortaya koyduğu *Menon* diyalogu ise ruhun, bilgi kuramının merkezine taşınması nedeniyle bir dönüm noktasıdır. Bir önceki bölümde ele aldığımız üzere doğa filozoflarının felsefi spekülasyonları büyük ölçüde değişim problemini çözmeye yönelikti. Platon, kendisini önceleyen filozofların değişime ilişkin karışık görüşlerine aşinaydı. O Herakleitos'un yaşadığımız dünyada her şeyin sürekli bir değişime tabi olduğu görüşüne katılmakla birlikte, evrende mutlak ve değişmez ilke ve ölçütlerin bulunmamasını kabul etmez. Değişimden azade varlıkların da olması gerektiği konusunda Parmenides'le hemfikir olan Platon, bu çıkmazı dehasına uygun bir sentez ile; değişime tabi olmayan bir başka varlık alanını felsefesine dâhil ederek aşacaktır. Bu özgün teoremin dayandığı temel

⁹² Platon, *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 67.

⁹³ Claus'tan akt. MacDonald, *a.g.e.*, s. 42.

⁹⁴ E.R. Dodds, Walter Burkert ve David Claus başta olmak üzere kimi araştırmacılar, Platon'un yalnızca Pythagorasçılıktan değil, Şamanizmden de etkilendiği yönünde argümanlar sunmaktadır. Başlı başına bir araştırma konusu olabilecek bu mesele çalışmamıza dâhil edilmemiş ve Platon'un Pythagorasçılıktan etkilendiği şeklindeki genel yargıya sadık kalınmıştır.

epistemolojik kabullerden biri olan Anımsama Kuramı'na göre insanın önceden sahip olmadığı bir bilgiye ulaşması aslında imkânsızdır.

Ancak onun ne olduğu hakkında en ufak bir bilginin bile olmadığı zaman, bir şeyi nasıl arayabilirsin? Araştırmanın nesnesi olarak bilmediğin bir şeye nasıl ulaşacaksın? Onunla bir şekilde karşı karşıya gelsen bile, bilmediğin şeyi bulmuş olduğunu nasıl bileceksin.⁹⁵

Bu düşüncesini desteklemek için eğitimsiz bir köleye geometri problemi çözdüren Platon, böylelikle insanın hakikatin bilgisine doğuştan sahip olması gerektiğini öne sürer. Burada cevaplanması gereken iki soru vardır. İnsan hakikat ile doğmadan önce nerede karşı karşıya gelmiştir? Bu bilgiyi doğduğu zaman dünyaya ne şekilde getirmiştir? İlk sorunun cevabı *Menon*'da şu şekilde verilmektedir:

Varlığa ilişkin hakikatler, ruhumuzda hep var oluyorsa eğer, bu takdirde ruh da ölümsüz olmalıdır; ve o, cesur olup, belli bir anda bilmediği, ya da daha doğru deyişle, anımsamadığı bir şeyi bulmaya, anımsamaya çalışmalıdır, öyle değil mi?⁹⁶

Platon ikinci sorunun cevabını ise olgunluk dönemi diyaloglarından olan *Phaidon*'da verecektir. Sokrates'in yaşamının son saatlerinde dostlarıyla ölüm ve ruh üzerine yaptığı sohbetin anlatıldığı *Phaidon*, Platon'un felsefi sisteminin “iki ana sütunu”⁹⁷ olan İdealar Kuramının ve ruhun ölümsüzlüğü görüşünün açıklandığı diyalogdur.⁹⁸ Yaşadığımız dünya sürekli olarak değişse de, değişmeyen, ezeli-ebedi ilkelerin, ölçütlerin bulunduğu bir başka varlık alanı daha vardır. Platon bu varlık alanına İdealar Dünyası adını verir. İnsanın hakikatin bilgisine sahip olması için –ki insanın bilgiye ulaşmasının ilkece mümkün olduğu Platon için aksiyomatiktir– İdealar ile karşılaşmış olması gerekmektedir. İdealar bu dünyada bulunmadığına göre, insan idealar ile doğmadan önce İdealar Dünyasında karşılaşmış olmalıdır. Ancak İdealar maddi yapıda olmadığı için, benzer benzerini bilir ilkesine uygun olarak, insanın da maddi bir formda yani bedenli biçimde İdealar Dünyasında bulunması olanaksızdır. Öyleyse insanda idealar ile benzer bir doğaya sahip olan, gayri-maddi bir kısım

⁹⁵ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 64.

⁹⁶ Platon, *Menon*, ss. 87-88.

⁹⁷ Ronna Burger, *The Phaedo: A Platonic Labrynth*, St. Augustines Press, Chicago, 1999, s. 1.

⁹⁸ Çalışmanın kapsamı gereği, diyalogda Sokrates tarafından ortaya konan ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanlar ele alınmamıştır.

bulunması gerekir. İşte Pythagorasçı ruh öğretisi bu noktada bir kez daha karşımıza çıkar ve Platon insanın, bedeninin yanı sıra ölümsüz bir ruha da sahip olmakla kalmayıp, bu ruhun insan dünyaya gelmeden önce İdealar Dünyasında bulunduğunu ve doğduğu zaman bu ruhun bedene dışarıdan girmek suretiyle hakikatin bilgisini bu dünyaya getirdiğini öne sürer.⁹⁹

Kişi öldüğünde bedeni yok olmakta ruhu ise yeniden İdealar Dünyasına dönmekte, burada bir süre geçirdikten sonra bir başka bedeninde yeniden doğmaktadır. Ancak insanlar doğarken geçirdiği bu aşamaları unutmakta ve dünyaya geldiğinde ideaları hatırlamamaktadır. Felsefenin işlevi, insanın unuttuğu hakikati hatırlamasına yardımcı olmaktır.

Phaidon'da, *anamnesis* [hatırlama] birdenbire *episteme* [bilgi] düzeyine kayar ve anımsanan şey, bir başka hayatın ayrıntıları değil, fakat Formların (*eide*) bir bilgisi olur. *Psukhe*, kendisi sayesinde *eide*'yi (İdeaları) bildiğimiz yetidir ve ruh *eide*'ye (İdealara) en yakın olduğu, onlar gibi ölümsüz, maddesiz ve görülemez olduğu için bu böyledir¹⁰⁰

Platon'un Bilgi Kuramının işlevsel olmasını mümkün kılan ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçüne tabi olmasıdır. Aksi halde İdealar Dünyası ile değişimin hüküm sürdüğü dünya arasında bir vasıta bulunmayacak ve insanlar asla hakikatin bilgisine ulaşamayacaktır. Açıktır ki Platon, Parmenides-Herakleitos karşıtlığını aşmasını sağlayacak çıkışı bulmuştur. Değişmez, ezeli ve ebedî hakikatleri duyu dünyasının dışına yerleştirmekle, hem duyu dünyasında süregelen değişimi açıklayabilmekte hem de insanın subjektif yorumlarından bağımsız mutlak bilgiye yer açmaktadır.

Platon'un yaşadığı toplumda, Sofist geleneğin etkisiyle güçlenmiş olan epistemolojik kuşkuculuğu ve etik-rölativizmi aynı anda bertaraf eden İdealar Kuramı bir yandan da insan bedenine yönelik Pythagorasçı bir yaklaşım benimseyerek ruhu yüceltirken, bedeni etten bir giysi, hakikate ulaşmanın önündeki bir engel konumuna indirger. Ayrıca diyalogun son kısmında anlatılan mitsel/dini formdaki hikâyeye göre, ruhu ölümden sonra bir yargılama beklemekte, insan hayatı boyunca yaptığı iyilik ve kötülüklere göre cezalandırılmakta veya

⁹⁹ Platon, *Menon*'da bu görüşünü kanıtlamak için eğitimsiz bir köleye geometri problemi çözdürmüştür.

¹⁰⁰ Francis E Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 327.

ödüllendirilmektedir. Bir ruh tüm kötülüklerden tümüyle arındığında ruh göçü döngüsünden çıkmakta ve ebediyen İdealar Dünyasında ruhsal formda var olmaktadır.

Platon'un felsefesinin şekillenmesinde Pythagorasçı öğretinin ne kadar büyük bir etkisi olduğu, hatta Platon'un bu öğreti olmadan bilgi kuramını bu haliyle oluşturmamayaacağı açıktır. Ancak onun başarısı, her ne kadar kısmen mitsel anlatımlara başvuruyor olsa da, kuramının rasyonel temeller üzerinde yükselen, kanıt, önerme ve çıkarımlara dayanan felsefi bir yapıya sahip olmasıdır. Hare'nin de ifade ettiği gibi;

[Platon'da] eşsiz olan, sıkıcı ve uçucu yarı-dinsel spekülasyonlardan sıyrılıp çok daha sağlam, daha mantıksal ve metafizik bir kurama, bir ahlak felsefesine ve bir dil felsefesine doğru ilerlemeyi sağlamış olmasıdır.¹⁰¹

Ruh parçalı bir yapıya sahip olamayacağına göre –çünkü yalnızca maddi varlıklar parçalı yapıdadır- bu farklı ruh durumlarını ruhtaki farklı yönelimlerle açıklamak gerekmektedir. Platon öncelikle iki eğilimi birbirinden ayırarak şu belirlenimde bulunur:

Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acırır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister.¹⁰²

Ancak bu ayrım ruhu açıklamak için yeterli değildir zira insanda bu ikisi dışında azgınlık, öfke gibi duygular da bulunmaktadır. Bu tespitlere dayanarak Platon, ruhu akıl (*logistikon*), *thumos* (*thumoeides*) ve iştihâ (*epithumetikon*) olarak üç yönelime sahip bir yapı olarak tanımlar.

Diyalogdaki ilk belirlenim ruhun özü gereği sürekli olarak hareket halinde olduğu, bu yüzden de ölümsüz olması gerektiğidir. Buna göre “hareketi kendi içinden gelen her cismin bir ruhu vardır, çünkü zaten ruh demek hareketi kendiliğinden olan şey demektir.”¹⁰³ Ruh doğası gereği hareket olmanın yanı sıra kendiliğinden hareket edemeyen varlıkların hareket etmesini de sağlayan bir varlıktır. Robinson'a göre,

¹⁰¹ R. M Hare, *Platon*, çev. Işık Şimşek, Bediz Yılmaz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, ss. 97-98.

¹⁰² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 140-141.

¹⁰³ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s. 50.

[R]uhun hareket ilkesi olduğu şeklindeki bu görüş Platon’un düşüncesinde bir kilometre taşıdır ve ilk kez Aristoteles tarafından ana hatları çizilmiş olan ve Aquinas’ın da takip ettiği kozmolojik argümanın doğrudan atasıdır.¹⁰⁴

Platon, kötülüklerin kaynağının beden olduğu, insanın bedenden kurtulduğu takdirde erdemli olacağı düşüncesini daha belirgin bir şekilde ortaya koyar. Bedenin fiziksel ihtiyaçları ile iştihâ arasında açık bir ilişki bulunur ancak ahlaki bir fail olan beden değil ruhtur. Hare’nin ifadesiyle, “bir et parçasının arzuları yoktur: Susadığımda bu arzuyu duyan boğazım değil, *benim* ve bu benim bilinçli deneyiminin bir parçası.”¹⁰⁵ Bu benzetmedeki bir diğer belirlenim, iştihâya tümüyle karşı olunması gerekmediğı, ölçülülük erdemine sahip olduğu müddetçe iştihanın da gerekli ve değerli bulunmasıdır.

C. Aristoteles: Madde-Formun Ayrılmazlığı ve Etkin Aklın Ebediliğı

Felsefe tarihindeki en güzel tesadüflerden biri Aristoteles ile Platon’un yollarının Akademeia’da kesişmiş olmasıdır. Platon’un “*nous*” lakabını verdiğı söylenen¹⁰⁶ gözde öğrencisi, aynı zamanda felsefenin gidişatına yön veren bir yol ayrımını temsil etmektedir. Aristoteles, Platon’un iki dünyalı metafiziğini şiddetle eleştirmiş olsa da, hakikate ulaşmanın mümkün olduğu, insanın bu hakikate akıl yoluyla ulaşabileceğı, evrende değişime tabi olmayan formlar (*eidos*) olduğu gibi temel ön kabullerde onun takipçisi olmuştur.

Aristoteles’in ontolojisi de, tıpkı Platon gibi, madde ile form arasındaki ayrımı tespit etmekle başlar. Ancak onu Platon’dan ayrılarak bambaşka bir ontolojik kavrayışa götüren düşünce, değişim olgusuna rağmen bilgiyi mümkün kılan değişmez ilkeleri gerekçelendirmek ve keşfetmek için başka bir dünya tasavvur etmenin felsefenin doğasına aykırı olduğudur.

Onun anladığı biçimiyle felsefe, doğal dünyayı açıklama girişiminden başka bir şey değildi ve felsefe bunu yapamıyorsa ya da doğal dünyayı, yalnızca, özü itibarıyla doğal devrim özelliğinden yoksun, gizemli ve aşkın bir örnek-dünya getirerek açıklayabiliyorsa, felsefenin başarısız olduğu kesinlikle kabul edilmelidir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Akt. MacDonald, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁰⁵ Hare, *Platon*, s. 80.

¹⁰⁶ Dürüşken, *a.g.e.*, s. 232.

¹⁰⁷ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 155.

Bu görüş doğrultusunda Aristoteles filozoflara, var olanların özünü ve ilk nedenlerini araştırma görevini verir. Filozof bunu yaparken, farazi bir dünyaya değil tek tek var olanlara yönelmeli ve zihinsel bir soyutlama yoluyla tikelden tümele ulaşmalıdır. Aristoteles’e göre bir var olan hakkında eksiksiz bilgiye sahip olmak için, yalnızca onun maddi niteliklerini bilmek yeterli değildir. Diğer bir deyişle o, anti-indirgemeci bir tavırla, insan da dâhil olmak üzere tüm var olanların maddi yapıtaşlarının ötesinde bir öze, cevhere (*ousia*) sahip olduğunu savunur.¹⁰⁸ Aristoteles’e göre *form*, var olanlarda maddenin yanı sıra var olan bu cevherdir. Ancak o maddeyi ve onun özünü oluşturan formu birbirlerinden ancak teorik olarak, zihnimizde ayırabileceğimize, doğadaki tüm var olanların madde ve formdan oluşan bileşik tözler olduğuna dikkat çeker. Bu tespit çerçevesinde o, tözün üç anlamda kullanıldığını, buna göre tözün ilk anlamının madde, ikinci anlamının form, üçüncü anlamının ise bileşik töz olduğunu vurgular.

Dolayısıyla beden ve ruh, tözsel düalizmin gerektirdiği biçimde “tözler” değildirler. Bunlar, tek bir türün kendi başlarına var olabilen bağımsız iki ayrı cinsi de değildir. Bilakis, bunların ikisi de, madde ve form olarak, temel bir farkla tözdürler ve *birey* olmak için birleşmiş, bağlanmış olmaları gerekmektedir.¹⁰⁹

Madde (*hyle*), bir var olandaki tüm niteliklerin taşıyıcısı, formu akıl yoluyla ondan soyutladığımızda geriye kalan bireyselleştirici öğedir.

Burada “madde” mutlak anlamda maddedir: yani hepsi bir dereceye kadar forma sahip fiziksel cisimler anlamında değil, formları taşımak için mantıksal olarak gerekli, ama bağımsız varoluştan yoksun, bütünüyle niteliksiz bir dayanak, bir taşıyıcı anlamındadır.¹¹⁰

Form ise bu maddeye içkin olan ve ona nihai ereğini, *telosunu* kazandıran özdür. *Telos* kavramı Aristoteles’in felsefesinin en merkezi öğelerinden biridir çünkü o değişimin hem nedenini hem de değişimin sonunda ulaşılması gereken hedefi ortaya koymaktadır.

Aristoteles’e göre –ister canlı ister cansız olsun- evrendeki her şey, -özdek dışı ve devinimsiz, oluşa/değişime tabi olmayan, bir başlangıcının ve sonunun bulunmadığı-

¹⁰⁸ MacDonald, *a.g.e.*, s. 54.

¹⁰⁹ Caston, “Aristotle’s Psychology”, s. 319.

¹¹⁰ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 28.

belirli bir *biçime* (*forma*) erişmeyi amaçlar ve bu ereği gerçekleştirmek doğrultusunda devinip değişir.¹¹¹

Değişim olgusu, var olanın kendi *telosuna* ulaşmak için sahip olduğu gizil güçleri (kuvve, *dynamis*) fiiliyata geçirmesi (fiil, *energeia*) nedeniyle gerçekleşmektedir. “[A]ristoteles’teki fiil, ontolojik olarak kuvveden önce gelir. Kuvve olan, maddedir; fiili olansa biçim veya formdur.”¹¹²

O halde her ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk *entelekheiası* olduğunu söyleyeceğiz.¹¹³

Peki, madde, form ve bileşik tözlerdeki hareket ve değişimin ve bunların sahip olduğu *telosun* nedeni nedir? Aristoteles, evrendeki bu düzeni kuran, maddeye devinim kazandırarak hareketin başlamasına neden olan ve var olanlara içkin *telosunu* veren tanrısal varlığa “İlk Hareket Ettirici” adını verir. İlk Hareket Ettirici, maddi olmayan, devinmeyen, yalnızca zihinsel etkinliğe sahip olan yani saf *nous* olarak düşünülmesi gereken, ezeli-ebedi, ölümsüz bir varlıktır. O halde Aristoteles’in teleolojik varlık anlayışı, bir bakıma var olanlara bu *telosu* kazandıran ayrı ve hiyerarşik açıdan diğer tüm varlıklardan üstün olan bir varlığı ön gerektirir.

Aristoteles’e göre ruhun bedenden ayrılabilen bir varlık olarak düşünülmesi, marangozluğun flütlere girdiğinin söylenmesi kadar anlamsızdır.¹¹⁴ Madde-form öğretisine uygun şekilde, ruh bedenden ancak mantıksal olarak ayırt edilebilir ve var olan tüm insanlar hem madde hem de formdan oluşmaktadır. Tam da bu nedenle psikolojinin konusu ne yalnızca madde ne de yalnızca form, ancak madde ve formun birleşiminden oluşan *empukhon soma*, yani ruh sahibi bedendir.¹¹⁵ İkinci tespiti ruhun, tıpkı tüm diğer formlar gibi, maddi bir varlık olamayacağı, gayri-maddi bir ilke olarak düşünülmesi gerektiğidir.

¹¹¹ Zekiye Kutlusoy, “Özdekçi (Materyalist) Zihin Yaklaşımlarının Esin Kaynağı Olarak Aristoteles”, *Cogito*, Sayı:78, 2014, s. 352.

¹¹² Dürüşken, *a.g.e.*, s. 254.

¹¹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011, s. 69.

¹¹⁴ Guthrie, *a.g.e.*, s. 176; Ross, *a.g.e.*, s. 158.

¹¹⁵ Peters, *a.g.e.*, s. 331; Ross, *a.g.e.*, s. 160.

Ayrıca o, ruhun harekete neden olabildiğini kabul etmekle birlikte, ruhun bir iç devinimi olduğu görüşünü de reddeder. Ruh hareket etmeyen ama hareket ettirebilen bir varlıktır.

Canlılık ilkesi olarak görülen ruh, tüm canlı varlıklarda bulunmakla birlikte, her canlının ruhu aynı nitelik ve işlevlere sahip değildir. Böylelikle Aristoteles, bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasındaki farkları, farklı türde ruhlara sahip olmaları ile açıklama yoluna gider. Buna göre ruhtar, besleyici ya da bitkisel ruh, duysal ruh ve akli ruh olarak üçe düzeve sahiptir ve bu üç ruh sahibi varlık türü arasında her düzeyin bir alttaki düzeyin işlev ve yetilerini içermesi bakımından niteliksel bir hiyerarşi bulunmaktadır. Bitkisel ruh organizmanın hayati işlevlerinin sürmesinden sorumlu olan beslenme ve üreme etkinliklerini gerçekleştirirken; hayvanların sahip olduğu duysal ruh duyumlardan, hareketten ve imgelemde sorumludur. En üst düzeyde ise yalnızca insanların sahip olduğu *nous* yani akıl bulunmaktadır. Aristoteles'te “akıl”, çok sayıda zihinsel faaliyeti içine alan genel bir kavrama ve alana işaret eder.¹¹⁶

Nous iki şekilde etkindir –bilimsel düşünce gücü olarak (*logos, nous Teoretikos = to epistemonikon*) ve karar verme gücü olarak (*dianoia praktike = logistikon*)–. Birincisi nesnesi olarak gerçekliği, kendi için gerçekliği alırken, ikincisi gerçekliğe kendi için değil pratik ve sağduyulu amaçlar için yönelir.¹¹⁷

Aklın teorik etkinliği insanların hakikati idrak etmesini, ilk ilkelerin bilgisine ulaşmasını yani felsefi düşünmeyi mümkün kılmak, pratik etkinliği ise bedensel arzuları, ihtiyaçları düzenlemek ve insanın gündelik yaşamdaki eylemlerini yönetmektir.¹¹⁸ Yani insanın tüm felsefi ve bilimsel etkinliklerinden hem de günlük yaşamdaki ahlaki kararlarından sorumlu olan kısmımız akıldır. Akıl kazandırdığı bu yetiler ve sorumlu olduğu tüm bu işlevlerden ötürü insanı diğer tüm varlıklardan ayırmaktadır. Aristoteles'e göre insan, duysal ruh sayesinde dış dünyadaki tikellere ilişkin bilgiye sahip olur. İmgelem ise ‘düşünme’nin gerçekleşmesini sağlar çünkü “düşünme yetisi imgelerdeki biçimleri düşünür.”¹¹⁹ Akıl duysal bilgi ve imgesel düşünme aracılığıyla tikellerden yola çıkarak,

¹¹⁶ Arslan, *a.g.e.*, s. 221.

¹¹⁷ Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Volume I, Greece and Rome*, Image Books, New York, 1993, ss. 328-329.

¹¹⁸ Goetz - Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, s. 27.

¹¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 166.

tümellere ulaşma kapasitesine sahiptir. Ancak Aristoteles, akıl kavramına ilişkin analizine devam ettiğinde, aklın da kendi içinde iki ayrı kısma sahip olduğu sonucuna varır. Ross'un Aristoteles'in psikolojisinin doruk noktası olarak adlandırdığı¹²⁰ bu sonuca göre aklın kendisinde etkin akıl (*nous poietikos*) ve edilgin akıl (*nous patetikos*) olarak iki ayrı yan bulunmaktadır.¹²¹ Aklın edilgin yanı, akılsal olan şeyleri oldukları gibi ve nesnel bir biçimde alan yandır. Akıl bu süreçte tamamen pasif durumdadır yani hiçbir fiil içermemektedir. Edilgin akıllı fiil haline geçirerek akılsal şeyleri bilgi haline getiren yan ise aklın "etkin akıl" adı verilen kısmıdır. Aristoteles'e göre etkin akıl;

[ö]zü bir bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır, çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür. (...) , gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir.¹²²

Eserinin ilk kısmında madde ile ruhun ancak bir arada bulunabileceğini, beden öldüğü zaman ruhun varlığını sürdüremeyeceğini ısrarla vurgulayan Aristoteles'in, etkin akıl söz konusu olduğunda ölümsüzlük ve bedenden ayrı var olma gibi niteliklerden bahsetmesi oldukça şaşırtıcıdır. Bu düşünce, kendisinden sonra gelen düşünürlerce farklı şekillerde yorumlanmaya çalışılmış ancak üzerinde fikir birliğine varılan bir açıklamaya ulaşamamıştır.¹²³ Kimi düşünürler, Aristoteles'in *Metafizik*teki açıklamalarına dayanarak, maddeden ayrı halde bulunabilen yegâne formların Tanrı ve gökcisimleri olduğunu, dolayısıyla etkin aklın da Tanrı olarak düşünülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹²⁴ Öte yandan Aristoteles'in "faal akıl lehine bir istisna"¹²⁵ yaptığını düşünen Ross, bu yorumun doğru olamayacağını, çünkü etkin aklın insan ruhunda bulunan bir yan olduğunun açıkça

¹²⁰ Ross, *a.g.e.*, s. 176.

¹²¹ *Nous poietikos*, Aristoteles'in kullandığı bir tanım değildir. Bu sözcük ilk kez Afrodisyaslı Aleksandros tarafından kullanılmıştır. Copleston, *Aristoteles*, s. 67; Ross, *a.g.e.*, s. 176.

¹²² Aristoteles, *a.g.e.*, s. 157.

¹²³ Hatta Wilkes, 'Psuche versus the Mind' makalesinde, bu bölümü, okuduğu tüm ikincil kaynaklara rağmen anlayamadığını itiraf ederek "[Aristoteles] keşke bu bölümü hiç yazmamış olsaydı" demektedir. Wilkes'ten akt. MacDonald, *a.g.e.*, s. 66.

¹²⁴ Ross, *a.g.e.*, s. 180.

¹²⁵ Ross'tan akt. Kutlusoy, *a.g.m.*, s. 355.

ifade edildiğini öne sürer. Etkin aklın “Tanrı’yla bir tür doğrudan iletişim hattı”¹²⁶ olarak düşünülebileceğini söyleyen Guthrie’ye göre ise,

Aristoteles, hiç kuşkusuz, *nousa* sahip olmakla, insanın diğer yaşam türlerince paylaşılmayan, ve kendisinin Evrenin ebedî nedeniyle paylaştığı, bir şeye sahip olduğuna inanmaktaydı. Şu halde, filozofun ölümünden sonraki ödülü, belki de anlığının, ebedî ve cisimsiz Anlık’ın bir parçası haline gelmesiydi.¹²⁷

Etkin aklın ölümsüzlüğü fikrine ilişkin hangi yorumun benimsendiğinden bağımsız olarak şunu söylemek mümkündür: Aristoteles’in burada Platon’da olduğu gibi şahsi bir ölümsüzlükten, yani kişinin öz benliğini koruduğu bir tür ölümsüzlük halinden bahsetmediği açıktır. Ayrıca Aristoteles’e göre madde ile form arasında rastlantısal bir ilişki yoktur, diğer bir deyişle formun herhangi bir maddede değil ancak belirli bir maddede açığa çıkması mümkündür. Dolayısıyla etkin aklın farklı bir maddeye girmesi yani ruh göçü de mümkün olamaz.

D. Platon ve Aristoteles’in Mirası

Batı felsefesi tarihini muazzam bir yapı olarak düşünürsek, onun iki temel kaidesinin, iki taşıyıcı sütunun Platon ve Aristoteles olduğunu açıkça görebiliriz. Bu iki filozofun inşa ettikleri felsefi sistemler, kendilerinden sonra gelen filozof ve düşünörlere, bilim insanlarına, teologlara ve hatta edebiyatçılara ilham kaynağı olmuş ve her yeni yorumla birlikte sayısız farklı surete bürünmüştür. Ancak bu süreçte filozoflar, Platon ve Aristoteles’in orijinal düşüncelerini, yaşadıkları çağın ön kabullerine ve kendi felsefelerinin aksiyomlarına dayanarak büyük ölçüde eğip bükmüş, onların tespitlerini farklı ontolojik-epistemolojik sistemler içinde eritmiştir.

Platon’un felsefi sistemi, düalist ontolojiye aşina modern zihin yapımız nedeniyle ilk bakışta bir tür düalizm vazeder gibi görünür. Oysa Platon için yaşadığımız dünya ile İdealar dünyası arasında iki ayrı tözden oluşmuş olmaları anlamında bir ayırım bulunmaz. Aksine Platon varlık statüsünü yalnızca ölümsüz İdealara ve ruhun akli yanına verirken, yaşadığımız

¹²⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 29.

¹²⁷ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 180.

dünyaya varlık dahi atfetmez. Algıladığımız nesneler, Mağara Alegorisi’nde açıkça ifade edildiği üzere birer gölge, varlığa sahip olmayan birer yansımadır. Var olanlar yalnızca bu gölgelere sebep olan İdealar ve onlarla benzer forma sahip olan ruhlarımızdır. Dolayısıyla Platon’da, Kartezyen ontolojinin en büyük açmazlarından biri olan etkileşim problemi ortaya çıkmaz. Platon’un ve onun sisteminin şekillenmesine büyük payı olan Pythagorasçılığın sıklıkla düalizmin kökeni olarak görülmesinin sebebi, modern ontolojide maddeye mutlak bir varlık statüsü verildikten sonra onların var olanlar (akıl ve idealar) ve onların yansımalarına dayanan iki dünyalı metafiziğinin, modern dönemde madde ve zihinden oluşan iki tözlü bir ontolojiye evrilmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle Platon’un monist idealizmini takip ederek ruhun/zihnin gayri-maddi olduğunu ve ölümsüzlüğünü aksiyomatik gören, ancak modern bilimsel devrim sonucunda maddenin varlığını da yadsıması mümkün olmayan bir filozofta düalist bir ontolojiyi zorunlu kılmaktadır.

Öte yandan kendisi bugün kullandığımız anlamıyla bir materyalist olmayan, hatta modern materyalist ilkelere taban tabana zıt olan teleolojik evren tasavvurunu savunan Aristoteles’in, bazı düşünürler tarafından materyalizmin fikir babası olarak görülmesinin sebebi, onun tikellere ve duyu algısına dayanan epistemolojisinin ve etkin akıl dışarıda bırakıldığı takdirde yalnızca madde ile birlikte var olan ruh anlayışının, materyalist aksiyomlara belirli açılardan uyarlanabilir olmasıdır.

Ancak unutulmamalıdır ki, Platon ve Aristoteles’in evren, ruh ve bedene ilişkin tasavvurları özünde modern dünya görüşüyle “eşölçülemez” bir paradigmayı yansıtmaktadır. Her şeyden önce onlara göre içinde yaşadığımız evren, hiyerarşik olarak düzenlenmiş, her varlığın belli bir ereğe yöneldiği, organik bir yapıya sahip olan, makro kozmos ile mikro kozmosun aynı ilkeleri takip ettiği ve etkileşim içinde olduğu bir kozmostu. Ayrıca modern felsefeden farklı olarak Antik düşünürler ruhu bedene dışarıdan giren bir varlık olarak ele almış ve onu üçüncü tekil şahıs perspektifinden bir nesne olarak incelemiştir. Modern bilimin ortaya koyduğu yeni evren anlayışı ile birlikte filozoflar, klasik felsefenin bu gibi aksiyomlarını “tedavülden kaldırmaya”, mitsel öğeler barındıran ve özellikle Orta çağ boyunca teolojiye tabi kılınarak şekillendirilmiş felsefi sistemleri ise “aforoz” etmeye çalışmışlardır. Modern felsefe projesinin bu amaçları gerçekleştirmekte ne kadar başarılı

olduğu, yeni bilimsel paradigmanın aksiyomlarına dayanacak şekilde sil baştan inşa edilmesi gereken varlık ve bilgi alanında hangi problemler ile yüzleştiği, çalışmanın devamında tartışılacaktır.

IV. YUNAN FELSEFESİNİN SON DURAKLARI: STOACI VE EPIKÜROSÇU OKULLAR

Yunan felsefesinin altın çağı olarak nitelendirebileceğimiz Sokratik felsefenin Aristoteles ile birlikte sona erişti, aynı zamanda Yunan topraklarında siyasi, toplumsal ve kültürel iklimde kökten değişim ve sarsıntıların gerçekleştiği bir döneme rastlar. Yunan siyasi yapısının merkezi ögesi olan *polis*lerin eski gücünü yitirmeye başladığı ve Yunanlıların yabancı kültürlerle eskisinden daha fazla etkileşime girdiği bu dönem, toplumsal yaşamı yönlendiren ilkelerin yeniden sorgulanmasını ve özellikle ahlak alanında kültürel kodların daha kapsayıcı ve evrensel bir biçim almasını gerekli hale getirmekteydi. Nitekim Aristoteles sonrasında ortaya çıkan felsefi ekoller, ontolojik ve epistemolojik problemlerden çok Sokratesçi çizgiye dönerek, yüzünü toplum içinde yaşayan insanlara ve bunların pratik yaşamda karşılaştıkları sorunlara çevirdi.

Çünkü insan artık hem tek başınaydı hem de o koskoca dünyanın bir yurttaşıydı. Bireysel olarak kendini yeniden anlamlandırmaya ve bulunduğu konumu yeniden değerlendirmeye ihtiyacı vardı. Bu yüzden kendisi için bir davranış felsefesi geliştirmeli ve kaynaştığı halklarla ilişkisini bilgece yürütmeliydi.¹²⁸

Antik Yunan felsefesinin son döneminin temsilcileri olan Epikürosçu ve Stoacı gelenekler işte tam da bu arayışa cevap vermeyi hedefleyen, yaşamın anlamı ve değerini yeni ön kabullerden hareketle kurgulayan felsefi öğretiler olarak ortaya çıktılar.

1. Stoacılık: Evrensel Akıl ve İnsani Nous

Stoacılar, Yunan toplumunun kendini içinde bulduğu yeni kültürel ve siyasi koşulları kapsayan ve günlük yaşamda ihtiyaç duyulan ahlaki ilkeleri belirlemeyi amaçlayan bir felsefe okulu olarak ortaya çıkmışlardır. Erdemli bir hayatın ancak doğaya uyumlu bir şekilde

¹²⁸ Dürüşken, *a.g.e.*, ss. 280-281.

yaşanabileceğini savunan bu öğreti, temelde insan aklının, ‘evrensel akıl’ olarak adlandırılan, doğaya içkin tanrısal ve tüm insanlar için ortak olan *logosa* uygun yaşaması idealine dayanmaktadır.

Bu görüş, Stoa’nın kozmopolit dünya görüşünün başlangıç noktasıdır. Evrendeki bu ortaklık sonucunda bütün insanlar tanrının ortak aklından pay alır, başka deyişle dünya ruhunu solur.¹²⁹

Stoacıların felsefi öğretisi materyalist bir varlık anlayışına dayanmaktadır ancak burada yukarıda yapmış olduğumuz uyarıyı hatırlatmamız ve bu anlayışın modern materyalizmden farklı bir ontolojik arka planda anlaşılması gerektiğini tekrarlamamız gerekmektedir. Stoacılara göre canlılık ve akılsallık maddeye içkindir, dolayısıyla evren bir bütün olarak bu nitelikleri de barındıran bir kozmostur. Nitekim insan ruhunun yanı sıra dünya ruhu kavramının kullanılması ve her ikisinin de *pneumadan* müteşekkil olduğunun kabul edilmesi, mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki organik bağın en açık ifadesidir. Maddi varlıkların aynı zamanda ruh sahibi olmasını gerektiren bu ontolojide tikeller birbirlerinden, sahip oldukları ruhtaki gerilim farkı ile ayrışmaktadırlar. Bu ayrışma aynı zamanda, aşağıdan yukarı cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan bir varlık hiyerarşisini de beraberinde getirir. Buna göre insanı diğer varlıklardan ayırt eden nitelik, onun *nousa* sahip olmasıdır.

Nous, Stoacıların monist ontolojisine uygun şekilde farklı türde bir varlık olarak değil insan ruhuna özgü bir işlev olarak tanımlanmaktadır. Yöneticilik işlevine sahip olan *nous*, ruh aracılığıyla tıpkı bir ahtapot gibi bedenin tüm organlarına erişmekte ve merkezi kontrolü sağlamaktadır.¹³⁰ Diğer bir ifadeyle *nous*, tüm duyuşsal verileri toplayan, birleştiren ve anlamlandıran mekanizmadır. İnsan ruhunu farklı işlev ve yetilere sahip karmaşık bir bütün olarak tanımlayan Stoacılara göre ruhun ölümden sonra varlığını sürdürmesi de mümkün kabul edilmektedir.

Ancak burada iki önemli koşulun belirtilmesi gerekmektedir: ruhlar bedenlerden daha uzun süre hayatta kalabilir ancak ölümsüz değildirler, sonsuza dek var

¹²⁹ Dürüşken, *a.g.e.*, s. 310.

¹³⁰ MacDonald, *a.g.e.*, s. 74, çeviri bana ait.

olamazlar; dahası ölümden sonra şahsi bir hayatta kalma söz konusu değildir çünkü ruh ile birey aynı şey değildir.¹³¹

2. Epikürosçuluk: Maddeci Bir Ruh Anlayışı

Epikürosçu felsefenin temel eleştirisi, ortaya çıktığı dönemde Yunan dünyasında giderek daha etkili bir hale gelmiş olan gizem dinlerinin öte dünyada ödenecek olan bedellere yaptığı vurgu ile Tanrı ve ölüm korkusunu aşıyor olmalarıdır. Epikürosçuluğa göre bu korku, insanın günlük yaşamını felce uğratmakta, insanı pasifize ve demoralize etmektedir. Dolayısıyla insanın toplumsal hayatın içinde huzurlu ve verimli bir biçimde yaşayabilmesi için bu çarpık anlayışın, ruhun mahiyetine ve ölümün doğasına ilişkin doğru bir yaklaşım ile ikame edilmesi gerekmektedir. Epikürosçu okulun, bu amacı gerçekleştirmek için temele aldığı ontolojik görüş, tıpkı Stoacılar gibi materyalizmin felsefe tarihindeki ilk temsilcisi olan Demokritos'un atomcu evren görüşü olacaktır. Ancak iki okulun materyalizm kavrayışı arasında çok ciddi bir farklılık bulunmaktadır. Stoacılar canlı maddecilik olarak adlandırılabilir, maddelerin aynı zamanda ruha ve canlılığa sahip olduğu bir varlık modeli ortaya koyarken, Epikürosçular maddenin cansız olduğunu ve evrene hükmeden içkin bir *logosun* da bulunmadığını öne sürmüşlerdir.¹³² Bu görüşten hareketle evrenin yalnızca atomlar ve boşluktan oluştuğunu, hiçbir şeyin yoktan var olmadığını, bu yüzden de yok olamayacağını ve sonsuz evrenin mekanik bir işleyişe sahip olup herhangi bir amaca yönelmiş olmadığını kabul etmişlerdir. Yüzyıllar sonra modern bilimin ortaya koyacağı materyalist evren modeliyle olan paralelliği dikkat çekici olan bu öğreti, materyalizmin tarihinde Demokritos'tan sonraki önemli bir uğrak olarak öne çıkmaktadır.

Her şey gibi ruhun da bir madde olduğunu savunan Epikürosçular, Demokritos'un izinde giderek ruhun çok ince, sıcak nefese benzeyen, bedenin tümüne yayılmış halde bulunan, içinde bulunduğu varlığa canlılık kazandıran bir madde olduğunu ve bedenin ölümü esnasında bedeni terk ederek evrene dağılacağını öne sürmüşlerdir. Ruhun dört ayrı türde atomdan (ateş, hava, *pneuma* ve isim verilmemiş dördüncü bir tür) oluştuğunu savunan

¹³¹ MacDonald, *a.g.e.*, s. 76, çeviri bana ait.

¹³² MacDonald, *a.g.e.*, s. 77, çeviri bana ait.

Epikürosçular, ruhun rasyonellik işlevini diğerlerinden daha ince bir atom türü olan dördüncü türdeki atomların yerine getirdiğini kabul etmişlerdir. Bu parça bedendeki, düşüncelerden, duygulardan ve hafızadan sorumludur ve bir bütün olarak ruhtaki gerçekleşen tüm etkinlikler, yöneticilik işlevine sahip olan bu dördüncü parçaya bağımlıdır.

Epikürosçulara göre insanın sahip olduğu tüm bilişsel etkinlikler, beden ile ruhun bir arada bulunması halinde ortaya çıkmaktadır. Beden olmaksızın ruh yalnızca evrene dağılmış, bilinç ve akıldan yoksun atomlardan ibaret kalacak, ruhu olmayan beden ise sadece bir ceset olacaktır.¹³³ Şüphesiz bu, şahsi bir ölümsüzlüğün, yani kişinin benliğinin ruh sayesinde devam etmesinin mümkün olmadığını vazededen bir görüştür ve özünde insanlardaki ölüm ve yargılanma korkusunun yersiz olduğunu vurgulama amacı taşımaktadır. Epikürosçuluğun sloganı olarak görülen “ben varsam ölüm yok, ölüm varsa ben yokum” ifadesi aslında insanları, hakikatin doğasına ilişkin yanlış kavrayışlardan kurtulup yersiz korkularından arınmaya ve mutluluğu var olmayan bir öte dünya yerine şu an ve burada içinde bulunduğu dünyada aramaya davet eden bir çağrıdır. Üstelik bu çağrı diğer felsefe okullarında olduğu gibi yalnızca Aristokrat erkekleri değil kadın ve köleleri de kapsamakta ve bu yönüyle evrensel ve kapsayıcı bir yaklaşımı da ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın temelinde Epikürosçuların –Stoacıların aksine– var olanlar arasında bir hiyerarşi olduğu görüşünü reddetmeleri ve herkesi eşit kabul etmeleri yatmaktadır.

Epikürosçu okulun ruh kavramına ilişkin incelemesinde duyum kavramı merkezi bir role sahiptir. Bu öğretiye göre sahip olduğumuz tüm bilgilerin kaynağı duyumlardır ve insan duyumdan gelen bilgiye şüphe duymaksızın güvenebilir.

Epiküros’a göre beden, ruhu sarar ve ona duyumu aktarır. ... Zihinde imgelerin doğuşunun nedeni, cisimlerin yüzeyinden çıkan ince moleküllerin sürekli olarak zihne gelişidir. Böylece nesnelerin gerçek imgeleri, maddi olarak bizim içimize nüfuz ederler.¹³⁴

Bu görüş aslında, çalışmamızın konu aldığı deneyimin öznel niteliği problemine ilişkin özgün bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Duyum sonucunda kişide oluşan deneyimin içeriğini olduğu gibi kabul etmeye dayanan bu görüşe göre, kişinin suyun içinde kırık

¹³³ Annas’tan aktaran MacDonald, *a.g.e.*, s. 79, çeviri bana ait.

¹³⁴ Lange, *a.g.e.*, s. 99.

görünen sopayı sudan çıktığında düz görmesi bir tutarsızlık değildir.¹³⁵ Her iki duyuşsal algının da, tam olarak gerçekleştikleri anda kişide neden oldukları öznel deneyim eşit ölçüde doğru olmak durumundadır. Duyusal algıyı koşulsuz biçimde doğru kabul eden bu felsefeye göre insandaki yanlış fikirler, duyumlara ilişkin yanlış yorum ya da inançlardan kaynaklanmaktadır.

Lucretius, Epikürosçu felsefenin Roma topraklarındaki temsilcilerinden biri olmakla beraber, Epikürosçuluktan daha detaylı ve sistematik bir ruh öğretisi ortaya koymuştur. *Psukhe*, *nous*, *pneuma* gibi kavramların Latince karşılıklarını belirleyerek felsefi terminolojiye önemli bir katkı sunan Lucretius'ta modern zihin anlayışlarını döşeyen yolda önemli bir uğrak olduğunu düşündüğümüz yeni bir kavramsal ayrım bulunduğu da dikkat çekmektedir. Lucretius'a göre ruhun doğası *anima* ve *animus* olarak ikiye ayrılmaktadır.¹³⁶ Daha önceki çevirilerde Yunancadaki *psukhe* kelimesinin karşılığı olarak kullanılan *anima*, bu yeni ayrıma göre yalnızca bedendeki canlılıktan sorumlu kabul edilmektedir. *Animanın* canlılık ile olan ilişkisinin en açık örneklerinden biri, kişinin bir uzvunu kaybettiğinde aynı zamanda bir miktar *anima* kaybettiği yönündeki ifadedir.¹³⁷ Günümüzde zihinsel/bilişsel olarak adlandırdığımız tüm etkinliklerin sorumlusu ise *animus*dur. Lucretius'un ayrımı Platon'un üç yönlü ruh anlayışına benzer biçimde ruhun işlevleri arasındaki farklılıklara dayanmakla birlikte, modern ruh-zihin ayrımına daha yakın bir anlayışı temsil etmektedir. Nitekim Lucretius'un eserlerinde, İngilizce zihin kavramının etimolojik kökeni olan *mens* kavramı da karşımıza çıkmaktadır. Lucretius'un eserlerinin çevirilerinde *animus* kavramının *mind* (zihin), *mens* kavramının ise *intellect* (anlama yetisi) olarak karşılandığını görülmektedir. Lucretius'un ruhun farklı nitelik ve işlevlerine vurgu yapan ancak yine de her ikisinin de maddi ve ölümlü olduğu kabulüne dayanan *anima-animus* ayrımı, yüzlerce yıl sonra zihin ile canlılığı bu kez tözsel olarak birbirinden ayıracak olan Descartes'ın felsefesinde modern formunu kazanacaktır.

Antik Yunan felsefesinin, tek tanrılı dinlerin egemen olduğu dünya görüşüyle sentezlenmeden önceki son iki büyük okulu olan Epikürosçuluk ve Stoacılık, her ne kadar

¹³⁵ Dürüşken, *a.g.e.*, s. 287.

¹³⁶ Dürüşken, *a.g.e.*, s. 297; MacDonald, *a.g.e.*, s. 80, çeviri bana ait.

¹³⁷ MacDonald, *a.g.e.*, s. 86, çeviri bana ait.

materyalist evren anlayışları açısından teolojik dogmalara ters düşmüş olsalar da, gerek evrene ve insan ruhuna yönelik açıklamaları gerekse ahlaki öğretileri ile özellikle Roma'da ciddi sayıda taraftar bulmuş ve bu dönemdeki felsefe eğitiminin vazgeçilmez birer parçası haline gelmişlerdir.

V. ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE RUH ANLAYIŞLARI

İnsanlık tarihini parçalara ayırma, dönemlere bölme ve sonrasında bu yapay sınırlar ışığında kategorize etmenin insanlığın vazgeçemediği bir alışkanlık olduğu ortadadır. Bu tespit, kuşkusuz yapılan ayrımların tümüyle yersiz ve anlamsız olduğunu ima etmemektedir. İnsanlık tarihinde gerçekleşen bazı düşünsel devrimlerin, belirli coğrafyalarda yaşayan toplulukların düşünsel yapılarını dönüştürerek entelektüel iklimde topyekûn değişimlere neden olduğu yadsınamaz. Ancak daha önce de vurguladığımız üzere, düşünce tarihinde yolculuğa çıkan bir kâşifin kaçınması gereken hata, sonradan ve kimi zaman keyfi kimi zamansa ideolojik kaygılarla yapılan bu suni ayrımlara haddinden fazla anlam yükleyerek, tarihteki sürekliliği ve organik yapıyı gözden kaçırmayı olacaktır. Benzer şekilde belirli bir döneme atfedilen nitelik ve kalıplar yüzünden, bu dönemi tek biçimli, tek renkli ve tek sesli bir şekilde yorumlamaktan kaçınılması, böylelikle var olan zenginlik, derinlik ve çeşitliliğin göz önünde bulundurulması, özellikle felsefi kavramların dönüşümlerinin tarihsel düzlemde takip edilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu tespitleri Ortaçağ felsefesine ilişkin araştırmamızın başında bir kez daha vurgulama ihtiyacı hissettik, çünkü mevzubahis olan yaklaşık bin senelik dönem, felsefe tarihçileri tarafından çoğu kez indirgemeci ve yüzeysel biçimde, dinin boyunduruğundaki 'karanlık çağ' olarak ele alınmış, bu yüzden de özgünlüğü ve modern düşüncenin şekillenmesine olan katkısı görmezden gelinmiştir. Felsefe adeta, Antik Yunan sonrasında kâbuslarla dolu bir uykuya yatmış ve Rönesans ile birlikte bin yıllık uykusundan uyanmıştır. Oysa Ortaçağ felsefesinin dini dogmaların ışığında şekillenmiş olması, onu ne değersiz ne de verimsiz kılar –tıpkı modernite ve sonrasında, bu kez de modern bilimin vazettiği materyalist, determinist ontolojinin hükmünde şekillenmiş olan felsefi sistemlerin değersiz ve verimsiz olmadıkları gibi–. Öyleyse Ortaçağ felsefesinin doğasını aslına uygun bir şekilde idrak etmek

için sahip olduğumuz önyargılardan ve zihnimizdeki kalıplardan mümkün olduğunca kurtulmamız gerekmektedir. Gilson'un ifadesiyle;

Ortaçağı bilmezlikten gelen her türlü Batı düşüncesi, kendini bilmezlikten geliyor demektir. Ortaçağı inkâr edersek, tarihimizi de bir yana atmış oluruz; insan geçmişini unutarak önceki yaşamından kendini kurtaramaz.¹³⁸

Ortaçağ felsefesi dendiğinde akıllarda beliren ilk kelimeler din, vahiy, kilise ve Tanrı olmaktadır. Evet, bu bin yıllık dönemde tartışılmaksızın kabul gören temel aksiyomların din kaynaklı oldukları ve filozofların araştırmalarında benzer teolojik problemleri (Tanrı'nın varlığı/doğası, insan ruhunun varlığı/doğası, yaşamın amacı, öte dünya, ölümsüzlük vb.) ele aldıkları açıktır. Ancak Ortaçağ felsefesinin beslendiği kaynaklara ilişkin daha dikkatli bir inceleme, bu dönemde, tek tanrılı dinlerin yanı sıra büyük ölçüde Mısır kaynaklı bilgeliklere dayanan gnostik öğretilerin etkisinin de hesaba katılması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca tek tanrılı üç büyük dinin vahiy kaynaklı metinlerindeki farklılıklar ve yoruma açık ifadeler özellikle ruh anlayışları söz konusu olduğunda çok büyük bir çeşitlilik ile karşı karşıya bırakır bizi. Üstelik her biri farklı dillerde yazılmış bu metinlerde bulunan kavramların diğer dillere çevrilmesi esnasında, içerikleri ve etimolojik kökenleri birbirlerine tam anlamıyla karşılık gelmeyen kavramların birbirleri yerine kullanılması da ciddi kavram kargaşaları ortaya çıkarmaktadır. Ortaçağda yaşayan filozofların özgün analiz ve sentezlere olanak sağlayan bu kaynak çeşitliliğini, hepsinin ortak mirası olan Antik Yunan felsefesiyle harmanladıklarını da düşünürsek, Ortaçağ felsefesinin derinliği ve kapsamının ne kadar muazzam olduğu daha belirgin hale gelecektir.

Bin yıldan fazla bir zamanı kapsayan Ortaçağ'da eser vermiş tüm filozofların incelenmesi elbette bu çalışmanın sınırlarını aşacak bir girişim olacaktır. Dolayısıyla bu bölümde ele alacağımız filozoflar ruha, bedene ve ölümsüzlüğe ilişkin özgün ve yenilikçi görüşleri ile modern ve çağdaş filozoflar üzerindeki etkilerini açık bir biçimde takip edebildiğimiz isimler ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda Plotinos, Augustinus, Aquinalı Thomas, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün felsefi öğretileri ele alınacaktır.

¹³⁸ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 737.

A. Plotinos: Bir, *Nous* ve Ruh

Plotinos, Antik Yunan felsefesi ile Ortaçağ felsefesi arasına gerilmiş bir köprü gibidir ve bu nedenle iki çağ arasındaki organik geçişi en açık şekilde görebildiğimiz filozofların başında gelmektedir. Plotinus, bir yandan Yeni-Platonculuk adı verilen akımın öncüsü olarak Platon'un felsefesiyle olan bağını korumaya çalışırken diğer yandan Mısır kökenli teolojik öğretileri ve Hristiyanlığın kutsal metinlerini felsefesine dâhil etmiş, böylelikle yaşadığı çağa hâkim olan dünya görüşüne uygun, özgün bir sentez ortaya koymuştur. "Bu yüzden metafiziğin bu haline antik dünyanın felsefi teolojisi demek belki daha yerinde olur."¹³⁹

Pythagorasçı/Platoncu felsefeyi teolojik öğretilerle harmanlayan hocası Ammonius'un izinde giden Plotinos, ruh hakkındaki görüşlerini Dokuzluklar adlı eserinin dördüncü ve beşinci bölümlerinde ortaya koymaktadır. Plotinus'un felsefesinin üzerinde yükseldiği temel Bir ya da İyi adını verdiği İlk İlkedir. Platon'un İyi İdeasına benzetebileceğimiz Bir, var olan her şeyin zorunlu başlangıç noktasını temsil eder. Bir, mutlak bir saflık, yalınlık durumundadır, çünkü o diğer hiçbir varlıkla karışmamıştır, bileşik değildir ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. İnsanın, Evrene ve kendisine aşkın olan İlk İlke'nin özünü tam anlamıyla kavraması mümkün değildir çünkü "kavramak" araştırılan nesnenin aşılmasını ve bir bütün olarak kapsanmasını gerektirir. Bu yüzden insan, Bir'i ancak mutlak bir var olan olarak düşünebilir.

Biz İlk İlkeye herhangi bir boyut yükleyemeyiz. Ona herhangi bir nicelik yükleyemeyiz. ... Başka herhangi bir şeyle bağlantılı değildir, çünkü İlk İlke başka her şeyden önce vardır; kendi kendine vardır ve kendisinden dolayı vardır. O herhangi bir şeyde değildir, ama her şey onun içindedir, her şey ona bağlıdır.¹⁴⁰

Plotinus, her filozofun felsefesini inşa etmek için ihtiyaç duyduğu taşıyıcı kaideyi Bir olarak belirledikten sonra, evrendeki diğer varlıkların oluşa gelme sürecini incelemeye girişir ve bu noktada felsefesinin en özgün ve etkili kavramlarından biri olan "*emanatio*/sudûr" kavramını ortaya atar. Buna göre mutlak bir yetkinliğe ve mükemmelliğe sahip olan varlıkta zorunlu olarak bir taşma, ışıma meydana gelir. Bu taşma bir ihtiyacın ya da bilinçli bir

¹³⁹ Dürüşken, *a.g.e.*, s. 335.

¹⁴⁰ Dürüşken, *a.g.e.*, ss. 340-341.

çabanın sonucunda gerçekleşmez ve taşma esnasında İlk İlke'nin hareket etmesini ya da değişmesini gerektirmez. Böylelikle Bir, kendi mahiyetini bütünüyle koruyarak, kendisinden zorunlu olarak daha az mükemmel olan yani varlık hiyerarşisinde bir alt kademeyi temsil eden *nousa* varlık kazandırır. *Nous*, var oluşa geldiği andan itibaren varlığını borçlu olduğu Bir'e ihtiyaç duyar, ona yönelir ve onu temaşa etme arzusu duyar. O, İlk İlke gibi basit ve yalın olmadığı için, kendisinde maddi nitelikleri ve çokluğu da barındırır. *Nous* bir bakıma Bir'in düşünülebilir, temaşa edilebilir olmasını sağlar. Çünkü Bir'in hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı gibi kendisini bilmeye de ihtiyacı yoktur. Bir varlığın bilinebilmesi, onun dışında kalan ve onu "bilen" bir başka varlığı gerekli kılmaktadır; işte bu *noustur*. *Nous*, Platonik ideaları da kendi içinde barındıran tanrısal zihindir.

Plotinus'un hiyerarşik oluş sürecinde üçüncü basamak *noustan* yine ışıma, taşma yoluyla varlığa gelen ruhtur. Ruh, Bir ve *noustan* farklı olarak hareket eden, üretebilen, parçalanabilen, kısmen maddi kısmen gayri-maddi bir varlıktır. O bir yanıla maddi dünyayla diğer bir yanıla *nousla* bağlantı kurabilen çift yönlü bir doğaya sahiptir.¹⁴¹ Maddi dünya ise varlık hiyerarşisinin en alt basamağını, Bir'in mutlak olarak karşısını, karanlığı ve kötülüğü temsil etmektedir.

Tam da bu nedenle Plotinos, tıpkı Platon gibi, bedeni bir hapisane, duyu dünyasını ise kötülüklerin ve yanılsamaların kaynağı olarak görür. Ruhun nihai amacı, duyular dünyasına kendini kaptırmadan, bir yanıla daima bağlı olduğu *nous* aracılığıyla Bir'i temaşa etmektir. Ruh ancak bu etkinlik ile yükselebilir ve kendi *telosunu* gerçekleştirebilir. Plotinus'un insanın kendi ruhunu ancak kendi içine dönerek keşfedebileceğine yönelik bu vurgusu, Augustinus ve Descartes'ta çok daha açık bir şekilde ifade edilecek olan "içe bakış" yöntemine de esin kaynağı olmuştur.¹⁴²

¹⁴¹ Plotinos'un felsefesindeki bu üç aşama, Kilise Babaları tarafından Hristiyanlıktaki teslis inancının bir yansıması olarak yorumlanmıştır.

¹⁴² MacDonald, *a.g.e.*, s. 112, çeviri bana ait.

B. Augustinus'ta Ruhun Doğası ve İçe Dönüş

Ortaçağ felsefesinin, gerek kendi özgün felsefi araştırmaları gerekse kendisinden sonra yaşayan filozofların (özellikle de Descartes'ın) düşüncelerine yaptığı etki açısından en önemli ve değerli figürlerinden biri şüphesiz Augustinus'tur. Ruhun mahiyeti meselesini kelimenin tam anlamıyla kendine “dert edinmiş” olan Augustinus'un bu alandaki görüşleri hem Hristiyan öğretiye hem Antik Yunan ruh anlayışlarına uygun bir biçimde ruhun canlılık ilkesi olduğu; ruh sahibi olan varlıkların canlı olduğu kabulü üzerinde yükselmektedir. Bitki, hayvan ve insanlardaki ruhun, farklı yeti ve işlevlere sahip olduğunu vurgulayan Augustinus, insanı diğer canlılardan ayıran niteliğinin akıl olduğu şeklindeki tespitiyle Platon ve Aristoteles'in görüşlerini takip eder. Kendi ifadesiyle “insan ruh ve bedenden müteşekkil rasyonel bir özdür.”¹⁴³

Buraya kadar Antik Yunan felsefesi çizgisine paralel ilerleyen Augustinus'un özgün ve yenilikçi görüşleri ruhun mahiyetine ve araştırılmasına ilişkin tespitlerinde ortaya çıkmaktadır. Gareth Matthews'a göre zihin kavramının modern anlamıyla ele alındığı ilk eser Augustinus'un “*Teslis Üzerine (On the Trinity)*” eseridir. Bu eserde kullandığı *memoria* kavramı modern zihin kavramına oldukça yakındır; *İtirafklar*'da kullandığı *mens* kavramı ise modern dönemde kullanılan *mind* kelimesinin doğrudan kökeni olacaktır.¹⁴⁴

Onun felsefesindeki bir diğer yenilik, modern felsefe ile doruk noktasına ulaşacak olan içe dönük araştırma yöntemidir. “Augustinus'un eserlerinde ilk kez, özünde tümüyle içedönük (*internalist*) bir düalizm argümanı ile karşılaşırız.”¹⁴⁵ Platon'un felsefesini incelerken, Charles Taylor'ın modern benlik kavrayışımızın en merkezi ögesi olarak gördüğü “içe dönük benlik” düşüncesinden ve onun bu kavrayışın gelişim aşamalarına ilişkin tarihsel incelemesinden bahsetmiştik. Buna göre modern içe dönük benlik kavrayışının şekillendiği süreçteki ilk uğrak olan Platon'da akıl, kendisinin dışında olan İyi İdeasına döndürülmek suretiyle hakikate ulaşmaktadır. Taylor'a göre, Platon ile Augustinus arasındaki en büyük ve

¹⁴³ Augustine, *On the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 178, çeviri bana ait.

¹⁴⁴ Gareth Matthews, *On The Trinity Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. ix, çeviri bana ait.

¹⁴⁵ Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, ss. 33-34, çeviri bana ait.

temel fark “aynı ruh/madde, üstün/aşağı, ebedi/fani, değişmez/değişken karşıtlıklarını Augustinus’un iç/dış bağlamında, sadece ara sıra ve önemsiz olarak değil merkezi ve temel olarak tanımlamasıdır.”¹⁴⁶ Augustinus hayvanlarla ortak olduğumuz bedeni “dışsal”, ruhumuzu ise açıkça “içsel” bir şey olarak formüle ederek, insanın ruhsal tarafının ikamet ettiği yeri belirleyen ilk isimdir. Bu yeni lokalizasyon en iyi ifadesini Augustinus’un şu meşhur ifadesinde bulur: “Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas”/“Dışa doğru dönme, içeriye kendine dön. Hakikat insanın içinde yaşar”. Augustinus’a göre Tanrı’ya giden yol insanın içine doğru dönmesi ile bulunabilir. Bu görüş, insanı kendi içine yönelmeye davet eden bir görüştür ve bu anlamda modern içedönüklüğe giden yolun ikinci basamağını oluşturur. Ancak burada henüz radikal bir kendine dönüş söz konusu değildir çünkü insanın içe dönmekteki amacı, kendi içine kapanmak değil oradaki yolu takip ederek aşkın olana, yani Tanrı’ya yükselmektir.

Augustinus’un bu yolu seçmesinin nedenleri daha ziyade onun amacının Tanrı’nın sadece dünyada değil aynı zamanda ve daha önemlisi kişiyi oluşturan ... yapı taşlarında bulunduğunu göstermekti; Tanrı öz varlığın mahremiyetinde mevcuttur. Hakikat olarak Tanrı bize standartları, doğru yargı ilkelerini verir.¹⁴⁷

Augustinus’a göre insan kendi ruhunun mahiyetini içe bakış yöntemiyle doğrudan ve eksiksiz bir biçimde deneyimleyebilir. Böylelikle ruhun doğasına ilişkin araştırmasında birinci şahıs perspektifini benimseyen Augustinus, kendisinden on bir yüzyıl sonra Descartes tarafından farklı bir ontolojik arka planda ortaya konacak olan “Cogito ergo sum”un ilk formülasyonunu tümüyle içe bakışa dayalı bir araştırma sonucunda şu şekilde yapar:

Eğer kandırılıyorsam, o zaman varım. Çünkü var olmayan biri, kandırılamaz da. Var olduğuma göre, eğer kandırılıyorsam var olduğuma yönelik inancımın bir kandırmaca olması nasıl mümkün olabilir?¹⁴⁸

Augustinus’a göre kişinin kendi varlığına ilişkin ihtiyacı olan tek kanıt doğrudan içsel deneyimde bulunur. Bu kanıt, aynı zamanda dışımızdaki varlıklara ilişkin deneyimimizin

¹⁴⁶ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, çev. S. Aygül Baş, Bilal Baş, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 201.

¹⁴⁷ Taylor, *a.g.e.*, s. 209.

¹⁴⁸ Augustinus, *City of God*, Eerdmans Publishing Company, Michigan, Online Edition, www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.html, s.354, çeviri bana ait.

gerçekliğinin kanıtlanması için de bir başlangıç noktası olacaktır. Ona göre insan, nesneleri ne şekilde deneyimliyor olduğu konusunda da kandırılmaz, dolayısıyla dışsal nedenlerin oluşturduğu içsel deneyimlerin gerçekliği konusunda da şüpheyi yer yoktur.

Bunun bana kendini beyaz olarak gösterdiğini biliyorum; bunun kulağıma hoş geldiğini biliyorum; bunun benim için hoş bir koku olduğunu biliyorum; bunun bana güzel bir tat verdiğini biliyorum; bunun bana soğuk geldiğini biliyorum.¹⁴⁹

Augustinus, dışımızdaki gerçekliğin neden olduğu deneyimin sorgulanamaz gerçekliğine yaptığı bu vurgu ile aslında çalışmamızın konusu olan deneyimin öznel niteliği problemine yönelik bir çözüm önerisi ortaya koymaktadır. *Qualia* ifadesini kullanmıyor olsa da, insanın kendi deneyiminin varlığını, gerçekliğini ve niteliğini, tıpkı kendi varlığını bildiği gibi dolayimsız ve mutlak bir kesinlik ile bilmekte olduğundan emindir. Kişinin üşüme deneyimi yaşadığı esnada, üşümüyor olduğu halde üşüyor olduğunu zannetmesi mümkün değildir. Augustinus için Kant'ın daha sonra yapacağı şekilde bir "kendinde şey" tasarlamak gereksizdir çünkü onun dayandığı ontolojik arka planda şeylerin bizde yarattığı deneyimler, Tanrı'nın tasarımının bir parçasıdır; bir deneyim her nasılsa öyle olması gerekmektedir.

Augustinus'un, zihin felsefesinin temel problemlerinden biri olan 'diğer zihinler problemi'ne yönelik çözümü ise analogiye dayalı argümana dayanır. Buna göre kendi ruhumuza ve bedensel hareketlerimize bakarak benzer davranışlarda bulunan diğer insanların da tıpkı bizim gibi bir ruha sahip olduğunu farz edebiliriz. Böylelikle Augustinus diğer zihinler probleminin çözümünü analogiye dayanan argümana dayandıran ilk filozof payesini de almaktadır.

Augustinus'un çalışmalarında ortaya konan bir diğer önerme, düalizme giden yolda önemli bir uğrak olan ruhun gayri-maddi bir varlık olduğu argümanıdır. Bu argümana göre ruh, kendi varlığını ve bir bütün olarak ruhunun tüm niteliklerini bildiği gibi kendi gayri-maddi varoluşunun da dolayimsızca farkındadır. Ancak o, her ne kadar bunun doğrudan bir farkındalık olduğunu öne sürse de, argümanını bedene ilişkin bilğimiz ile karşılaştırarak destekleme yoluna gitmiştir. Buna göre bedenin, uzayda yer kaplayan ve parçalara

¹⁴⁹ Augustinus, *Against the Academics*'ten aktaran Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 35, çeviri bana ait.

ayrılabilen bileşik bir yapıda olmasına karşılık ruh bütüncül ve basit (bileşik olmayan) bir yapıya sahiptir. Augustinus'un burada kullandığı basit ifadesi, ruhun farklı güçleri, kapasiteleri ve işlevleri olmadığı anlamına gelmez. Onun vurgulamak istediği nokta, bu özelliklerin hiçbirinin ruhtan özsel olarak ayrı/ayrıştırılabilir 'parçalar' olmadıklarıdır. Ruhun gayri-maddi doğasının en önemli kanıtı, örneğin fiziksel bir yaralanma söz konusu olduğunda bedenin yalnızca bir parçasının zarar gördüğü ancak ruhun acıyı bütününde deneyimlediği argümanıdır. Ruh bedenin her yerine yayılmış halde bulunduğu için bedeninin farklı yerlerinde gerçekleşmekte olan tüm duyumlara aynı anda hâkimdir.

Eğer ruh mekânda ve bölgesel olarak bulunuyor olsaydı, onun mekânda yer kaplayan bir parçası belli bir acıyı deneyimlerken, bir diğerinin farklı bir acı deneyimliyor olması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. Bir ve aynı varlık (ruh) iki acıyı da deneyimlemektedir; bu da Augustinus'a göre ruhun bir bütün olarak her iki mekânda aynı anda bulunduğunu göstermektedir.¹⁵⁰

Peki, ruh nasıl var oluşa gelmiştir? Ruhun kökenine ilişkin bu soruya Augustinus dört ayrı muhtemel cevap formüle etmiş¹⁵¹ ancak bu cevapların hiçbirisi onu tam anlamıyla ikna etmediği için kesin bir sonuca varamamıştır. Buna karşılık o daha sonrasında bu cevabı vermenin felsefesinde ya da yaşamında fark yaratacak kadar önemli olmadığını, sonuç olarak şu veya bu şekilde var oluşa geldiğini ve önemli olanın şu anda ve gelecekteki varlığı olduğu ifade ederek ruhun ölümden sonraki yaşamı meselesine eğilmeyi tercih etmiştir. Hristiyan teolojisini temele alarak ruhun ölümden sonra diriltilecek olduğunu doğrudan kabul eden Augustinus, ruhun ölüm ile diriliş arasındaki dönemde de yok olamayacağını, dolayısıyla bu süreçte bedensiz halde varlığını sürdüreceğini öne sürmüştür. Augustinus'u Pythagorasçı/Platonik görüşten ayıran nokta, insanın mutlak bir huzura kavuşacağı zamanın dirilerek yeniden bedenleneceği zaman olduğu görüşüdür. Görüldüğü gibi o, bedeni bir yük, bir hapisane, etten bir giysi olarak görmemekte, ruh için en ideal var oluşun sağlıklı bir şekilde bedenlenmiş olmak olduğunu kabul etmektedir. Ona göre ruh ile bedenin birlikteliği ve ilişkisi mucizevi bir şeydir ve insan idrakinin ötesindedir. Bu basit teolojik aksiyom,

¹⁵⁰ Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 44, çeviri bana ait.

¹⁵¹ Bu dört olası cevap şunlardır: Önce Adem'in ruhunun yaratıldığı ve üreme yoluyla insanların ruhu ondan miras aldığı; her doğan bebek için ayrı bir ruh yaratıldığı; ruhların ayrı bir alemde olup doğum esnasında Tanrı tarafından bedene koyulduğu; ruhların başka bir alemde olup kendiliğinden doğan bebeklerin bedenine girdiği. Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 45.

Augustinus'un, modern dönemde başta Descartes olmak üzere düalist filozofların en büyük çıkmazlarından biri haline gelecek olan ruh-beden etkileşimi problemini kolayca göz ardı etmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak Augustinus'un Antik Yunan felsefesinden miras aldığı problemleri, – büyük ölçüde Platon'un çizgisini takip ederek ancak onu teolojik aksiyomlara uyarlayarak– yeni ve özgün bir felsefede erittiğini ve tarihin organik ve sürekli yapısına uygun olarak modern zihin kavramına uzanan yoldaki önemli bir uğrak ve modern filozoflar için engin bir esin kaynağı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

C. İbn Sina

Ortaçağ İslam felsefesi geleneğinde, ruh kavramına ilişkin analiz ve çıkarımları ile öne çıkan filozoflardan biri olan İbn Sina, Aristoteles ve Yeni-Platonculuğu, İslami dogmalarla bağdaştıran özgün bir sentezin mimarıdır. MacDonald'a göre "İbn Sina eksiksiz çalışmaları ve titiz açıklamaları ile İslam felsefenin kelime hazinesini ve kavramsal yapısını üstün ve seçkin bir seviyeye ulaştırmıştır."¹⁵²

Ruh konusundaki görüşlerini hiyerarşik bir varlık anlayışına dayandıran İbn Sina, Tanrı'dan başlayarak nesnelere doğru inen bir ontoloji ve insanın bilgi edinme sürecini kademeli olarak açıklayan epistemolojik bir sistem oluşturmuştur. Özü gereği zorunlulukla var olan Tanrı'yı ontolojik hiyerarşinin tepesine yerleştiren İbn Sina, Plotinos'un sudûr öğretisini takip ederek diğer tüm var olanların aşamalı bir şekilde Tanrı'dan taşarak oluşa geldiğini ve bu yüzden de var olması zorunlu olmayan ve nedenselliğe tabi varlıklar olduklarını öne sürmektedir.

Tanrının özü ve varoluşu, varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde çokluk bulunmadığı, her bakımdan bir ve tek hakikat olduğu için O'nun bilgisinin konusu da bir tektir, yani kendi özüdür; oluş veya türüm sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. Zorunlu Varlık olarak Tanrının kendi özünü veya zatını bilmesi, O'ndan bir aklın türemesine yol açar.¹⁵³

¹⁵² MacDonald, *a.g.e.*, s. 165, çeviri bana ait.

¹⁵³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. Nudvsnışs.

Tanrı'dan ilk türeyen varlık İlk Akıl'dır ve bu türeme Onuncu Akıl'a kadar devam eder. İbn Sina'nın Etkin Akıl adını verdiği Onuncu Akıl kendisinden bir başka akıl meydana getirecek kadar güçlü olmamakla birlikte, ay altı evrendeki tüm maddi varlıkları ve madde ile birlikte oluşa gelen ruhları meydana getirir. Etkin Akıl aynı zamanda insan aklının kuvve durumundan fiil durumuna geçmesini de mümkün kılan ve insanın formların bilgisine ulaşarak aydınlanmasını sağlayan bir araç olarak görülmektedir.

Ruhu, pek çok farklı işlev, yeti ve güce sahip bir töz olarak tanımlayan İbn Sina, Aristoteles'i takip ederek bitkisel/duyumsal/akli ruh ayrımını ve insanı diğer varlıklardan ayıran akli ruhun pratik ve teorik olmak üzere iki temel niteliğe sahip olduğu görüşünü benimsemektedir. Ruhun, biri aşağıya (bedene), diğeri yukarıya (düşünülebilir varlıklara) bakan iki yüzü olduğunu belirten İbn Sina, pratik aklın bedendeki irrasyonel eğilimleri ve bedensel etkinlikleri kontrol altında tutmakla görevli olduğunu, teorik aklın ise maddi nesnelerden soyutlama yoluyla evrensel formlara ulaşmamızı mümkün kılan yetimiz olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre evrensel formların bilgisine sahip olmak, teorik akılda kuvve halinde bulunan bir olanaktır ve ancak felsefî temaşa etkinliğinin sonucunda ve Etkin Akıl'ın yardımıyla fiil haline geçebilmektedir.

İnsan aklını doğuştan boş bir levha olarak gören İbn Sina, teorik aklın zaman içinde belirli aşamalardan geçerek hakikatin bilgisine adım adım yaklaşabileceğini öne sürmektedir. Buna göre insan doğduğunda idrak etme kapasitesine sahiptir ancak henüz duyu verilerine sahip olmadığı için akıl kuvve halinde bulunur. Maddenin form kazanmamış haline benzetilen bu akla, "maddi akıl" adını veren İbn Sina, insanın deneyim olmaksızın kavrayabildiği mantıksal ilkeleri (çelişmezlik, eşitlik, farklılık vb.) idrak ettiği zaman "bilmeleke akıl", sahip olduğu mantıksal ilkeler ve edindiği duyu bilgileri yoluyla kendi kendine akıl yürütebildiği zaman da "bilfiil akıl" seviyesine yükseldiğini ortaya koyar. Etkin Akıl'ın yani aşkın bir gücün sağladığı aydınlanmanın da yardımıyla gerçekleşen son aşamada, insan mutlak bir farkındalık ile formların bilgisini edinmiş durumda bulunur ve buna "edinilmiş/kazanılmış akıl" adı verilir. Görüldüğü gibi İbn Sina'nın epistemolojisinde insan, ruhunun akli niteliği sayesinde hakikatin bilgisine erişme potansiyeline ilkece sahip

olmakla birlikte, bunun mümkün olması aşkın tanrısal yardımın yanı sıra felsefi etkinlik içinde bulunmaya bağlı kılınmaktadır.

Ruhun doğasını açıklamak için daha sonra modern felsefede de benzer örneklerine rastladığımız bir analojiye başvuran İbn Sina, insanın tüm duyu yetilerinden yoksun olduğu bir vakum içinde bile kendi varlığından emin olacağını, dolayısıyla ruhun var olmak için bedene ya da bir başka maddi varlığa ihtiyaç duymayan gayri-maddi bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu düşünce deneyini, modern felsefedeki benzerlerinden ayıran faktör, İbn Sina'nın insanı, ruha indirgemeyerek, bedenli bir formda düşünmüş olmasıdır.¹⁵⁴ Beden, özünde niteliksel olarak farklı olmayan ruhları bireyselleştiren ve farklılaştıran öge olarak görülmektedir. İnsan ruhunun kendi kendini gerçekleştirebilmesi için, öncelikle bedenli bir şekilde var olarak kişiselliğini kazanması gerekmektedir. Kişi ölüp bedeni yok olduğunda, Tanrı, ruhun eşsiz ve kişisel doğasını korumasını sağlamak ona bireyselleştirici bir ilke kazandırır. Bu ilahi ilkenin ne olduğunu bilmesek de, beden içindeki varoluşu süresince bireysellik kazanmış olan ruhun, öldükten sonra da şahsiyetini koruyacak olduğu İbn Sina açısından tartışılmaz bir hakikattir. Ruh, yaratılışı gereği ölümsüz doğaya sahip, kendi kendine yeten, akılsal bir varlıktır ve kendisini bedenli olarak gerçekleştirdikten sonra artık bedene ihtiyacı kalmaz ve varlığını ruhsal bir varlık olarak sürdürebilir.

D. İbn Rüşd

İslam felsefesinin doruk noktalarından biri olarak kabul edilen İbn Rüşd, Aristoteles'in metinlerini titizlikle inceleyerek ortaya koyduğu yorumların yanı sıra kendi metafiziksel çalışmaları ile özellikle Batılı filozoflar için değerli ve etkili bir kaynak olmuştur. Ayrıca o Aristoteles'in Avrupa'daki yeniden doğuşuna aracı olmasından ötürü felsefe tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

İbn Rüşd'ün Aristoteles'in ruh anlayışını temele aldığı ontolojisinde Tanrı, ilk ve zorunlu varlık olarak evrendeki tüm hareketi ve oluşu başlatan, düzeni ve bütünlüğü sağlayan ögedir. Saf düşünceden oluşan Tanrı'nın en tepede olduğu varlık hiyerarşisinin en alt basamağında ise mutlak bir kuvve halinde bulunan, forma sahip olmayan saf madde

¹⁵⁴ MacDonald, *a.g.e.*, s. 169, çeviri bana ait.

bulunmaktadır. Bu iki uç arasında ise insan ruhu, evrensel formlar ve matematiksel varlıkların bulunduğunu kabul eden İbn Rüşd'e göre, Tanrı'dan sudûr yoluyla açığa çıkan ilk varlık İlk Akıldır. Ancak o İbn Sina gibi, İlk Akıl'dan türeyen bir akıllar çokluğunu kabul etmez ve tikel akıllar ile Tanrı arasındaki tek aracının aynı zamanda Etkin Akıl adını verdiği bu İlk Akıl olduğunu öne sürer. Evrendeki tüm akılsal ilkeler Etkin Akıl'dan sudûr yoluyla oluşa gelmiş olup, insan ruhunun akli yanı da aslında bu Etkin Akıl'dan "ödünç alınmıştır"¹⁵⁵. Madde-form öğretisine paralel olarak, ruhun maddeye sonradan ilave edilen bir töz olmayıp, Tanrı'nın yarattığı evrenin doğası gereği maddedeki form olarak kuvveden fiil haline geçerek oluşa geldiğini savunan İbn Rüşd, böylelikle teolojik kabullerini Aristoteles'in sistemiyle uyumlu hale getirir. Nitekim İbn Rüşd, ölümden sonra insan ruhunun şahsi bir ölümsüzlüğe sahip olamayacağı, ruhun pay aldığı Etkin Akıl'a karışacağı şeklindeki çıkarımıyla da Aristoteles'i tekrar eder.

İnsanın bilgi edinim sürecinde, yalnızca formun akledilebilir kısmını aldığını bu yüzden de aklın maddi ve dünyevi alemden ayrı ve uzak bir şekilde var olduğunu öne süren İbn Rüşd, bu şekilde insanın maddi ve ruhsal/gayri-maddi tarafı arasında keskin bir ayrıma gitmektedir. Tıpkı İbn Sina gibi insandaki akıl yürütme potansiyeline maddi akıl adını veren İbn Rüşd, Etkin Akıl sayesinde bu potansiyelin fiil haline geçtiğini ve insanın evrensel formları bu şekilde soyutlayarak bilgi nesnesi haline getirdiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla, şahsi bir ölümsüzlük imkanına sahip olmayan insan için hakikate yaklaşmanın tek yolu bunu dünyada gerçekleştirmek olmaktadır.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, Ortaçağ felsefesinin Aristotelesçi damarına ait olup, her ne kadar dönemin tüm filozofları gibi zorunlulukla Tanrı'yı sistemine dâhil etmiş olsa da büyük resimde düalist ontolojiye karşı olan felsefi geleneğin temsilcilerine daha yakın durmaktadır.

E. Aquinalı Thomas

Ortaçağ skolastik düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan Thomas, felsefi sisteminde, açıkça Aristotelesçi çizgiyi takip etmiş ancak inancı gereği Hristiyan dogmalarını da göz ardı edemediği için kısmen eklektik ve kimi zaman çıkmazlara giren bir senteze

¹⁵⁵ MacDonald, *a.g.e.*, s. 172, çeviri bana ait.

ulaşmıştır. Bu sentez ile kimilerine göre Aristoteles'i Hristiyanlaştıran, kimilerine göre ise Hristiyanlığı Aristotelesçi hale getiren¹⁵⁶ Thomas ruha ilişkin incelemesine Aristoteles'in yaptığı bitkisel-duyumsal-akli ruh ayrımını kabul ederek başlar. İnsan ruhu, hiyerarşik olarak daha düşük seviyede olan ruhların nitelik ve işlevlerine de sahip olan, ancak bunlara ek olarak akılsallığı da barındıran ve bu niteliğiyle insanı diğer tüm canlılardan ayıran ilkedir. Thomas, bu ayrımı yaparken, kişinin akli yönünü ifade etmek için, kendisinden önceki filozoflarda karşımıza çıkmış olan *mens* kavramını değil, rasyonel ruh anlamına gelen *anima rationalis* ifadesini kullanmaktadır.¹⁵⁷ Ruh, "ilk yaşam ilkesi" olarak tanımlayan Thomas, Aristotelesçi terminolojiyi takip ederek, beden ruh sayesinde canlılık kazanan madde olduğunu, dolayısıyla ruhun da bedendeki form olduğunu ortaya koymaktadır. Ruhun, varlığını sürdürmek için başka bir ögeye gereksinim duymadığı için tözsel, hakkında bilgi sahibi olduğu nesnelerden farklı türde bir öz olması gerektiği için de gayri-maddi olması gerektiğini savunan Thomas'a göre bu iki nitelik aynı zamanda ruhun ölümsüz olduğunu da göstermektedir. Ruh gayri-maddi olduğu ve bedenle birlikteliği Tanrı'nın isteği doğrultusunda gerçekleşen ilineksel bir durum olduğu için, beden öldüğünde ruhun ölmesi söz konusu değildir. Oysa beden, ruh olmaksızın bir cesetten fazlası değildir.

Peki, insanda bulunan bu akli ruh ile beden ne şekilde bir araya gelmektedir? Ruhun gayri-maddi, buna karşılık beden maddi olduğunu kabul eden Thomas'a göre ruh ile beden bir karışım olduğunu ya da aralarında fiziksel bir temas bulunduğunu söylemek anlamsızdır. Bu nedenle o yine Aristoteles'in madde-form öğretisini temele alarak bu iki özün ancak teorik düzlemde birbirinden ayırt edilebildiğini ancak pratikte her zaman bir arada bulunduğunu öne sürer. Dolayısıyla tek başına ruh, bir türün üyesi değil ruh-beden birlikteliğinden oluşan insan türünün bir parçasıdır.¹⁵⁸ Tıpkı Augustinus gibi Thomas da, ruhun gayri-maddi, dolayısıyla da bölünemez doğasına istinaden ruhun beden tümüne aynı anda hükmeden bütüncül yapıda olduğunu ancak farklı yeti ve etkinliklere sahip olduğunu kabul eder. Bu etkinliklerin bazıları kimi bedensel organların varlığını gerektirir; görme

¹⁵⁶ Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 48, çeviri bana ait.

¹⁵⁷ MacDonald, *a.g.e.*, s. 185, çeviri bana ait.

¹⁵⁸ Thomas Aquinas, *Questions on the Soul*, Marquette University Press, Wisconsin, 1984, s. 124, çeviri bana ait.

etkinliği için göz organının gerekliği olması gibi. Buna karşılık akıl yürütme ve isteme gibi etkinlikler bedenın belirli bir parçasının değil tümünün kapsanmasını gerektirmektedir.

Şimdi Thomas'ın bütün bu belirlenimleri Hristiyan öğretisindeki ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra yaşam fikri ile uzlaştırması gerekmektedir. Tek başına ayrı bir töz olmayan ruhun ölümden sonra varlığını nasıl sürdürdüğüne ilişkin açıklamaları Thomas'ın felsefesinin en karmaşık ve anlaşılması güç kısmını oluşturmaktadır. Thomas'ın bu çıkmaza yönelik çözümü en yalın ifadesiyle ruhun bir töz olmadığı halde mevcut olabildiğı, varlığını sürdürebildiğidir. Ruh bedenden ayrı olduğunda, ait olduğu türün tam anlamıyla bir üyesi kabul edilmez. Stump bu ifadeyi şu benzetmeyle örneklemektedir: Yalnız duvar ve çatıdan ibaret olan ancak tamamlanmamış bir ev, nasıl ki ev türünün tam bir üyesi değilse ancak yine de var olmadığı söylenemezse, bedensiz ruh da insan türünün tam anlamıyla bir üyesi kabul edilemez ancak var olduğu da yadsınamaz.¹⁵⁹

Buradan çıkan sonuç, ruhun varlığını sürdürebilmekle birlikte 'ben'i, kişinin asli benliğini temsil etmiyor dolayısıyla da "eksik" bir şekilde varlığını sürdürüyor olduğudur. Ancak bu kez de Hristiyan öğretilde bulunan, bedensiz ruhun düşünebildiğı, hissedebildiğı, akıl yürütebildiğine ilişkin ifadelerin bir şekilde açıklanması, tüm bu etkinlikleri gerçekleştiren ruhun nasıl olup da bir benlik algısına sahip olmadığını, bu ruhun ne şekilde bireyi temsil eden ayırt edici niteliklerini koruduğunu açıklamak gerekmektedir. Thomas, bu sorunun çözümü için ontolojik bireyselleşme (*ontological individuation*) kavramını ortaya atar. Buna göre bir ruhu bireyselleştiren öge onun maddesi, yani bedeni ile kurduğu eşsiz ilişkidir. Ruh ölümden sonra bedensiz bir şekilde varlığını sürdürür, ancak onun bir zamanlar beden ile kurmuş olduğu ilişki onu bireyselleştirmiştir. Bu nedenle Thomas, gayri-maddi durumda dahi ruhu bireyselleştiren ve böylelikle şahsi ölümsüzlük inancını haklılandıran ögenin beden olduğunu öne sürer. Öyleyse ruhun var olabilmesi için, öncelikle bedenle birlikte oluşa gelmesi gerekmektedir. Thomas bu birlikteliğı, yani ruh ile bedenın etkileşimi meselesini tıpkı Augustinus gibi Tanrı'nın yaratımı ile açıklar. Bitkisel ve duyumsal ruhlar embriyoda biyolojik bir şekilde ortaya çıkar ancak akli ruh dışarıdan, Tanrı tarafından insana bahşedilir ve ruh-beden etkileşimi böylelikle ilahi ve insanın idrakini aşan bir müdahale bir sağlanır.

¹⁵⁹ Stump'tan aktaran Goetz, Taliaferro, *a.g.e.*, s. 57, çeviri bana ait.

Ruhun beden içindeki var oluşu, Tanrısal planın bir parçası olduğu ve Tanrı da mutlak olarak iyi olduğu için, Thomas bedeni bir hapisane olarak nitelendiren Platoncu görüşü açık bir şekilde reddeder. Ona göre beden Tanrı tarafından ruha sunulmuş bir hizmetkâr ve araçtır ve insan bu birliktelik yoluyla mükemmelliğe ulaşmaya ilkece muktedirdir.¹⁶⁰

İbn Rüşd gibi Thomas da, Aristoteles'ten beslenen geleneğin takipçisi olmuş, ancak teolojik temellere sadık kalması gerektiği için ruh-beden kavrayışında kısmen düalist bazı açıklamaları kabul etmesi gerekmiştir. Tıpkı ele aldığımız diğer Ortaçağ filozofları gibi Thomas da, ruh-beden etkileşimi problemini Tanrı'yı devreye sokarak bertaraf etmiştir. Modern bilimin doğuşu ile birlikte değişecek olan ontolojik arka plan, ilahi müdahaleye dayanan bu açıklamayı geçersiz kılacak ve ruh ile bedeni ayrı birer töz olarak gören modern düalist filozofların kafasını en fazla meşgul eden mesele haline gelecektir.

¹⁶⁰ Gilson'dan aktaran MacDonald, *a.g.e.*, s. 188, çeviri bana ait.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİHİN KAVRAMININ DOĞUŞU VE *QUALIA* PROBLEMİNİN MODERN FORMLARI

I. MODERN FELSEFEDE ZİHİN

İnsanlık, tarih boyunca geleceğe yön veren küçük ve büyük ölçekli sayısız dönüşüm ve değişim anına şahitlik etmiştir. Ancak tüm bu anlar içinde, modern Batı toplumunun bugün içinde bulunduğu teorik ve pratik paradigmayı “yaratan” en önemli kırılmalardan birinin modern bilim ve felsefenin doğduğu 17. Yüzyılda yaşandığını söylemek abartılı bir tespit olmayacaktır. Bu çarpıcı dönüşümün, tarihçiler tarafından “Yeni Çağ”ın başlangıcı olarak belirlenmiş olması şaşırtıcı değildir, çünkü bu dönem ve sonrasında Batı dünyasında karşımıza çıkan varlık, bilgi, insan, toplum, ahlak, devlet vb. kavrayışlarının tam anlamıyla “yeni” oldukları şüphe götürmez bir olgudur. Bu çağda gerçekleşen yenilik ve değişimler yalnızca felsefe alanını değil bilimden etiğe, dinden hukuka, devletten insana kadar Batı medeniyetinin her ögesini kapsamış ve radikal bir biçimde dönüştürmüştür.

Rönesans ile başlayarak 17. yüzyılda doruk noktasına ulaşan düşünsel dönüşümün arka planında pek çok etken bulunmaktadır. Coğrafi, astronomik ve bilimsel keşifler, Tanrı’ya, evrene, dünyaya ve insana yönelik bakışta büyük bir değişikliğe neden olmuştur. Astronomik keşifler, kilisenin dünyaya ve evrene yönelik açıklamalarını, yani dünya merkezli evren anlayışını –ve hatta evrenin bir merkezi olduğu düşüncesini– geçersiz kılarak, teolojinin hükmü ve gücünü yavaş yavaş azaltmıştır. Coğrafi keşifler ise farklı kültürlerin, toplumların, alternatif rasyonalitelerin ve paradigmaların var olduğunu göstererek, Avrupa merkezli dünya görüşüne büyük bir darbe vurmuştur. Doğa bilimlerinin kullandıkları yöntemlerin tekrarlanabilir ve tutarlı sonuçlar vermesi ve pratik alana uygulanabilirliği, yalnız doğa bilimlerine duyulan güveni artırmakla kalmamış, insan aklının, kilise öğretisinden bağımsız olarak evrenin bilgisine ulaşabileceğini de göstermiştir. Bu bağlamda bu kırılmayı başlatan ve derinleştiren unsurlar içinde en etkili ve belirleyici olan faktörün Bilimsel Devrim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Hızla itibar kazanan modern doğa bilimleri, İlk ve Ortaçağ'da ortaya konan evren tahayyülünden tamamen farklı ve neredeyse buna tamamen karşıt bir resim çizmektedir. Yeni bilime göre içinde yaşadığımız evren ve hatta bunun bir parçası olan bedenlerimiz bile fizik ve mekanik yasalarının hükmettiği, dili matematik olan, cansız parçalardan oluşan, niceliksel, sonsuz, amaçsız, nedenselliğe tabi olan, öngörülebilir, hesaplanabilir, müdahale edilebilir bir atom yığınının, devasa bir makineden ibarettir. İnsan, atomların mutlak fizik kanunlarına uygun olarak ve önceden öngörülebilir bir biçimde hareket ettiği, dünyanın sonsuz evren içindeki bir dişli olarak görüldüğü bir varlık alanında yaşamaktadır. Doğa artık ne insana kucak açmış şefkatli bir anne ne de insana aradığı tüm ölçütleri sağlayan bir değerler deposudur. İnsan, kendisine özsel olarak yabancı olan bu makinenin içinde yaşayan, aşkın bir anlam, amaç ve değerden yoksun bir halde varlığını sürdürmeye çalışan bireye dönüşmektedir. Alexandre Koyre, bu yeni evren tahayyülünün ne denli önemli bir kırılma ve devrim olduğunu şu sözlerle ifade eder:

Kozmosun çözülüşü; Kozmosun Yunanlılarca keşfedilişinden bu yana insan düşüncesinin gerçekleştirdiği ya da uğradığı en büyük devrim. Öylesine köklü, öylesine uzak sonuçları olan bir devrim ki, yüzyıllar boyunca insanlar (...) içeriğini ve anlamını kavramamışlar.¹⁶¹

Bu arada modern doğa biliminin temsilcileri, bu yeni paradigmayı hızla benimseyerek, yeni ilkeler, ölçütler ve hedefler belirlemeye başlamıştır bile. Yöneleceği ilahi ya da aşkın bir amaç olmayan bilimin amacı bundan böyle insan hayatını daha rahat, güvenli ve konforlu hale getirmek için mekanik olarak düzenlenmiş olan doğayı kontrol altına alarak ona hükmetmek olacaktır. Doğayı artık yer tanrıçası *Gaia*'nın hükmettiği kutsal bir alan olarak görmeyen modern bilimin arzusu onu dize getirmek, sömürmek, zincirlemektir.¹⁶²

On yedinci yüzyılda yaşanan ve tarihçilerin epistemolojik dönemeç olarak adlandırdığı dönüşüm tam da bu yeni evren tahayyülünün kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle Bilimsel Devrim epistemoloji alanında “oyunun kuralları”nı değiştirmiştir. Bilginin hem nesnesine hem öznesine hem de amacına ilişkin

¹⁶¹ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000, s. 112.

¹⁶² Fritjof Capra'ya göre doğanın sömürülmesi ile kadının sömürülmesi arasındaki ilişkinin temelinde de antik kavrayışta doğanın kadın ile özdeşleştirilmesi yatmaktadır. Bknz: Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s.38.

kavrayışın değiştiği bu dönemde bilim insanlarının hedefi artık insana aşkın ve insan aklından bağımsız olan hakikatin bilgisine ulaşarak evrenin bize verdiği *telos*u keşfetmek ve bu *telos*a uygun bir yaşam ve toplum yaratmaya çalışmak değildir. Bundan böyle bilgi, maddi ve mekanik tarzda yapılanmış olan evreni anlamamızı, analiz etmemizi, değiştirmemizi ve nihayetinde onun üzerine hâkimiyet kurmamızı sağlayacak bir kudret olarak görülür. Epistemolojinin, ontolojiden dahi öncelikli hale gelerek felsefi araştırma ve refleksiyonun merkezine yerleşmesine sebep olan dönüşüm, bilgiye ilişkin kavrayışta meydana gelen bu köklü değişimin bir sonucudur.

Bizi bilgiye ulaştıracak yöntem de artık, klasiklere özgü tarzda bir temaşa veya tefekkür değil, epistemolojik kırılmanın yapıtaşlarını döşemiş olan modern doğa bilimlerinin yöntemi olacaktır. Kimi filozoflar, felsefi akıl yürütmeye doğa bilimlerine öykünerek empirik gözleme dayanan tümevarımsal yöntemi benimsemiş, kimileri ise matematik ve geometrinin sağladığı kesinliğe hayranlık duyarak kuşku götürmez ilkelerden hareketle tündengelimsel bir sistem oluşturmaya çalışmışlardır.

Bu yeni insan ve evren kavrayışının bir diğer sonucu özneyi temele almak durumunda olmasıdır. Diğer bir deyişle varlığa ilişkin bilginin temellendirileceği yer artık varlık alanı değil insan zihnidir. Dolayısıyla bilginin yapıtaşları artık nesneler değil onların insan zihnindeki temsillerini ifade eden idelerdir. Zihin, bilgiye ulaşmanın yegâne aracı olarak hükümdarlığını ilan ederken, “hakikat”i zihinsel olarak yeniden inşa etmek modernite projesinin en önemli hedeflerinden biri haline gelmiştir.

Doğada determinizmin hüküm sürdüğünün, yani tüm öğeleri ile birlikte doğanın, katı bir nedenselliğe; etki-tepki zincirinden ibaret olan fizik yasalarına tabi olduğunun kabul edilmesi kaçınılmaz bir sonucu da beraberinde getirmektedir: Özgürlüğün yok sayılması, insanın eylemleri aracılığıyla şimdi ve gelecekte herhangi bir değişiklik yaratması imkânını ortadan kaldırmakla kalmayıp bir bütün olarak etik alanını da geçersiz hale getirmektedir. İyi ve kötü, doğru ve yanlış arasında seçim yapmaya muktedir olmayan bir varlığın, davranışlarından sorumlu tutulması söz konusu olamaz. Şimdi modern filozofun iki seçeneği vardır: Ya özgürlük pahasına nedenselliği kabul ederek insan yaşamından özgürlüğü ve

klasik anlamda ahlaki çıkaracak; ya da nedensellik alanı içinde şu veya bu şekilde özgürlüğe yer açacaktır.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere modern filozofları bekleyen görev, klasik felsefeden miras alınmış kavramlara ve problemlere bu “yeni evren”de yer ve yanıt bulmak olacaktır. Hem radikal yıkımları hem de muazzam inşaları zorunlu kılan bu projedeki en zorlu engellerden biri şüphesiz, sıklıkla gayri-maddilik, canlılık, tanrısallık, ölümsüzlük, özgür irade gibi niteliklere sahip olduğu kabul edilmiş olan “ruh”a, bu yeni maddi/meکانik/determinist evrende nasıl yer bulunacağı sorunu olmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde ele alacağımız filozoflar, “zihin-beden” problemine ilişkin görüşleri bağlamında modern felsefenin en seçkin, etkili ve özgün temsilcileri olarak öne çıkan ve çağdaş *qualia* tartışmalarına ilişkin incelemelerimizde hesaplaşmak durumunda olduğumuz kavramları dile getiren düşünürler ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca çalışmamızın merkeze aldığı konuya uygun olarak, modern filozoflara ilişkin araştırmamız, epistemoloji alanında alışlagelmiş olan empirist-rasyonalist ayırımına değil düalist-monist ayırımına dayanmaktadır. Zira zihin-beden problemi söz konusu olduğunda nihai tartışma zihin ile bedenin ayrı birer varlık türü olup olmadıklarına, daha açık şekilde ifade edilecek olursa birinin diğerine indirgenmesinin mümkün olup olmadığı sorusuna gelip dayanmaktadır.

II. ZİHNİN KEŞFİ VE TÖZ DÜALİZMİ: RENE DESCARTES

Zihin felsefesi dendiğinde akla ilk gelen ve en önemli ismin Descartes olduğu konusunda neredeyse istisnasız bir fikir birliği bulunmaktadır.¹⁶³ Onun felsefesinde hayat bulan dönüşümün kapsamını ve etkisini, zamansallığı aşarak bugün yaşadığımız dünyada bile canlı bir biçimde hissedilen devasa bir dalga ya da sarsıntı olarak tanımlamak abartılı bir benzetme olmayacaktır. Dönemin ruhunun adeta beden bulmuş ve dile gelmiş hali olan Descartes’ın ele aldığı felsefi problemlerin ve verdiği cevapların klasik felsefede defalarca tekrarlanmış olduğu elbette herkesçe malumdur. Daha önce de vurguladığımız üzere, filozoflar tarihin organik ve devamlı yapısından azade olmayan, muazzam zenginlikteki bir

¹⁶³ “Akademisyenler arasında “ruh” ya da “zihin” kelimelerini kullandığınızda, akıllarına neredeyse anında Rene Descartes gelir”. Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 66, çeviri bana ait.

felsefi mirastan beslenen ve ilham alan insanlardır. Nitekim Descartes'ı zihin felsefesi açısından bunca önemli kılan da, hiç söylenmemiş olanı söylemesi değil, söylenmiş olanlara yeni ontoloji ışığında modern formunu kazandırmış ve düalizmi ilk kez gerçek anlamıyla varlık alanına yansıtmış olmasıdır.

Descartes'ın felsefi projesi, yukarıda özetlemeye çalıştığımız bilimsel devrimin ortaya koyduğu mekanik evren anlayışına ters düşmeyen ancak kadim felsefi problemlere de yanıt veren; insan aklına, özgürlüğüne ve iradesine de yer açan yepyeni bir sistem kurmak olarak nitelendirilebilir. Klasik felsefeden miras alınmış felsefi öğretilerin ne aksiyomları ne de çıkarımları modern bilimin savunduğu paradigmada kendine yer bulabilmektedir. Bu nedenle her devrim gibi modern bilimsel devrim de kişisel ve toplumsal düzeyde entelektüel bir krize yol açmış, insanların binlerce yıldır inanç ve bilgilerini üzerine inşa ettikleri temelleri yerle bir etmiştir. Ancak ontolojik arka plan değişmiş olsa da, insanda merak uyandıran ve cevaplanmayı talep eden sorular özünde aynı kalmıştır. Modern filozofun görevi varlığın ve insanın nasıl bir doğaya sahip olduğu, güvenilir bilginin ne şekilde elde edileceği, insanın evrendeki yeri ve amacının ne olduğu gibi sorulara yeni cevaplar formüle etmek olmalıdır.

Descartes, kendisinden sonraki filozofların kaçınılmaz olarak hesaplaşmak durumunda kalacağı sayısız kavram ve problem ortaya koymuştur. Ancak belki de hiçbiri Descartes ile birlikte felsefe sahnesine çıkmış olan “zihin” kavramı kadar önemli ve etkili olmamıştır. Modern insan için, içinde zihin kavramı olmayan bir dil hayal etmek, insan denen varlığı zihin olmaksızın tahayyül ve tarif etmek neredeyse imkânsızdır. Bugün insanın zihin sahibi bir varlık olduğunu genel geçer bir doğru gibi görüyor ve kendi iç dünyamızdan adeta mutlak bir hakikat gibi bahsediyorsak, olumlu ve olumsuz tüm yönleriyle birlikte içinde yaşadığımız düşünsel paradigmanın baş mimarlarından birinin, belki de en önemlisinin Descartes olduğunu teslim etmemiz gerekmektedir.

Kendisini bekleyen muazzam güçlükteki bu görev karşısında Descartes'ın ilk adımı, bugüne dek bildiğini varsaydığı her şeyi yok sayarak, doğruluğundan şüphe edilmeyecek yeni bir epistemolojik temel inşa etme çabası olarak tanımlanabilir. *Meditasyonlar* adlı yapıtında, sahip olduğu tüm bilgilerden radikal şekilde şüphe etmeye dayanan ve

kendisinin “fikirlerimin topyekûn yıkımı”¹⁶⁴ olarak nitelendirdiği bir yöntem kullanan Descartes’ın amacı aslında entelektüel krizin, kaosun ve şüpheciliğin aşılmasına olanak sağlayacak, aynı zamanda modern bilime de ters düşmeyecek teorik bir kaideye ulaşmaktır. Eserinde, ünlü Kötü Cin ve Rüya Argümanlarını kullanarak gerek duyuya dayalı bilgilerin gerekse matematiksel bilgilerin ilkece yanıltıcı ve yanlış olabileceğini gösteren Descartes, elinde şüpheden başka hiçbir şeyin kalmadığı son adımda aradığı kesin bilgiye, felsefesini üzerine inşa edebileceği epistemolojik temele nihayet ulaşır:

Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki. O zaman istediği kadar aldatsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir şey olduğuma beni asla inandıramayacak. O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi yani Benim, öyleyse varım, önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim.¹⁶⁵

Şüphe edemeyeceği tek bilginin şüphe ettiği esnada düşünüyor olduğu; düşünebilmesi için de öncelikle ve zorunlu olarak var olması gerektiği argümanının daha önce ve neredeyse birebir aynı şekilde Augustinus tarafından da formüle edilmiş olması, ilk bakışta Descartes’in “Amerika’yı yeniden keşfettiği” algısını uyandırabilir. Ancak argümanda ortaya konan akıl yürütme biçiminin ve ulaşılan sonucun aynı olduğu bir gerçek olmakla beraber, Descartes’ın bu argümanı ortaya koyduğu ontolojik arka planın da, temele aldığı felsefi aksiyomların da tümüyle farklı olduklarının hesaba katılması gerekmektedir. Bu argümanın, ilk ve temel aksiyomu Tanrı’nın varlığı olan, monist, hiyerarşik ve teleolojik bir ontoloji içindeki anlamı, ilk ve temel aksiyomu “düşünen ben” olan, mekanik ve amaçsız ontoloji içindeki anlamından elbette çok daha farklı olacaktır. Nitekim Kartezyen “*cogito*” basitçe insanın kendi varlığını onaylamasından çok daha büyük bir anlam taşımaktadır zira o varlık alanının mutlak olarak ikiye bölünmesi ile sonuçlanacak olan uzun bir zincirin ilk halkasını temsil etmektedir.

Descartes belirlediği yöntem ışığında, tıpkı kendi varlığını bildiği gibi doğrudan, açık ve seçik bir biçimde bildiği başka şeyler olup olmadığını sorguladığında ilk olarak öznel deneyimleri ile karşılaşır. Kaynağı ne olursa olsun, insanın deneyimin niteliğine ilişkin

¹⁶⁴ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Kitap, İstanbul, 2015, s. 24.

¹⁶⁵ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 34.

farkındalığının şüphe edilemez olduğunu ortaya koyan Descartes, *qualia* kavramını kullanmıyor olsa da, burada açıkça deneyimin öznel niteliğinin kuşku götürmez doğasından ve yadsınamaz varoluşundan bahsetmektedir.

Örneğin şimdi bir ışık görüyorum, bir ses işitiyorum, sıcaklığı hissediyorum; ama bu şeyler sahte, çünkü ben uyuyorum. Yine de kesin görüyor gibiyim, işitiyor ve ısıyor gibiyim. Bu sahte olamaz; bu tam manasıyla benim doğamdaki hissetme denen şey ve bu tam manasıyla düşünmekten başka bir şey değil. ... [H]issettiğim ya da hayal ettiğim şeylerin benim dışımda belki de bir varlıkları yok, ama yine de duyumlar ya da hayaller olarak adlandırdığım düşünme tarzlarının, yalnızca düşünme tarzları olarak ele alındıkları sürece, bende olduklarından eminim.¹⁶⁶

Burada Descartes'ın vurguladığı nokta, öznenin birinci tekil şahıs perspektifinde “hissettiklerinin” ontolojik kesinliğidir. Diğer bir deyişle Descartes, analizinin bu adımında deneyimlerin kaynağına ilişkin epistemolojik bir solipsizm içinde bulunsa da, deneyimin şu veya bu şekilde “var olduğundan” şüphe duymamaktadır. Özne, acı çektiği esnada, acının sebebi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmasa da acının var olduğunu ve niteliğini dolaylısıyla ve mutlak bir kesinlikle bilebilmektedir. Nitekim Descartes'ı evrende iki ayrı türde töz bulunduğu düşüncesine ulaştıran akıl yürütme tam da onun şeylerin niteliğine ilişkin sorgulamasından kaynaklanmaktadır. İkinci Meditasyon'da bir parça balmumuna odaklanarak onun öznel niteliklerini belirlemeye çalışan Descartes, nesnenin ısıtıldığında koku, tat, renk gibi niteliklerinin değiştiğini dolayısıyla bunların onun öznel nitelikleri olamayacağını tespit eder.

[B]u balmumu parçası ne o bal tadıydı, ne o hoş çiçek kokusu, ne o beyazlık, ne o ses; sadece az önce bana o biçimler altında algılanabilir görünen ama şimdi kendini başka biçimler altında duyuran bir cisimdi. ... Bunu dikkatle inceleyelim ve balmumuna ait olmayan her şeyi çıkardıktan sonra ne kalıyor görelim. Elbette yayımlı, esnek ve değişken bir nesneden başka hiçbir şey kalmıyor.¹⁶⁷

Görüldüğü üzere Descartes, daha sonra Locke tarafından birincil-ikincil nitelikler şeklinde ifade edilecek olan ayrıma dikkat çekmekte ve deneyimin öznel niteliğinin dış dünyadaki nesnelerin öznel niteliği olamayacağını vurgulayarak *qualia* probleminin temel taşlarını döşemektedir. Descartes'ı ilerleyen aşamalarda töz ikiliğini savunmaya mecbur

¹⁶⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 40; s. 48.

¹⁶⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 27.

birakan olgu, bu öznel niteliklerin yalnızca zihinde var olmaları ve teorik olarak maddeye indirgenmelerinin mümkün olmayışıdır. Ancak Descartes henüz dış dünyadaki nesnelerin varlığını açık ve seçik bir biçimde ortaya koyamamıştır. Aradığı kuşku götürmez epistemolojik dayanağı “*cogito*”da ve zihnindeki öznel deneyimlerde bulan Descartes, yoluna devam edebilmek için “düşünen ben”i epistemolojik solipsizmin dışına çıkaracak bir argüman bulmasının zorunlu olduğunun farkındadır ve çıkışı bu kez de daha önce Anselmus tarafından ortaya konmuş olan Tanrı kanıtlamasında bulur.

Oysa Tanrı’yı varoluşsuz düşünemiyor olmam, varoluşun Tanrı’dan ayrı düşünülmemeyeceğini ve bu yüzden de Tanrı’nın gerçekten varolduğunu gösterir. ... [B]en bir atı kanatlı ya da kanatsız tasavvur etmekte serbestim, ama Tanrı’yı varoluşsuz olarak ... düşünmekte o kadar serbest değilim.¹⁶⁸

Zihninde bulunan Tanrı idesinin özü itibariyle ve zorunlulukla “var olma”yı içerdiği fikrinden hareket eden Descartes, aynı zamanda dış dünyanın varlığını kabul etmek için ihtiyaç duyduğu temele de ulaşmıştır. Pek çok felsefecinin de ifade ettiği üzere, Tanrı’nın Kartezyen sistemdeki rolü, solipsizmin aşılmasını ve dış dünyanın onaylanmasını sağlamaktan öteye gitmez. Descartes için Tanrı vahiy yoluyla insana hakikatin bilgisini veren veya evrene müdahale eden bir varlık değil, yaygın bir benzetme ile ifade edecek olursak evrendeki mekanizmayı kuran, çalıştıran ve sonrasında “köşesine çekilen” zorunlu bir aktörden ibarettir. Ancak burada Tanrı’ya biçilen rol, her ne kadar sınırlı ve önemsiz gibi görünse de, daha derin bir inceleme bizi modern epistemolojinin en büyük çıkmazlarından biri olan “solipsizmi aşma” problemine ilişkin çok önemli bir sonuca ulaştırmaktadır: Descartes’ın felsefi analizi, Tanrı’nın garantörlüğü olmaksızın dış dünyanın varlığını kanıtlamasına imkân vermemektedir. Descartes bu zorunluluğu Tanrı’nın aldatıcı olup olmadığını incelemeye mecbur olduğu çünkü bunu öğrenmedikçe herhangi bir şeyden asla tam anlamıyla emin olamayacağı¹⁶⁹ ifadesinde de açıkça ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle “ontolojik argüman” olmaksızın insanın, kendisinin ve zihnindeki idelerin varlığı dışında herhangi bir kesin bilgiye ulaşması mümkün görünmemektedir. Nitekim duyu algısının güvenilirliğine ve dış dünyanın gerçekliğine dayanan analitik geleneğin temsilcileri

¹⁶⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 94.

¹⁶⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 51.

bile, son tahlilde solipsizmden nasıl çıktıklarına ilişkin tatmin edici bir açıklamaları olmadığını, dış dünyayı basitçe “var saydıklarını” itiraf etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında felsefe tarihi ilk bakışta fazla iddialı görünen şu ifadeyi onaylar gibi görünmektedir: Solipsizmden çıkmak zorunlu olarak bir inanç sıçramasını gerektirir. Descartes için bu sıçrama tahtası Tanrı olmuştur.

Descartes, Tanrı’nın insanı devamlı olarak aldatmasının, onun özüne aykırı olmasından hareketle dış dünyanın maddi varlığını, dolayısıyla da duyu algısının doğru bir rasyonel değerlendirme dâhilinde, yani açık ve seçik olarak anlaşıldıkları takdirde hesaba katılabilir olduğunu onaylamıştır. Şimdi amacı, ulaştığı bu sonuçlardan hareketle, gerek evrenin gerek insanın doğasına ilişkin tutarlı bir sistem ortaya koymak olacaktır. Bu sistemin dış dünya ve maddi varlıklara ilişkin kısmı çağın ruhuna uygun biçimde modern bilimin vazettiği mekanik materyalist doğa görüşüne tümüyle uymaktadır. Descartes insanın bedeni de dâhil olmak üzere tüm maddi varlıkların temel ortak özelliğinin uzayda yer kaplamak olduğunu, maddeden ibaret oldukları için de bölünebilir bir doğaya sahip olduklarını kabul etmektedir. Nitekim insan bedenine ilişkin analizi, bu organik yapının işlevlerine ilişkin mekanistik ve tıbbi bir modele dayanmaktadır ve bedende gerçekleşen otomatik hareketlerin de (kalp atışı, kan akışı, ısı, nefes alma vs.) tümüyle maddi bir doğaya sahip olduğu kabul edilmektedir.

İşte tam da bu çıkarım ile Descartes kendini, klasik geleneğin canlılık ve ruh öğretisinden keskin bir biçimde ayıran çizgiyi çekmektedir. Canlılık artık organik ve maddi doğada etki-tepki yasalarına uygun biçimde gerçekleşen fiziksel bir süreç olarak kabul edildiği için, bütün bir klasik gelenek boyunca aynı anda hem canlılık hem de rasyonellikten sorumlu olduğu kabul edilen ruh kavramı geçerliliğini ve işlevini yitirmek durumundadır. Descartes’a göre ilkel dönemden beri insanlar maddi doğaya ilişkin bilgilerinin yetersizliği nedeniyle beslenme, büyüme gibi etkinliklerden sorumlu olan ilkeler ile düşünmemizi sağlayan ilkeyi birbirinden ayıramamıştır. Hatta kendisi de, üzerinde derinlemesine düşünmeden önce ruha ilişkin benzer fikirlere sahip olduğunu, beslenme, hareket, his ve düşünceleri bir zamanlar ruha bağladığını¹⁷⁰ kabul etmektedir.

¹⁷⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 35.

Bu yanılgı şundan oluşur; tüm ölü bedenlerin sıcaklıktan ve sonra da hareketten yoksun olduğu görülünce, bu hareketleri ve bu sıcaklığı kesenin ruhun yokluğu [bedenden ayrılması] olduğu sanılmıştır. Böylece, sebepsiz yere, doğal sıcaklığımızın ve bedenlerimizin bütün hareketlerinin ruhumuza bağlı olduğuna inanılmıştır: oysa tam tersine, öldüğümüz zaman, bu sıcaklığın kesilmesi ve bedeni hareket ettirmeye yarayan organların işlemez hale gelmesi sebebiyle ruhun bedenden ayrıldığı düşünölmeliydi.¹⁷¹

Böylelikle Descartes, canlılıktan ve hareketten sorumlu ilkeyi kanın en canlı ve ince parçaları olarak tanımladığı “can ruhları/*spiritus animales*”¹⁷² şeklinde yeniden tasarlamış ve bunları bedensel işlevlerden sorumlu maddi varlıklar olarak tanımlamıştır. Bedeni topraktan yapılma bir heykel ya da bir otomat olarak tarif eden Descartes, bu organizmanın canlılığını sürdürmek için zihne ihtiyaç duymadığını, dolayısıyla da bedende gerçekleşen iradi olmayan eylemlerin maddi kökenli olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

[K]emiklerden, sinirlerden, kaslardan, damarlardan, kandan ve deriden ibaret insan bedeninin de bir tür makine olduğunu düşünürsem, içinde hiç zihin olmasa bile, yine de hâlihazırda iradenin ve dolayısıyla zihnin emri olmaksızın yapmakta olduğu bütün hareketleri yapabilecektir.¹⁷³

Peki, ortaya koyduğu bu fiziksel sistemde, metodolojik şüphe yöntemi sonucunda ulaştığı temel aksiyom olan “düşünen ben” nerede durmaktadır? İşte bir devri kapatıp diğerini açacak ve düalist evren anlayışı ile sonuçlanacak olan analiz tam da bu soruyla başlar. Descartes, doğrudan, açık ve seçik bir biçimde varlığını onayladığı “düşünen ben”in doğasının maddi varlıkların doğasından tümüyle farklı olduğunu, onun bedenden bağımsız ve bölünemez bir yapıda olmasının da bunun en açık delili olduğunu öne sürmektedir. Beden zarar gördüğünde ya da bir parçası kesildiğinde, “düşünen ben” bütünlüğünden hiçbir şey kaybetmemektedir zira onun varlığı herhangi bir biçimde maddi bedene veya dış dünyaya bağlı değildir. Descartes’a göre içe bakışa, yani kişinin benliği ile kurduğu aracısız bir farkındalığa dayanan bir araştırma “düşünen ben”in doğasının maddi olmadığını açık ve seçik bir biçimde bilmemiz için yeterli olmaktadır. Bu tespit onu tüm bu akıl yürütmelerin

¹⁷¹ Descartes, *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, 2016, s. 7.

¹⁷² Çiğdem Dürüşken bu kavramı “hareket ettirici zerrelere” olarak çevirmektedir.

¹⁷³ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 119.

kaçınılmaz sonucuna; “düşünen ben”in gayri-maddi bir doğaya sahip olduğu çıkarımına ulaştıracaktır.

[A]nladım ki, ben bütün doğası ya da özü düşünmekten ibaret olan ve varolmak için ne bir mekâna ihtiyaç duyan ne de herhangi maddi bir şeye ya da bir bedene bağlı olan bir şeyim, yani bir tözüm. Buna göre, Ben, yani beni yalnızca ben yapan zihnim, bedenden tamamen ayrı bir şey ve üstelik onu bilmek bedeni bilmekten daha kolay; beden mevcut olmamış olsa bile, o şimdi neyse hep öyle olmayı sürdürebilir.¹⁷⁴

Şu halde evrenin açıkça birbirine tümüyle yabancı iki ayrı tözden oluştuğunu kabul etmek gerekmektedir. Böylelikle Pythagorasçı/Platonik gelenekle birlikte ortaya çıkan ve Augustinus’ta teolojik bir form kazanan ancak klasik dönem boyunca monist evren anlayışı içinde yalnızca teorik bir ayrım olarak kabul gören düalizm ilk kez gerçek bir ontolojik bölünme olarak ortaya konmuştur. Tüm bu tespitler ışığında, tarih boyunca hem canlılığa hem de akli işlevlere sahip olduğu kabul edilen ruh kavramının tedavülden kaldırılması ve gayri-maddi bir doğaya sahip olan bu ikinci tözün farklı bir isimle anılması gerektiği açıktır.¹⁷⁵

Descartes ‘ruh’ ile ‘zihin’ arasındaki farkın bilincindedir ve ‘ruh’ kelimesiyle bağlantılı olan tüm kavramsal yükleri açıkça tahliye ederek, tamamıyla yeni bir kavram olan ‘zihin’den ve onun temel niteliklerinden yana olan ilk filozoftur.¹⁷⁶

Ruh kelimesiyle bağlantılı kavramsal yükler meselesine Jerome Shaffer de dikkat çeker. Ona göre ruh kavramının felsefede artık kullanılmıyor olmasını iki temel nedeni bulunur. Ona göre ruh kavramının fiziksel bir şeye, “oldukça etersi bir gaza, pırlıl pırlıl bir nur yumağına, elmasımsı bir külçeye işaret ettiği yolunda sürekli bir tahrik ve teşvik olagelmıştır.”¹⁷⁷ Şüphesiz böyle bir anlayış modern bilimin bulgularıyla çelişmektedir. İkincisi, özellikle teolojik dünya görüşünün Ortaçağ’daki hâkimiyeti sonucunda, ruhun şahsi bir ölümsüzlüğe sahip olduğu, kişi öldükten sonra bedeni terk ederek öte dünyaya gideceği

¹⁷⁴ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Kitap, İstanbul, 2015, s. 71.

¹⁷⁵ Descartes’ın bu ayrımı açık bir biçimde yapmadan önce yazdığı eserlerde ruh ve zihin kavramlarının eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Örneğin *Ruhun Tutkuları*’nda “Uzuvların sıcaklığı ve hareketi bedenden, düşünceler ise ruhtan kaynaklanır.” ifadesini kullanır. Ancak analizinin ilerlemesi ile birlikte ulaştığı sonuçlar, onu ruh kavramını terk ederek zihin kavramını kullanılması gerektiğine ikna etmiştir.

¹⁷⁶ Paul S. MacDonald, *History of the Concept of Mind*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2004, s. 2.

¹⁷⁷ Jerome Shaffer, *Zihin Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 15.

gibi düşünceler ruh kavramı ile sıkı sıkıya ilişkili hale gelmiştir. Dolayısıyla Descartes'ın ruh kavramındaki bu teolojik ve metafiziksel yüklerden bağımsız olan yeni bir kavram olarak “zihin” kavramını ortaya atması gerekmiştir.

Descartes, “düşünen ben”i oluşturan tözü adlandırmak için mevcut terminolojideki bir kavramı; insanın rasyonelliğini ifade etmek için Ortaçağ boyunca bazı filozoflar tarafından kullanılmış olan “*mens*” kavramını seçer. “Zihin” kavramı böylelikle bugün bildiğimiz ve kullandığımız anlamıyla tarih sahnesindeki yerini almıştır. Düşünme, artık ruhun yetilerinden biri değil, ayrı bir töz olan zihnin asli niteliği olarak kabul edilmekte; isteme, şüphe etme, onaylama gibi işlevler ise zihnin modları olarak nitelendirilmektedir.¹⁷⁸ Descartes maddi evrenin bir parçası olmayan zihnin kaynağı olarak Tanrı'yı göstermiş, zihnin –tıpkı bir zanaatkârın eserine bıraktığı damga gibi– Tanrı'nın suretinde yaratıldığını öne sürmüştü¹⁷⁹ ve insanın bu tanrısal töz sayesinde düşünebilen, akıl yürütebilen, hakikatin bilgisine ulaşabilen bir varlık olduğunu ortaya koymuştur. Görüldüğü gibi o, maddi doğa söz konusu olduğunda modern bilimin bulgularını takip etmekte ancak ayrı bir töz olan zihnin doğasına ilişkin analizinde içine doğduğu paradigmanın da etkisiyle Tanrı'ya başvurmaktadır.

Descartes tarafından ortaya konan bu yepyeni ontolojide insan, birbirinden tamamen farklı iki ayrı tözden oluşan melez bir varlıktır artık. Yıllar sonra Ryle tarafından “makinedeki hayalet” ifadesi ile eleştirilecek olan bu zihin-beden karşıtlığı, bir yandan yukarıda bahsettiğimiz nedensellik-özgürlük çıkmazının aşılmasını sağlarken, diğer yandan felsefecileri yeni ve aşılması güç bir problem ile karşı karşıya bırakacaktır: Zihin ile beden etkileşimi problemi. Nitekim Descartes'ın eserlerini büyük bir hayranlık ve şaşkınlıkla takip eden okuyucularının cevap talep ettiği en önemli soru birbirinden tamamen farklı iki töz arasındaki etkileşimin nasıl mümkün olduğu sorusu olmuştur. Ancak Descartes'ın bu soruya verdiği cevabı tartışmadan önce, onun insanın doğasına ilişkin açıklamalarını ele almamız gerekmektedir.

¹⁷⁸ MacDonald, *a.g.e.*, s. 280.

¹⁷⁹ MacDonald, *a.g.e.*, s. 284.

Descartes insanın gerçek benliğinin zihin olduğunu ve bedeninin yalnızca mekanik bir yapı olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın gerek bedenden gerekse dış dünyadan kaynaklanan etkilere açık olduğunu, duyumlara, duygulara ve tutkulara sahip olduğunu inkâr etmez. Ona göre hiçbir akıllı başında insan, zihnin maddi varlıklarla etkileşim halinde olduğunu, beden ile zihin arasına bir “korelasyon” bulunduğunu reddetmeyecektir zira pratik yaşamdaki deneyimlerimiz bu iletişimin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Özü “düşünmek” olan zihin, aynı zamanda açlık, korku, zevk gibi duygular hissetmekte, hayatta kalma arzusu duyduğu için acıdan kaçınırken ona zevk veren şeylere yönelmektedir. Descartes’a göre bu apaçık olgular, zihin ile bedeninin bir “*permixtio*” olduğunu, yani kaynaşmış halde bulunduğunu göstermektedir.

[D]oğa bana tam da bu acı, açlık, susuzluk ve benzeri türden hislerle, kendi bedenimde bir kaptanın gemisinde bulunduğu şekilde bulunmadığımı, aksine ona sınıksız kenetlenmiş olduğumu, yani onunla tek bir varlık oluşturacak şekilde kaynaşmış olduğumu da öğretiyor.¹⁸⁰

Bu kaynaşmada, bedensel kaynaklı tutkular, temelde pratik yaşamın sürdürülmesini sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle tutkuların görevi yalnızca zihnin kaynaşmış halde bulunduğu bu mekanizmanın varlığını sürdürmesi ve düzgün çalışmasıdır. Descartes’a göre insanlar duyumdan kaynaklanan bilginin teorik bir değeri olabileceği yani insana kendi sübjektif alanı dışındaki dünya ile ilgili bilgi sağlayabileceği konusunda yanılmaktadır.¹⁸¹ Ona göre insanın bilgi sahibi olmasının yegâne aracısı asli niteliği düşünmek olan zihindir ve zihnin bilgi edinme sürecinde yalnızca duyu deneyimi yeterli bir kaynak olarak kabul edilemez. Ancak uzuv ya da iç organlarda gerçekleşen hasarların “düşünen ben”e zarar veremiyor olması¹⁸², buna karşılık “zihnin, bedeninin diğer organlarının değil de, salt beynin doğrudan tesiri altında”¹⁸³ olması Descartes’ı bu karışımın beyinde gerçekleşen bir etkileşimden kaynaklanıyor olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

¹⁸⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 114.

¹⁸¹ MacDonald, *a.g.e.*, s. 285.

¹⁸² “Tüm zihnim, tüm bedenimle birleşmiş görünebilir ama ayağım, kolum ya da bedenimin herhangi bir azası kesilse, bilirim ki zihnimden hiçbir şey eksilmez.” Descartes, *Meditasyonlar*, s. 121.

¹⁸³ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 121.

Böylelikle o insan anatomisine ilişkin çalışmaları ışığında, zihin ile bedenin etkileşiminin merkez noktasının beyindeki “kozalaksı bez” olduğuna kanaat getirir. Öte yandan bu tespit, zihnin uzayda bir yer kapladığı anlamına gelmez zira gayri-maddi doğası gereği zihnin herhangi bir uzamsal niteliği bulunması söz konusu değildir. Zihin, kenetlenmiş durumda bulunduğu bedenden gelen mesajları kozalaksı bez aracılığıyla idrak etmekte ve kendi istemelerini de yine bu bez aracılığıyla bedene iletmektedir. Descartes’ın burada önemle vurguladığı nokta, deneyimlerin (koku, tat, acı vb.) gerçek anlamda bedende değil zihinde olduğudur. Bu önermesini kanıtlamak için tıbbi bir olgu olan “hayalet uzuv” örneğini ele alan Descartes, kişilerin kimi zaman kesilmiş olan uzuvlarında acı veya kaşıntı deneyimliyor olmalarının, acının bedende değil yalnızca zihinde bulunduğunu gösterdiğini belirtmektedir.¹⁸⁴

Tüm bu tespitler Descartes’ın birbirinden tamamen farklı doğaya sahip iki tözün nasıl etkileştiği sorusunu modern bilimin talep ettiği tarzda, mekanik ilkeler yoluyla açıklamaya çalışmadığını göstermektedir. Descartes, *varlıkların/tözlerin düzeni* ile *akılların düzeni* arasında bir ayrım bulunduğunu ve okuyucuların zihin-beden etkileşimini bir problem olarak görmelerinin bu ayrımı gözden kaçırmalarından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ona göre *akılların düzeninde* zihnin özü düşünen gayri-maddi bir şey; bedenin özü ise yer kaplayan maddi bir şeydir. Öte yandan *varlıkların/tözlerin düzeninde* insan, zihin ve bedenin birbirine kaynaşmış durumda bulunduğu bir bütün olarak var olmaktadır.

Nitekim Descartes’ın kendisinden bu konuda cevap bekleyen okuyucularına verdiği cevaplar da, onun bu etkileşimi bir problemten çok doğrudan varsayılması gereken temel bir ontolojik aksiyom olarak gördüğünü göstermektedir. Prenses Elizabeth’e yazdığı mektupta “[ruh ile beden arasındaki] nedensel ilişki ilksel ve basittir ve bunun nedenine ışık tutmak pek de mümkün görünmemektedir”¹⁸⁵ diyen Descartes, Arnauld adlı okuruna ise şöyle yanıt vermektedir:

[G]ayri-maddi olan zihnin, bedeni nasıl harekete geçirdiğini ne akıl yürüterek ne de kıyas yaparak anlayabilecek konumda olsak da, bunun gerçekleştiğinden şüphe

¹⁸⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 71.

¹⁸⁵ Descartes, *Letters*’tan aktaran Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 81.

edemeyiz, çünkü en kesin ve en açık olan deneyimlerimiz bunun gerçekleştiğini bize her an ve doğrudan fark ettirmektedir.¹⁸⁶

Görüldüğü gibi o temel epistemik ilkelerinden birine dönerek, kendilerinden daha basit kavramlara indirgenmeleri mümkün olmayan bazı ilksel kavramlar bulunduğunu kabul etmektedir.¹⁸⁷ Onun metafiziksel teorisi, zihnin, maddenin ve zihin-beden birlikteliğinin her birinin ilksel birer kavram olarak kabul edilmesini zorunlu kılmaktadır.

[Descartes'ın] doktrini tam da budur ve [etkileşim problemi] onun için sorun teşkil etmez. Bu onun anlaşılmasını istediği meselenin bir parçasıdır; göz ardı edilmesini tercih ettiği bir sorun değildir. O bunu beden ile zihnin birlikteliğinin ilksel bir kavram olduğu ifadesinde ortaya koymaktadır. Ona göre, bu yaklaşım herhangi bir şeyi “doğanın buyruğu” olarak kabul etmeye benzemektedir zira onun açıklaması Tanrı'nın eylemine başvurmak suretiyle meseleyi metafiziksel ya da bilimsel açıklamanın kapsamının ötesine taşımaktadır.¹⁸⁸

Bildiğimiz gibi Descartes'ın yaşadığı dönemden sonra hızla gelişen sinir bilim çalışmaları, zihin ile beden arasındaki etkileşimin kozalaklı bezde gerçekleştiği iddiasını tamamen geçersiz kılacak bulgulara ulaşmıştır. Ancak tüm bu olgular, Descartes'ın ortaya koyduğu problemin meşruiyetini ve önemini hiçbir şekilde azaltmamaktadır. Kartezyen ontolojiyle birlikte zihin ile madde arasındaki uçurumun hiçbir filozofun yok sayamayacağı bir sorunsal haline geldiği açıktır. Günümüzde, zihnin doğasının, özellikle de deneyimin öznel niteliği olgusunun maddi ilkelerle açıklanmasında yaşanan sıkıntılar, bu problemin halen aşılmayı bekleyen devasa bir duvar gibi filozofların ve bilim insanlarının önünde durduğunu göstermektedir.¹⁸⁹ Nitekim Descartes'ı takip eden filozofların birincil hedefi bu çıkmazı şu veya bu şekilde bertaraf edecek bir ontoloji kurma çabası olarak nitelendirilebilir. Şimdi, filozofların önünde sınırlı sayıda seçenek bulunduğu ortadadır: Filozof ya hem zihin hem de bedene monist bir ontoloji içinde yer bularak etkileşim ve indirgeme problemini aşacak, ya da düalist bir ontoloji içinde kalıp etkileşim meselesine tatmin edici bir açıklama getirmeye çalışacaktır.

¹⁸⁶ Descartes, *Letters*'tan aktaran Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 81.

¹⁸⁷ David Yandell'den aktaran MacDonald, *a.g.e.*, s. 288.

¹⁸⁸ Baker ve Morris'ten aktaran MacDonald, *a.g.e.*, s. 289.

¹⁸⁹ Çalışmamızın devamında ele alacağımız üzere, Thomas Nagel bu problemin basit bir epistemolojik sorun olmayıp, ontolojik paradigmada radikal bir dönüşümün gerçekleşmesini zorunlu kılan çok temel ve merkezi bir çıkmaza işaret ettiğini öne sürmektedir.

III. DÜALİST ÇÖZÜM DENEMELERİ

Düalist ontolojinin modern dönemdeki en önemli iki temsilcisi, zihin ve bedeni ayrı birer töz olarak kabul etme hususunda Descartes ile uzlaşan ancak onun etkileşim problemine ilişkin açıklamalarının yeterli ve tatmin edici olmadığını düşünen Malebranche ve Leibniz'tir.

A. Malebranch

Malebranche'ın görüşü temelde zihinsel olaylar ile bedensel olaylar arasındaki etki-tepki sürecine dair açık ve seçik bir bilginin olmadığı olgusuna dayanmaktadır. Ona göre hiçbir insan, zihindeki istekler ile bedendeki hareketler arasındaki nedensel bağlantılara vakıf değildir.

[A]ncak can ruhları aracılığı ile parmaklarından bir tanesini hareket ettirmek için ne yapması gerektiğini bilen hiçbir insan yoktur. Peki, o halde insan kollarını nasıl hareket ettirebilir? ... Zihinlerimizdeki iradenin evrendeki en ufak bir maddeyi dahi hareket ettirmeye muktedir olmadığından oldukça eminim, zira kolumuzu hareket ettirme isteğimiz ile kolumuzun hareketi arasında hiçbir zorunlu bağlantı olmadığı açıktır. Onların biz istediğimiz zaman hareket ettiği doğrudur, yani kollarımızdaki hareketin *doğal* nedeni bizleriz. Ancak doğal nedenler, asli nedenler değildir; onlar yalnızca Tanrı'nın iradesinin gücü ve yetkinliği aracılığıyla meydana gelen ara-nedenlerdir (*occasional causes*).¹⁹⁰

Malebranche'ın ara-nedencilik/okazyonalizm adı verilen bu görüşüne göre Tanrı yalnızca beden ile zihin arasındaki her türlü etkileşimin değil evrende gerçekleşen her türlü etkileşimin nedenidir.

B. Leibniz

Düalist ontoloji içinde kalarak zihin-beden problemini açıklamaya yönelik bir diğer teşebbüs Leibniz tarafından yapılmıştır. Zihin ile beden arasında doğrudan bir etki-tepki ilişkisi olmadığı tespitinde Malebranche'a katılan Leibniz, görünürdeki korelasyonu açıklamak için yine Tanrı'ya başvurur. Ancak onun ontolojisini özgün kılan fikir, bizzat

¹⁹⁰ Malebranche'tan akt. Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 99, çeviri bana ait.

Tanrı'nın da bu etki-tepki mekanizmasına müdahil olmadığı görüşüdür. Leibniz'e göre Tanrı evreni öylesine kusursuz bir uyum içinde yaratmıştır ki, her zihinsel etki, bedensel bir tepkiye ve her bedensel etki, zihinsel bir tepkiye yol açmaktadır. Sıklıkla, aynı anda kurulmuş ve kusursuz şekilde çalışan iki ayrı saatin aynı anda aynı saati göstermesi örneği üzerinden açıklanan bu ontolojiye “önceden kurulmuş uyum” görüşü adı verilmektedir.

Peki, ara-nedenciliğin veya önceden kurulmuş uyum görüşlerinin Kartezyen ontolojinin zihin ile beden arasındaki etkileşimi açıklamakta düştüğü sıkıntıya gerçekten yeni ve tatmin edici bir çözüm getirdikleri söylenebilir mi? Biz bu sorunun yanıtının olumsuz olduğunu öne sürüyoruz. Zira Descartes'ın ilksel bir kavram olarak, ilahi düzenin doğal bir parçası olarak gördüğü etkileşimi, özünde benzer bir aksiyomla, yani Tanrı'nın doğrudan yahut dolaylı müdahalesi ile aşmanın, Tanrı'nın var olduğu önermesini açık ve seçik bir bilgi olarak kabul etmeyen eleştirmenler karşısında herhangi bir üstünlüğü bulunmadığı açıktır.

Her ikisi de nedensel etkileşim sorusunu Tanrı ile insan bedeni ya da Tanrı ile fiziksel dünya arasındaki ilişkiye havale ederek meseleyi “dışarıya” atmaktadır. Nihayetinde Tanrı'nın da bir tür zihin/ruh olduğu düşünülürse aynı sorun Tanrı'nın fiziksel dünya ile etkileşiminde de karşımıza çıkacaktır.¹⁹¹

Buna karşılık Malebranche ve Leibniz'in görüşleri, zihin-beden tartışmalarına yeni bir boyut katacak olan çok önemli bir tespiti barındırmaktadır. Gerçekten de insan, bedensel hareketlere ne şekilde sebep olduğuna ilişkin herhangi bir bilgiye, etki-tepki sürecinin aşamalarına ilişkin herhangi bir farkındalığa sahip değildir. Üzerinde dikkatli bir şekilde düşünüldüğünde, isteme ile eylem arasındaki ilişkinin adeta kendiliğinden gerçekleşmekte olduğunu fark ederiz. Biri bize parmağımızı nasıl hareket ettirdiğimizi sorduğunda, bilimsel araştırmalardan edindiğimiz bilgilerden yararlanarak beynimizdeki emrin sinirler yoluyla parmağa iletildiğini söyleyebiliriz ama aslında bu iletim sürecine ilişkin hiçbir doğrudan deneyime ve farkındalığa sahip değilizdir. Bu olgu, bedenin zihni etkilediği durumlar söz konusu olduğunda da geçerlidir zira elimiz kesildiğinde, bunun bizde ne şekilde öznel acı deneyimine yol açtığını dolaylımsızca bilmemiz mümkün değildir. Şu halde Malebranche ve Leibniz'in zihin felsefesine esas katkıları, probleme tatmin edici bir yanıt getirmelerinden

¹⁹¹ Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 100.

ziyade, bedenin zihin, zihnin beden üzerinde gerçekten bir etkisi olup olmadığı sorusunun halen cevaplanamamış olduğu gerçeğini gözler önüne sermeleridir.

Töz düalizmini savunan filozoflar, zihin-beden problemine doyurucu bir açıklama getirmek için çabalarken, bazı modern filozoflar bizatihi düalist ontolojinin dayandığı ilkeleri sorgulamaya başlamışlardır. Bunlara göre töz düalizminin içine düştüğü çıkmaz, bu ontolojinin varlığın doğasına ilişkin yanlış aksiyomlara dayandığının en açık göstergesidir. Evrenin iki ayrı türde tözden oluştuğu ön kabulünün meşru olmadığını düşünen bu filozoflara göre zihin-beden problemi de yanlış bir tümdengelimden kaynaklanan yapay bir problemten fazlası değildir. Böylelikle varlığın tek bir tözden meydana geldiğini savunan filozoflar, varlığı etkileşim ya da indirgeme hususunda herhangi bir sorunla karşılaşmadan açıklayabilecekleri iddiası ile modern felsefe sahnesindeki yerlerini almaya başlarlar.

IV. MATERYALİZM: THOMAS HOBBS

Modern felsefenin kurucu filozoflarından biri olan Thomas Hobbes, maddeci monizm, yani materyalizmin teorik altyapısını inşa eden düşünürlerin başında gelir. Hobbes felsefenin, tıpkı doğa bilimleri gibi kesinlik içermesi gerektiğini; aşkın olan, ortak olarak algılanması, ölçülmesi ve hesaplanması mümkün olmayan kavramlar üzerine konuşmaması yani maddenin ve matematiğin dünyasının sınırları içinde iş görmesi gerektiğini düşünmektedir. “Hobbes’ta felsefenin amacı, sonuçları/etkileri/eserleri önceden kestirebilmek ve onları yaşamda kullanabilmektir.”¹⁹² Hobbes’un bu beklentisi, onun modern bilimin vazettiği yeni epistemolojik hedeflere yani insanın aklın ve bilimin rehberliğinde doğaya hükmederek günlük yaşamı daha güvenli ve konforlu hale getirme gayesine ne denli bağlı olduğunun da en açık göstergesidir. Hobbes’a göre felsefe, doğru bir şekilde akıl yürütmektir, akıl yürütmek ise hesap yapmak anlamına gelir. O halde;

¹⁹² Solmaz Zelyut, *Spinoza*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s.16 .

[K]abaca felsefe yapmak akıl yürütmek, akıl yürütmek hesaplamak, hesaplamak toplamak çıkarmak ise o zaman felsefe bir toplama ve çıkarmadır veya bir birleştirme ve ayırmadır/ayırıştırma.¹⁹³

Filozofun ne yapması gerektiğini bu şekilde belirleyen Hobbes, şimdi önerdiği gibi bir felsefî sistem oluşturmaya girişir. Bu sistemi oluştururken kullanacağı yöntem de, *a priori* ilkelerden tümdengelimsel çıkarımlar yaparak yeni önermelere ulaşan geometrinin yöntemidir. Hobbes bu yöntem doğrultusunda, önce varlığın mahiyetini ortaya koyarak ontolojik çerçevesini çizer, daha sonra da, belirlediği ilkelerden hareketle çıkarımlar yapmaya koyulur. Hobbes’a göre var olan her şey maddidir; bir şeyin maddi varoluşu olmaması o şeyin var olmadığı anlamına gelir.

Dünya (sadece yeryüzünü değil, *evreni*, yani varolan bütün şeylerin toplamını kastediyorum) maddidir, yani varlıktır; ve boyutları, yani uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır (...) ve dolayısıyla, evrenin her parçası da varlıktır ve varlık olmayan bir şey bir *hiçtir* ve dolayısıyla *hiçbir yerde değildir*.¹⁹⁴

Hobbes’un var olan her şeyi madde ve hareket üzerinden açıklayan materyalist felsefesine göre olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisinin, yani nedenselliğin tikel cisimlerin tikel hareketlerinde aranması gerekmektedir. Ona göre, bizim yanlış bir kavrayış sonucu gayri-maddilik atfettiğimiz duyum, düşünce, imge, istek gibi olgular yalnızca bedende gerçekleşen farklı türde hareketler sonucunda oluşmaktadır.

Hobbes’a göre bizatihi gayri-maddi töz fikri tutarsız ve öz-çelişkilidir. Descartes ve diğerlerinin mekanik dünya modelinin yanı sıra ortaya koymaya çalıştıkları gayri-maddi ruh idrak edilemez bir kavramdır. ... Hobbes’a göre bu, dilin yanlış kullanımından; canlı bedenin eylemlerini ya da niteliklerin adlarını sanki birer “nesneymiş” gibi düşünmemizden kaynaklanmaktadır.¹⁹⁵

Yani, pek çok felsefî sistemde, maddi olmadığı varsayılan düşünce, arzu, ruh, zihin, irade gibi kavramlar da maddi âlemin bir parçasıdır ve nedenselliğe tâbidir. Buradan çıkan sonuç, insanda özgür bir iradenin olmadığı, insanların duygu, düşünce, istek ve eylemlerinin doğa bilimleri aracılığıyla eksiksiz bir biçimde açıklanabileceğidir.

¹⁹³ Zelyut, *a.g.e.*, s.16.

¹⁹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 492.

¹⁹⁵ MacDonald, *a.g.e.*, s. 316.

Özü düşünmek olan bir gayri maddi ruh anlayışı ve irade özgürlüğü gibi düşüncelerin kaynağı, insanların doğal olaylar hakkında yeterince bilimsel bilgiye sahip olmamalarıdır.¹⁹⁶

Diğer bir deyişle, insan, bilimin yöntemlerini kullanarak evrene ilişkin doğru bir kavrayışa ulaştığında, evrendeki mekanizmi ve nedenselliği görecektir. Hobbes, “varolan her şeyin maddi bir yapıda veya fiziki olduğunu öne sürmekle kalmaz, fakat her tür bilginin duyu-deneyi yoluyla kazanıldığını söyler.”¹⁹⁷ Öyleyse, insan zihnindeki tüm düşüncelerin, idelerin kaynağı bizim dışımızdaki maddelerden kaynaklanan duyumlardır. Duyu deneyimi sonucunda, beynimizde, duyumsadığımız nesneye ilişkin bir tasarım oluşur. Hobbes, algı sürecini, birbirini takip eden mekanik bir hareket zinciri olarak ayrıntılı bir biçimde açıklar. Nesne, doğrudan veya dolaylı olarak duyu organında bir basınca yol açar, bu basınç da içimizde, “beyne ve kalbe” kadar giden bir harekete sebep olur. Bu hareket kalpte bir karşı çabaya (*conatus*) neden olur.

Hobbes, karşı-itişin veya *conatusun* dışarıya doğru olmasından dolayı bizim dışımızdaki bir madde gibi görünmesine, yani bu “görüntüye” veya “görünmeye”, diyor, insanlar duyu derler.¹⁹⁸

Düşüncenin ne şekilde oluştuğu bu şekilde belirlendikten sonra, sıra bilgiye gelir. Hobbes’a göre insanda iki tür bilgi vardır. İlk tür bilgi, duyular yoluyla dış dünyadan edindiğimiz empirik bilgidir ve buna “olgu bilgisi” adı verilir. Bu bilgi biraz önce anlatılan süreç sonucunda zihnimizde oluşan tasarımların ve bu tasarımların bellekte saklanması sonucu oluşan anıların bilgisidir. İkinci bilgi türü ise “vargı bilgisi”dir ve bu bilgiye, olgu bilgilerinin akıl yoluyla işlenmesi sonucunda ulaşılır.

Şöyle tanımlar “akıl”ı Hobbes: “Zihin yetileri arasında bir yeti olan akıl, düşüncelerimizin işaretlenmesi, imlenmesi ve gösterilmesi için üzerinde uzlaşmış genel adlardan yapılan çıkarımların, çıkarılan sonuçların toplanması ve çıkarılmasıdır.”¹⁹⁹

¹⁹⁶ Zelyut, *a.g.e.*, s.20.

¹⁹⁷ Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 103.

¹⁹⁸ Zelyut, *a.g.e.*, s.23.

¹⁹⁹ Zelyut, *a.g.e.*, s.27.

O halde bilimsel bilgi, aslında dil ile yapılan mantıksal bir etkinliktir. Hobbes’a göre dil uzlaşımsaldır, yani nesnelere insanların verdiği adlardan oluşur. “Dünyada adlardan başka hiçbir şey genel değildir; çünkü adlandırılan nesnelerin her biri münferit ve tektir”²⁰⁰ İnsan, algıladığı nesnelere isimler vererek ve daha sonra bunların arasındaki ilişkileri mantık yasaları doğrultusunda belirleyerek bilimsel bilgiye sahip olur, yani insan bilimsel bilgiyi kendisi inşa eder. “Hobbes’a göre, insanın sözcüklerle, daha doğrusu nesnelere verdiği adlarla oluşturduğu hakikatlerden başka hakikat yoktur.”²⁰¹ Öyleyse bilgi ve hakikat, insandan bağımsız bir şey değildir, tersine insanın sahip olabileceği yegâne bilgi kendi yapımı olan bilgidir.

Daha genel bir biçimde söylersek, ancak nedeni biz olduğumuz, yani yapılmaları bizim elimizde olan ya da bizim keyfi irademize bağlı olan nesneler hakkında mutlak olarak kesin ve bilimsel bilgiye sahip olabiliriz.²⁰²

Bu düşüncenin temelinde Hobbes için doğanın insan tarafından her yönüyle ve tam anlamıyla anlaşılabilir bir alan olarak algılanmayışı yatar. Ona göre insan zihni, ilke olarak doğayı ve evreni bir bütün olarak kavramaya muktedir değildir.²⁰³

Eğer bütün kavranamaz bir nitelikte ise, zihin ile dünya arasında bir uyum yoksa ve doğanın insandan başka ve ondan daha yüksek bir efendisi yoksa bu durumda bilgi artık bir amaç değil, insana tümüyle yabancı oluşu düşünülen doğayı anlamlı ve anlaşılır kılmamanın, insanın efendisi olabileceği hükmedebileceği bir şeye dönüştürmenin aracı olur.²⁰⁴

Hobbes’un zihin ve bedeni tümüyle maddi öğelere dayanarak açıklayan ontolojisinin dikkat çeken yanlarından biri de, günümüz zihin felsefesinin en çetin tartışma alanlarından birini oluşturan “yapay bilinç”²⁰⁵ meselesine ilişkin tespitleridir. Tüm zihinsel olayların

²⁰⁰ Thomas Hobbes’tan, aktaran Cevizci, *a.g.e.*, s. 106.

²⁰¹ Zelyut, *a.g.e.*, s.28.

²⁰² Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, Say Yayınları, Ankara, 2011, s. 203.

²⁰³ Hobbes tam da bu tespit aracılığıyla, Tanrı’yı ve dini öğretileri de felsefesine dâhil edebileceğine inanmaktadır. Ona göre her şeyin maddi olduğunu söylemek, Hristiyan dogmalarına ters değildir zira Tanrı’nın maddi olması herhangi bir çelişki yaratmamaktadır. Ancak bu savunma, onun teologlar tarafından ateizmle ve ahlaki değerleri yok saymakla suçlanmasına engel olmamıştır.

²⁰⁴ Funda Günsoy, *Schmitt ve Strauss’ta Politik Olan*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 173.

²⁰⁵ Burada günümüzde yaygın olarak kullanılan “yapay zekâ” ifadesini bilinçli olarak kullanmıyoruz zira “zekâ” ifadesinin düşünebilen, hissedebilen, hayal kurabilen, bilinç sahibi bir varlığı imlemek için yetersiz kaldığı

maddi varlıkların hareketi sonucunda oluştuğunu öne süren tutarlı bir materyalistin, insan tarafından üretilen bir robotta da zihinsel durumlar oluşacağını kabul etmesi gerekecektir. Nitekim Hobbes başyapıtı Leviathan'ın girişinde bu meseleye değinmiştir.

Çünkü hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün *otomatların* (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? *Kalp* nedir ki bir *yaydan* başka; *sinirler* nedir ki çok sayıda *yaylardan* başka; ya eklemler yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda *çarklardan* başka?²⁰⁶

Yukarıda da ele aldığımız üzere, Hobbes insanda oluşan tüm etkileri, dış dünyadaki nesnelerin uyguladığı basınç ve hareketle açıklamaktadır. Dolayısıyla ona göre, bazı varlıkları canlı olarak nitelendirmemizin sebebi de basitçe bir zembereğe ya da motora benzeyen kalbin, organizmayı harekete geçiriyor olmasıdır. Bu görüşü ile Hobbes'un, bilincin karbon temelli olmayan organizmalarda da ortaya çıkabileceğini savunan yapay bilinç kuramlarının ilk örneklerinden birini verdiğini söylememiz mümkündür ve bu mesele çalışmamızın devamında detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

Hobbes'un, düalist evren tasavvurlarının dayandığı tüm aksiyomları reddeden ve pozitivizme teorik altyapı sağlayan ontolojisi, zihinsel olayları fiziksel süreçlere indirgeyebildiği için etkileşim probleminden de tümüyle azadedir. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, insanı ahlaki bir fail olmaktan çıkarıp onu nedensellik zincirine mahkûm etmenin etik-politik alanda yıkıcı sonuçları olması kaçınılmazdır.

[H]iç kimsenin yaptıklarından ahlak açısından sorumlu tutulamayacak olması da en istenmeyen sonuçtur. Çünkü eğer hiç kimse hiçbir şeyden asla sorumlu değilse, ahlakımızın tüm dokusu ve insanların ahlaki açıdan yaptıklarından sorumlu olduğu şeklindeki derin duygumuz korkunç bir biçimde tahribe uğrayacaktır.²⁰⁷

Nitekim insanın, onu diğer tüm varlıklardan ayıran yetisi olarak görülen ahlaki sorumluluk ve özgür irade fikrini yok sayan ve felsefeyi metafizikten arındırıp fayda odaklı

açıktır. Nitekim çağdaş zihin felsefesi tartışmalarında “yapay zekâ” ile “yapay bilinç” arasındaki ayrıma sıklıkla dikkat çekilmektedir.

²⁰⁶ Hobbes, *a.g.e.*, s. 17.

²⁰⁷ Jerome Shaffer, *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 164.

teknik bir etkinliğe indirgeyen Hobbes, gerek felsefeciler gerekse teologlardan gelen yoğun ve sert eleştirilere maruz kalmıştır. Öte yandan filozofların üstesinden gelmeleri gereken meselelerin giderek daha çetrefil hale geldiği de açıktır. Şimdi bir yanda zihin ile madde arasında derin bir yarık yaratmış olan töz düalizmi, diğer yanda insanı çarktaki bir dişliye indirgeyen materyalizm durmaktadır. Ne mutlu ki filozoflar yenilgiyi kabul edip köşelerine çekilmemişler ve bu derin krizi aşmak için yeni ve özgün varlık anlayışları geliştirmeye devam etmişlerdir.

V. ÇİFT YÖN KURAMI: BENEDICT SPİNOZA

Zihin ile beden arasındaki uçurumu kapatma hedefiyle alternatif ontolojiler sunan modern filozoflar içinde en etkili ve özgün kuramlardan biri Spinoza tarafından formüle edilmiştir. Spinoza'nın ontolojisi, teorik alanda Descartes'ten miras kalan etkileşim probleminin aşılmasını hedeflerken, pratik alanda düşünme özgürlüğünü ve felsefi düşünmeyi mümkün kılma kaygısını da içinde barındırmaktadır.²⁰⁸ O, gözlemlediği sorunlardan hareketle, çağa hâkim olan teolojik düşünceyi bertaraf edebilmek, aklın ve bilginin yönettiği, duyguların esaretinden kurtulmuş ve böylelikle özgürleşmiş bir toplum yaratma umudu ve hayaliyle felsefe yapmıştır.

Spinoza'nın düşünceleri kadar felsefe yapma yönteminde de modernitenin etkisi görülmektedir. Geometrinin, insan aklı için kesinliği tartışılmaz temel aksiyomlardan hareket ederek, adım adım diğer kesin önermelere ulaşan tümdengelimsel ve rasyonel sistemi, Spinoza için doğru bir şekilde felsefe yapmanın da yöntemi olarak görülmüştür. Spinoza, felsefenin, matematik gibi bir kesinliğe ulaşmasının mümkün olduğuna inanmıştır. Spinoza'nın *Etika* adlı eserinin tam adının “*Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Kısma Ayrılmış Ahlak*” olması, geometrinin yöntemine duyduğu hayranlığın en açık ifadesidir. Öyleyse, içinde bulunduğu dönemin teolojik-politik sorunlarının, eserlerinin içeriğini belirlerken, çağın ruhunu büyük ölçüde belirleyen ve kesinliğe dayanan matematiksel bilgi modelinin ise yöntemini etkilemiş olduğunu söyleyebiliriz.

²⁰⁸ Bu pratik kaygı şüphesiz Spinoza'nın sorgulayıcı ve eleştirel bakış açısı nedeniyle Yahudi cemaatinden kovulmasına neden olan toplumsal koşulları dönüştürmeye yönelik arzusundan kaynaklanmaktadır.

Spinoza felsefi sistemini inşa etmeye Tanrı'dan başlar, zira Tanrı'ya yönelik hatalı kavrayışın çağının toplumsal ve politik problemlerinde merkezi bir rol oynadığını görmüştür. Tek Tanrılı dinlerin Ortaçağ boyunca tartışılmaz bir hakikat olarak dayattığı Tanrı konsepsiyonu, insanların felsefi, toplumsal ve politik yaşantısına hükmetmektedir. Spinoza önce yanlış olduğunu ileri sürdüğü bu kavrayışı ele alır ve “eski düşünce yapısını söküp onun parçalarıyla yeni, modern ve özgürlükçü bir yapı kurmak üzere eskiye döner”²⁰⁹. Tıpkı her resmin, ressam tarafından bomboş bir tuval üzerine konulan bir nokta ile başlaması gibi, Spinoza da zincirin ilk halkası için bir ilke belirler; bu ilke Grek felsefesinde de tanımlanan hali ile Tözdür. Öyleyse Töz ile kastedilen “kendi kendisinde var olan ve kendi kendisiyle kavranan, yani kavramını, kendisini teşkil edecek başka bir şeyin kavramına borçlu olmayan şey”dir.²¹⁰ Spinoza Tözün tanımı gereği sahip olması gereken özelliklerden hareketle, Tözün birden fazla olamayacağı çıkarımını yapar. Ona göre Töz, bölünemez, sınırsız, sonsuz bir şey olmak zorundadır zira onu bölmek, onu sınırlamak anlamına gelecektir. Sınırlanmış bir şey ise, var olan her şeyi kapsayamayacağından ötürü eksik ve tanımı gereği bir başka töze bağımlı olacaktır, bu ise Töz tanımı ile çelişir. Öyleyse tek bir Töz vardır ve o da Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığı da aynı şekilde Tözün tanımından, varoluşun tek Tözün sahip olması gereken bir nitelik olmasından çıkar. “Tanrının varlığı ve özü tek ve aynı şeydir.”²¹¹

Var olan her şeyin Tanrı veya Doğanın; “*Deus sive Natura*”nın içinde olması, kaçınılmaz olarak bir başka sonuç doğurur: Evrene içkin olan bu Tanrı'nın yaratması, yaşama müdahil olması, insanları ödüllendirmesi veya cezalandırması söz konusu olamaz. Olup biten ve var olan her şey Tanrı'dan özünden zorunlulukla, üçgenin özünden onun açıları ile ilgili kuralların çıkması tarzında çıkarlar. Zorunluluk kavramı, Spinoza'nın felsefesinin kilit kavramlarından biridir.

Tanrı, davranışlarının belirlenmemiş olması, nedensiz olması anlamında özgür değildir. O, zorunluluğa ve yasaya uyar; ama bunlar kendi iç zorunluluğu ve yasaları olduğu, ona yabancı bir doğanın yasaları olmadığı için, özgürlüğün bu yeni

²⁰⁹ Zelyut, *a.g.e.*, s. 9.

²¹⁰ Zelyut, *a.g.e.*, s. 12.

²¹¹ Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. H.Z. Ülken, Dost Yayınları, Ankara, 2011, s. 55.

anlamında en özgür olandır. O dışarıdan hiçbir zorlamaya uymaz; çünkü hiçbir şey onun dışında değildir.²¹²

O halde zorunluluk ile kastedilen, Tanrı'yı sınırlayan, ona aşkın bir şey değil Tanrı'nın kendi kendini özgürce belirlemiş olması anlamında bir zorunluluktur. Ancak Tanrı'nın, dinlerin anlattığı biçimde bir iradesi, müdahalesi, beklentisi olmadığı gibi, aşkın bir bilinç olarak bizlere elçiler veya kitaplar göndermesi de söz konusu değildir. Spinoza'ya göre, Tanrı ile ilgili tüm bu yanlış düşünceler, insanların kendilerine benzeyen bir Tanrı hayal etmesi sonucunda oluşmuştur.

Bu düşünce, Spinoza'nın uzun zincirinin ilk halkasıdır ve birazdan göreceğimiz üzere, tüm çıkarımlar, tıpkı geometrik kurallar gibi, bu biricik Tözden hareketle yapılacaktır. Şimdi cevaplanması gereken soru şudur: Töz yani Tanrı biricikse, bizim tek tekler olarak algıladığımız tüm nesneler ve düşünceler nedir? Spinoza'ya göre, Tanrı'nın, tanımı gereği sonsuz sayıda *attributumu* yani ana niteliği vardır. Spinoza “ana nitelikle, zihnin, tözün özsel doğasını meydana getiren şey olarak algıladığı şeyi anlatmak istiyorum”²¹³ der. Ancak sınırlı bir doğaya sahip olan biz insanlar, Tanrı'nın ancak iki ana niteliğini bilebiliriz: Düşünce ve yayılım. Biz insanlar Tanrı'yı veya Doğa'yı, ancak ve ancak bu öz nitelikler vesilesi ile kavrayabiliriz çünkü bizler de yalnızca iki öz niteliğe sahibizdir.

Yalnızca bu çıkarım bile Spinoza'nın felsefi sisteminin, çağında yarattığı etkinin şiddetini anlamak için yeterlidir zira “Tanrı'nın özünün düşünce olarak anlaşılmasının yanında O'nun özünün yayılım olarak da anlaşılması, gerçekten alt üst edicidir.”²¹⁴ Spinoza hem maddi hem de düşünsel olan her şeyi Tanrı'da birleştirerek, onu var olan her şeyin bizzat kendisi haline getirir. Var olan her şey Tanrı'nın veya Doğa'nın öz niteliklerinin tezahürlerinden ibarettir. Bu tezahürlere veya suretlere Spinoza *modus* adını verir. Sonsuz sayıda öz niteliğe sahip olan Tanrı'nın her bir öz niteliğinden türeyen sonsuz sayıda *modus* vardır. Bu *modus*ların bazıları sonsuz (örneğin hareket ve atalet), bazıları ise sonludur (örneğin fiziki nesneler). Bizim farklı öz niteliklerin tezahürü olarak algıladığımız tek tekler, bir ve aynı şeyin farklı görünüşleri gibidir. Bu tıpkı dokunduğumuz bir buz parçasının

²¹² Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 79.

²¹³ Spinoza'dan aktaran Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 318.

²¹⁴ Zelyut, *a.g.e.*, s. 13.

soğukluğu, sertliği, rengi ve biçimi ile ilgili deneyimlerimizin birbirinden farklı olması ancak bir ve aynı nesneden kaynaklanmalarına benzer. Öyleyse her var olan her şey, hem yayılım hem de düşünce *modus*larına sahiptir. Aynı şekilde insan da zihin ve beden olarak iki ayrı *modus* içerir ve bunlar bir ve aynı tözün farklı tezahürleridir.

Çifte yön teorisi olarak bilinen bu görüş, zihin ve bedenin, tek töz ya da temel bir gerçekliğin, örneğin yazı ile turanın bir ve aynı paranın ayırt edilebilir fakat geçekte ayrılmaz yönleri olması gibi, soyutlama yoluyla birbirinden ayırt edilebilmekle birlikte, fiilen birbirinden ayrılmaz olan yönleri olduğunu dile getirir.²¹⁵

Beden bir yayılım *modus*u olduğu için, yayılımlı bir maddedir, insan zihni ise düşünce *modus*u olduğu için bir idedir. Dolayısıyla Spinoza'nın ontolojisinden zihin-beden etkileşimi diye bir sorunun ortaya çıkması zaten mümkün değildir zira o zihin ile bedeni birbiriyle etkileşebilecek iki ayrı töz olarak görmez. Her fiziksel duruma karşılık gelen bir zihinsel durum olması, evrenin düzenleniş biçiminden kaynaklı mutlak bir korelasyonun sonucu ortaya çıkan doğal ve zorunlu bir olgudur.

[G]ayri maddi zihinsel şeyler ile maddi zihinsel-olmayan şeyler arasında nedensel bir etkileşim olduğunu varsaymak için herhangi bir doğal dayanak yoktur. Spinoza birinde gerçekleşen değişimin diğerinde de değişime *sebepe olduğunu* öne sürmez, aksine her maddi değişim *zaten* zihinsel bir değişimdir.²¹⁶

Her maddede ona tekabül eden bir ide bulunur; insan –ve yalnızca insan- söz konusu olduğunda bedenin idesine zihin adını vermek gerekmektedir. Tek Töze dayanan bu ontolojide maddeden ayrı bir ruhun/zihnin varolması yani insanın ölümden sonra bilincini/benliğini sürdürmesi de şüphesiz imkânsızdır. Yukarıda verdiğimiz örnek bağlamında ele alınacak olursa, Spinoza için beden yok olduktan sonra zihnin varlığının sürdürebileceğine inanmak buz eridikten sonra soğukluğunun ya da sertliğinin varlığını sürdüreceğine inanmak kadar anlamsızdır. Bu açıdan bakıldığında Spinoza'nın ontolojisi kısmen Aristotelesçi madde-form öğretisine; bu ikisinin yalnızca teorik düzlemde ayırt edilebilir olup olgular alanında daima bir arada bulunduğu düşüncesine paralel ilerler.

²¹⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 525.

²¹⁶ MacDonald, *a.g.e.*, s. 295.

Var olan her şey gibi, insan zihni de, Tanrı veya Doğa'daki zorunluluktan bağımsız değildir, öyleyse insanda da özgür iradenin varlığından söz edilemez. Her şey gibi insan da Tanrısal doğanın zorunluluğuyla belirlenir. Spinoza'ya göre insanın özgür iradeye sahip olduğunu sanması bir yanılsama, bir bilgi eksikliğidir. Peki, özgür bir iradesi olmayan, zorunluluklara bağlı olan insan nasıl bilgi sahibi olabilir? Spinoza'ya göre bir şeyi bilmek, o şeyin upuygun idesine sahip olmaktır çünkü upuygun ideler Tanrı'daki idelerdir. Kişi bir şeyi, tüm nedenleri ile birlikte bilebiliyorsa, o şeyi tıpkı Tanrı'nın bildiği gibi, upuygun olarak bilir. Burada kastedilen şey şudur: Tanrı, evrenin bizzat kendisidir ve şüphesiz ki kendisini kusursuzca bilmektedir. O halde var olan her şeyin bilgisi, diğer bir deyişle tüm veriler, tüm bağlantılar, tüm nedenler Tanrı'dadır. Spinoza'ya göre insan zihni, ilke olarak, upuygun idelere, yani nedenlerin bilgisine, yani Tanrı'nın bilgisine ulaşabilecek kapasitededir çünkü kendisi de bir ide olan insan zihni, Tanrısal zihnin bir tezahürüdür ve onu anlayabilir. Spinoza'ya göre “doğru bir [ideye] sahip olan aynı zamanda doğru bir [ideye] sahip olduğunu da bilir ve bilgisinin hakikatinden şüphe edemez”.²¹⁷ Spinoza için Tanrı'nın bilgisine, yani nedenlerin bilgisine, yani zorunluluğun bilgisine sahip olmak aynı zamanda insanın özgürleşmesini sağlar.

Spinoza'ya göre insan, doğadaki her varlık gibi varlığını koruma ve sürdürme çabası (*conatus*) içindedir. Bu çaba, insan doğasına vurulmuş bir damga veya yüklenmiş bir yazılım gibidir ve insanın bu çabayı ortadan kaldırmak gibi bir özgürlüğü yoktur. Yine doğaları gereği “insanlar, zorunlu olarak, daima, tutkulara tâbidirler.”²¹⁸ Kimi tutkular, yani duygular, kimi zaman varlığımızı sürdürme çabamızı yani canlılığımızı, eyleme gücümüzü artırırken, kimileri de canlılığımızı ve gücümüzü azaltır. Biz doğamıza vurulmuş bir damga olan bu çaba nedeniyle, canlılığımızı artıran şeylerden hoşnut olur, azaltan şeylerden ise rahatsız olur ve kaçınırız. İnsan bu tip duygulara sürekli ve edilgin olarak maruz kalır ve bu edilginliği Spinoza bir tür kölelik olarak görür. İşte özgürlük kavramı bu kölelik kavrayışından hareketle açıklanmaktadır. Kişi, maruz kaldığı bu etkilerin upuygun idesine sahip olabilir, yani bu duygulara sebep olan nedenlerin bilgisine sahip olabilirse, artık edilgin

²¹⁷ Spinoza, *a.g.e.*, s. 115.

²¹⁸ Zelyut, *a.g.e.*, s. 65.

bir biçimde duyguların etkisi altında kalmaktan kurtulur diğer bir deyişle bu duygulara etkin bir şekilde sahip olur. Spinoza'nın ifadesiyle "ruh her şeyi ne kadar zorunlu olarak bilirse, onun duygulanışlar üzerinde o kadar büyük gücü vardır, yani onlardan o kadar az edilgin olur."²¹⁹ Öyleyse özgürlük, Spinoza için, bir şeyi "yapma" özgürlüğü değil, duygulara maruz kalan, edilgin bir köle olmamak, eylemlerimizin nedenlerini bilmek, etkin olmak, zorunlulukların bilincinde olmak anlamında bir özgürlüktür. İnsan böyle bir özgürlüğe ancak akıl yoluyla, diğer bir deyişle aklın duygulara hükmetmesi yoluyla ulaşabilir. Öyleyse özgürlüğün anahtarı nedenlerin bilgisidir ve insan evrende hüküm süren determinizmi anladığı ve kabullendiği ölçüde özgürleşir ve mutluluk duyar.

Spinoza'nın yaşadığı dönemde uzlaştırması gereken farklı faktörleri göz önünde bulunduracak olursak, onun ontolojisinin özünde oldukça "ekonomik" ve açıklama gücü yüksek bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Onun modern doğa bilimlerini ve nedenselliği onaylayan, maddeye indirgenmesi ciddi güçlükler barındıran zihin olgusunu açıklayabilen, nev-i şahsına münhasır bir felsefi teolojiye olanak sağlayan ve tüm bunları yaparken varlığı ikiye bölmeyen Nötr Monizminin hayranlık uyandırıcı olduğu yadsınamaz. Öte yandan Spinoza'nın, Kartezyen düalizmin getirdiği sorunları bertaraf eden hamlesi, Tek Tözün/Tanrının varlığına ve mahiyetine ilişkin kapsamlı bir nitelikler kümesinin aksiyomatik biçimde kabul edilmesini şart koşmakta ve ancak bu şekilde işlevsel, anlamlı ya da ikna edici hale gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında insan tarafından ortaya konmuş felsefi ya da bilimsel tüm kuramların aynı kaderi paylaştığı; bir aksiyomlar kümesi varsaymadan herhangi bir sistem kurmanın ve hatta dış dünyanın varlığını kanıtlamanın ilkece imkânsız olduğu yönündeki tespitimizi daha önce öne sürmüştük. Ancak burada şunu hatırlatmakta fayda görüyoruz: Bilimsel devrim neticesinde ortaya konan modern evren anlayışının giderek itibar ve taraftar kazandığı bir çağda, Tanrı'da ya da Tek Tözde temellenen, bu yüzden de sıklıkla bir tür panteizm olarak görülen bir ontolojiye ciddi itirazlar gelmesi kaçınılmazdır. Modern bilimin müjdelediği öngörülebilir/hesaplanabilir/yönetilebilir doğa anlayışını hayranlıkla benimseyen entelektüel çevreler için gerek Kartezyen gerek Spinozacı ontolojiler halen fazlasıyla metafiziksel/teolojik ön kabul talep etmektedir. Pek çok filozof ve düşünür,

²¹⁹ Spinoza, *a.g.e.*, s. 269

düalistlerin ve Spinoza'nın farklı şekillerde ortaya koydukları Tanrı kavrayışlarının onların öne sürdüğü gibi "açık ve seçik" olmadığını, dolayısıyla da bu aksiyoma dayanan tündengelimsel sistemlerini ikna edici bulmadıklarını beyan etmişlerdir. Nitekim modern felsefeden çağdaş felsefeye giden süreçte, doğa bilimlerinin yükselişi ve hâkimiyet alanını giderek artırması neticesinde, monist seküler materyalist ontoloji uzunca bir süre bilim dünyasının ve hatta akıl sahibi tüm insanların adeta resmi ontolojisi olarak kabul görecektir ve yüceltilecektir.

VI. BİLGİNİN SINIRLARI VE DOĞASI: JOHN LOCKE

Yeni paradigmayı anlama ve anlamlandırma ihtiyacı ile karakterize olan modern felsefenin, özellikle epistemoloji alanındaki titiz çalışmalarıyla öne çıkan temsilcilerinden biri John Locke olmuştur. Modern bilimlerin evrenin bir tür makine gibi işlediğine ilişkin tespitlerini kabul eden Locke, klasik epistemolojinin aksiyom ve yöntemlerinin bu yeni varlık alanına ilişkin bilgi edinmemizi sağlamakta işlevsiz hale geldiğini, bu yüzden de bilginin mahiyetine ilişkin eleştirel ve kapsamlı bir sorgulama yapmanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Nitekim o, *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* adlı eserinde, kendi amacını şu şekilde ifade eder:

Amacım, ... insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini, bunun yanında da inancın, sanının (*opinion*) ve onaylamanın temellerini ve derecelerini araştırma[k].²²⁰

Locke'a göre yapılması gereken şey insan zihninin yapısını ve bilginin kaynaklarını ortaya koymak, bu arada insan zihnini aşan gereksiz ve yararsız şeyleri dışarıda bırakmaktır.²²¹ Bu amacını gerçekleştirmek için uygulayacağı yöntem; insanın dolaysız olarak bilincine vardığı idelerin kaynağını, anlama yetisinin bu ideleri ne şekilde edindiğini,

²²⁰ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev: V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 60.

²²¹ Locke ile dost meclislerinde yaptığı tartışmaları aktaran James Tyrell'a göre Locke'u bu araştırmaya sevk eden şey ahlak ve teoloji problemlerinin sorgulanmasına ortaya çıkan güçlükler yani tümüyle pratik nedenlerdir. Aktaran Zelyut, *a.g.e.*, s.53.

bu bilgilerin ne ölçüde kesinlik taşıdığını ve kapsamlarını araştırmak olacaktır.²²² Bu çerçeve içinde Locke ideyi ne anlamda kullandığını şöyle tanımlar:

Bir insanın düşünmesi sırasında anlığın nesnesi olarak ortaya çıkan her şeyin yerini tutacak en iyi terim bu olduğu için, onu düşlem (*phantasm*), kavram (*notion*), tür (*species*) ya da düşünme sırasında, zihnin üzerinde kullanıldığı her şey ne anlama geliyorsa, onları anlatmak için kullandım.²²³

Locke, ilk olarak doğuştan idelerin var olduğunu iddia eden rasyonalistlerin görüşleri çürütecek argümanlarını sıralar. Burada ideler arasında bir ayrım yaparak bunları kurgusal ve pratik ilkeler olarak ikiye ayırır. Kurgusal ilkeler, insanların bazı temel mantıksal bağıntıları örneğin bir şeyin her ne ise o olduğunu bilmesidir. Locke’a göre bu tip kurgusal ilkeler doğuştan olamazlar çünkü herkes tarafından bilinmezler. Örneğin çocuklar veya budalalar bu ilkeleri bilmemektedir, oysa bu bilgilerin zihnimize doğuştan kazılmış olmaları halinde böyle bir durum yaşanmayacaktır. Locke’un ifadesiyle,

Buna göre, eğer çocukların ve budalaların üzerinde böyle şeylerin basılı olduğu ruhları, zihinleri varsa, onların bunu kaçınılmaz biçimde algılamaları ve bu doğruları zorunlu olarak bilip onaylamaları gerekir; bunu yapamadıklarına göre bu tür izlenimlerin olmadığı da açıktır. Çünkü bunlar doğal olarak basılmış kavramlar değilse nasıl olurda doğuştan olabilirler. Eğer basılmış kavramlarsa, nasıl bilinmez olabilirler?²²⁴

İkinci olarak pratik ilkeler diğer bir deyişle evrensel ahlaki ilkeler üzerinde durur. Rasyonalistler insanların doğuştan evrensel ahlak ilkelerine sahip olduğunu iddia etmektedir ancak Locke’a göre bu düşünce de kabul edilemez çünkü ahlaki ilkeler, farklı toplum ve kültürlerde farklılıklar göstermektedirler, göstermeseler dahi bunların herkes tarafından kabul edilmesi, doğuştan olduklarına dair herhangi bir kanıt içermez. Bunun yanında evrensel ahlak ilkelerinin var olduğunu söylemek, Tanrı’nın var olduğunu söylemek olacaktır çünkü eğer ahlak yasaları varsa bu ahlak yasalarını koyan bir yaratıcı da olmalıdır, ancak Tanrı kavramı bulunmayan insan topluluklarının varlığı bilinmektedir, o halde bu ilkelerin doğuştan her insanın içinde bulunuyor olması olanaksızdır. Buna karşı olarak insanın içinde

²²² Locke, *a.g.e.*, s. 60.

²²³ Locke, *a.g.e.*, s. 63.

²²⁴ Locke, *a.g.e.*, s. 64.

farkında olmadığı idelerin de var olduğu söyleyen rasyonalistler vardır ancak Locke bu düşünceyi de reddeder.

Bir kavramın zihne basılmış olduğunu fakat aynı zamanda zihnin onu bilmediğini ve onun henüz ayırımına varmadığını söylemek, bu izlenimi yok saymaktır. Zihnin hiçbir zaman bilmemiş olduğu ve hiçbir zaman bilincine varmamış olduğu hiçbir önermenin zihinde bulunduğu söylenemez.²²⁵

Locke'un doğuştan idelerin mümkün olmadığını gösterme çabası, yalnızca epistemolojik bir amaca hizmet etmez. Çünkü o zihinde doğuştan ideler bulunduğunun kabul edilmesinin, kişiyi kendi aklını ve yargılarını kullanmaktan alıkoyacağını, onu tartışmasızca inandı(rıldı)ğı ilkeler sayesinde daha kolay yönetilebilir/manipüle edilebilir hale getireceğini düşünmektedir.²²⁶ Dolayısıyla da doğuştan idelerin reddedilmesi, epistemolojinin yanı sıra Locke'un etik-politik düşüncesine de hizmet eden önemli bir argüman sağlamaktadır.

Doğuştan idelerin temelsiz ve geçersiz olduğunun gösterilmesi, beraberinde kaçınılmaz olarak şu sonucu getirmektedir: doğuştan idelerin olmaması halinde tek seçenek idelerin yegâne kaynağının duyu deneyimi olduğunu söylemek olacaktır ve Locke'un söylediği tam da budur. Ona göre zihin doğduğumuzda boş bir levha, bir “*tabula rasa*”dır, bu boş levhayı dolduran ise deneyimlerdir. Buna göre ideler, varlıkları zihne temsil ederler ve bunların varlıkları için herhangi bir kanıt gerekmez zira her insan zaten idelerin varlığını bilir ve kabul eder. İdelerin tek kaynağı ise deneyimlerimizdir. Locke deneyimlerimizi duyum veya dış duyum ve refleksiyon veya iç duyum olarak iki türe ayırır. Bu ayrıma göre önce dış duyum gerçekleşir ve biz duyu algılarımız yoluyla dış dünyadaki varlıkların niteliklerini elde ederiz. Daha sonrasında algılar yoluyla elde ettiğimiz bu nitelikleri ele almaya yani düşünüm yoluyla işlemeye başlarız. Bu işleme esnasında anlama yetimiz, bu veriler üzerinde işlemler yapar ve dış duyumdan gelmemiş olan yeni ideler bu şekilde elde edilebilir.

Bu şekilde, Locke, zihnimizde var olan ancak biçimsel gerçekliğe tekabül etmeyen idelerin de ne şekilde var olduğunu açıklar. Zihin deneyim yoluyla aldığı verileri düşünüm

²²⁵ Locke, *a.g.e.*, s. 65.

²²⁶ Locke, *a.g.e.*, ss. 82-83.

esnasında işleyerek, daha kompleks hale getirebilmekte ve bu şekilde yeni ideler oluşturabilmektedir. Şu halde bilgi, ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın algılanması yani ide ilişkilerinden başka bir şey değildir.²²⁷ İdeler ise yalın ve karmaşık ideler olarak ikiye ayrılır. “Yalın ideler, bilginin imal edildiği hammaddelerin esas kaynağını oluşturur.”²²⁸ Yalın ideler zihin tarafından pasif bir şekilde alınırlar, yani zihin bu idelere maruz kalmaktadır. Karmaşık ideler söz konusu olduğunda ise zihin aktiftir; zihin yalın idelerin analizi-sentezi yoluyla karmaşık ideleri, örneğin soyutlama yoluyla elde edilmiş kavramları oluşturur.

Bu noktaya kadar bilginin hammaddesi üzerinde duran ve bunu ide olarak belirleyen Locke, artık dış dünya ile bu ideler arasındaki ilişkinin, yani bilginin ne olduğu sorusuna odaklanır. Ancak Locke’u bu noktada Descartes’in zihin-beden düalizmi sonucunda yaşadığı türde bir zorluk beklemektedir

[O]nun da öznenin yola çıkan, zihinden hareketle bilgiyi mümkün kılacak transandantal argümanlar geliştirmek zorunda kalan bütün modern filozoflar gibi, ağır bir sıkıntısı vardır; bu güçlük veya sıkıntı da ... idelerden gerçek varoluş alanına geçememe sıkıntısıdır.²²⁹

Locke bu sorunu zihindeki idelerin, insan tarafından yaratılmadıklarına göre mutlaka reel dünyada karşılığı olduğunu söyleyerek bir süre erteler. Locke için şimdilik bilginin ideler arasındaki bağlantı ve uyuşma olarak görülmesi yeterlidir. Ancak elbette idelerin dış dünyadaki varlıklardan kaynaklanıyor olmaları, bu varlıkların mahiyetine ve bizdeki temsillerinin kendileriyle birebir uyuşup uyuşmadığına dair bir şey söylemez. Locke bu soruna, ideler arasında uyuşma ve bağlantıların türlerini inceledikten sonra geri dönerek, bilgi türleri arasında bir ayırım yapma yoluna gider. Bu ayırımda kullandığı ölçüt bilginin kesinliği olacaktır. Buna göre en yüksek kesinliğe sahip bilgi türü zihnin doğrudan, hiçbir dolayım girmeksizin anladığı “sezgisel bilgi”dir. Bu bilgi türüne “Beyaz siyah değildir.”, “Üç ikiden çoktur” gibi bilgilerin yanı sıra tıpkı Descartes’ta olduğu gibi kendi varlığımıza

²²⁷ Locke, *a.g.e.*, s.299.

²²⁸ Zelyut, *a.g.e.*, s. 58.

²²⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 583.

ilişkin dolaysız bilgimiz dâhil edilir.²³⁰ İkinci ve daha az kesinlik taşıyan bilgi türü, zihninin ideleri bu şekilde doğrudan kavrayamadığı durumlarda başvurduğu “kanıtlayıcı bilgi”dir. Burada zihin, belli bir akıl yürütme faaliyeti ile sahip olduğu diğer ideler arasında bir ilişki kurarak yeni bilgilere ulaşır. Üçüncü bilgi türü ise “duyusal bilgi”, yani duyu deneyimleri yoluyla dış dünyadaki nesnelerin varlığına ve doğasına ilişkin edindiğimiz bilgidir.

Bilginin bu iki derecesine yani sezgi ve tanıtlamaya bağlanamayan her şey, ne denli güvenle kabul edilmiş olursa olsun ya *inanç* ya da *kanı* olabilir, fakat en azından genel doğrularda, bilgi olamaz. Gerçekte zihninin *bizim dışımızdaki sonlu varlıkların tikel varoluşları* üzerinde kullandığı bir başka algısı vardır ki, bu, yalnızca olabilirliği aşar ve yukarıdaki derecelerden hiçbirine tam olarak erişemezse de, buna da bilgi denir. Bir dışsal nesneden aldığımız idenin zihnimizde bulunduğundan daha kesin bir şey olamaz ve bu bir sezgisel bilgidir.²³¹

Burada Locke “yukarıdaki derecelerden hiçbirine tam olarak erişemezse de” ifadesi ile dış dünyadaki nesnelere ilişkin bilgimizin mutlak bir kesinlik taşımadığını kabul etmektedir. Ona göre sezgisel, yani kesin olarak bildiğimiz şey, öznel deneyimlerimizin ve idelerimizin bizim tarafımızdan yaratılmadıkları; bizim dışımızdaki bir varlıktan kaynaklanıyor olmalarının zorunluluğudur. Ancak nesnenin zihnimizdeki temsilinden ibaret olan idemiz ile nesnenin gerçek mahiyeti arasındaki uyumu garanti edecek herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız da açıktır.

[L]ocke’un bu açıklamalarından duyularımızın konusu olan kendinde bir dış dünya ile duyularımızın bize aktardığı, zihnimizin bir tasarımı olan dünya arasında bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Buna göre kendinde-dünya ile tasarımsal dünya arasında kesin bir çizgi çizilmiş olup, duyum içeriğinin duyumlananla özdeş olması olanaksız hale gelir. Zihnimizi edilgin bir durumda bırakan, varolduğu aşikar olan ancak kendisi hakkında hiçbir biçimde kesin bir bilgiye ulaşamayacağımız bir dış gerçeklik vardır.²³²

Bir süre sonra Kant tarafından fenomen-numen ayrımı şeklinde ifade edilecek olan olguyu açıkça ortaya koyan Locke’un bu tespiti, özünde insan bilgisinin ve aklının sınırlarına ilişkin bir itiraf niteliğindedir. Modern bilimin beslediği kesinlik arzusunun, insanın doğası

²³⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 584.

²³¹ Locke, *a.g.e.*, s. 308.

²³² Mehmet Ali Sarı, “Birincil ve İkincil Nitelikler Üzerine”, *Yeditepe’de Felsefe* 10, sayı: 57, Yeditepe Üni. Yayınları, İstanbul, 2011, s. 170

gereği olanaksız bir hedef olduğunu teslim eden Locke'un vardığı nokta, nesnelerin bilimi olamayacağı yönündedir.

Buna göre fiziksel nesneler üzerine deneysel felsefe ne denli ileri giderse gitsin, ben, bilimsel bilgiye ulaşabileceğimizden kuşku duyma eğilimindeyim, çünkü bize en yakın olan ve üzerlerinde işleyebileceğimiz cisimlerin tam ve upuygun idelerini edinemiyoruz.²³³

Locke'un dış dünyadaki varlıkların zihnimizdeki temsilleri olarak gördüğü idelere ilişkin incelemesinde tespit ettiği bir ayrım, çalışmamızın konu aldığı *qualia* kavramının modern dönemdeki ilk formülasyonlarından biri olması açısından özellikle dikkat çekicidir. Locke'a göre nesnelerin niteliklerine ilişkin öznel deneyimlerimize odaklandığımızda, bu niteliklerin bazılarının objektif bazılarının ise sübjektif içeriklere sahip olduğunu fark ederiz. Bir portakal, daha doğrusu zihinlerindeki portakal idesi hakkında sohbet eden sağlıklı duyu organlarına ve zihinsel yetilere sahip iki insan düşünelim. Bu insanların portakalın küresel bir forma sahip olduğu konusunda herhangi bir anlaşmazlığa düşmeleri söz konusu olmadığı halde, portakalın kokusu ya da tadı ile ilgili farklı ve/veya karşıt beyanlarda bulunmaları mümkündür. Şüphesiz sağduyu sahibi hiçbir insan bu olguyu yadırgamayacaktır ancak tutarlı, objektif ve evrensel bir bilgi kuramı inşa etmeye çalışan bir filozofun bu durumun sebebini açıklaması, aynı nesnenin farklı zihinlerde nasıl farklı temsillere yol açtığını belirlemesi gerekmektedir. Locke bu apaçık olguyu idelerin temsil ettiği nitelikleri iki gruba ayırarak açıklamaya çalışacaktır. Buna göre duyu deneyimleri aracılığıyla nesnelerin hem birincil hem de ikincil niteliklerine ilişkin bilgi ediniriz. Birincil nitelikler, bizim algımızdan bağımsız olarak nesnelerin kendilerinde bulunan ve zihinde oldukları gibi temsil edilen niteliklerdir ve bu yüzden de kişiden kişiye farklılık göstermezler. Çağdaş *qualia* kavramına karşılık gelen ikincil nitelikler ise Locke tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

Cismin duyulmaz birincil nitelikleri yüzünden onda bulunan ve bizim duyularımızdan herhangi birini özel biçimde etkileyerek bizde birçok değişik ses, koku, tat vb. ideleri üreten güçtür. Bu gücün ürettiği idelere genellikle duyulabilir nitelikler denir.²³⁴

²³³ Locke, *a.g.e.*, s. 321.

²³⁴ Locke, *a.g.e.*, s. 110.

Burada Locke, zihinde duyumdan kaynaklanmayan hiçbir ide bulunmadığı aksiyomuna uygun bir biçimde, ikincil niteliklerin kaynağının da bizim dışımızdaki nesneler olduğunu kabul etmektedir. Ancak birincil niteliklerin aksine, ikincil nitelikler onları algılamamızdan bağımsız şekilde nesnede bulunmazlar. Diğer bir deyişle ikincil nitelikler, ancak ve ancak nesne ile zihnin karşı karşıya geldiği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Locke'un bu tanımda kullandığı "özel biçimde" ifadesi, ikincil niteliklerin kişiden kişiye değişmesini olgusunun açıklanmasını hedeflemektedir. Hiçbir insan biyolojik ve zihinsel olarak bir diğerinin aynısı olmadığı için, nesnelerden kaynaklanan bazı etkiler, farklı deneyimlere yol açmaktadır.

Peki, Locke'un bütün bir epistemolojisini kendilerine dayanarak kurduğu idelerin ikamet ettiği yer olan zihnin ontolojik mahiyeti nedir? Zihin düalistlerin iddia ettiği gibi gayri-maddi bir töz müdür, yoksa o da diğer tüm nesneler gibi maddi bir doğaya mı sahiptir? İnsan bilgisinin sınırları konusunda aldığı gerçekçi tavrı bu büyük açmaz karşısında da sürdüren Locke, insanda hem madde hem de düşünme idelerinin bulunduğunu, ancak zihnin maddi mi gayri-maddi mi olduğunu yalnızca kendi idelerimizi gözlemleyerek bilmemizin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

[B]ir filozofun alçak gönüllülüğüne, bilgi üretiminin gerektirdiği kanıtların bulunmadığı yerde yüksekten konuşmamak ne denli uygunsa, bilgimizin neleri kapsayabileceğini ayırt etmek de bizim için öylesine yararlıdır; bu konudaki durumumuz gizliyi görme durumu olmadığına göre, birçok şeylerde inan ve olasılıkla yetinmemiz gerekir; ve şimdiki özdek-dışılık ve Ruh konusunda da yetilerimiz tanıtlamalı bilgiye erişmeye yetmiyorsa, bunu tuhaf görmemeliyiz.²³⁵

Locke çalışmasının en başında kendisine koymuş olduğu "insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini" belirleme hedefine uygun biçimde, insanın bileceği ve bilemeyeceği şeyler arasına bir sınır çekmiş ve zihnin asli doğasının da bu epistemolojik sınırın ötesinde kaldığını öne sürmüştür. Onun bu ifade ile vurgulamak istediği nokta, bir şeyin doğasını bilemiyor olmamızın onun varlığını yadsımamızı gerektirmiyor olduğudur. Locke çağın ruhuna uygun işlevsel bir sistem kurmayı hedeflemiştir ve bunu epistemolojik erişim alanımız içinde kalarak yapmanın mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

²³⁵ Locke, *a.g.e.*, s. 311.

Locke, nesnelerin ve zihnin asli mahiyetine ilişkin bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu kabul etmekle birlikte, bunların temsillerine dayanan idelerden yola çıkarak dış dünyanın tutarlı bir resmini çizebileceğimize olan inancını her şeye rağmen sürdürmektedir. “Her şeyde tanıtlama aramak deliliktir”²³⁶ diyen Locke, bilginin idelerimizi aşamayacağını kabullenerek, bilginin eksik kaldığı yerde basitçe varsayıma dayanan yargılarla yetinmemiz gerektiğini öne sürmektedir. Locke her ne kadar bu tespitleri nedeniyle insanı kendi zihninin içine hapsedmekle suçlanmış olsa da, modern ve çağdaş felsefede ortaya konmuş olan tüm zihin kuramlarına baktığımızda, onun açık yüreklilikle itiraf ettiği “sınırlılığımız” meselesinde çok da yol kat edemediğimiz ortadadır. Muazzam bir ivmeyle gelişen sinirbilim çalışmalarının bu problemi aydınlatmaktan çok, kendi zihnimizin doğasına ilişkin bilginin ne denli kısıtlı olduğunu ortaya koymuş olması belki de Locke’un yüzyıllar önce yaptığı tespitin teorik aşılma- zlığının bir göstergesidir. Bu bağlamda Locke’un asıl başarısı ve özgünlüğünün, modern bilim ve felsefenin içine düştüğü açmazları apaçık bir biçimde gözler önüne seren analiz ve çıkarımlarında bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim günümüz zihin felsefesinin halen modern felsefede dile getirilmiş olan bu ve bunun gibi problemlere doyurucu bir yanıt vermek için çabaladığı düşünüldüğünde, Locke’un ve modern felsefenin diğer öncü filozoflarının felsefe tarihine cevaptan çok soru(n) bıraktığı açık bir şekilde görülmektedir.

VII. EPISTEMOLOJİK ASİMETRİNİN METAFİZİĞİ: IMMANUEL KANT

Düşünce tarihindeki yeri ve değeri tartışılmaz bir isim olan Kant, fizik ile metafiziğin, akıl ile doğanın, teorik akıl ile pratik aklın, sınırlarını ve alanlarını belirlemeyi ve böylelikle de hem bilgi hem ahlak alanında ortaya çıkan soru(n)lara çözüm getirmeyi hedefleyen muazzam bir projenin mimarıdır. Kendisinden önceki filozofların felsefe sahnesine taşıdığı tüm kavram ve problemleri, tutarlı bir sistem içinde açıklamayı hedefleyen Kant’ın felsefesi, karşıt teorileri uzlaştıran özgün bir sentez olma iddiası taşımaktadır.

Tıpkı Locke gibi, insan bilgisini doğru belirlenimler ışığında sınırlandırmanın önemine vurgu yapan Kant, her şeyin yerli yerinde olduğu bir varlık anlayışının bir yandan

²³⁶ Locke, *a.g.e.*, s. 366.

modern doğa bilimlerini kapsarken diğer yandan özgürlüğe ve etiğe yer açabileceğini öne sürmektedir. Nitekim sınırlar ve ayrımlar onun felsefesinde merkezi bir rol oynar: Kant'ın felsefesi, analitik ve sentetik önermelerin, *a priori* ve *a posteriori* bilginin, fenomen ve numenin, teorik ve pratik aklın, nedensellik ve özgürlüğün birbirinden itina ile ayırt edildiği bir sistem ortaya koymaktadır. Çalışmamızın amaç ve kapsamı gereği bu sistemin tümünü içeren bir inceleme yapmamızın mümkün olmadığı açıktır. Dolayısıyla amacımız Kant'ın, çalışmamızın odaklandığı meselelere ilişkin özgün çıkarımlarını özellikle de “ben” kavramı üzerine yaptığı analizleri ele almak olacaktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kant'ın meşhur fenomen-numen ayrımı özünde Locke'un birincil-ikincil niteliklere ilişkin tespitleriyle uyuşan bir varlık resmi çizmektedir. Kant'a göre insan zihni, teorik aklın mahiyeti gereği kendisi dışındaki nesnelerin asli doğasına vakıf olamaz. Nesnelerden gelen duyu bilgisini, ancak anlama yetisinin kategorilerinin izin ve imkân verdiği ölçüde idrak edebilir; bu nedenle de nesneleri gerçekte oldukları gibi, birer kendinde-şey olarak bilmesi mümkün değildir. Bu açıdan teorik aklın nesneleri fenomenler ile sınırlı olmak durumundadır. Tıpkı Locke gibi, Kant da, numenin varlığını bilmek ile doğasını bilmek arasındaki ayrıma dikkat çekmiş ve görüşlerimize sebep olan bir “şey” bulunmasının zorunlu oluşundan hareketle, var olan ancak doğrudan bilinmeyen numen alanını sistemine dâhil etmiştir. Kant bu tespit ile teorik aklın yegâne nesnelerinin, dış dünyanın zihindeki temsillerinden ibaret olduğunu, bu temsillere yol açan varlıklar ile insan zihni arasında aşılması ilkece imkânsız olan bir uçurum bulunduğunu, insanın kendisi dışındaki dünyayı ancak kendi zihinsel yapısının izin verdiği ölçüde bilebileceğini bir kez daha teyit etmektedir. Öte yandan pratik aklın analizi, insanın, nesneler âleminde hüküm süren nedenselliğin ötesine geçebileceğini; diğer bir deyişle kişinin eylemlerinde özgür olduğunu ortaya koyarak modern felsefeye damgasını vuran nedensellik-özgürlük açmazının aşılabileceğini göstermeyi hedeflemektedir. Aynı anda iki dünyanın vatandaşı olarak görülen insan, nedenselliğin tutsaklığından, kendi içinde bulduğu özgürlük idesi yoluyla kurtulmakta, böylelikle ahlaki bir fail olma ayrıcalığını korumaktadır.

Kant'ın zihnin doğasına yönelik incelemelerinin en ilgi çekici kısımlarından birini, “ben” kavramına, özellikle de “ben”in zaman içindeki birliği ve sürekliliğine ilişkin

araştırması oluşturmaktadır. Kant, “ben”in düşünme sürecini anlamak ve anlamlandırmak için mantıksal olarak varsayılması gereken bir kavram olduğunu düşünmektedir.

Bir düşünceye sahip olmak, onu anlamak veya idrak etmek mantıksal olarak bu düşünceye sahip olan, onu anlayan veya idrak eden özsel bir “ben”in varlığını zorunlu kılar ve bu “ben”in indirgenemez bir birlik olması gerekir. ... “Ben”in bir düşünceye sahip olması için, [o düşünceyi oluşturan] tüm parçaların aynı anda ve aynı “ben”e temsil ediliyor olması ve onun tarafından anlaşılması gerekmektedir.²³⁷

Kant’a göre “ben”in varlığının ve bilincin birliğinin, düşünce kavramında içerilen analitik bir önerme, mantıksal bir önkoşul olarak varsayılması zorunludur. Öte yandan sağduyunun adeta şart koştuğu bu varsayım, “ben”in zaman içindeki özdeşliği ve sürekliliğine ilişkin bir çıkarımda bulunmamıza izin vermez. Belirli bir anda, belirli bir duyuma sahip olan “ben”in varlığı yadsınamaz olsa dahi, kişinin bu anın öncesinde ya da sonrasında “aynı ben” olarak kaldığını gösteren herhangi bir kanıt yoktur. Oysa tüm insanlar, zaman içinde zihinsel olarak değiştiklerini kabul etmekle birlikte, kendilerini yine de sürekli olarak bir ve aynı “ben” olarak algılama eğilimindedirler. Kant’a göre hafızamız sayesinde sahip olduğumuz bu öznel süreklilik ve özdeşlik algısı, nesnel olarak kanıtlanabilir bir olguya işaret etmez.

Öyleyse benim kendi bilincimin değişik zamanlardaki özdeşliği yalnızca düşüncelerimin ve bunların bağlantılarının biçimsel bir koşuludur, ama hiçbir zaman benim öznenin sayısal özdeşliğini tanıtlamaz; bunda, Benin mantıksal özdeşliğine karşın, özdeşliğinin sürdürülmesine izin vermeyen bir değişim yer alabilir; ve gene de ona her zaman aynı sesi veren Beni yükleyebiliriz.²³⁸

Görüldüğü üzere Kant, tıpkı mahiyetine ilişkin bir bilgiye sahip olmadığı halde numen alanını varsaydığı gibi, nesnel olarak kanıtlanması imkânsız olsa bile, düşünmenin zorunlu önkoşulu olan “ben”in özdeşliğini ve sürekliliğini de aksiyomatik bir biçimde kabul etmektedir. Pre-Sokratiklerin üzerine çokça kafa yordukları değişim probleminin bu modern versiyonu, zihin-beden problemini de giderek daha girift bir hale getirmektedir. Diğer bir deyişle, modern insan sahip olduğu yahut sahip olduğunu “sandığı” tüm bilgileri zihinde temellendirmiş ancak nihayetinde bizatihi zihnin doğasına ilişkin bilgisinin ne denli sınırlı

²³⁷ Goetz; Taliaferro, *a.g.e.*, s. 126, çeviri bana ait.

²³⁸ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 385.

ve yetersiz olduğunu itiraf etmek durumunda kalmıştır. Son tahlilde, matematik ve geometrinin kesin ve çelişmez ilkelerine öykünen ve benzer tutarlılıkta bir ontoloji kurma amacıyla başlayan modernite projesinin, ağdaş felsefeye sayısız bilinmeyenli bir denklem miras bıraktığı açıktır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE *QUALIA* PROBLEMİ

I. ON DOKUZUNCU YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE: ZİHİN FELSEFESİNE YÖN VEREN GELİŞMELER

Yerkabuğunda gerçekleşen kırılma ne denli büyükse, yol açtığı deprem de o denli şiddetli ve yıkıcı olur; aynı durum paradigma kaymaları için de geçerlidir. Bu benzetmeden hareketle, on yedinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında Avrupa’da tarihin en büyük entelektüel depremlerinden birinin gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Nitekim makro perspektiften baktığımızda, moderniteden günümüze uzanan süreç, bu depremde yıkılan yapıların yeni temeller üzerinde baştan inşa etme çabası olarak görülebilir. Bu dönemde, ontolojiden epistemolojiye, etikten politikaya felsefenin her alanında süregelen tartışmalar, terminolojideki yeniliklere rağmen hâlâ modern felsefede dile getirilmiş olan problemlere göbekten bağlılığını sürdürmektedir. Hatırı sayılır bir ivme kazanarak dünyayı hızla dönüştürmeye başlayan bilim ve teknoloji ise, felsefenin hesaplaşmak durumunda olduğu sorulara yanıt vermekten ziyade meseleyi daha da çetrefil hale getiren sayısız yeni problem üretmektedir.

“Nedenselliğe tabi evrende zihne ve özgürlüğe yer bulma çabası” ile karakterize olan modern felsefeyi takip eden döneme, zihin felsefesi özelinde baktığımızda, materyalizm-düalizm karşıtlığının filozofların felsefi kuramlarındaki temel ayrım noktası haline geldiğini görmekteyiz. Varlığı zihne indirgeyen idealizm ve zihin ile maddeyi tek tözün farklı yönleri olarak açıklayan çift yön kuramının fazla taraftar bulamadığı bu dönemde üretilen felsefi kuramlar, kökleri Antik Yunan felsefesine uzanan materyalist ve düalist damarların, modern paradigma ışığında şekillenen yeni versiyonları olarak görülebilir. Zihnin maddeye indirgenebileceğini savunan materyalistlerin hesaplaşmak zorunda kaldığı temel eleştiri, zihinsel durumların, teorik düzlemde dahi “birinci tekil şahıs perspektifi”nden bağımsız bir şekilde anlaşılamıyor olması ve bu durumun “üçüncü tekil şahıs perspektifi”ne dayanan, nesnel bir araştırmayı imkânsız hale getirmesidir. Hume’un değirmen örneği ile ortaya

koyduğu üzere, insan beyninin içinde gezmemizi sağlayan bir teknolojiye sahip olsak bile, zihinsel durumların niteliklerini; örneğin acıları, tatları ya da korkuları görmemiz mümkün değildir.

Deneyimlerimizin bizde yarattığı öznel niteliklerin algılanması, o nitelikleri algılayabilen bir öznenin varlığını gerektirmenin yanı sıra, öznel niteliğin kendisi de bilimsel araştırmaların erişim alanının dışında kalmaktadır. Bu olgudan hareketle hem “deneyimleyen”in hem de “öznel deneyimin niteliği”nin ontolojik statüsü hakkında haklı bir şüpheyne düşen düşünürler, bu ikisinin materyalizmin varsaydığı şekilde maddi yapıda olamayacaklarına dikkat çekerler. Materyalist varlık anlayışının karşı karşıya kaldığı bu çıkmaz, zihin felsefesi literatüründe “indirgeme problemi” olarak anılmaktadır. Bu olgunun, iki ayrı tözün varlığının kabul edilmesini zorunlu kıldığı varsayımından hareket eden düalistler ise, literatürde kısaca “etkileşim problemi” olarak ifade edilen; birbirine her anlamda yabancı olan iki töz arasındaki iletişim ve etkileşimin ne şekilde gerçekleştiği sorusuna tatmin edici bir cevap sunamamaktadır.

Modern filozofların kuramlarına ilişkin incelemelerimizden aşına olduğumuz bu iki temel çıkmaz, yirminci yüzyıldan günümüze, zihin felsefesi alanında yürütölen tartışmaların merkezinde olmayı sürdürmektedir. Yine modern filozoflar tarafından tespit edilen “diğer zihinler problemi”, “solipsizmden çıkma ve dış dünyanın varlığını kanıtlama problemi”, “benliğin sürekliliği ve özdeşliği problemi” gibi temel felsefi sorunsallar çağdaş felsefenin merkezi öğeleri olmayı sürdürmektedirler. Diğer bir ifadeyle zihnin mahiyetinin ve varlık alanındaki yerinin ortaya konmasını hedefleyen felsefi proje, aradan geçen uzun zamana ve bu alanda yapılan sayısız bilimsel ve teorik çalışmaya rağmen geniş kapsamlı bir uzlaşım sağlayabilecek, ikna edici bir formölasyon ile sonuçlanmamıştır. Zihin ile beden, bilinç ile beyin arasındaki ilişkinin doğası, aklın tüm açıklamalarına adeta ısrarlı bir direnç göstererek kendisini gizlemeyi sürdürmektedir.

“İnsan” ve “muamma” kelimelerini yan yana çok fazla duyarız. Bu birliktelik boşuna değildir; zira “kendi üzerine kafa yorabilen” tek canlının “kendini anlama

macerasındaki yetersizliğini” çok güzel anlatan, hepimizin derdine derman olabilen bir tamlamadır “insan denen muamma”.²³⁹

Bu anlamda, çalışmamızın konu aldığı *qualian*ın ontolojik statüsü problemi de dâhil olmak üzere, modern filozofların ortaya koydukları problemlerin, devam eden yüzyıllarda güncelliklerini korumuş oldukları ortadadır. Elbette bu tespit, moderniteden günümüze uzanan süreçte zihin felsefesi alanının yerinde saydığı anlamına gelmez. Tarihsel süreçte ortaya çıkan ve bu alanda çalışan düşünürlerin hesaba katmak zorunda kaldığı bilimsel gelişmeler, güncel zihin felsefesi tartışmalarının içerik ve kapsamında anlamlı değişimlere neden olmuştur.

On dokuzuncu yüzyıldan günümüze uzanan iki yüzyıllık dönem, binlerce yıllık insanlık tarihi içinde oldukça kısa bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Öte yandan bu döneme makro ölçekte baktığımızda, son iki yüzyılda dünyayı, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar hızlı ve kapsamlı bir şekilde dönüştürdüğümüz açıkça görülmektedir. Bilim-teknik alanındaki değişimin katlanarak artan bir hıza sahip olmasının²⁴⁰, teknolojik ilerleme açısından verim ve avantaj sağlayan bir olgu olduğu yadsınamaz. Ancak baş döndürücü bir hızla gerçekleşen bu dönüşümün, antropolojik ve ekolojik izdüşümlerine odaklandığımızda karşımıza, sayısız öğeyi, sorunu ve sonucu içinde barındıran; çok katmanlı ve çok boyutlu devasa bir ağ örgüsü çıkmaktadır.

Dünyanın son iki yüzyılına şahitlik eden insanların durumu; yüksek hızlı bir trende yolculuk yaparken, yanından hızla akıp gitmekte olan nesneleri ayırt etmekte zorlanan ve bu yüzden başı dönen, midesi bulanık yolculara benzetilebilir. Modern insan, yalnızca birkaç on yıl içinde, atalarının bütün bir ömürleri boyunca şahit olduklarından daha fazla değişime maruz kalmıştır ve kalmaya devam etmektedir. Her canlı organizma gibi insan da, dışsal koşullarda gerçekleşen değişimlere uyum sağlamak zorundadır ve bu değişim ne denli kapsamlı, derin ve hızlı bir şekilde gerçekleşirse, organizmanın uyumlanma sürecinin o denli sıkıntılı ve zorlu olacağını öngörmek güç değildir. Nitekim insanlığın son iki yüzyılda imza

²³⁹ Sinan Canan, *Bilinç Çok Kısa Bir Başlangıç* içinde “Türkçe Baskıya Önsöz”, s. VII.

²⁴⁰ Bu olguya “ivmeli verim yasası” adını veren Ray Kurzweil, önümüzdeki yüzyılda, (günümüze oranla) yirmi bin yıla karşılık gelen bir ilerleme gerçekleşeceğini ön görmektedir. <https://singularityhub.com/2016/03/22/technology-feels-like-its-accelerating-because-it-actually-is/>.

attığı keşif ve dönüşümlere; hatalar, krizler ve acılar da eşlik etmiştir. Bir yandan uzayın derinliklerini keşfeden, atomu parçalayan, bilgisayarı ve yapay zekâyı icat eden, DNA'nın yapısını çözmeye başlayan, evrim teorisini ortaya koyan, insan/hayvan hakları ve eşitlik gibi ideallerin hayata geçirilmesi hususunda önemli kazanımlar elde eden, sayısız hastalığın tedavisini bulan insan; diğer yandan atom bombaları ve kitle imha silahları üretmiş, sayısız savaşa ve soykırıma şahitlik etmiş, canlılara ve doğaya geri dönüşü imkânsız zararlar vermiş, yepyeni hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olmuş, bireysel ve toplumsal ölçekte sayısız kriz ile mücadele etmek durumunda kalmıştır.

Ortaya koyduğumuz bu küçücük kesit bile, son iki yüzyılı merkeze alan bir araştırmanın hesaplaşmak durumunda olduğu problem, olgu ve kavramların hacmini, derinliğini ve karmaşıklığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Üstelik halen o hızlı trenin birer yolcusu olan bizlerin, bu süreci uzak bir mesafeden ve onun dışında kalarak eksiksizce gözlemlememiz de olası görünmemektedir. Dolayısıyla hangi perspektiften bakıyor olursak olalım, son iki yüzyılın objektif, tüketici ve kapsayıcı bir analizini yapmaya; tüm değişim ve dönüşümlerle hesaplaşan bir araştırma ortaya koymaya kalkışmanın gerçekçi bir hedef olamayacağı açıktır.

Bu nedenle çalışmamızın devamında, son iki yüzyılda gerçekleşen önemli kırılmalara ve dönüm noktalarına seçici bir gözle bakmamız ve araştırmamızı, çağdaş zihin felsefesinde *qualia* kavramı etrafında yürütülmekte olan tartışmalar bağlamında hesaba katılması zorunlu görünen uğraklar ile sınırlandırmamız gerekmektedir.²⁴¹ Bu hedef doğrultusunda ilk olarak, doğa ve insan bilimleri alanında ortaya çıkan devrim niteliğindeki keşif ve kuramları ana hatlarıyla ele alarak, çağdaş zihin felsefesinin mayalandığı entelektüel iklimi betimlemeye çalışacak; sonrasında ise bu bilimsel gelişmeler ışığında şekillenen çağdaş felsefi akımları ve kuramları ortaya koyacağız. Çağdaş zihin felsefesinin tarihsel ve kavramsal çerçevesini bu şekilde belirledikten sonra, farklı felsefi kuramların *qualia* kavramının ontolojik ve

²⁴¹ Şüphesiz aynı meseleye, başka açılardan bakmak, dolayısıyla da farklı tarihsel uğraklara önem atfetmek mümkündür. Biz bu uğrakları, çalışmanın devamında vurgulamak istediğimiz noktaları ve ulaşmayı umduğumuz sonuçları hesaba katarak belirledik.

epistemolojik statüsüne ilişkin görüşlerini, bunlara yöneltilecek eleştirileri de dâhil ederek, ele alacağız.

A. Müstakil Bir Bilim Olarak Psikolojinin Doğuşu ve Seyri

Bilim ve teknoloji alanındaki yüksek ivmeli gelişimin en belirgin sonucu, modern insanın hesaplaşmak durumunda olduğu olgu ve problemlerin çeşitliliği ve karmaşıklığındaki muazzam artış olmuştur. Nitekim bilim insanları, mevcut disiplinlerin, bu çok katmanlı ve çok boyutlu ağ örgüsünün her yönünü kapsayan araştırmalar yürütmesinin bundan böyle verimsiz hatta olanaksız hale geldiğini fark etmişlerdir. Böylelikle bilim dünyası, karşısında duran bu karmaşık bulmacayı çözebilmek için etkili bir iş bölümü yapma; farklı olgu ve problemler üzerinde uzmanlaşmış yeni disiplinler oluşturma yoluna gitmiştir.

Bilimin başarısı, bir çeşit “böl ve fethet” stratejisinin ve sınırları iyi-belirlenmiş bir iş bölümünün uygulanmasına bağlıdır. ... Bir alanı belirlemek, izin verilebilir soruları sınırlandırmayı gerektirir.²⁴²

Amaç, her disiplinin ağ örgüsündeki farklı bir düğüme odaklanarak onu analiz etmesi, sonrasında ulaşılan sonuçlar doğrultusunda yeni ve bütüncül bir sentez oluşturulmasıdır. Benimsenen bu analitik yaklaşım sonucunda, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren çok sayıda yeni disiplin ve uzmanlık alanı tarih sahnesine çıkmıştır. Elbette, bir şemsiye disiplin olarak tarih boyunca insani varoluş alanına dâhil olan tüm olgu ve problemleri kapsamış olan felsefenin de bu uzmanlaşma akımından nasibini alması kaçınılmaz olmuştur. Böylelikle psikoloji bilimi, on dokuzuncu yüzyıl öncesinde, felsefe ve teolojinin ilgi ve uzmanlık alanına giren ruh/zihin kavramlarını, modern paradigmaya uygun şekilde, yani bilimsel yöntemlerle araştırmak amacıyla müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır.

On dokuzuncu yüzyıl itibarıyla modern bilimsel paradigmanın itibarını ve taraftarlarını artırmaya paralel olarak Kartezyen töz düalizmi de ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmış ve büyük ölçüde terk edilmiştir. Böylelikle filozoflar ve bilim insanları, zihnin doğasını bilimsel bir bakış açısıyla ve deneysel yöntemlerle araştırmanın yollarını aramaya başlamışlardır. Bu amaçla ortaya çıkan ve psikoloji biliminin kuruluşu yolundaki ilk

²⁴² John Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, çev. S. Akbıyık; M. Bilgili, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 30.

basamaklardan biri kabul edilen yaklaşım frenolojidir. Frenolojinin temel varsayımı, insan zihninin biyolojik süreçlerle açıklanabilecek, doğal bir yapı olduğudur. Bu ön kabulden hareketle frenologlar, zihinsel etkinliklerin beynin belirli bölümlerinde gerçekleşiyor olması gerektiği sonucuna varmış ve beynin işlevsel bir haritasını çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak bu yaklaşım kısa sürede amacından saparak, beyindeki bölgelerin şekillerinden hareketle kişinin karakterine ve geleceğine ilişkin tahminler yapma etkinliğine dönüşmüş ve bilimsel tavrını kaybederek tümüyle itibarsız bir sahte-bilime evrilmiştir. Bu talihsiz akıbete rağmen, frenolojinin ana fikri ve çıkış noktası itibarıyla psikoloji bilimine anlamlı katkıları bulunduğu da yadsınamaz.

Birincisi, yüzyıllardır hüküm süren felsefi ve dini ikiciliğin yerine geçecek katı bir biyolojik zihin görüşünü savunan bilimsel yaklaşımın ilk adımıydı. İkincisi, zihnin işlevsel olarak özelleşmiş farklı alt sistemlere bölünebileceğini varsayan ilk kuramdı. Bu anlamda modern bilişsel psikolojiye oldukça benziyordu. Üçüncüsü, her bir alt sistemin özelleşmiş ve lokalize edilmiş bir beyin alanında muhafaza edildiğini öne sürmüştü ki modern bilişsel nöropsikolojinin de temelinde aynı düşünce yer alır.²⁴³

Psikoloji biliminin kurulması yolunda atılan bir sonraki adım, öznel deneyimler ile beyinde gerçekleşen fiziksel değişimler arasındaki ilişkinin ortaya konmasını hedefleyen psikofizik çalışmaları olmuştur. Bugün hala deneysel psikolojinin bir dalı olmayı sürdüren psikofiziğin kurucusu olan Gustav Fechner, beyindeki belirli bölgelerin çeşitli dışsal uyaranlar ile uyarılması sonucunda kişide belirli ve istenen öznel deneyimlerin ortaya çıkarılabileceğini gösteren araştırmalar yapmıştır. Bu çalışmaların en önemli sonuçlarından biri, uyaranların ancak belirli bir şiddete ulaştıktan sonra kişide öznel bir deneyim olarak algılanabiliyor olduğunu göstermesidir. Diğer bir ifadeyle, beyinde gerçekleşen herhangi bir fiziksel değişimin özne tarafından ayırt edilebilmesi için, niceliksel olarak belli bir eşiği aşması gerekmektedir.²⁴⁴

Bu tespit aynı zamanda zihin ile bilinç kavramları arasındaki farka dikkat çekmesi; bilincin, gerçekleşmekte olan sayısız zihinsel sürecin yalnızca belirli ve özel bir kısmı olarak tanımlandığını göstermesi açısından da önem taşımaktadır. Hatırlanacağı üzere kavramın

²⁴³ Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2016, s. 99.

²⁴⁴ Revonsuo, *a.g.e.*, ss. 99-100.

mucidi olan Descartes'ın tanımladığı haliyle zihin; farkındalığı, bilinci, düşünmeyi, öznel deneyimleri, dolayimsız algıyı zorunlu olarak barındıran bir töz olarak tasarlanmış ve ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu noktada şu belirlenimi yapmamız önem taşımaktadır: Descartes'ın zihin kavramı ile ifade etmeye çalıştığı şey ile modern bilimin zihinden anladığı şey arasında, zaman içinde belirgin bir semantik farklılık meydana gelmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, Kartezyen töz düalizminde, beyinde gerçekleşen fiziksel süreçler, ana niteliği yayılım olan maddi töz alanına aittir, dolayısıyla da bunların zihin kavramına dâhil edilmesi zaten olanaklı değildir. Oysa materyalist paradigmaya uygun biçimde şekillenen modern bilimler, zihni, beyinde gerçekleşen nörolojik değişimler sonucunda ortaya çıkan olguların tümü olarak kavramaya başlamış, dolayısıyla öznenin bilincinde olmadığı zihinsel süreçlerden bahsetmek mümkün ve anlamlı hale gelmiştir. Bu bağlamda, tam da Descartes'ın gerek kavramsal gerek ontolojik olarak ayırt etmeye çalıştığı “düşünen ben”in, yeni bilimsel terminolojideki “bilinçli özne” kavramına tekabül ettiği açıkça görülmektedir.

Deneyisel psikolojinin resmi kuruluş tarihi olarak kabul edilen 1879 yılında Almanya'da ilk deneyisel psikoloji laboratuvarını kuran Wilhelm Wundt'un amacı tam da Descartes'ın “düşünen ben” kavramında ifade bulan olgunun, yani “bilincin” bilimini yapmak olmuştur. Wundt ve ekibi tarafından, Kartezyen metafiziğe paralel biçimde kavranan ve tanımlanan bilincin, bilimsel araştırmaların diğer nesneleri gibi üçüncü tekil şahıs perspektifinden, objektif bir biçimde gözlemlenmesi ve araştırılması mümkün değildir. Herhangi bir bilinç içeriği, zorunlu olarak bir ve yalnızca bir kişi tarafından deneyimlenebilmektedir ve öznel deneyim esnasında kişinin bu içeriğe doğrudan, ayrıcalıklı ve eksiksiz bir erişimi bulunmaktadır. Bu belirlenimlerden hareketle Wundt, bilincin biliminin ancak içebakış yöntemiyle yapılabileceğini; yani öznel deneyimlere ilişkin sahip olabileceğimiz yegâne verinin, öznenin bu deneyime ilişkin olarak yapacağı ayrıntılı bir betimleme olduğunu öne sürmüştür.

Şüphesiz bu yöntem, modern doğa bilimlerinin o güne dek geçerli kabul ettiği tüm araştırma metotlarına açıkça ters düşmektedir. Doğa bilimlerinin alametifarikası, gözlem ve deneylerin herkese açık olması, tekrarlanabilirliği ve isabetli öngörülere olanak sağlayan evrensel kanunlara dayanmasıdır; oysa Wundt'un önerdiği bilinç bilimi metodu bu

kriterlerden hiçbirini sağlamamaktadır. Öznel deneyimi betimleyen kişinin, hissettiklerini hiçbir şeyi saklamadan, tüm çıplaklığıyla ve dilin ona verdiği imkânları sonuna kadar kullanarak ifade edeceğini varsaysak bile, elde edilen verilerden hareketle bir bilinç bilimi oluşturmanın ne denli mümkün olduğu tartışmalıdır. Nitekim içebakış yönteminin bilimselliğine yönelik eleştiriler büyük ölçüde bu problemten hareket etmektedir. Buna karşılık Wundt'un bilincin mahiyetine ilişkin kavrayışı, bugün sürdürülen bilinç ve *qualia* tartışmaları bağlamında, özellikle epistemolojik sınır(lılık)larımıza ilişkin önemli belirlenimler içermektedir; dahası öznel bilinç içeriklerine dair sahip olduğumuz yegâne veri bugün hâlâ şahsi betimlemedir –ve birçoklarına göre hep öyle kalacaktır.

Wundt'un önerdiği içebakış yöntemi öğrencisi Edward Titchener tarafından daha da geliştirilmiş ve yapısalcılık adı verilen akımın teorik zeminini oluşturmuştur. Zihni, atomcu bir yaklaşımla, basit yapıtaşları tarafından oluşturulmuş karmaşık bir yapı olarak ele alan Titchener'e göre zihin, aslında her bir anda gerçekleşen öznel deneyimlerin yani anlık bilinç içeriklerinin toplamıdır. "Bu yüzden bilinç, zihnin bir zaman-dilimi veya enine-kesiti gibidir ve verili herhangi bir zamanın zihnini oluşturur".²⁴⁵ Titchener'e göre bireyin zihinsel yaşamı, ardı ardına gerçekleşen öznel duyumların bir akışı gibidir. Bilinç bilimi için bu öznel duyumlar, fizik biliminde atomların oynadığı rolü oynamaktadır zira duyumlar zihinsel yaşantının, temel ve bölünemez yapı taşlarıdır. Bu ön kabulden hareket eden Titchener, zihinsel yapı taşlarını belirlemeye yönelik çeşitli laboratuvar deneyleri tasarlamış ve bu şekilde nesnel ve tekrarlanabilir sonuçlara ulaşmanın mümkün olacağını savunmuştur. Öte yandan farklı laboratuvarlarda farklı denekler ve uyaranlar ile tekrarlanan deneyler, Titchener'in öngördüğü şekilde tutarlı sonuç vermemiştir. Daha da önemlisi, farklı deneyler sonucunda ulaşılan sonuçlardan hangisinin bilimsel yahut doğru olduğunun belirlenmesini sağlayacak herhangi bir ölçüt bulunmamaktadır. İçebakışçı yöntem bir kez daha, öznel betimlemeye dayanan bir araştırmanın bilimsel olamayacağı eleştirisi ile karşı karşıya kalmıştır.

²⁴⁵ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 102. Titchener'in bu görüşü son kısımda *qualia*yı mümkün kılan, özne-nesne karşılaşmasını izole edebilmek için önereceğimiz "maruz kalma" kavramına oldukça yakın bir anlayış ortaya koymaktadır.

İçebakışçı yaklaşımın bir diğer önemli temsilcisi olan William James, Wundt'un bilinç kavrayışını kabul etmekle birlikte, zihnin atomcu yapıda olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre Titchener'in hatası ancak bütüncül olarak kavranabilecek bir yapıyı, parçalarına ayırmayı hedefleyen deneyler tasarlamış olmasıdır. James, zihnin laboratuvar ortamında, biyologların organizmaları analiz ettiği şekilde araştırılamayacağını, çünkü bilincin durağan yapı taşlarından oluşmadığını savunmaktadır.

Bilinç, eklemlenmiş değildir; o akar. “Nehir” veya “akış” onu en doğal şekilde betimleyen metaforlardır. Bundan sonra artık ona düşünce akışı, bilinç akışı veya öznel yaşam akışı diyelim.²⁴⁶

James'in bütüncül ve dinamik bilinç kavrayışı, yirminci yüzyılın başlarından itibaren psikolojiye yön veren akımlardan biri olan Gestalt psikolojisinin de temel kabullerinden biri olmuştur. Max Wertheimer, Kurt Koffka ve Wolfgang Köhler tarafından kurulan Gestalt psikolojisi, James'in tarif ettiği gibi akış halinde bulunan bilincin laboratuvar ortamında, yani gerçek hayattan izole ve suni bir biçimde incelenmesinin yetersiz olduğunu savunarak içebakışçı metotları eleştirmiştir.

Psikolojinin araştıracağı bilinç ... gündelik hayatımızda çevremizi kuşatan bütüncül algısal dünyadır. Gestaltçı algı görüşüne göre, uyarım örüntüleri, bölünmez bilinç alanında karmaşık bütüncül deneyimlere yol açar.²⁴⁷

Öte yandan, içebakışçı ekolün metotlarına yönelik bu eleştirisine rağmen Gestalt psikolojisi de bilimsel araştırmanın konu edinmesi gereken nesnenin “bilinçli zihin” olduğu konusunda selefleriyle aynı kanıdadır.

Görüldüğü gibi gerek içebakışçılığın gerek yapısalcılığın gerekse bilinç akışı kuramının dayandığı kaide, bilinç biliminin, doğa bilimlerinden farklı metotlar benimsemesi gerektiği, çünkü bilincin, diğer nesneler gibi üçüncü tekil şahıs perspektifinden gözlemlenmesinin teorik olarak imkânsız olduğu aksiyomudur. Bu açıdan bakıldığında, psikoloji biliminin ilk temsilcilerinin, modern filozofların da farklı şekillerde ortaya koydukları “fenomenin mutlak öznelliği” olgusunu, evrenin temel niteliklerinden biri olarak

²⁴⁶ William James'ten akt. Revonsuo, *a.g.e.*, s. 107.

²⁴⁷ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 110.

kabul etme ve bilimsel dünya görüşüne entegre etmekte, seleflerinin aksine, zorlanmadıkları görülmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında pozitivizmin henüz bilim camiasının amentüsü haline gelmemiş olmasıdır. Bölümün devamında göreceğimiz üzere, psikoloji bilimi yirminci yüzyılın devamında materyalist paradigmaya giderek daha bağ(ım)lı hale gelecek ve bilinci basit ve temel bir bileşen olarak ontolojisine dâhil etmektense maddeye indirgemeyi hatta yok saymayı tercih edecektir.

B. Davranışçılığın Doğuşu: “Bilinç”siz Psikoloji

Yirminci yüzyılı, pozitivist bilimsel paradigmanın hâkimiyet ve itibarının doruk noktasına ulaştığı yüzyıl olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. İlk kez Auguste Comte tarafından kullanılmış bir kavram olan *pozitivizm*, evrensel yasalara yalnızca duyular aracılığıyla elde ettiğimiz nesnel veriler üzerine rasyonel ve mantıksal düşünme yoluyla ulaşabileceğimizi ve her türlü metafiziksel spekülasyonun bilimsel kabul edilmesi gerektiğini savunan görüştür. Pozitivist evren tasavvurunu temele alan bilimsel yöntemin etkinliğine ve gücüne duyulan güvendedeki artışın en önemli sebeplerinden biri şüphesiz bilimsel keşiflerin ivmesinden güç alan teknolojinin başarısı olmuştur. Özellikle Amerikan kültüründe, bireyi merkeze alan faydacı ve hazzcı ideallerin giderek daha yaygın biçimde benimsenmesi ve etik-politik alanı dönüştürmesi de, ‘pratik ve işlevsel’ olanın ‘teorik ancak spekülatif’ olana üstün gelmesinde rol oynamıştır.

Bilimde bu tutum; saf olguların karmaşasından kaçıp fikirlerin ve ideallerin yüce dünyasına yöneldiği için metafizikten bazen hakarete varan bir düzeyde hoşlanmayan, kesin ve maddi olduğu için bilime fazla itibar eden, saf olguları olduğundan daha değerli, çok soyut spekülasyonları ise değersiz bulan pozitivizme doğru yol alır.²⁴⁸

Elbette pozitivizmin etki alanı yalnızca doğa bilimleri ile sınırlı kalmamıştır. Felsefe ve beşeri bilimler de bilimsel yönetime öykünmeye; nesnel bir doğruluk ve kesinliğe ulaşmanın doğa bilimleri için olduğu kadar onlar için de mümkün olduğunu iddia etmeye başlamışlardır.

²⁴⁸ Koffka’dan akt. Revonsuo, *a.g.e.*, ss. 113-114.

Bu yönelimin psikoloji bilimindeki yansıması, nesnel gözleme dayalı olmayan tüm verilerin terk edilmesi şeklinde olmuştur. John Watson'un (1878-1958) öncülüğünü yaptığı ve 1920'ler ve sonrasında yaklaşık yetmiş yıl boyunca psikoloji biliminin hâkim paradigması haline gelen Davranışçılık ekolüne göre, birinci tekil şahıs perspektifini temele alan içebakışçı yaklaşımlar bilimsel değer taşımamaktadır. Psikoloji, modern bilimin bir parçası olmak istiyorsa, onun ilkelerine bağlı kalmalı; ölçülebilen, herkesçe gözlemlenebilen, ilkece doğrulanabilir olan, fiziksel terimlerle ifade edilebilen verilere dayanarak ilerlemelidir. İnsanın zihinsel yaşantısının, başkaları tarafından gözlemlenebilen yegâne dışavurumu bedensel etkinlik ve davranışlar yahut davranış eğilimleri olduğuna göre, psikoloji biliminin meşru veri kaynağı da bunlar olmak durumundadır. Dolayısıyla Davranışçılığın, insanın zihinsel yaşamının en özsel, en merkezi ögesini; davranışsal olarak diğer insanlara eksiksizce iletilmesi mümkün olmayan 'deneyimin öznel nitelikleri'ni hesaba katmadan insan zihnini açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

“Bilinç” ve “içebakış”, psikolojide geniş ölçüde uzak durulan tabular haline gelmiş ve davranışçılığın ortadan kalkıp psikolojide hâkim yaklaşım olarak yerini bilişsel bilimin almasından çok sonraya kadar, bilince yönelik bu acınası tutum psikoloji bölümlerinde varlığını genel anlamda devam ettirmiştir.²⁴⁹

Bu noktada önemli bir ayrıma dikkat çekmemiz gerekmektedir. İnsanların öznel deneyimlerine doğrudan erişim imkânımız olmadığı için bu deneyimlerin, nesnel gözleme dayanan modern bilimin bir parçası olamayacağını öne sürmek, yalnızca epistemolojik olanaklarımıza ilişkin bir belirlenimdir. Dolayısıyla bilimsel bir metot olarak ele alındığında davranışçılığın makul olduğu öne sürülebilir zira onun temel hareket noktası da modern bilimin temel ilkesi olan üçüncü tekil şahsın gözlemine dayanan verilerdir. Bu açıdan düşünüldüğünde kişinin zihinsel yaşamının dışavurumları dışında nesnel bir veri bulunmadığını öne sürmek, bilimsel yöntemin önünde duran epistemolojik sınırları baştan kabul etmek anlamına gelebilir.

Aslında, psikolojideki bir yöntem olarak davranışçılığın erdem ya da kusurları, zihin-beden sorununa önerilen çözümlerden mantıksal olarak bağımsızdır. Yani, örneğin

²⁴⁹ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 113.

zihin-beden düalizmi doğru olsa bile, davranışçılık insan davranışının açıklanmasında yine de en geçerli yöntem olabili[r.].²⁵⁰

Oysa nesnel olarak gözlemlenemeyen olguların var olmadıklarını, diğer bir ifadeyle üçüncü tekil şahıs perspektifinden gözlemlenebilmenin, var olmanın önkoşulu olduğunu iddia etmek ontolojik bir varsayımdır. Nitekim davranışçılığın, henüz yaygın bir şekilde kabul gördüğü dönemlerde dahi kimi ciddi eleştirilere muhatap olduğu ve bu eleştirilere cevap vermekte güçlük çektiği görülmektedir. Örneğin, felç veya narkoz nedeniyle bedensel hareketleri kısıtlanmış kişilerin acı çektikleri halde bunu ifade edemediklerine ilişkin sayısız vaka örneği ve şahitlik bulunmaktadır. Benzer şekilde, acı çektiğini ifade eden bir kişinin mimiklerinden veya çıkardığı seslerden hareketle onun mutlak bir kesinlikle acı çektiğini öne sürmemiz de olanaklı değildir.²⁵¹ Ayrıca herhangi bir zihin durumuna karşılık gelen davranışların ve davranış yönelimlerinin tüketici bir listesini çıkarmak da olanaklı görünmemektedir.²⁵² Ancak tüm bu eleştirilerin bir şekilde bertaraf edilebileceği varsayıldığında bile, Davranışçıların çok daha can alıcı olan şu felsefi sorulara yanıt vermesi gerekmektedir: ‘Deneyimlerimizin öznel niteliklerinin ontolojik statüsü nedir? Bu niteliklere Davranışçı psikolojinin yöntemleriyle erişmek ilkece mümkün müdür? Eğer değilse, bunlar ne tür tözlerdir?’.

C. Freud ve Bilinçdışının Keşfi

Zihin felsefesi tarihinde belirleyici bir kırılmaya neden olan bir diğer gelişme ise Freud’un psikiyatri alanındaki çalışmaları sonucunda ortaya konmuş olan ‘*bilinçdışı*’ kavramıdır. Modern felsefede zihin, insanın doğrudan ve sürekli olarak erişimi olan bir alan olarak ifade edilmiş, dolayısıyla da insanın kendi zihnini içeriden ve eksiksiz biçimde analiz etmesinin mümkün olduğu varsayılmıştır.

²⁵⁰ Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Derekö, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 64-65.

²⁵¹ Günümüzde beyin görüntüleme tekniklerindeki gelişmeler sayesinde, kişinin gerçekten acı çekip çekmediğini belirlemek olanaklı kabul edilmektedir. Ancak Davranışçı kuramın öne sürüldüğü ve kabul gördüğü dönemde henüz bu teknikler keşfedilmemişti.

²⁵² Erdinç Sayan, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, *Kaygı*, 2012/19, Bursa, s. 45.

İngiliz empirist filozoflarından Locke bilincin bir tür iç algı, yani insanın kendi zihninden geçenleri algılaması olduğunu söylemişti. Locke gibi Descartes da zihinde olup biten her şeyin bilinçli olduğuna inanıyordu. Descartes’a göre her düşünme bilinçli düşünmedir ve insanlar kendi düşüncelerine ve bilinçlerinin içeriğine ayrıcalıklı ve hatasız erişime sahiptirler.²⁵³

Oysa Freud, insan zihninde, kişinin düşünceleri, duyguları ve davranışları üzerinde doğrudan ve çok büyük bir etkiye sahip olan ancak bilinçli olarak erişilmesi mümkün olmayan bir bölüm bulunduğunu ortaya koymuş ve bu bölüme bilinçdışı adını vermiştir. Bilinçdışının içeriğine ulaşmanın tek yolu Freud’un psikanaliz adını verdiği yöntemi kullanmak, örneğin kişiyi hipnoz haline sokmak veya dil sürçmelerini ve rüyaları yorumlamaktır. Freud’un bu tespitin de etkisiyle, bilinç zihnin yalnızca belirli bir işlevi yahut ögesi olarak ayırt edilmiş ve kişinin uyanık/farkındalık halinde olduğu zihinsel durumları nitelendirmek için kullanılmaya başlanmıştır.

Freud’un insanın doğrudan erişime sahip olmadığı ancak karar ve eylemlerinin şekillenmesinde merkezi rol oynayan “bilinçdışı” kavramını literatüre kazandırmasından sonra, insanın kendi zihninin tamamına doğrudan ve kusursuz şekilde erişime sahip olduğu fikrini savunmak olanaksız hale gelmiştir.

[İ]çebakış yöntemi, bilinçdışı zihnin derinliklerini araştırmak için kullanılamaz: Bilinçdışı, zihnini kurduğu öznenin kendisi için bile gözlemlenemez bir şeydir! ... Freud’un kuramında bilinç, deneyimsel nitelikleri sadece kaydeden, görece daha az ilgi çekici duyuşsal mekanizma olarak görülmüştür.²⁵⁴

Zihin ile onun temel niteliklerinden biri olan bilinç arasındaki ayrımın belirginleşmesi neticesinde, günümüzdeki tartışmalar artık “zihin-beden”den ziyade “bilinç-beyin” kavram çifti etrafında dönmektedir. Elbette bu gelişme, modern filozofların zihin kavramını yanlış kullandıkları/anladıkları anlamına gelmez. Aksine zihin kavramı zaman içinde semantik bir genişleme yaşayarak beynimizde gerçekleşen tüm mental süreçleri kapsayan bir şemsiye terim haline gelmiş; bunun sonucunda da modern filozofların “zihin”

²⁵³ Erdinç Sayan, *a.g.m.*, s.48.

²⁵⁴ Revonsuo, *a.g.e.* s. 115.

kavramı ile işaret ettikleri olgunun artık bilinç olarak ifade edilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır.

D. Darwin'in Evrim Kuramı

Çalışmamızın konu aldığı filozofların eserlerinde de karşımıza çıkan bir diğer önemli gelişme, Charles Darwin'in türlerin gelişimine yönelik olarak ortaya koyduğu evrim kuramı olmuştur. Buna göre tüm canlıların sahip oldukları özellikler, nitelikler ve yetiler, ezeli-ebedi tözlerden kaynaklanmaz. Aksine bunlar canlı organizmanın çevresiyle etkileşim süreci içinde, belli işlevleri yerine getirme ihtiyacı sonucunda kazanılmakta ve sürekli olarak bir değişim ve gelişim göstermektedir. Canlıların oluşum ve gelişimini, tümüyle doğal süreçlere dayanarak açıklayan (dolayısıyla da Kilise'nin vazettiği yaratılış öğretisine büyük bir darbe indiren) bu kuram, özellikle doğa bilimleri alanında resmi kuram olarak kabul görmüş ve materyalist kanadın iddialarını destekleyerek pozitivizmin ortaya çıkmasına ve güçlenmesine önemli bir katkı sağlamıştır.

Türlerin biyolojik kökenlerine ışık tutan evrim teorisinin, çağdaş zihin felsefesindeki tartışmalarda sıkça anılması ilk bakışta biraz şaşırtıcı olabilir. Ancak evrim teorisinin temel kabulü, canlıların sahip oldukları *tüm* yeti ve işlevlerin, organizmanın hayatta kalma ve üreme şansını artırması, yani ona adaptasyon avantajı sağlaması gerektiğidir. Dolayısıyla fiziksel yapımız gibi zihinsel yapımızın da, biyolojik perspektiften ele alınması ve bilincin tam olarak hangi işlevi yerine getirmek için evrimleştiğine ikna edici bir açıklama getirilmesi gerekmektedir.

[B]ilincin evrim sürecinde hangi adaptif avantajı dolayısıyla seçildiği belli değildir. Bilinçlenen ilk organizmanın (artık o ne ise) bilinçlendiği andaki ilk hissinin o organizmanın hayatta kalarak sağlıklı bir nesil üretmesine ne gibi bir katkısı olmuş olabilir? Onun daha önce yapamayıp da bilinçlendikten, hissetmeye başladıktan sonra yapabildiği, seçimini gerektiren şey nedir? Özellikle de materyalistlerin düşünmeye eğilimli olduğu şekilde bilincin organizmanın davranışlarını belirleyici bir rol oynamadığı fikriyle birlikte ele alındığında bu soruları yanıtlamak bir kat daha zorlaşmaktadır.²⁵⁵

²⁵⁵ Onur, *a.g.e.*, s. 208.

Örneğin, evrim teorisine göre, elimiz sıcak bir yüzeye değdiğinde, ani bir refleks ile elimizi çekmemizin nedeni, organizmanın zarar görmesini engelleyecek şekilde evrimleşmiş olmamızdır. Ancak bu refleksin, tıpkı kan dolaşımı gibi doğrudan bilincinde olmadığımız, otomatik bir süreç olması işlevsel açıdan hiçbir fark yaratmayacaktır. Peki, bu mekanik sürece, katlanması güç ve rahatsız edici bir “yanma” ve “acı çekme” deneyimi neden eşlik etmektedir? Bilincimiz, neden niteliksellik ve öznellik gibi özelliklere sahip olacak şekilde evrimleşmiştir? Evrim teorisinin bilinç ve *qualia* problemi bağlamında sıkça anılmasının nedeni bu ve benzeri sorulara ilişkin tatmin edici bir yanıtın henüz verilememiş olmasıdır. Thomas Nagel gibi bazı düşünürlere göre bilincin varlığı, evrim teorisinin aksiyomlarına ters düşmekte ve kuramın doğruluğuna/tutarlılığına yönelik ciddi şüphelere de yol açmaktadır.

E. Bilgisayarın İcadı ve Yapay Zekâ Kavramının Doğuşu

Yirminci yüzyılda gerçekleşen sayısız önemli gelişme içinde bilgisayarların icadının günlük yaşamda küresel ölçekte bir dönüşüme neden olduğu yadsınamaz. Bu keşfin en çarpıcı, şaşırtıcı -ve kimileri için dehşet verici- yanı, öncesinde yalnızca insana özgü olduğu kabul edilen zekâ kavramının, makineler için de kullanılmaya başlanmasıdır. Alan Turing’in yirminci yüzyılın ilk yarısında öncülük ettiği bilgisayar devrimi ile birlikte bilim ve felsefe literatürüne hızlı ve etkili bir giriş yapan “yapay zekâ” kavramı, insan ve doğa bilimlerinin tümünü yakından ilgilendiren yepyeni bir araştırma alanının doğmasına da neden olmuştur. Silikon temelli yapıların, problem çözme yeteneği olarak tanımlanan zekâ yetisine sahip olarak kabul edilmesi, üstelik belirli işlemleri insandan çok daha hızlı bir biçimde yapabilmeleri, zekâ ile bilinç/farkındalık arasında ayırım yapılmasını zorunlu kılmanın yanı sıra, zihnin/bilincin karbon temelli olmayan yapılarda da ortaya çıkıp çıkamayacağı tartışmalarını alevlendirmiştir. Bugün “yapay bilinç” tartışmaları, zihin felsefesi alanında yapılan çalışmaların adeta ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve bir zamanlar yalnızca bilim-kurgu edebiyatının bir ögesi olarak görülen “robot hakları”, “yapay zekâ etiği”, “insan-robot ilişkileri” gibi konular, düşünür, bilim insanı ve filozofların gündemini meşgul etmeye başlamıştır.

Alan Turing, algoritmalara dayalı bilgisayar sistemlerinin ilk tasarımcılarından biri olmasının yanı sıra yapay zekânın düşünmesinin mümkün olup olmadığı şeklindeki felsefi soruyu da irdilemiştir. 1950 yılında yayımlanan “Hesaplama Makineleri ve Zekâ” adlı makalesinde Turing, öncelikle genel geçer bir zekâ ölçütü belirlemiş, daha sonra bir makinenin bu ölçütü karşılayıp karşılamadığını belirlemek için “Taklit Oyunu” adını verdiği bir test tasarlamıştır. Turing’e göre günlük yaşamda herhangi bir insanın zeki olup olmadığını belirlemek için kullandığımız yöntemlerden biri, onunla dilsel olarak iletişime geçmektir. Eğer konuştuğumuz insan, sorularımızı anlıyor ve bunlara doğru cevaplar verebiliyorsa, onun zeki olduğunu ve düşünebildiğini kabul ederiz. İşte literatürde “Turing Testi” adıyla bilinen Taklit Oyunu da bu ölçütü temele almaktadır. Oyun, bir sorgulayıcının, başka bir odada oturan bir katılımcı ile daktilo kullanarak iletişime geçmesi esasına dayanır. Sorgulayıcının yazdığı metin diğer odada oturan katılımcıya iletilmekte ve onun verdiği cevap yine bir metin olarak sorgulayıcıya geri verilmektedir. Turing’e göre, sorgulayıcı, insan yerine yapay zekâyâ sahip bir makine ile iletişime geçer ve bunun sonucunda, sorularına yanıt veren katılımcının gerçek bir insan olduğu sonucuna ulaşırsa, cevapları veren makinenin zeki olduğunu ve düşündüğünü kabul etmemiz gerekmektedir.

Buna göre, Turing testinin özü, bir dijital bilgisayarın bir insandan ayırt edilemeyecek dilsel davranış sergileyebilip sergileyemeyeceğini test etmektir.²⁵⁶

Görüldüğü üzere Turing Testi davranışçı ilkeleri temele almakta ve dilsel davranışın düşünme için –yegâne değilse bile– yeterli bir ölçüt olduğunu kabul etmektedir. Diğer bir deyişle, Turing, testi geçemeyen bir varlığın zeki olamayacağını iddia etmez ancak testi geçen bir varlığa her halükarda zekâ ve düşünme yetisi atfedilmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla, davranışçılığı hedef alan tüm eleştirilerin Turing’e de yöneltilmesi kaçınılmaz olmuştur. Kimi çağdaş filozofların, dilsel davranışın düşünme için yeterli ölçüt olup olmadığıyla ilgili düşünceleri ve Turing Testinin geçerliliğine yönelik eleştirileri ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

²⁵⁶ Pakize Arıkan Sandıkcioglu, “Turing Testinin Sınırları: Davranış Düşünme İçin Yeterli Koşul Mudur?”, *Zihin Felsefesi Güncel Tartışmalar*, ed. Hasan Çağatay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2020, s. 48.

F. Sinirbilimin Yükselişi ve Beynin Keşfi

Bilimsel araştırma yöntemlerindeki ve teknolojiye ileriye, beyinde gerçekleşen süreçlerin gözlemlenmesine olanak sağlayarak ²⁵⁷, beyindeki nörolojik değişimler ile insandaki zihinsel durumlar arasındaki ilişkinin çok daha spesifik bir şekilde ortaya konmasını sağlamıştır. Beynin belirli kısımlarının uyarılması neticesinde, kişide belli hislerin uyandırılabilirdiğinin gösterilmesi ve beyinde gerçekleşen hasarların kişinin karakter özelliklerinde değişime yol açtığını gösteren vakalar²⁵⁸ beyin ile zihin arasında ölçülebilir, gözlemlenebilir, dolayısıyla da yadsınması mümkün olmayan bir korelasyon bulunduğunun kanıtı olarak kabul görmüştür. Beyin ve merkezi sinir sistemi ile öznel deneyimler arasındaki ilişkinin gösterilmesi, aynı zamanda hayvanların Kartezyen resimdeki gibi duyumsama yetisinden yoksun birer otomat olmadığını kanıtlamanın yanı sıra bir varlığın öznel deneyimlere sahip olması için gerekli fiziksel koşulların da sorgulanmasına neden olmuştur.

Ancak sinirbilim alanındaki araştırmaların çalışmamız açısından en önemli ve anlamlı sonucu, beyindeki süreçleri tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar ayrıntılı bir şekilde görüntüleme fırsatı bulan araştırmacıların, sahip oldukları tüm teknolojik imkânlarla rağmen, bilinci açıklama hususunda ön gördükleri ilerlemeyi gösterememiştir olmalarıdır.²⁵⁹ Nitekim beyin-zihin/bilinç ilişkisine yönelik farklı/karşıt duruşlar benimseyen uzman ve otoriteler, zihnin evrendeki en karmaşık yapı olduğu önermesinde uzlaşmaktadırlar.

Psikoloji ve nörobilimde son yıllarda etkileyici gelişmeler oldu. Ne var ki bu gelişmelerden hiçbiri, bizleri “bilincin gizemi”ni anlamaya bir adım dahi yaklaştıramadı. Ya da öyle görünüyor.²⁶⁰

²⁵⁷ Bu alandaki en önemli çalışmalardan biri, beynin nörolojik haritasını çıkarma hedefiyle yola çıkan *Brain-mapping* projesidir.

²⁵⁸ Bu vakaların zihin felsefesi literatüründe en bilinen örneklerinden biri Phineas Gage vakasıdır. Bir kaza sonucunda beyni hasar gören Phineas Gage’in karakter özelliklerinin, huylarının hatta ahlaki yaklaşımının tümüyle değişmiş olması, kişiliğimizin ve karakterimizin aslında beynimizin yapılanışına bağlı olduğu şeklindeki materyalist teze önemli bir destek sağlamıştır.

²⁵⁹ Hafızanın beyindeki konumunu belirlemek için uzun yıllar araştırmalar yapmış olan Nobel ödüllü sinirbilimci John Eccles, ölmeden kısa süre önce kendisine yöneltilen hafızanın nerede olduğu sorusunu, “muhtemelen beyin dışında bir yerde, çünkü biz beyinde bulamadık” diyerek cevaplamıştır. Aktaran Sinan Canan, “*Zihin Beyin İlişkisi*”-Gündem Özel, CNNTürk, <https://www.youtube.com/watch?v=RRhrvOENPaQ>.

²⁶⁰ Heil, *a.g.e.*, s. 39.

Beyin-bilinç ilişkisi problemini bu denli zorlu hale getiren, yalnızca beynin tahmin ettiğimizden çok daha kompleks bir organizma olması değildir. Nihayetinde beynin karmaşıklığı, sonuçlara ulaşmak için daha uzun bir zamana ihtiyacımız olduğunu göstermektedir ve burada sadece pratik bir gecikme söz konusudur. Oysa bilinç kavramı üzerine yürütülen kimi çalışmalar, beyin-bilinç ilişkisi söz konusu olduğunda, problemin teorik olarak çözülmesi imkânsız bir nitelik arz ettiğini öne sürmektedir. Çalışmamızın devamında ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız bu görüşe göre, deneyimin öznel niteliğine erişmemiz, söz konusu varlığın mahiyetinden ötürü, ilkece mümkün değildir. “Bundan dolayı kimileri için bilinç, bilimin nihai sınırı olarak görülebilmektedir.”²⁶¹

G. Terminolojik Enflasyon

Yukarıda ele aldığımız tüm bu gelişmelerin bilimsel ve felsefi disiplinlerdeki en belirgin yansımalarından biri, terminolojideki genişleme ve zenginleşme olmuştur. Özellikle sinirbilim alanında gerçekleşen gelişmeler, filozofların zihninin farklı yeti, işlev ve niteliklerini titiz bir biçimde ayırt etmesini zorunlu kılmış, böylelikle zihin felsefesi alanında çok daha rafine bir terminoloji ortaya çıkmasında rol oynamıştır.

Her bilim dalı, ilgili olduğu gerçeklik alanının dokusunu betimlemek için kendine ait bir kelime dağarcığına, sistematik bir şekilde düzenlenmiş, birbiriyle bağlantılı kavramlara ihtiyaç duyar.²⁶²

Bütünü oluşturan öğeleri inceleme ve bu esnada hakikatin yapıtaşlarını keşfetme arzusu kadim dönemden beri filozofların en büyük tutkularından biri olmuştur. Üstelik yirminci yüzyılda, filozofların açıklamaya çalıştıkları alan hem çok daha geniş hem de çok daha derindir. Bu devasa kütleyi kavramanın en makul yolunun, onu parçalara ayırarak incelemek olduğuna kanaat getiren düşünürler, yaptıkları analizler sonucunda ulaştıkları her bir öğeye ayrı isim vererek onu bütünün diğer öğelerinden izole etme ihtiyacı duymuşlardır.

İrili ufaklı noktalardan oluşan bir resme baktığımızı düşünelim. Önümüzde yalnızca düzensiz halde duran bir noktalar karmaşası durmaktadır. Ancak biri gelip de bu noktaların

²⁶¹ Onur, *a.g.e.*, s. 1

²⁶² Revonsuo, *a.g.e.*, s. 127.

bazılarını, bir şekil oluşturacak şekilde birleştirdiğinde, noktaların arasına gizlenen biçim bir anda görünür hale gelir. Benzer şekilde bir kavramın zihnimizde varlığa gelebilmesi için, ayırt edilmesi, sınırlarının belirlenmesi, kelimenin köküne uygun bir şekilde ‘zihnin avuçlarının içine alıp kavrayabileceği’ hale gelmesi gerekmektedir.

İşte analitik felsefe, özellikle de dil felsefesi bu zorlu göreve talip olmuş; olguları mantıksal ve dilsel olarak analiz etmeye dayanan bir tür felsefi teknisyenlik alanı oluşturmuştur. Modern doğa bilimlerine öykünerek felsefe yapmanın, çağın ruhuna uygun bir hedef olarak görüldüğü ve yüceltildiği bu dönemde analitik felsefe, rotasını metafizikten mantığa yönelterek kavramların dilsel analizine odaklanmıştır. Bu analizin sonucunda, modern filozofların basit bir bütün olarak ele aldığı zihin, artık bilinç, bilinçdışı, benlik, *qualia* gibi sayısız öğeyi barındıran, eskisinden çok daha karmaşık bir kavram haline gelmiştir. Bu terminolojik genişleme, zihnin farklı yeti ve işlevlerine işaret etmeyi sağlamakta, bu yüzden de zihin felsefesi alanında kritik bir öneme sahip olan ince ayrımların ifade edilmesini kolaylaştırmaktadır.

II. *QUALIA* PROBLEMİNE YÖNELİK İNDİRGEMECİ YAKLAŞIMLAR

Merak duygusu, adeta doğamıza vurulmuş bir damga gibi, varlık serüvenimize en başından beri eşlik etmiş ve tarihin istisnasız her döneminde hakikatin mahiyetine ilişkin her türden sorgulamayı ateşlemiştir. Felsefe, bilim, sanat ve dinler, özünde bu doymak bilmez anlama ve anlamlandırma açlığımızı dindirme; “nedir?” ve “neden?” sorularını cevaplama arzumuzun farklı dışavurumları olarak görülebilir. Yirminci yüzyıldan itibaren, özellikle teknoloji alanındaki akıl almaz ilerlemenin, evrene ilişkin teknik malumatımızda ve doğayı dönüştürme yetimizde muazzam bir artışa neden olduğu yadsınamaz. İnsan, uzayın daha önce keşfedilmemiş noktalarına uzay aracı göndermiş, bir kara deliği fotoğraflamış, sıradan bir insanın idrak edemeyeceği karmaşıklıkta makineler ve hatta robotlar icat etmiş, günlük yaşamı daha güvenli ve konforlu hale getiren sayısız icatta bulunmuş, teknolojik aygıtlar sayesinde insan bedenini çok daha detaylı ve kapsamlı bir biçimde keşfetmeyi ve tedavi etmeyi başarmıştır.

Öte yandan insanoğlu trajik bir kadere yazgılı gibi görünmektedir, zira evrene ilişkin malumatımızdaki ve doğaya hükmetme yetimizdeki artışa, *episteme* kavramında içerilen türde bir bilgelik artışının eşlik etmediği ortadadır. Diğer bir deyişle “hakikatin bilgisi”yle aramızdaki mesafenin giderek kapandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Üstelik insan, varlık alanına açılan yegâne penceresi olan zihnin doğası hakkında hâlâ pek az şey bilmektedir; zihin hakkında bilgi edinmek için kullandığı aracın yine zihin olması ise meseleyi içinden çıkılmaz bir paradoks haline getirmektedir.

Biyolojik kurallara bağlı olarak çalışan bir organın ürettiği düşünce, duygu, bilimsel yöntem gibi şeylerle, o organın kendisini anlamaya çalışması zaten kuyruğunu ısıran yılan misali felsefi bir problemdir aslında.²⁶³

Zihnin ontolojik ve epistemolojik statüsüne ilişkin bu tespit şüphesiz yeni bir keşif değildir. Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ortaya koymaya çalıştığımız üzere, Antik Yunan’dan beri tüm filozoflar, farklı bir ontolojik kavrayış ve felsefi terminoloji eşliğinde de olsa, insanın dış dünya ile ilişkisine içkin olan bu temel problemin farkında olmuş ve bu sorunu farklı şekillerde aşmaya çalışmıştır. Açıktır ki, felsefi veya bilimsel bir donanıma sahip olmasa bile, nesnenin kendisi ile zihindeki temsili arasındaki mütakabiliyet veya başkalarının zihnine kendi zihinlerimize eriştiğimiz tarzda erişmemizin imkânı üzerine kafa yoran her insanın kısa bir akıl yürütme sonucunda bu yarığın farkına varması mümkündür.²⁶⁴

Bu kadim problemin yirminci yüzyıl sonrasında, bilimsel ve felsefi araştırmaların odak noktası haline gelmesinde ve zihin felsefesinin müstakil bir uzmanlık alanı olarak

²⁶³ Sinan Canan, “*Zihin Beyin İlişkisi*”-Gündem Özel, CNNTürk, www.youtube.com/watch?v=RRhrv0ENPaQ.

²⁶⁴ Çocukları felsefe ile tanıştırmaya yönelik olarak yaptığımız, 6-10 yaş arası öğrencileri kapsayan atölye çalışmalarımızda, çocukların bu meseleye ilişkin kavrayışlarının derinliği karşısında hayrete düşmüştük. Neredeyse tüm öğrenciler, daha önce bu konuya kafa yorduklarını, özellikle de “acaba başkaları da renkleri benim gibi mi görüyor?” sorusunun akıllarını çok kurcaladığını söylemekteydi. Belki de, henüz biçimlendirilmemiş, sınırlandırılmamış ve esnemeye müsait bir zihne sahip oldukları için, daha da önemlisi kesinlik arzusu henüz kavrayışlarına nakşedilmemiş olduğundan, meseleye verdikleri tepki de şaşırtıcı ölçüde net ve yalın olmaktaydı: Onlara göre zihnin dışındaki varlıklara ilişkin bilgimiz hep sınırlı kalacaktı ve bunu kabul etmekte hiçbir sorun yoktu. Basitçe varsayarak ve inanarak hayatımıza devam etmekten başka çaremiz olmadığını düşünüyorlardı. Şahsen oldukça basiretli ve sağduyulu bulduğum bu tepki, çocukların doğal filozoflar, filozofların ise hayret ve merak duygusunu yitirmemiş çocuklar oldukları şeklindeki düşüncemi destekliyordu.

ortaya çıkmasında yukarıda ana hatlarıyla ele aldığımız gelişme ve buluşların şüphesiz büyük bir payı bulunmaktadır. Nitekim yirminci yüzyılda, zihin felsefesi alanında ortaya konan bilinç kuramlarında davranışçılığın, Turing Testinin dayandığı davranışçı ve işlevselci ilkelerin, evrim kuramının ve sinirbilim çalışmalarının izlerini ve etkilerini doğrudan gözlemlene şansı buluruz. Çalışmamızın devamında kronolojik bir izlek takip ederek, yirminci yüzyıldan günümüze uzanan dönemde ortaya konan en etkili bilinç kuramlarını ana hatlarıyla açıklamaya, ardından her birinin *qualianın* ontolojik statüsü problemine yönelik açıklamalarını ortaya koymaya çalışacağız.

A. MANTIKSAL DAVRANIŞÇILIK

Davranışçılık, insanın davranışlarının ötesinde erişilemez bir öznel alanın bulunduğu tezine karşı çıkan ve “zihinsel bir hâl içinde bulunmanın aslında davranışsal bir hâl içinde bulunmakla aynı şey olduğunu”²⁶⁵ öne süren felsefe kuramıdır. O halde bu kuram psikolojide kullanılan bilimsel bir yöntem olmanın ötesine geçerek epistemolojik zeminden ontolojik zemine yapılan bir sıçramayı içermektedir. Deneyimin öznel niteliklerinin varlığına ilişkin felsefî sorgulamalar da esas olarak bu ontolojik aksiyomu kabul eden Davranışçıları hedef almakta ve bu varsayımın meşruiyetine ilişkin tatmin edici yanıtlar talep etmektedir.

Aslında bu tartışma Demokritos’tan bu yana pek çok felsefecinin bizatihi *qualia* kavramını kullanarak olmasa da, açıkça bir ve aynı olguya işaret ederek sürdürdükleri tartışmanın çağdaş versiyonudur. Elbette çağdaş filozoflar bu tartışmayı modern bilimin bulgularını hesaba katarak yaptıkları, üstelik çok daha sofistike ve zengin bir terminolojiye sahip oldukları için, ortaya koydukları kuramlar da klasik felsefede karşımıza çıkanlardan çok daha girift ve çeşitli olmaktadır. Bundan sonraki bölümlerde tanıtmaya çalışacağımız kuramların her birinin, *qualianın* ontolojik statüsü problemini ve bunun bedenle/beyinle olan ilişkisini farklı aksiyomlardan hareketle çözmeye çalıştıklarını göreceğiz.

²⁶⁵ Priest, *a.g.e.*, s. 63.

1. Gilbert Ryle: Makinedeki Hayalet Dogmasının Reddi

Gilbert Ryle, zihin-beden sorununun, Davranışçılığın temel ilkelerinden hareketle aşılabileceğini öne süren kuramıyla çağdaş zihin felsefesindeki tartışmalara yön vermiş olan etkili ve önemli figürlerden biridir. *Zihin Kavramı* adlı eserinde, Kartezyen düalizmi sert ve alaycı bir üslupla eleştiren Ryle, kimilerince ciddi bir felsefi çıkmaz olarak görülen zihin-beden sorununun aslında bir sözde-sorun olduğunu ve düşünme biçimlerimizdeki kavramsal hataların sonucunda ortaya çıktığını öne sürmektedir. Ona göre dili ve kavramları doğru kullandığımız takdirde, zihin ve bedenin uzlaşması imkânsız iki ayrı töz olmadıkları açıkça ortaya çıkacaktır.

Ryle'in ilk adımı, zihin-beden probleminin çıkış noktası olarak gördüğü Kartezyen düalizmin ilkece yanlış bir biçimde kurgulandığını göstermektir. Ryle, 'Makinedeki Hayalet Dogması' ve 'Resmi Öğreti' adını verdiği bu kuramın, aslında günlük dilin hatalı kullanımından kaynaklanan bir 'kategori yanlışı'na dayandığını vurgulamaktadır.

Bu öğreti zihinsel yaşamın olgularını gerçekte olmaları gerekenin dışında, bir başka mantıksal tip ya da kategoride (ya da tipler ya da kategoriler dizisinde) yer alıyormuş gibi göstermektedir.²⁶⁶

Ryle, kategori yanlışı ifadesiyle ne anlatmak istediğini bir dizi örnek üzerinden açıklamaktadır. Örneğin bir üniversiteyi ziyaret eden kişinin üniversiteye ait olan tüm yapıları, binaları ve kişileri gördükten sonra "Peki üniversite nerede?" diye sorması bir kategori yanlışıdır. Burada yapılan hata, farklı öğelerden meydana gelen bir bütüne işaret eden 'üniversite'nin soyutlama yoluyla elde edilmiş bir kavram olduğunu idrak edemeyip, onun tüm bu öğelerden ayrı ve bağımsız bir şekilde var olduğunu zannetmektir. İşte Descartes'ın zihni de bedenden ayrı, esrarlı bir varlık türü olarak nitelediği düalist kuram tam da böyle bir kategori yanlışına dayanmaktadır. Ryle'in amacı;

...[B]u tarz düşünme alışkanlığını düzeltmek ve özel olarak da, 'zihin' kelimesinin acayip, fiziksel olmayan bir öğenin ismi olmadığını, fakat bunun yerine bu kelimenin hayal etmek, inanmak, bilmek, problem çözmek, algılamak ve arzulamak gibi

²⁶⁶ Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, Doruk Yayımcılık, İstanbul, 2011, s. 81.

hepimizin iyi bildiği yetilerin ve faaliyetlerin karmaşıklığına işaret ettiğini göstermektedir.²⁶⁷

Diğer bir deyişle, zihin kelimesi Kartezyen düalizmin iddia ettiği gibi bir tikeli, ayrı ve bağımsız bir varlığı değil bir tümeli, tikellerin soyutlanması yoluyla elde edilmiş olan bir kavramı işaret etmektedir. Ryle'a göre 'zihinsel' olarak adlandırdığımız etkinlikleri (algı, duyum, zekâ, düşünme, hayal gücü) bu tür bir kategori yanlısına düşmeden, doğru bir dilsel ve mantıksal analiz yoluyla incelediğimizde, insan psikolojisine ilişkin doğru bir çerçeveye ulaşmamız mümkün olacaktır. Nitekim Ryle, *Zihin Kavramı* eserinde bu etkinliklerin her birini ayrı ayrı ele almış; düalizmin dayattığı yanlış perspektif nedeniyle içkin, özel, erişilmez, gizemli birer olgu olarak yorumladığımız zihinsel durumların aslında kişinin kendisi veya başkaları tarafından gözlemlenebilir davranışlardan veya davranış yatkınlıklarından başka bir şey olmadığını göstermeye çalışmıştır. Ryle'a göre kendi zihinlerimize ayrıcalıklı bir erişime sahip olduğumuz şeklindeki görüş hatalıdır çünkü kişi, hem diğer insanlar hem de kendisi hakkında aynı şekilde; yani davranışların gözlemlenmesi yoluyla bilgi sahibi olur.

Ryle'a göre zihinsel terimler, herkesçe gözlemlenebilen bedensel davranış ve kamunun ortak malı olan sözel ifadelerle gönderme yaparak anlam kazanır; yoksa içgözlem bulgularının mahrem bir biçimde etiketlenilmesi yoluyla değil.²⁶⁸

Ryle, *Zihin Kavramı* adlı eserinin bir bölümünü yalnızca *qualia* kavramına karşılık gelen duyumlar ve bu duyumların öznel niteliklerinin mahiyeti üzerine yürütülen tartışmaya ayırmıştır.²⁶⁹ Bu bölümde Ryle duyumlarımızın başkaları tarafından gözlemlenmesi mümkün olmayan niteliklerine çeşitli örnekler verir. Örneğin ayakkabı vurmasının verdiği hissi yalnızca onu giyen kişinin bilebileceğini, ayakkabıcının ise bu acıyı gözlemleyemeyeceğini kabul eder. İlk bakışta, bu ifadenin, Ryle'ın zihin kuramının temel

²⁶⁷ Priest, *a.g.e.*, s. 79.

²⁶⁸ Priest, *a.g.e.*, s. 80.

²⁶⁹ Çalışmamızın amacı doğrultusunda, Ryle'ın zihinsel etkinliklere yönelik analizinin tamamından ziyade, *qualia* kavramına karşılık gelen öğelere, yani duyumlara ve duyumların öznel niteliklerine ilişkin tespitlerine odaklanacağız.

ilkeleriyle çeliştiği zira *qualianın* bilimsel gözleme kapalı olduğu sonucunu doğurduğu düşünülebilir. Ancak Ryle şöyle devam eder:

Ayakkabıcının, ayakkabı sıkıdığı zaman ayağımda hissettiğim vurma acısını gözlemleyemeyeceği doğrudur. Ama benim onu gözlemlediğim de yanlıştır. ... Vurma acısını hissedebilirim ya da ona sahip olabilirim ama onu keşfedemem ya da dikkatle gözleyemem. ... [D]uyumlar ne gözlemlenebilir ne de gözlemlenemezdirler.²⁷⁰

Görüldüğü gibi Ryle, *qualia* olgusunun insan yaşantısının bir parçası olduğunu reddetmemekte ancak bunların ne birinci ne de üçüncü şahıs perspektifinden gözlemlenebilir birer nesne olduklarını öne sürmektedir. Diğer bir ifadeyle duyumların öznel niteliklerinin bilimsel olarak gözlemlenemez oldukları doğrudur fakat bunun sebebi bunların ilkece herhangi biri tarafından gözlemlenemez olmalarıdır.

Fakat Ryle, her ne kadar psikolojik hayatın herkesçe iyi bilinen olgularını yok saymak gibi bir niyet taşımadığını ... söylüyorsa da, içimizden düalist olmayanların gözünde bile, sanki bireyin yaşanmış deneyiminin taşıdığı önemi yine de hiçe sayar görmektedir.²⁷¹

Ryle'in çağdaş zihin felsefesine olan katkısının büyük ölçüde aldığı eleştirilerden kaynakladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Davranışın, zihinsel süreçlerin bir ürünü/çıktısı/sonucu olduğu, yani bu ikisi arasında mükemmel ve eksiksiz bir korelasyon bulunduğu varsayılsa bile, elimizde yalnızca bir sebep-sonuç ilişkisi bulunacaktır. Oysa tatmin edici bir zihin kuramından beklenen açıklama, bu 'son ürün'ü ortaya çıkaran mekanizmanın eksiksiz bir ontolojik haritasını çıkarmaktır. Mantıksal Davranışçılığın hesabını vermekte güçlük çektiği olgular (özellikle de *qualia* olgusu), yıllar içinde giderek daha fazla sayıda düşünür ve bilim insanının dikkatini çekmeye başlamıştır. Daha da önemlisi, bilinci ve onun öznel niteliklerini dışarıda bırakan bir zihin biliminin eksik olacağı konusundaki farkındalığın ve eleştirel yaklaşımın ilk tohumları da bu dönemlerde atılmıştır. Nitekim Mantıksal Davranışçılığı takip eden yıllarda ortaya atılan felsefi zihin kuramları,

²⁷⁰ Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, ss. 334-335.

²⁷¹ Priest, *a.g.e.*, s. 93.

deneyimin öznel nitelikleri sorununa –indirgemeci veya anti-indirgemeci bir tutum benimsemek suretiyle– tatmin edici bir açıklama getirme çabasında ortaklaşmaktadır.

B. ÖZDEŞLİK KURAMI

Felsefi Davranışçılığın ortaya çıkışını takip eden süre zarfında, bu yöntemin zihni açıklamadaki yetkinliğine ilişkin şüpheler giderek artmış ve davranışçılığın hesabını veremediği olgulara dikkat çeken eleştiriler görmezden gelinemeyecek kadar güçlenmiştir. Dahası davranışçı projenin, bilincin –özellikle de fenomenal bilincin– açıklamasını yapmıyor olması, pek çok düşünür ve bilim insanı için kabul edilemez hale gelmiştir. Davranışçı kuramın, zihnin/bilincin doğasına ve bedenle ilişkisine yönelik eksiksiz bir resim ortaya koymakta yetersiz kaldığının yadsınamaz hale gelmesi ile birlikte, alternatif kuramlar zihin felsefesi sahnesine çıkmaya başlamıştır. Bu hedef doğrultusunda ortaya konmuş en önemli zihin kuramlarından biri, zihin-beden özdeşliği kuramıdır.²⁷²

Özdeşlik kuramının savunucularına göre, zihinsel süreçler ile fiziksel süreçler arasında bir bağıntı/korelasyon bulunduğunu varsayan ve bu bağıntının doğasını açıklamaya çalışan kuramlar temel bir hata yapmakta, zihinsel olanın, fiziksel olandan tözsel yahut niteliksel olarak farklı olduğunu en baştan kabul etmektedir.

Bire-bir zihinsel-maddi bağıntılar için öne sürülen ... açıklamalar, zihinsel durum veya olayların fiziksel durum veya olaylardan ayrı olduğu ve olması gerektiği varsayımına dayanır.²⁷³

İşte özdeşlik kuramı tam da bu varsayım reddine dayanmaktadır. Zihin/bilinç, beyindeki süreçlerin sonucunda ‘ortaya çıkan’ ayrı bir nitelik yahut ayrı bir töz değil, bu süreçlerin ta kendisidir. Diğer bir ifadeyle zihinsel süreçler ile beyin süreçleri ifadeleri görünüşte birbirinden farklı gibi görünseler dahi esasen bir ve aynı olguya gönderimde bulunmaktadır.

²⁷² Bu kuram, Herbert Feigl, U.T. Place ve J.J.C. Smart tarafından 1920’lerde yazılmış makalelerde ortaya konmuştur.

²⁷³ Heil, *a.g.e.*, s. 122.

Özdeşlik kuramının bilimsel açıdan avantajı, varsayımların mecbur kalmadıkça çoğaltılmaması gerektiğini savunan sadelik/tutumluluk yasasına uygun olmasıdır.²⁷⁴ Ayrıca bu kuram Descartes'tan miras kalan meşhur etkileşim problemini de bertaraf etmektedir. Şu halde özdeşlik kuramı, açıklama gerektiren tüm olguları mükemmelen açıklamakta başarılı olduğu takdirde, daha fazla varsayım içeren kuramlara karşı bir üstünlüğe sahip olacaktır. Peki, bu kuram, bugüne dek zihin-beyin ilişkisini açıklamaya çalışmış olan diğer kuramların karşılaştığı sorunları aşacak yeni bir olguya, deneye, bulguya veya önermeye mi dayanmaktadır? Yahut çağdaş zihin kuramlarının karşısında devasa bir duvar gibi dikilen *qualia* engelini aşmak için, daha önce fark edilmemiş bir yol mu bulmuştur? Bu sorulara olumlu bir cevap vermek maalesef mümkün görünmemektedir. Nitekim çağdaş zihin felsefesinin temsilcileri, özdeşlik kuramındaki problemleri ve mantıksal çelişkileri tespit edip ortaya koymakta gecikmemişlerdir. Kurama yöneltilen eleştiriler içinde en güçlü ve etkili olanlardan biri şu şekildedir: Bir zihin durumunun, beyinde ve sinir sisteminde gerçekleşen belirli süreçlerle özdeş olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, bu zihin durumunun yapısal olarak farklı bir organizmada ortaya çıkmasının mümkün olmadığını iddia etmemiz gerekmektedir.

Örneğin, ... acının belli tipteki nöronların, C-liflerinin uyarılması olduğunu farz edelim. Bu durumda “acı=C-lifi uyarımı” özdeşliğinden dolayı C-lifi uyarımı olmadığı yerde acının da olmayacağını kabul etmiş olacağız. Ne var ki ... acının sadece C-liflerine sahip canlılarda bulunabileceğini söylemek, Block'un deyişiyle “şovenist” bir yaklaşım olacaktır. Zira bizden farklı beyin organizasyonuna ve işleyişine sahip canlıların acı çekebileceği ihtimalini dışlamak istemeyiz.²⁷⁵

Kuram aynı zamanda, beyni ve sinir sistemi bizimle fiziksel olarak özdeş olmayan bir başka insanın da acı çekebileceğine yönelik sağduyumuza da aykırıdır. Üstelik beynin plastisitesine yönelik çalışmalar, beyindeki belirli bir bölümün hasar görmesi durumunda, beyindeki bir başka bölümün aynı işlevi kazanabildiğini göstermektedir.

Özdeşlik kuramının savunucuları, bu eleştirileri geçerli ve haklı bulmuş olacaklar ki, kuramlarında önemli bir değişikliğe giderek farklı bir özdeşlik varyasyonu geliştirmişlerdir.

²⁷⁴ Öte yandan Ockham'ın usturası ismiyle de anılan tutumluluk yasasının dayandığı varsayımın kendisi ziyadesiyle tartışmalıdır. Daha az varsayım içeren bir açıklamanın bulunması, mantıksal olarak, daha çok varsayım içeren açıklamanın doğru olmadığı sonucunu doğurmaz.

²⁷⁵ Ferhat Onur, *a.g.e.*, ss. 89-90.

Yukarıdaki eleştiri, acı ile belli bir sinir durumunun arasında bir “tip özdeşliği” (*type-type identity*) bulunduğu varsayıldığı takdirde geçerlidir. Kuramın yeni versiyonunda ise bu ikisi arasında bir “simge özdeşliği” (*token-token identity*) olduğu dile getirilmektedir. Bu farkı bir örnek üzerinden şu şekilde açıklamak mümkündür: Hayvan bir türün genel adıdır, şu an penceremin önünde duran kuş ise bu türün bir simgesidir. Tıpkı birden fazla canlının hayvan türünün tekil bir simgesi olabildiği gibi, duyumsanan farklı acılar da aynı türün farklı simgeleridir. Bu durumda, her canlının acı simgesi ile özdeş olan fiziksel simgesi farklı olacak ancak ortaya çıkan duyum yine de acı türüne dâhil olacaktır. Simge özdeşliği kuramı, tip özdeşliği kuramına göre daha kabul edilebilir olmakla birlikte, ‘bilincin zor problemi’ ifadesinin işaret ettiği sorunları aşmakta, ilk versiyonundan daha başarılı değildir.

Fakat hala çözüm için gerekli esas unsurdan yoksunuz: Nasıl oluyor da fiziksel niteliklere sahip olan fiziksel bir şey, fiziksel bedenin bir parçası olamayacak nitelikler taşıyan zihinsel bir şeye dönüşüyor? Ateşleme yapan nöronlarda ne vardır ki, bu sayede elektrik sinyalleri veya sabun köpüğü değil de, zihni oluşturuyorlar?²⁷⁶

Şunu unutmamak gerekir ki, bugüne dek gerek töz gerekse nitelik düalizmini savunmuş olanların, zihinsel süreçler ile beyin süreçlerinin özdeşleştirilemeyeceğini savunmak için gayet makul sebepleri olmuştur. Bu düşünürler, hangi türde olursa olsun düalizmin, savunulması güç, tuzaklar ve çıkmazlarla dolu bir varlık anlayışı olduğunun bilincinde oldukları halde, tam da zihin ve bedenin özdeşleştirilemez doğasını yok sayamadıkları için düalist yanıtlara yönelmektedir.

Bilinçli deneyimlerinizin nasıl bir şey olduğuna ve beyinlerin nasıl şeyler olduğuna dair bilginiz, bilinçli deneyimlerin hiç de nörolojik süreçler olmadığını aşikâr kılar. Bu durumda özdeşlik kuramı, bilimsel açıdan cazip görünse de başarıya ulaşamayacaktır.²⁷⁷

Dolayısıyla özdeşlik kuramının her iki versiyonunun da probleme, ikna ve tatmin edici bir açıklama getirmekten ziyade, zihinsel ile fiziksel arasındaki niteliksel farkları yok sayan seleflerini takip ettiğini söylememiz gerekmektedir. Nitekim özdeşlik kuramının, tıpkı Mantıksal Davranışçılık gibi oldukça hızlı bir biçimde gözden düşmesinin bir nedeni bilincin

²⁷⁶ Westphal, *a.g.e.*, s. 86.

²⁷⁷ Heil, *a.g.e.*, s. 136.

doğasına yönelik açıklamasındaki bu yetersizlik olmuştur. Ancak ikinci ve daha etkili neden, felsefe sahnesine yeni, özgün, cesur ve etkileyici bir kuramın, İşlevselciliğin çıkmış olmasıdır.

C. İŞLEVSELCİLİK

1950’li yıllardan itibaren, bilincin ontolojik statüsüne ilişkin alternatif yaklaşımlar sahneye çıkmaya başlar. Ancak bu yaklaşımlar, biyolojiden, sinirbilime; bilgisayar biliminden felsefeye uzanan geniş bir yelpazede uzmanlaşmış bilim insanları tarafından ortaya konmuş ve her biri zihin/bilinç-beyin problemini, deyim yerindeyse, ‘başka bir ucundan’ tutmuştur. Böylelikle ortaya ‘tek başına anlamlı’ ancak bütünsellikten uzak bir veri, bulgu, önerme ve çıkarımlar çokluğu çıkmıştır. Nitekim kısa zaman içinde, tüm bu araştırma ve yaklaşımların bütüncül bir perspektiften ele alınarak yorumlanması gerektiğine ilişkin ortak bir kanı oluşmaya başlamıştır. Böylelikle bilimdeki uzmanlaşma akımı yerini yavaş yavaş disiplinler arası yaklaşıma terk etmiş ve zihin/bilinç-beyin üzerine çalışan farklı disiplinler “Bilişsel Bilim”in çatısı altında toplanmıştır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında entelektüel ve bilimsel anlamda büyük bir gelişme gösteren bilişsel bilim, “insan bilişi/bilinci”ni anlama girişiminde, psikoloji, yapay zekâ, sinirbilim, dilbilim, felsefe ve diğer disiplinlerin, bu olguya ilişkin görüşlerini, yaklaşımların bir araya getiren, birleştirici, bütünleştirici, kuşatıcı bir bilimsel etkinlikler.²⁷⁸

Bu kapsamda, zihin/bilinç-beden problemine ilişkin farklı görüşler ortaya konmuş olmakla birlikte, bugün bilişsel bilim denildiğinde akla ilk gelen bilinç kuramı işlevselciliktir. İşlevselciliğin temel argümanlarına geçmeden önce, bu kuramın biçimlenmesinde rol oynayan koşullara ilişkin kısa bir belirlenimde bulunmamız yerinde olacaktır.

İşlevselciliğin, bilgisayar teknolojisinin hızla gelişmekte olduğu ve yapay zekâ tartışmalarının hız kazandığı bir dönemde ortaya çıkmış olması şüphesiz bir tesadüf değildir. Nitekim Turing’in, makinelerin düşünmesinin mümkün ve hatta muhtemel olduğuna ilişkin görüşlerinin, işlevselci düşüncenin gelişmesinde büyük payı olmuştur. Bunun nedeni, Turing

²⁷⁸ Zekiye Kutlusoy, “21. Yüzyıla Girerken Felsefe ve Bilişsel Bilim”, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, Sayı: 33, s. 49.

testinin yapısal olarak davranışçı ilkelere dayanmakla birlikte çok daha can alıcı ve devrimsel bir varsayımı da içeriyor olmasıdır: Cansız, inorganik, silikon temelli parçalardan oluşan bir yapının düşünmesi mümkündür. Daha açık ifade edecek olursak; davranışları insandan ayırt edilemeyen bir makinenin “düşünebildiği” sonucuna varmamız için, “insana benzemenin” zihinsel etkinliğin zorunlu ön koşulu olduğuna yönelik inançlarımızı terk etmemiz gerekir. Turing, zihnin hangi maddeden yapıldığına değil, “ne yaptığına” odaklanmamız gerektiğine dikkat çekerek, zihin-beyin ilişkisinin yepyeni bir gözle yorumlanmasının yolunu açmıştır. Böylelikle araştırmacılar ve düşünürler dikkatlerini zihnin işlevine yöneltmiş ve zihnin temel etkinliğinin, tıpkı bilgisayarlarda olduğu gibi, bilgiyi almak, depolamak ve işlemek olduğu sonucuna varmışlardır.

Tıpkı bilgisayarlar gibi zihinler de bilgi işler ve depolar, bilgiyi girdi olarak alır ve bu bilgiyi içeride işledikten sonra çıktı (bir çeşit yanıt veya davranış) oluşturur. Bilişsel bilimdeki zihin bir bilgi-işleme sistemiymiş ve zihnin içsel işleyişi, bilgisayar programının işleyişinin açıklanması gibi betimlenip açıklanabiliyordu.²⁷⁹

İşlevselcilik, tam da bu analogi üzerinde temellenmekte ve “zihinsel bir hal içinde bulunmanın aslında işlevsel bir hal içinde bulunmakla aynı şey olduğunu”²⁸⁰ öne sürmektedir. Üstelik bu çıkarımı, hem monist hem de düalist ontolojilerin ilkeleriyle uyumlu olacak şekilde yorumlamak mümkündür. Zihinsel hallere tekabül eden fiziksel hallerin bulunduğunu öne süren materyalizm açısından zihnin bir girdi-çıktı sistemi olarak nitelendirilmesinde bir tutarsızlık yoktur. Nitekim işlevselci kuramın temsilcilerinin büyük bir kısmının materyalist çizgide olduğu görülmektedir. Öte yandan düalist ontolojiyi takip ederek, zihnin ayrı bir töz olduğunu, dolayısıyla yalnızca bedenle değil farklı maddi yapılarla da etkileşebileceğini iddia edebiliriz. İşlevselcilik, belirli bir ontolojik zemini şart koşmadığı için, farklı varlık anlayışlarına sahip düşünürler tarafından da savunulmuş ve işlevselciliğin çeşitli varyasyonları ortaya çıkmıştır.

İşlevselciliğin en dikkat çekici sonuçlarından biri, beyin biyolojik yapısının, zihinsel etkinliğin oluşmasında olumsal bir etken haline gelmesi olmuştur. Bu kuram, işlev ile bu

²⁷⁹ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 117.

²⁸⁰ Priest, *a.g.e.*, s. 197.

işlevi gerçekleştiren varlık arasında zorunlu bir nedensellik varsaymadığı için, karbon temelli, biyolojik yapıların, zihinsellik niteliğine sahip olma hususundaki ayrıcalığı ortadan kaybolmaktadır.

İşlevselcilik, zihin durumlarının kendilerini “gerçekleştiren” donanımdan “soyutlanmasını” mümkün kılan güçlü bir model öne sürer. Bunun bir sonucu olarak, birbirinden son derece farklı maddi sistemlerin, ortak bir *psikolojiyi* paylaşmaları mümkündür.²⁸¹

Nitekim günümüzde, işlevselci olsun ya da olmasın pek çok filozof ve bilim insanı, organik varlıklara üstünlük atfeden etik görüşleri şovenizm olarak nitelendirmekte; bu anlayışın mitolojiden/teolojiden miras alınmış inançlardan kaynaklandığına dikkat çekmektedir.

Belirli türden bir zihinsel hâl, birbirinden farklı şekillerde gerçekleşebilir ve ilke olarak bu gerçekleşme şekli fiziksel doğada olmak zorunda değildir. ... Dolayısıyla mantıksal olarak, bir işlevsel hal içinde bulunma yeteneğine sahip olan herhangi bir varlık, bir zihinsel hal içinde bulunma yeteneğine de sahip olacaktır. Kendisinde bu hali gerçekleştirme kabiliyeti bulunduğu sürece bu varlığın nasıl oluşmuş ve neden yapılmış olduğu da önemli değildir.²⁸²

İşlevselciler bu anlayışı, birbiriyle tıpatıp aynı fiziksel yapıya sahip iki bilgisayarın, aynı anda farklı işlemler yapabiliyor olması örneğinden hareket ederek açıklama yoluna gitmiş ve bilgisayar terminolojisinden yardım alarak donanım (fiziksel unsur) ile yazılım (işlev) analojisini kullanmayı önermişlerdir. Donanım-yazılım analojisi, zihin/bilinç-beyin ilişkisine bambaşka bir perspektiften bakmamıza imkân vermektedir. Aynı yazılımın farklı donanımlarda çalışabiliyor olması gibi aynı zihinsel etkinliğin farklı maddi yapılarda ortaya çıkabileceği de düşünülebilir.²⁸³

İşlevselciliğin gücü, ilginç bir şekilde, bilgisayar donanımı ile bilgisayar yazılımı arasındaki farkı bütün etkileyciliğiyle sahaya sürmüş olmasından gelir.

²⁸¹ Heil, *a.g.e.*, s. 36.

²⁸² Priest, *a.g.e.*, s. 200.

²⁸³ İşlevselciliğin kurucu filozoflarından biri olan Hilary Putnam, bu olguya *çoklu gerçekleşebilirlik tezi* adını vermektedir.

İşlevselciliğin yaptığı, zihnin sabit donanımına değil, aktif olan yazılımla karşılaştırılmasıdır.²⁸⁴

Donanım-yazılım analogisinin geçerli/yeterli olup olmadığı elbette tartışmalıdır. Ortada gerçekten niteliksel benzerlik mi bulunmaktadır, yoksa bilim insanları algıda seçicilik sonucunda, yalnızca zihin/beyin-bilgisayar benzerliğine odaklanmış ve aradıkları ilişkiyi bulduklarını mı sanmışlardır? Nihayetinde bilgisayarların insan yapımı makineler oldukları, bu yüzden de insanın zihinsel yapısına/düşünme biçimlerine paralel bir biçimde tasarlandıkları pekâlâ düşünülebilir. Dahası benzer analogileri, araba motorları ile kalp arasında yahut sinir lifleri ile kablolar arasında da kurmak mümkündür. Ancak yalnızca bir açıdan benzemek, bu iki varlığın her açıdan birbirine benzeyeceğinin garantisini vermez ve kalbi anlamak için motorlara, sinir liflerini anlamak için kabloları bakmamız yeterli olmayacaktır. Analogiler ile ilgili dikkat edilmesi gereken husus, bunların çoğu zaman sadece tek yönlü bir korelasyona dikkat çekmeleri ve yanıltıcı olabilmeleridir.

Peki, işlevselci ilkeleri kabul ettiğimiz takdirde, *qualianın* ontolojik statüsüne ilişkin nasıl bir açıklamaya ulaşırız?²⁸⁵ Bu sorunun cevabı şaşırtıcı bir biçimde “Ulaşamayız” olacaktır çünkü zihinsel ve fiziksel süreçlere ilişkin işlevselci açıklamada, deneyimin öznel niteliğinin hesaba katılmasını gerektirecek herhangi bir aşama bulunmamaktadır.

Her şey bir tarafa, ağrı bir histir. Buna cevap olarak işlevselci kişi şöyle diyecektir: Evet, elbette ağrı hissedilen bir şeydir, fakat bu hususun onun işlevsel rolünün anlaşılmasında önemli bir tarafı yoktur. Ağrı, girdiler, çıktılar ve diğer hallerle olan işlevsel ilişkileri cinsinden açıklanması gereken bir şeydir.²⁸⁶

İşlevselciliği, çalışmamız açısından önemli bir kuram haline getiren tam da *qualiayı* görmezden gelen, hesabını vermeyen yani asıl problemin çevresinden dolaşan bu yaklaşımdır. Bilişsel bilimin resmi zihin kuramı haline gelen işlevselciliğin, *qualia* problemine yönelik bu yok sayıcı tavrı, bir yandan bazı indirgemeci düşünürler için kullanışlı

²⁸⁴ Westphal, *a.g.e.*, s. 93.

²⁸⁵ İşlevselci kuramın temsilcileri, işlevsel hallere ve beyin hallerine ilişkin ayrıntılı analizler yapmışlardır, ancak çalışmamızın amacı ve kapsamı gereği bunlara değinilmemiş ve yalnızca *qualianın* ontolojik statüsüne ilişkin tespitlere yer verilmiştir.

²⁸⁶ Priest, *a.g.e.*, s. 213.

bir zemin sağlarken, diğer yandan *qualiayı* içermeyen bir varlık anlayışını kabul edilemez bulan düşünürler tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir.

Bilişsel bilimin öznel bilinç ile beyin ve nörobilime yönelik tutumu, kendi çöküşüne giden yolu da açmış oldu. 1980'lerin sonlarında felsefe literatürü, işlevselcilik ile hesaplamacılığın nitelceleri açıklayamayacağını göstermeye çalışan, diğer bir deyişle bilişsel bilimin bilinci açıklamak bir yana dikkate dahi almadığını ifade eden argümanlarla dolup taşmaya başladı.²⁸⁷

Öte yandan, gerek davranışçı gerek işlevselci ontolojilerde eksik bırakılan öğeyi; *qualiayı*, diğer zihinsel süreç ve öğelerden ayırt etmek ve varlığının yadsınamaz doğasını ortaya koymak adına üretilen argümanların ve düşünce deneylerinin, çağdaş bilinç felsefesinin böylesine zengin ve renkli olmasında büyük bir rol oynadığı da açıktır. Diğer bir deyişle, bugün *qualia* tartışmalarının bu denli derin, karmaşık ve verimli olmasında, *qualiayı* yok sayan bilinç kuramlarına yönelik tepkilerin büyük payı vardır ve bu durum bize *qualiayı* merkeze alan bir çalışma yapmak için tarihin en uygun anında bulunduğumuzu hissettirmektedir.

D. ELEMECİ MATERYALİZM: DANIEL DENNETT

*İnsan bilinci ayakta kalmayı başarmış en son gizemdir. (...) Bilinç, bugün, en sofistike düşünürlerin bile dillerini bağlayan ve kafalarını karıştıran bir konu olarak tek başına durur.*²⁸⁸

Daniel Dennett, yirminci yüzyılda zihin felsefesi alanında yürütülen tartışmaların en üretken ve etkili baş aktörlerinden biridir. Mantıksal davranışçılığın önemli temsilcilerinden biri olan Gilbert Ryle'in öğrencisi olan Dennett'in hedefi, fizikalist ilkelere sadık ve bunlara yöneltilen eleştirilere bağışık bir bilinç kuramı oluşturmaktır. Dennett, amacını sıklıkla 'yıkıcı bir amaç' olarak tarif eder ve bilince ayrıcalıklı bir statü vermek isteyen düşünürlere meydan okur.

²⁸⁷ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 118.

²⁸⁸ Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 31.

Bazı insanlar bir şeyin gizemini çözmeyi, onun kutsallığını bozma olarak görürler. Bu nedenle, ben bu insanların, kitabımı, entelektüel yıkıcılık hareketinin başını çeken, insanlığın son kutsal mabedine bir saldırı olarak görmelerini bekliyorum.²⁸⁹

Dennett'in bilince, özellikle de fenomenal bilince ilişkin tespitlerinin temelinde yatan düşünce, bilimin nesnel olması yani üçüncü tekil şahıs perspektifinden yapılması gerektiğidir. Buna ilave olarak Dennett, evrendeki her olgunun, ne kadar karmaşık veya gizemli görünürse görünsün, bilimsel olarak incelenmesinin mümkün olduğunu öne sürmektedir. Nitekim onun bilinç kuramı materyalizm/fizikalizme mutlak bir bağlılık gösterir. Tıpkı hocası Ryle gibi Kartezyen düalizmi şiddetle eleştiren Dennett, insan bilincini açıklamak için ikinci bir töze, açıklanamazlığı baştan kabul edilmiş gizemli bir öğeye ihtiyacımız olmadığını ısrarla vurgular.

Yalnızca tek çeşit töz vardır; o da, fiziğin, kimyanın ve psikolojinin fiziksel tözü olan maddedir. Zihin de bir şekilde fiziksel bir olgu olmanın ötesinde bir şey değildir. Kısaca, zihin beyindir.²⁹⁰

Dolayısıyla o, üçüncü şahıs bakış açısına ilkece kapalı olan, yalnızca özne tarafından erişilebilecek deneyimlerin 'gözlemlenebilirliğini' değil 'varlığını' reddetmek durumundadır. Bilişsel bilimin tespit ve kabullerinden hareketle, insan zihnini belirli işlemlerin eş zamanlı olarak gerçekleştiği karmaşık bir sistem olarak tarif eden Dennett, bilincin de bu sistemin bir işlevi olduğunu düşünmektedir. Bir insanın bilinçli olması, onun bu sistemdeki verilere erişimi olduğunu ifade etmektedir ve kişi, bu erişim esnasında gerçekleşen tüm olguları dilsel ve bedensel davranışlar aracılığıyla bir başkasına 'eksiksiz bir biçimde' iletmeye muktedirdir.

Dennett'in dilsel ve bedensel olarak aktarılan bu bilinç içeriklerinin eksiksizliğine yönelik vurgusu, onun felsefesinin en can alıcı noktası ve kendisine yöneltilen eleştirilerin de esas nedenidir. Ona göre bir insanın, dilsel ve bedensel davranışlar yoluyla, deneyimini bir başkasına hiçbir öğeyi dışarıda bırakmadan aktarmasında hiçbir problem yoktur. Tahmin edileceği gibi kendisine yöneltilen ilk soru, tanımı gereği yalnızca birinci şahıs perspektifine açık olan *qualian*ın eksiksiz bir şekilde aktarılmasının nasıl mümkün olduğudur? Dennett'in

²⁸⁹ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 31-32.

²⁹⁰ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 46.

bu soruya verdiği cevaba geçmeden önce, onu bu sonuca ulaştıran önermelerini daha detaylı bir şekilde incelememiz gerekmektedir.

1. Kartezyen Tiyatro'nun Reddi ve Qualianın Elenmesi

Dennett, temele aldığı ontolojik kaideyi materyalizm olarak belirledikten sonra, ilk hedefi düalizmin ilkelerindeki tutarsızlık ve hatalara vurgu yapmak olmuştur. Dennett, ortaya çıktığı günden beri düalizme yöneltilen en vurucu eleştiri olan etkileşim problemini bir kez daha gündeme getirir. Ona göre bu düşüncedeki esas kusur, özü gereği maddi olmayan zihnin bedene etki etmek için enerji sarf etmesi gerektiği ve bunun da “fiziğin en temel ilkesi olan enerjinin korunumu ilkesini açıkça ihlal” ettiği için olanaksız olmasıdır.²⁹¹ Ona göre fizik ve mekaniğin yasalarına fazlasıyla hâkim olan Descartes'ın böyle büyük bir hata yapmasının temel nedeni, zihni, beyindeki tüm diğer süreçlerden bağımsız, birinci tekil şahıs perspektifine sahip, merkezde duran bir tür alıcı veya izleyici olarak tahayyül etmiş olmasıdır.

Zihni anlamaya yönelik bin yıllık arayışta kuramcılar sıklıkla, beyindeki kontrol odasında oturan ve zekâ gerektiren tüm işleri yapan bir iç aracı, minik bir adam – Latince *homunculus*– hayal etmenin cazibesine kapılmıştır.²⁹²

Tekil perspektif algısı, aslında her birimizin kendi deneyimlerimizden aşına olduğumuz bir olgudur. Bir insanın “şu anda düşünen, algılayan, hisseden kim?” sorusuna verdiği “ben” cevabı zihnimizdeki merkezi ve birleştirici ögeyi, adeta etrafında olup biten her şeyi izleyen “bir çift göz”ü imlemektedir. Dennett'a göre zihne ilişkin kavrayışımızdaki esas problem, onun ‘Kartezyen Tiyatro’ adını verdiği bu kurgudan, bu sezgisel kabulden kaynaklanmaktadır.

Sanki tüm enformasyonu (aktarmak üzere) alacak ve değerlendirecek, sonra da “geminin dümenini idare edecek” merkezi bir Eyleyici ya da Patron ya da İzleyici olması gerekiyor gibidir.²⁹³

²⁹¹ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 47.

²⁹² Dennett, *Sezgi Pompaları ve Diğer Düşünme Aletleri*, çev. Ozan Karakaş, Alfa Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 92.

²⁹³ Dennett, *Aklın Türleri*, s. 85.

İşte Dennett'in yıkmak istediği varsayım tam da budur çünkü insan zihnine ilişkin nörolojik bulgular, beyinde enformasyonun iletildiği merkezi bir nokta olmadığını, aksine bizim tekil perspektif algımızın, beynimizde eşzamanlı olarak gerçekleşen sayısız nörolojik işlemin bir çıktısı, bir ürünü olduğunu göstermektedir.

[B]ilinçte cereyan eden olaylar, “tanımı gereği” izlenir, onlara tanıklık edilir. (...) Deneyimlenmiş bir olay, kendi başına var olmaz; birisinin deneyimi olmak zorundadır. ... Öyle görünüyor ki, beyinle ilgili sıkıntı şudur: Ona baktığınız zaman evde kimsenin olmadığını görürsünüz. Beynin hiçbir parçası düşünmeyi gerçekleştiren düşünür veya hissedici hissedici değildir.²⁹⁴

“Bizlerin benliğimiz diye adlandırdığımız şey, içkin ve gerçek bir varlık olmayıp Dennett’in “anlatının çekim merkezi” dediği kurgusal bir öznedir.”²⁹⁵ Dennett’in *qualianın* –bir diğer ifadeyle “fenomenal bilincin” yapıtaşlarının– ontolojik statüsüne ilişkin kavrayışı tam da bu belirlenimden hareketle açık hale gelmektedir. Dennett’a göre *qualianın* gerçek olduğuna inanmak, kurgusal karakterlerin ya da kurgusal mekânların gerçek olduklarına inanmak kadar saçma ve utanç vericidir.²⁹⁶

Dennett ürettiğimiz anlatıların arkasında *içsel bir öznenin veya benliğin bulunmadığını*, beyinde *fenomenal bir iç dünyanın* ve bilinç merkezinin olmadığını ve nitelcelerin yokluğunu vurgular.²⁹⁷

Dennett, Frankish’i takip ederek zorlu sorunu illüzyon problemiyle birlikte düşünmeyi dener ve bir sahne sanatı olarak illüzyonizm ile bilinç arasında bir analogi kurar. Dennett’a göre “filozoflar olarak” zorlu soruna dair “tek katkımız” ancak “şematik” olabilir: şimdi bildiklerimize dayanarak ve mümkün alternatiflerin taslaklarını çıkartarak bilim insanlarının yanlış soruları sormalarını önlemek, mümkün alternatiflerin bir taslağını çıkartmak.²⁹⁸ Ona göre Frankish tam olarak bunu yapmıştır. Dolayısıyla Dennett geldiği

²⁹⁴ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, ss. 40-41.

²⁹⁵ Atakan Altınörs, *Bilinç Problemi ve Dennett’in Çözüm Önerisi*, s. 34.

²⁹⁶ Dennett, “A History of Qualia”, *Topoi* 39, 2020, s. 5.

²⁹⁷ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 272.

²⁹⁸ Daniel C. Dennett, “Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 23, No. 11- 12, 2016, s., 66.

noktada felsefeye, bilime katkı yapmak; filozoflara da bilim insanlarına mümkün olabildiğince yol göstermek gibi bir ödev yüklemektedir.

Dennett, aynı makalesinde Siegel'in gerçek sihir ile gerçek olmayan sihir (sahne sihri yani illüzyonizm) arasında yaptığı ayrımı dikkat çeker. Buna göre insanların gerçek sihirden genel olarak mucizeleri, fiziksel olarak açıklanamayan olguları, doğaüstü güçleri anladıklarını fakat onun ilgilendiği sahnedeki sihrin, el çabukluğuyla gizlenen bir fiziksel olgular kümesinden doğması sebebiyle “gerçek sihir olmadığını” ifade eder. Başka bir ifadeyle aslında gerçekleştirilebilen ve sahnelenebilen sihir, “gerçek olmayan” sihirdir. Sahnedeki sihre dair görüşümüz bizi bir an için yanıltıyor olsa da, onun arka planda düzenlenmiş bir fiziksel mekanizmayla gerçekleştiğini biliriz ve bu sebeple de gerçek olmadığına kesinkes ikna oluruz. Buna benzer biçimde bilinçli olduğumuza dair sezgimiz de kimi fiziksel süreçlerin bir sonucu olarak gerçekleşir fakat “gerçek değildir”. Dolayısıyla Dennett'a göre bu sezgimizi öne çıkarmak ve bir temel olarak koymak yerine onu ikinci plana atmamız gerekmektedir. Dennett'a göre söz gelimi Chalmers'in bilinci bir veri ve başlangıç noktası olarak alması, ünlü ikiye bölünmüş kadın numarasındaki “ikiye bölünmüş kadın” görüşünü veri olarak almak anlamına gelir.²⁹⁹ Bunu “doğrudan” biliyor olduğumuzu “sanmamız” aslında en fazla psikolojik bir veri yahut sarsılmaz bir sezgi olabilir, kabul edilebilir bir temel bilgi teşkil etmemektedir. Böylelikle Dennett illüzyonizmi, yani bilincin bir illüzyon olduğunu iddia eden ve gerçek olmayışına vurgu yapan görüşü, zorlu sorunu düşünme yolunda güçlü bir teori olarak ileri sürmektedir. Illüzyonizm bugün “akıl almaz hatta gülünç” görünebilir diyen Dennett'a göre “kolay aldanan” kimseler tarafından çalışkanlıkla kurulan iskambil kâğıdından teorilerin, bir hiç uğruna olduğu eninde sonunda anlaşılacaktır.³⁰⁰ Dennett'a göre illüzyonizm, apaçık olduğu sanılanı reddetme girişimi olarak değil, önde giden bir rakip olarak görülmelidir. Dahası, aksi kanıtlanana kadar illüzyonizm varsayılan doğru görüş ve temel kabul olarak kabul edilmelidir.

²⁹⁹ Daniel C. Dennett, “Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness”, s. 67.

³⁰⁰ Daniel C. Dennett, “Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness”, s. 71.

Dennett’a göre, *qualianın* gerçekliğin indirgenemez bir parçası olduğunu savunan görüşlere ilişkin dikkatli bir analiz, bunların düalist ontolojilerden miras alınmış temelsiz sezgiler, tuzaklı önermeler ve hatalı çıkarımlarla dolu olduğunu bize gösterecektir. Nitekim Dennett’in tüm eserleri; özellikle de elemeci materyalizmin manifestosu niteliğindeki *Bilinç Açıklanıyor* adlı kitabı, *qualianın* bir yanılsama olduğunu kanıtlamaya çalışan argümanlarla doludur.

Qualiaya yönelik tavrım, Sherlock Holmes, Loch Ness Canavarı ve Korkunç Kar Adam’a yönelik tavrım ile birebir aynı: Pek çok açıdan eğlendirici ve öğretici olan bu yönelimsel nesnelerin, halkbilimin konusu olmalarından memnunum, ancak herhangi birinin bunların var olduklarına inanmalarını gerçekten istemiyorum.³⁰¹

Dennett, dünyadaki nesnelerin renk, ses, koku, akışkanlık gibi algısal niteliklerinin bulunduğunu reddetmez. Ona göre bu niteliklerin her biri dünya üzerinde bulunan gerçek şeylerdir; ancak bunlar zihinsel hallerin nitelikleri değil zihinsel haller tarafından *temsil edilen* niteliklerdir.³⁰² Yani duyularımız (beyindeki durumlar) bazı niteliklere sahip değildir, dünyadaki şeylerin bazı niteliklerini temsil ederler. İkincil nitelikler varlıklarını ve kimliklerini zihinsel haller tarafından temsil edilmelerine borçludur. Dennett, “kökünü kazımak” istediği görüşün bilinçli deneyimin içerikleri olmadığını ifade eder. Onun karşı çıktığı düşünce, bu içeriklerin *qualia* olarak adlandırılarak, bunlara özel ve açıklanamaz bir nitelik atfedilmesidir.

Benim amacım yıkıcı bir amaç. Ben, şu veya bu biçimde, çoğu insan için -bilim insanları, felsefeciler, sıradan insanlar- aşikâr olan bir fikri yok etmek istiyorum. Geleneği özetlemek gerekirse bir öznenin mental durumlarının, ifade edilemez, içsel, şahsi, doğrudan veya dolaysız olarak bilincine varılabilen özellikleri *qualiadır*.

Dennett’a göre kimi düşünürlerin bu hataya düşmesine, kendisinin “sezgi pompaları” adını verdiği ve zihin felsefesinde yaygın olarak kullanılan düşünce deneyleri sebep olmaktadır. Dennett düşünce deneylerinin/sezgi pompalarının kimi zaman oldukça kullanışlı

³⁰¹ Dennett, “A History of Qualia”, s. 6.

³⁰² Dennett, “A History of Qualia”, s. 7

düşünce aletleri olabildiklerini kabul etmektedir.³⁰³ Ancak filozoflar tarafından bir ikna aleti olarak tasarlanmış olan sezgi pompalarının bazıları tuzaklarla doludur ve yanlış çıkarımlar yapmamıza neden olabilirler. Makale, Dennett'in tespit ettiği 'tuzaklı' sezgi pompalarının açıklanması ve sırasıyla reddedilmesi ile ilerlemektedir.³⁰⁴

Ele alınan sezgi pompalarından biri, *qualia* kavramını açıklamak için sıklıkla kullanılan bir örneğe dayanmaktadır: Bir kişi meyve suyundan bir yudum içtiğinde aldığı tat ile çok şekerli bir şey yedikten sonra aynı meyve suyundan aldığı tat arasında bir fark olduğunu fark edecektir. Dolayısıyla "meyve suyunun, herhangi bir zamanda belirli bir kişiye verdiği tat" diye bir olgunun varlığını kabul etmek bize oldukça makul bir çıkarım gibi görünmektedir. Oysa Dennett'a göre, "masum görünen" bu çıkarım bizi *qualia* yanılgısına düşürecek büyük bir hatadır çünkü "meyve suyunun x kişiye t zamanında verdiği tat"ın, bu esnada gerçekleşen tüm bilişsel ve fiziksel süreçlerden, kişinin davranış ve inanç eğilimlerinden izole edilerek, bağımsız bir varlık olarak kavranabileceği varsayılmaktadır.

Yapılan hata, bizim bu arındırma edimini daima ve kuşkuya yer bırakmadan gerçekleştirebileceğimizi varsaymak değil, daha temel bir hata olan, bu olguları izole etme girişimlerimizdeki belirsizliğe rağmen, arta kalan tortunun niteliğini ciddiye alma hatasıdır.³⁰⁵

Dennett, gerek bu makalede gerekse diğer tüm eserlerinde ısrarla vurguladığı üzere, duyu deneyiminin niteliksel özellikleri bulunduğunu ve bunların bir duyu deneyimini niteliksel olarak bir diğerinden ayırt etmemize olanak verdiğini reddetmez. Yukarıdaki alıntıda da belirtildiği üzere Dennett'in amacı, sayısız nörolojik etkinliğin sonucunda bilincine varılan bu niteliklerin, izole edilerek ontolojik statü atfedilebilecek bir varlık olmadığını göstermektir. Dennett'a göre *qualia*, tıpkı Ryle'in üniversite örneğinde olduğu gibi, zihinsel soyutlama yoluyla elde edilmiş, işlevsel ve yalnızca dilsel ifademizde varlık kazanan bir kavramdır.

³⁰³ Dennett bu sezgi pompalarına örnek olarak Platon'un mağara alegorisini, Descartes'ın Kötü Cinini, Hobbes'un Doğa Durumunu ve Searle'ün Çince Odasını verir. Dennett, *Sezgi Pompaları ve Diğer Düşünme Aletleri*, s. 16.

³⁰⁴ Dennett'in bu makalede kullandığı 12 sezgi pompasını ayrı ayrı incelemek yerine, onun çıkarımlarını birkaç örnek üzerinden açıklayacağız.

³⁰⁵ Dennett, *Quining Qualia*, s. 3.

Görüldüğü gibi Dennett, bilincin nihai gizemi ve zorlu sorunu olarak görülen *qualia* problemini, onun ontolojik yapısını gözler önüne sererek değil, onun aslında var olmadığını iddia ederek aşmaktadır. Dennett, *qualia*yı psikofiziksel süreçlere indirgemek yerine tümüyle yok saydığı için, “eleyici materyalizm”in temsilcilerinden biri olarak görülür.

Aslında pek çok kişinin benim radikal meydan okumamı ciddiye almak istememelerinin nedeninin *qualianın* kabul görmesini çok istemeleri olduğundan şüpheleniyorum. *Qualia* pek çok insana içe dönüklük ve zihnin kavranamazlığının son savunma hendeği, sürünerek yaklaşan mekanizm karşısındaki siperi gibi geliyor.³⁰⁶

2. Çoklu Taslaklar Modeli ve Heterofenomenoloji

Dennett’a göre insan bilincinin yapısına ilişkin doğru ve bilimsel bir kavrayışa ulaşmak için, Kartezyen Tiyatro kurgusunun ve *qualianın* varlığına ilişkin vehmin terk edilmesi ve bunun, kendisinin “Çoklu Taslaklar Modeli” adını verdiği görüş ile ikame edilmesi gerekmektedir.

Tekli akışın yerine (geniş bile olsa), devreleri denemekte uzmanlaşmış çoklu kanallar mevcuttur. Bunlar paralel karmaşa içinde birbirinden farklı şeyleri yapmak için, gittikleri yöntemle Çoklu Taslaklar yaparlar. Bu bölüm pörçük “anlatısal” taslakların çoğu mevcut etkinliklerinin modülasyonunda kısa süreli rol oynar.³⁰⁷

Beyinde süregelen bu bilgi akışlarının tamamının bilincinde olmamız mümkün değildir bu yüzden de bilgi akışları bilince ulaşmak, Dennett’in ifadesiyle “beyinde ün kazanmak” için sürekli olarak mücadele halinde bulunur. Bu yarışta kazanan bilgi içerikleri, bilinci kurgulayarak kişinin davranışlarını yönlendirmeyi ve kontrol etmeyi başarmaktadır.³⁰⁸ Görüldüğü gibi, Dennett bilimsel bir bilinç kuramından elenmesi gereken ögenin bilinç değil *qualia* olduğunu düşünmekte ve ancak bu elemenin sonucunda bilince ilişkin bilimsel, doğru ve tutarlı bir kavrayışa ulaşabileceğimizi öne sürmektedir.

Dennett, Çoklu Taslaklar Modelini kabul edip, *qualia*yı ontolojik resimden çıkardığımız takdirde bilincin, bilimsel metotlarla araştırılmasının önünde hiçbir engel

³⁰⁶ Dennett, *Quining Qualia*, s. 5.

³⁰⁷ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 301.

³⁰⁸ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 273.

kalmayacağını savunmaktadır. Dennett’a göre, bilinci bilimsel bir şekilde araştırmak için kendisinin *heterofenomenoloji* adını verdiği yöntemin kullanılması gerekmektedir. Kişinin kendi bilincini içe bakış ile gözlemlediği fenomenolojinin aksine heterofenomenoloji, deneyimlerin bir araştırmacıya aktarılmasına dayanmaktadır. Böylelikle deneyimlere ilişkin verilerin bilimsel yöntemle uygun şekilde üçüncü şahıs perspektifinden gözlemlenmesi mümkün olacaktır.

Bilinç bilimcisinin temel görevi, kişilerin ifade ettikleri sözel bildirimleri –kişinin ne deneyimlediğini, bunun kendisi için “nasıl bir şey” olduğunu betimleyen bildirimleri– toplamaktır. ... Dolayısıyla bilinç bilimcisinin bilinç hakkında bilebileceği şey, diğer insanlardan elde edilen sözel ve diğer davranışsal veri yığınlarıdır.³⁰⁹

Dennett’in bilinç kuramı onu elemeci materyalizmin yanı sıra İşlevselciliğin de savunucusu haline getirmektedir. Dolayısıyla onun, bu iki felsefi yaklaşıma yöneltlen tüm eleştirilerle karşı karşıya kalması kaçınılmaz olmuştur. Belki tam da bu yüzden literatürde doğrudan kendisine cevaben kaleme alınmış sayısız çalışma bulunmaktadır ve bunlar Dennett’a yöneltlen eleştirilerle doludur.

3. Bilinç Açıklanıyor (mu?)

Dennett, en ünlü eserlerinden birinin başlığını oldukça özgüvenli bir şekilde “*Bilinç Açıklanıyor*” olarak belirlemiştir ancak onun bu iddialı hamlesi pek çok filozof tarafından başarısız bir girişim olarak yorumlanmaktadır. Çağdaş zihin felsefesi alanında çalışan pek çok filozof³¹⁰, Dennett’ın bilince ilişkin esas problemin etrafından dolaştığını, asıl açıklama gerektiren meseleyi görmezden gelerek kendisinden önceki davranışçı, indirgemeci ve işlevselci düşünürlerden daha açıklayıcı veya ikna edici bir kuram meydana getiremediğini öne sürmektedir.

Dennett’ın kitabındaki [*Bilinç Açıklanıyor*] ana nokta, içsel zihinsel durumların varlığını reddetmek ve bilince ya da onun “bilinç” dediği şeye bir alternatif

³⁰⁹ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 272.

³¹⁰ Çağdaş zihin felsefesinin en saygın temsilcilerinden David Chalmers, John Searle, Joseph Levine, Galen Strawson ve Thomas Nagel bu filozoflardan bazılarıdır.

önermektir. Ortaya çıkan sonuç ise, Danimarka Prensi'nin olmadığı bir Hamlet gösterisidir.³¹¹

Bu filozoflara göre *qualiayı* yok saymak, insanın sahip olduğu en apaçık, hatta yegâne kesin bilgiyi yok saymak anlamına gelmektedir ve bu nedenle de bunu dışarıda bırakan bir bilinç kuramı kabul edilemezdir.

Dennett'in görüşü özünde Gilbert Ryle ile Scientific American'ın kesişimi gibidir – bir varlığa zihinsellik atfetmek için davranışsal bir ölçüt kullanarak bazı duyu gözlemleri artı bolca bilimsel olgu aracılığıyla zihin-beden probleminin çözülmesi ihtimaline duyulan sonsuz bir iyimserlik. Ben onun daha en başında asıl sorunu gözden kaçırdığını düşünmeyi sürdürüyorum. Aramızdaki anlaşmazlık muhtemelen ancak mezarda son bulacak -eğer son bulursa.³¹²

John Searle ise “Dennett’in bilincin varlığını inkâr etmesini, yeni bir keşif ya da ciddi bir ihtimal olarak değil, bir tür entelektüel patoloji olarak”³¹³ gördüğünü ifade etmektedir.³¹⁴ Revonsuo ise, pek çok düşünürün, kitabın başlığının “Örtbas Edilen Bilinç” (*Consciousness Explained Away*) olması gerektiği hissine kapıldığını belirterek eleştirisini şu şekilde ifade eder:

Kendi fenomenal, niteliksel iç deneyimlerimiz vardır ve bu deneyimler dışarıdan gözlenebilen sözel davranışlarımızdan hem çok farklıdır hem de varlıkları onlardan bağımsızdır. Elbette kendi nitelcelerimiz hakkında sahip olduğumuz tüm bilgiler nesnel veya üçüncü-şahıs bakış açısına ait değildir, ancak öznel deneyimin temel birinci-şahıs olgularını inkâr eden hiçbir bilinç bilimi başarıya ulaşamayacaktır.³¹⁵

Dennett’a yöneltilen bu eleştirileri tümüyle paylaştığımızı belirtmemiz gerekmektedir zira biz Kartezyen tiyatro imgesini reddedip, çoklu taslaklar modelini kabul ettiğimizde dahi, *qualianın* tüm indirgenemezliği ile hâlâ orada durmakta olduğunu öne sürüyoruz.

³¹¹ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 83.

³¹² Thomas Nagel, *Other Minds*, Oxford Uni. Press, Oxford, 1995, s. 86.

³¹³ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 92.

³¹⁴ Dennett bu yoruma: “Herhalde bu hissin karşılıklı olduğunu söylersem kimse şaşırmayacaktır.” diyerek cevap vermiştir. Dennett, *Bilincin Gizemi* içinde, s. 95.

³¹⁵ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 274.

III. *QUALIA* PROBLEMİNE YÖNELİK ANTİ-İNDİRGEMECİ YAKLAŞIMLAR

A. JOHN SEARLE: BİYOLOJİK NATÜRALİZM

Çağdaş zihin felsefesinin en etkili figürlerinden biri olan John Searle (1932), indirgemeci yaklaşımların önde gelen eleştirmenlerinden biridir. Dil felsefesi alanında çalıştığı dönemde, Turing testinin işlevselci/davranışçı kabullerini eleştirmek için tasarladığı Çince Odası düşünce deneyiyle tanınmış ve *qualianın* ontolojik statüsüne yönelik anti-indirgemeci yaklaşımın en ateşli savunucularından biri olmuştur. Searle'e göre fenomenal bilincin varlığı, doğrudan ve kesin olarak bildiğimiz bir (ve belki de tek) olgudur. Dolayısıyla, tüm fenomenal nitelikleri ile birlikte, bilinci dışarıda bırakan bir ontoloji ve buna dayanan bir bilimsel paradigma başarısız olmaya mahkûmdur.

Bu dünyanın bir kısmı ontolojik olarak öznel fenomenler içerir. Eğer bize dünyanın bu kısmını araştırmayı yasaklayacak bir bilim tanımı yaparsak, değiştirilmesi gereken dünyanın kendisi değil bu tanım olmalıdır.³¹⁶

Searle'e göre bu bilim tanımının yerleşik hale gelmesindeki en önemli müsebbibin Kartezyen düşünme biçimi olduğunu ifade etmek abartılı olmaz. Çünkü bu görüşe göre “doğ a bilimlerinin ‘zihin’i (*res cogitans*) içermemesi gerekir.”³¹⁷ On yedinci yüzyılda yerleşmeye başlayan bu kavrayış her ne kadar o dönemde bilim açısından -özellikle teolojik öğelerin bilimden elenmesi anlamında- olumlu sonuçlara sebep olduysa da, bilinç denen merkezi öğenin bilimsel açıdan incelenmesini yirminci yüzyıla kadar ertelemiştir. Oysa Searle'ün bakış açısına göre bilinci biyolojik bir fenomen olarak bilimin konusu yapmak gerekmektedir.³¹⁸ Üstelik bilincin incelenmesi her ne kadar zorlu bir süreç olsa da insan olmak bakımından büyük bir öneme sahip olduğu için bu araştırma daha fazla ertelenemez.

³¹⁶ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 94.

³¹⁷ John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 118.

³¹⁸ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 118.

Searle’e göre bilinç, merkezi bir zihinsel fenomendir ve zihne dair bazı basit ve açık gerçeklerin temelinde durur. Buna göre hepimiz içimizde öznel niteliksel bilinç durumlarına ve “inançlar, istekler, niyetler ve algılar gibi yönelimsel (*intentional*) zihin durumlarına”³¹⁹ sahibizdir. Searle bilincin doğrudanlığı ve müphem doğasından öyle etkilenmiştir ki ona göre bu kavramı sahip olduğumuz felsefi dağarcıkla açıklamaya çalışmak, hele de hâkim paradigmanın maddeci zemini düşünüldüğünde, başlı başına büyük bir zorluktur:

Bilinç öylesine hayret verici ve gizemli bir fenomendir ki, insan onu gündelik sözcüklerle anlatma girişiminin yalnızca başarısızlıkla sonuçlanacak bir girişim olmanın da ötesinde, böyle bir işe kalkışmanın kendi başına bir başarısızlık olduğunu hissetmeden edemez.³²⁰

Üstelik bilinç üzerine düşünmenin zorluğu, sadece kavramın doğasından kaynaklanmaz. Bu zorluk aynı zamanda felsefe tarihinde yapılagelmiş tahrip edilmesi zor, katı ayrımlarla da ilişkilidir. Bu bakımdan Searle’ün ısrarla karşı çıktığı yaklaşımlar yani düalizm, materyalizm, davranışçılık, işlevselcilik, hesaplamacılık, eleyicilik ve epifenomenalizm, her ne kadar bilinç hususunda farklı pozisyonları ifade ediyor gibi görünseler de, ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulduklarında esasen aynı ayrımlara, aynı kategorizasyonlara takılıp aynı hataları tekrar ettikleri görülür. Bunlar, yaygın kabuller ile kategorileri aşamayıp, kavramsal dağarcığın içeriklerini incelikle sorgulamayı ihmal ettikleri ve olduğu halleriyle temele koymaya devam ettikleri için vardıkları sonuçlar da hatalı olur:

İşte bu kategoriler ve kategorilerin ağır bir yük gibi taşıdığı varsayımlar hiç sorgulanmıyor ve bu da tartışmayı devam ettiriyor. Bu durumda bütün farklı pozisyonlar aynı yanlış varsayımlar üzerine kurulmuş oluyor.³²¹

Searle, karşı çıktığı görüşleri temel olarak materyalizm ve düalizm başlıkları altına alır ve hem materyalizmi hem de düalizmi eşit ölçüde kabul edilemez bulur. Ancak eserlerinde ağırlıklı olarak elemeci/indirgemeci materyalist yaklaşıma getirdiği eleştirilerin yer aldığı dikkat çeker. Bunun nedeni, içinde yaşadığı entelektüel iklimin yaklaşık 70 yıldır materyalist paradigmanın hâkimiyeti altında bulunmuş olmasıdır. Nitekim pek çok çağdaş

³¹⁹ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s., 10.

³²⁰ John Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç, AlBaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 153.

³²¹ John Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, s. 13.

düşünür, bilincin bu dönemde adeta bir tabu haline gelerek bilimsel araştırmalardan dışlandığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Searle’ün ilk adımının, indirgemeci ve elemeci zihin kuramlarındaki yanlışlık ve tutarsızlıkları ortaya koymak olması şaşırtıcı değildir. Nihayetinde Searle kendi biyolojik natüralizmini üzerine oturtacağı zemini öncelikle bu iki tür yaklaşımın kalıntılarından temizlemek istemiştir. Ancak bunların içinde bir kabul vardır ki hem sorunun en yumuşak karnını hem de evrene dair son derece kaba bir yaklaşımı ifade eder. Bu kabul, Searle’ün tabutuna son çiviye çakmayı hedef edindiği “zihnin bir bilgisayar programı olduğu”³²² şeklindeki teorinin de temelinde durur: “Gerçeklik fizikseldir”³²³. Bu kabul, Batı kültüründe yetişmiş bizlerin düşünme biçimini fazlasıyla sınırlandırmıştır ve bu sınır daha başından evreni “fiziksel ve zihinsel şeyler” olarak tüketmek gerektiğini öğretmiştir. Hâlbuki,

(...) ödemeler dengesi problemleri, gramere aykırı cümleler, kipli mantık hakkında şüpheli olmanın nedenleri, Kaliforniya eyalet hükümeti ve futbol maçlarında kaydedilen puanlar hakkında düşünürseniz, her şeyin ya zihinsel ya da fiziksel olarak kategorize edilmesi gerektiğini düşünmeye daha az meyilli olursunuz. Vermiş olduğum listenin hangisi fiziksel hangisi zihinseldir?

Bu bakımdan Searle’e göre bilinç kavramı etrafında dönen çağdaş tartışmaların çıkmaza girmesinin en temel nedeni, klasik ve modern felsefeden miras alınmış ve düşünme biçimlerimize nüfuz etmiş olan zihin-madde karşıtlığıdır:

“Fiziksel” ile “zihinsel”i karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki ayrı kategoriye dönüştüren felsefi geleneğimiz, bilincin ve diğer zihinsel fenomenlerin doğal, biyolojik karakterine karşı bizi körleştiriyor.³²⁴

Bu “körleşme” neticesinde çağdaş filozoflar bilinç sorununu ya materyalist bir yaklaşımla “yok sayarak” ya da zihin-beden arasında kapanmaz bir uçurum olduğunu “varsayarak” aşmanın, önlerindeki yegâne seçenekler olduğu yanılgısına düşmektedirler. Searle’e göre bilinci/fenomenal bilinci yok sayan indirgemeci-materyalist ontoloji, en az etkileşim problemini aşması mümkün olmayan düalist ontoloji kadar sorunludur.

³²² Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 9.

³²³ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 44.

³²⁴ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 11.

[B]ilinci elemeye kalkışan bu indirgemeci girişimlerin tamamı, yerini almak üzere tasarlandıkları ikicilik kadar umutsuzdur. Hatta açıklamaları gereken bilinç kavramının gerçek varlığını inkâr ettikleri için daha kötü durumda oldukları dahi söylenebilir. Bu girişimlerin tamamı (...) açıkça sahip olduğumuz içsel niteliksel öznel durumları reddetmekle neticelenirler.³²⁵

Searle, gerçekliğin fiziksel olduğu hakkındaki “geleneksel” kavrayışa dair üç temel karşı çıkış öne sürmüştür: (1) Yukarıda ifade edildiği üzere fiziksel ve zihinsel arasındaki ayrım yani terminolojinin bu karşıtlık üzerinden tasarlanması daha başından yetersiz ve hatalıdır. (2) “Fiziksel”i, Kartezyen bir biçimde uzamlı madde olarak düşünmek de modası geçmiş bir yaklaşımdır çünkü izafiyet teorisine göre elektronları kütle/enerjinin noktaları olarak düşünmek gerekir ve bu durum Kartezyen anlayışa göre elektronları fiziksel saymamayı gerektirecektir.

Üçüncü ve şu anki tartışmamız için en önemlisi ise, ‘deneysel ifadelerimizin doğru olması için dünyadaki durumun ne olması gerekir?’ sorusuna karşıt olacak şekilde, varlıkbilim için can alıcı sorunun ‘dünyada ne tür şeyler vardır?’ sorusu olduğunu zannetmenin büyük bir hata olmasıdır.³²⁶

Dolayısıyla Searle’e göre insan dünyasında sadece zihinsel ve fiziksel değil kendi varoluş tarzlarına sahip, başka tarzlarda var olan şeylerden de söz etmek zorunludur. Ona göre bu varoluş tarzlarını “saymaya başlamak” esas hatadır. Bu sebeple düalizm de monizm de en başından soruyu yanlış sorarak hata yapmaktadır. Searle’ün düalizmi biçimsel olarak çürütme de ona karşı ikna edici olduğunu düşündüğü üç argüman ise şu şekildedir:

1. Hiç kimse bu iki dünya arasındaki ilişkilerin anlaşılır bir açıklamasını sunmada başarılı olamamıştır.
2. Böylesine bir varlığı kabul etmek gereksizdir. Tüm birinci-kişi gerçekleri ve üçüncü-kişi gerçekleri, ayrı dünyaları kabul etmeden açıklamak mümkündür.
3. Bu kabul, kabul edilemez zorluklara yol açmaktadır. Bu görüşte zihinsel durumların ve olayların nasıl fiziksel durumlara ve olaylara yol açtığını açıklamak imkânsız hale gelir. Kısacası epifenomenalizmden kaçınmak imkânsız olur.³²⁷

³²⁵ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 11.

³²⁶ Searle, *Zihninin Yeniden Keşfi*, ss. 44-45.

³²⁷ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, s. 131.

Kendisi her ne kadar ciddi bir materyalizm eleştirmeni olsa da Searle, kendilerinde bilincin açığa çıkabileceği yapay zekâların yapılamayacağını “ilkece” kanıtlanabilir olmadığını itiraf etmek durumunda kalır. Buna rağmen onun savunduğu görüş, Çince odası deneyiyle açıklama konusunda son derece başarılı olduğu üzere bilincin, mahiyet bakımından daha başından indirgenemez bir doğaya sahip olduğunu yani bilgisayarların durumunda olduğu gibi hesaplamaya dayanan işlemlerin bilinci kanıtlamaya yeterli olmadığını³²⁸ anlatmaktır. Ona göre günün birinde bütün bilgisayarların mucizevi bir biçimde bilinç kazanmış olacakları varsayıldığında bu, çürütülebilir bir ihtimal değildir. Buna rağmen bilgisayarların bilinci taklit ederek kimi sembolik işlemler yapıyor olmaları bilinçli olduklarını kanıtlayamamakta ve insan bilinci hakkında bildiklerimize hiçbir biçimde katkı yapmamaktadır. Ünlü Çince Odası deneyi de işte bilincin bu özel durumunu anlatmak için kurgulanmıştır.

Çince odası deneyi, Searle’ün Turing testine ve işlevselciliğe yönelik eleştirisinin de temelinde durur ve bilgisayarların herhangi bir simgeyi işleyebilmesi ile “anlayabilmesi” arasında niteliksel bir fark bulunduğu önermesine dayanır. Searle, bu farkı anlaşılır hale getirmek için tasarladığı düşünce deneyinde kendisinin kapalı bir odada bulunduğunu hayal eder. Odanın içinde Çince soruların İngilizce cevaplarının bulunduğu bir yönerge bulunmaktadır. Dışarıdaki bir kişi Searle’e, üzerinde Çince sorular bulunan kâğıtlar iletmektedir. Searle, tek kelime Çince bilmediği halde, elindeki yönergeyi kullanarak soruyu tespit edebilmekte ve karşısındaki İngilizce cümleyi bir kâğıda yazarak dışarıdaki kişiye vermektedir. Odanın dışındaki gözlemci Turing testinin ilkelerini kabul ettiği takdirde, Searle’ün Çince bildiğini varsayacaktır ki bu açıkça yanlıştır.

Buradan hareketle bilincin özel doğasına vurgu yapan Searle’e göre, fenomenal bilincin varlığını onaylayan bir ontolojinin, düalist bir yaklaşım benimsemesi zorunlu olmadığı gibi, bilimsel yöntemi reddetmesi de zorunlu değildir. Searle, “indirgemecilik ve maddecilikteki bu ısrar”ın, “bilincin kendine özgü gerçek varlığını kabul ettiğimizde bir

³²⁸ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 163.

şekilde düalizmi onaylayıp bilimsel dünya görüşünü reddedeceğimiz şeklindeki yanlış bir varsayımdan kaynaklandığını”³²⁹ düşünmektedir.³³⁰

Çözüm yolu ise, ikicilik ile maddeciliğin ikisini birden reddetmek ve bilincin hem niteliksel, öznel, zihinsel bir fenomen hem de fiziksel dünyanın bir parçası olduğunu kabul etmektir. ... Bilinç, fiziksel ve zihinsel şeklindeki geleneksel kategorilerin ikisine de tam olarak uymayan doğal bir biyolojik fenomendir.³³¹

Searle bilinci en temelde “doğal” bir “biyolojik” fenomen olarak görür ve ortaya koymuş olduğu bilinç teorisini tam da bu sebeple “biyolojik natüralizm” olarak adlandırır. Searle’e göre zihnin yapısını araştırırken, zihnin merkezi unsuru olan bilinci unutmamamız; bunu yaparken de bilinci, beynin bir özelliği olarak açıklamamız gerekmektedir. Bunun yolunun da ontolojik öznellik ve epistemik nesnellik arasında yapılacak ayırmadan geçtiğini söyleyen Searle, bilincin ontolojik olarak öznel bir kategoriye sahip olduğunu söylemektedir. Ontolojik öznellik, Searle’e göre bilincin nesnel epistemik araştırmasının yapılması için çelişkili bir durum ihtiva etmemektedir. Özetle;

Bizim dünya tasavvurumuz, ayrıntıya inildiğinde aşırı karmaşık görünse de, bilincin varlığını daha basit bir söylemle açıklamaktadır. Atom teorisine göre, dünya parçacıklardan oluşmaktadır. Bu parçacıklar sistemlere doğru düzenlenmişlerdir. Bu sistemlerin bazıları canlıdır ve bu canlı sistem türleri uzun zaman dilimlerinde evrimleşmektedirler. Bu canlı sistemlerin bazılarının evrimleşmesiyle neden olma ve bilinci sürdürme yeteneğine sahip beyinler ortaya çıkmıştır. Bu yüzden fotosentez, mitoz, sindirim ve üreme belli organizmalar için ne kadar ‘biyolojik’ bir özellik ise, bilinç de belli organizmaların o denli biyolojik özelliğidir.³³²

Searle, biyolojik natüralizmin kabul edilebilmesi için anlam(landırm)a biçimlerimize hükmeden geleneksel kategorilerin terk edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Modern bilimsel paradigmanın, bilinçten yoksun ve nedenselliğe tabi bir yapıtaşı olarak nitelendirdiği madde anlayışını reddetmedikçe, bilincin doğanın bir parçası olduğunu idrak etmemiz de mümkün olmayacaktır. Benzer şekilde bilincin, doğal biyolojik bir fenomen olarak kendine yer bulduğu bir ontolojiyi benimsemediğimiz takdirde, yadsınamaz bir gerçek olan

³²⁹ Searle, *Bilincin Gizemi*, s.11.

³³⁰ Searle, *Bilincin Gizemi*, s.11.

³³¹ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 11.

³³² Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 127.

fenomenal bilince varlık kazandırmak için düalizm çıkmazına düşülmesi kaçınılmaz hale gelmektedir.

Bilinç dolayısıyla beynin bir özelliğidir, ontolojik olarak öznel deneyimlerden oluşan bir özelliği. Ancak kafatasınızın içinde biri “fiziksel” ve diğeri “zihinsel” olmak üzere iki farklı metafiziksel dünya yoktur. Daha ziyade, beyninizde gelişen bazı süreçler vardır ve bunlardan bazıları bilinçli deneyimlerdir.³³³

Searle’ün ontolojisi, felsefe tarihi boyunca karşımıza farklı biçimlerde çıkmış olan nötr-monizmin bir versiyonudur. Evrenin tek bir tözden oluştuğu ve bu tözün aynı anda hem zihinsel hem de fiziksel nitelikler taşıdığı şeklindeki bu anlayış yeni olmamakla birlikte, çağımızda giderek daha fazla düşünür tarafından savunulmaya başlanmış olmasıyla dikkat çeken bir olgudur. Daha açık ifade edilecek olursa, fizikalizmin zaferiyle sonuçlanmış gibi görünen uzun bir dönemin ardından, anti-fizikalist yaklaşımların nihayet görünür, duyulur hale gelmeye başladıkları söylenebilir.

B. DAVID CHALMERS: NATÜRALİST DÜALİZM

Günümüz felsefesinde bilinç ve *qualia* kavramlarına ilişkin çalışma ve tartışmalarda akla ilk gelen isimlerden biri Avusturalyalı filozof David Chalmers’tır. Chalmers’a göre bilinç, hem fenomenolojik hem de nörobiyolojik; hem metafiziksel hem de epistemolojik; hem algısal hem de bilişsel bir karaktere sahip olan “olağanüstü ve çok-yüzeyle bir fenomendir”.³³⁴ Daha önce de belirttiğimiz gibi, Chalmers bu fenomenin doğasını anlamaya ve açıklamaya çalışırken karşılaştığımız problemlerin bazılarını kolay problemler olarak adlandırmaktadır.

Bilincin kolay problemleri, bir fenomenin, hesaplamalı mekanizmalar veya nöral mekanizmalar üzerinden açıklandığı, bilişsel bilimlerin standart yöntemlerine doğrudan duyarlı görünen problemlerdir.³³⁵

Öte yandan bilişsel yeti ve işlevleri mümkün kılan mekanizmaların tümünü açıklasak dahi bilincin ayrılmaz bir ögesi olan öznel deneyim daima dışarıda kalmaktadır çünkü deneyim olgusu işlevlerin yerine getirilmesiyle ilgili bir problem değildir. Bilakis deneyim,

³³³ Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, s. 127.

³³⁴ David Chalmers, *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, New York, 2010, s. xi.

³³⁵ David Chalmers, “Bilinç Problemiyle Yüzleşmek”, *Phainomena*, Sayı: 2, 2020, s. 104.

işlevlerin yerine getirilişine eşlik eden, ancak bunlara neden eşlik ettiği hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı bir olgudur. Chalmers’a göre Levine’in “açıklama boşluğu” ifadesi tam da işlevler ile deneyim arasındaki bu boşluğa işaret etmektedir. Dolayısıyla fizikalist bir yaklaşım benimseyen düşünürlerin, bilinci eksiksiz bir biçimde ortaya koymakta başarısız olmaları da kaçınılmazdır. Kendisinin ‘açıklayıcı argüman’ adını verdiği argümana göre;

1. Fiziksel açıklamalar en fazla yapıyı ve işlevi açıklar.
2. Yapıyı ve işlevi açıklamak, bilinci açıklamak için yeterli değildir.
3. Hiçbir fiziksel açıklama bilinci açıklayamaz.³³⁶

Chalmers’a göre bilincin bir illüzyon olduğunu savunan indirgemeci filozofların bu ifadeyle ne kastettiklerini anlamak dahi güçtür zira başka hiçbir şeyden bilincin varlığından olduğumuz kadar emin olamayız. Esasen bilincin varlığının “kanıtlanamıyor” olması bir sorun değildir çünkü hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde, doğrudan bildiğimiz bir şey için kanıt talep etmek zaten uygunsuzdur.³³⁷ “Deneyim, zihinsel yaşamlarımızın en merkezî ve en belirgin yönüdür ve aslında belki de zihin bilimindeki açıklanacak en önemli şeydir.”³³⁸

Özetle, Chalmers’ın temele aldığı iki önerme (1) bilincin herhangi bir şüpheye yer bırakmaksızın var olduğu, (2) fiziksel açıklamanın bilinci açıklamasının ilkece imkânsız olduğudur. Eğer fiziksel açıklama bilincin doğasını eksiksiz bir şekilde ortaya koymaktan acizse tutarlı olmak adına şunu söylemekten başka seçeneğimiz yoktur: “Tamam, o zaman bilinç indirgenmemelidir. Bilinç indirgenemez. Bilinç temel bir ilkedir. Dünyanın temel bir niteliğidir”.³³⁹ Yapılması gereken öncelikle fiziksel açıklamanın tam olarak hangi olguyu dışarıda bıraktığını tespit etmek ve bunun gelecekte dahi fizikalizmin ilkeleri kapsamında açıklanamayacak bir olgu olduğunu ikna edici bir şekilde gerekçelendirmektir. İşte Chalmers’ın eserlerinde ve konuşmalarında sık sık bahsi geçen ‘felsefî zombi’ düşünce deneyi tam olarak bu amaca hizmet etmek üzere tasarlanmıştır.

³³⁶ Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 106.

³³⁷ Chalmers, *The Conscious Mind*, s. 102.

³³⁸ Chalmers, “Bilinç Problemiyle Yüzleşmek”, s. 115.

³³⁹ Chalmers’tan akt. Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, s. 58.

Felsefi bir çalışmanın içerisinde, korku filmlerinden aşına olduğumuz, fantastik yaratıklar olan zombilerden bahsedildiğini görmek, çağdaş zihin felsefesi terminolojisine ve düşünce deneylerine hâkim olmayan kişileri sıklıkla hayrete düşürmektedir.

Felsefedeki zombi tanımı şöyledir: Zombi, dış görünüşü itibarıyla normal insandan ayırt edilemeyen, ancak fenomenal bilince sahip olmayan bir varlıktır. Zombi, öznel hayat akışı bulunmayan bilinçsiz bir varlık, yaratık veya mekanizmadır.³⁴⁰

Felsefi zombi veya kısaca *f-zombi* adı verilen teorik varlık, aslında *qualianın* var olmadığını yahut fiziksel süreçlerden ibaret olduğunu savunan indirgemeci filozofların ontolojik sistemlerindeki gediği ortaya koymayı amaçlayan bir düşünce deneyidir. Buna göre, tümüyle insan gibi görünen veya davranan bir varlığın, öznel bilinçten yoksun olduğunu tahayyül etmek teorik açıdan olanaklıdır. Böyle bir varlığın ilkece mümkün olduğunu kabul ettiğimiz anda, bir insanın organik yapısının veya davranışlarının, onun öznel bilince sahip olduğunun mutlak bir garantörü olmadığını da onaylamak durumunda kalırız. Dolayısıyla, anti-indirgemeci filozoflara göre *f-zombilerin* sahip olmadıkları “şey”, tam da fizikalizmin hesabını veremediği öğeye; bilincin fenomenal karakterine karşılık gelmektedir. Bu argümana göre, bilinçli bir varlığa fiziksel olarak özdeş olan ancak bu varlığın en azından bazı bilinç durumlarından yoksun olan bir sistem düşünülebilir. Chalmers’a göre bir zombi dünyasının düşünülebilir olması bile fiziksel açıklamanın dünyamıza ilişkin tüm olguları içermediğini ve materyalizmin yanlış olduğunu göstermek için yeterlidir.³⁴¹

1. Zombiler düşünülebilirdir.
2. Zombiler düşünülebilir olduğuna göre, zombilerin var olması metafiziksel olarak mümkündür.
3. Eğer zombilerin var olması metafiziksel olarak mümkünse, o halde bilinç fiziksel değildir.
4. Bilinç fiziksel değildir.

Chalmers, zombilerin düşünülebilirliği ifadesi ile metafiziksel olasılığı kastettiğini ve zombilerin bizim dünyamızın doğa yasaları dâhilinde muhtemelen olanaklı olmadıklarının altını çizmektedir. Ama argüman, belki de çok farklı bir evrende, zombilerin varolmuş

³⁴⁰ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 156.

³⁴¹ Chalmers, *The Conscious Mind*, s. 154.

olabileceğini gösterir.³⁴² Eğer fiziksel olarak bizimkine özdeş olan ancak bilinçten yoksun olan, metafiziksel olarak mümkün bir evren varsa, o halde bilinç o evrenin daha öte, fiziksel olmayan bir bileşeni olmalıdır, dolayısıyla “dünyada fiziksel bilimlerin bize söylediğinden çok daha fazlası var demektir.”³⁴³ Kripke’nin söylediği gibi eğer Tanrı bir zombi dünyası yaratabilmiş olsaydı, dünyamızdaki fiziksel süreçleri yarattıktan sonra, onun bilinç içermesini sağlamak için daha fazla şey yapmak zorunda kalırdı.³⁴⁴

Chalmers’a göre bu çıkarım bizi zorunlulukla Kartezyen töz düalizmini kabul etmek zorunda bırakmamaktadır. Çağdaş bilimin bulguları, fiziksel dünyanın kapalı ve tutarlı bir sistem olduğuna ilişkin tatmin edici kanıtlar sunmaktadır ve bu sistemde ilave bir nedensel güç olarak “makinedeki hayalet”e yer yoktur.

Chalmers savunduğu görüşün bir tür özellik düalizmi olduğuna ve bu türdeki bir düalizmin bilimsel olmayan veya doğaüstü bir yanı bulunmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre bilincin, dünyadaki fiziksel özelliklerin üstünde ve ötesindeki bir özellik olduğunu söylemek, bunun ayrı bir töz olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Tek bildiğimiz, bu dünyada fenomenal özellikler bulunduğu ve bunların ontolojik olarak fiziksel özelliklerden bağımsız olduğudur.

Bilinç konusunda yapmamız gereken şey, onun tıpkı uzay ve zaman gibi indirgenemez olduğunu ve dünyanın temel bir niteliği olduğunu kabul etmektir. Bundan sonra yapacağımız şey ise, onu yöneten yasalara, yani öznel deneyimin birinci şahıs verileri ile üçüncü şahıs nesnel fiziksel nitelikleri arasındaki bağlantıya bakmak olur. Sonunda bu bağlantıyı yöneten ve fizikte keşfetmiş olduğumuz basit temel yasalara benzeyen bir dizi temel yasaya ulaşabiliriz.³⁴⁵

Chalmers savunduğu görüşü “natüralist düalizm” olarak adlandırmakta ve bunun deneyim de dâhil olmak üzere, dünyada olup biten her şeyi kapsayan ve açıklayan, bilimsel bir görüş olduğunu öne sürmektedir. Chalmers’a göre natüralist düalizm, çağdaş bilimsel

³⁴² Buna karşılık indirgemecilerin temel savunusu, bu düşünce deneyinin en başından yanlış bir varsayıma dayandığı, zira öznel bilinçten yoksun ancak insan gibi görünen ve davranan bir varlığın “ilkece” mümkün olmadığı yönündedir. Çağdaş zihin felsefesinin önde gelen temsilcilerinin keskin bir şekilde kamplaşmasına neden olan “F-zombilerin olanaklılığı” tartışması, filozofların uzlaşmalarını olanaksız hale getiren temel aksiyoma, ‘düşümün esas merkezi’ne, ‘zorlu sorunun çekirdeği’ne nokta atışı yapmış gibi görünmektedir.

³⁴³ Richard Brown, *Zihin Felsefesi*, der. Andrew Bailey, çev. Füsün Doruker, Fol Kitap, Ankara, 2019, s. 330.

³⁴⁴ Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 107.

³⁴⁵ Chalmers’tan akt. Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, s. 58.

dünya görüşü ile hiçbir açıdan çelişmeyen, yalnızca onu genişleten ve destekleyen bir görüştür zira bilincin doğal bir fenomen olduğunu ve temel doğa yasalarıyla açıklanabileceğini kabul etmektedir.³⁴⁶ Yani düalizmi benimsemek, zorunlu olarak açıklanamayan gizemli bir öğeyi kabul etmek anlamına gelmemektedir.

Chalmers, evrende bilgi-taşıyan olayların tamamında, en azından çok basit bir biçimde fenomenalitenin var olduğu fikrini cazip bulur. (...) Chalmers, bunun en temel psikofiziksel ilke olduğunu ileri sürer. Fenomenal nitelikler bilginin içsel yönüdür.³⁴⁷

Dahası, fiziksel olan ile fenomenal olanın tek bir türün iki ayrı yönü olması, dolayısıyla bu görüşün bir monizm türüne dönüşmesi de olanaklıdır. Chalmers söylediklerinin bu ihtimali dışlamadığını hatta böyle bir görüşe sempati duyduğunu ancak her halükarda bunun materyalist monizm olarak adlandırılmayacağını vurgulamaktadır.

C. THOMAS NAGEL: ‘BAKIŞ AÇISI’NIN İNDİRGENEMEZLİĞİ

Felsefenin belirli alanlarda uzmanlaşmış sayısız düşünür bulunmakla birlikte, bunların pek azı felsefe tarihinde iz bırakma şansına sahip olabilmıştır ve bu şanslı azınlığın mensuplarından biri Thomas Nagel’dir. Öyle ki, günümüzde, bilinç felsefesinin kapsamına giren herhangi bir çalışmada Nagel’in adının veya onun literatüre kazandırdığı ifadelerin geçmemesi oldukça nadir rastlanacak bir durumdur.

Zihin felsefesinin kendine özgü terminolojisinde ‘yarasa’ kelimesinin, uçan memeli bir hayvandan çok daha fazla çağrışımı bulunmaktadır. Bilinç felsefesine hâkim bir araştırmacıya yalnızca ‘yarasa meselesi’ demeniz, *qualianın* ontolojik statüsü problemine gönderimde bulunduğunuzun anlaşılması için yeterlidir. Bunun sebebi Thomas Nagel’in 1974 yılında yayımlanan “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” (*What Is It Like To Be A Bat?*) başlıklı makalesinin çağdaş zihin felsefesi alanının ikonik eserlerinden biri haline gelmiş olmasıdır. Yalnızca yarasa örneği değil, “*what is it like to be x*” (x gibi olmak nasıl bir şeydir?) kalıbı da, *qualia* problemine yönelik tartışmalarda sıkça karşımıza çıkmaktadır.

³⁴⁶ Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 109.

³⁴⁷ Revonsuo, *a.g.e.*, ss. 283-284.

Bilinç problemine yönelik sayısız eser arasında bu kısacık makalenin bu denli büyük bir etkiye sahip olmasının nedeni bizce, Nagel'in felsefenin en karmaşık ve zorlu problemlerinden birinin çekirdeğine nokta atışı yapması, üstelik de tespitlerini felsefi terminolojiye yabancı bir okuyucunun dahi kolaylıkla anlayabileceği yalın bir dille ifade etmiş olmasıdır. Nagel'in önermeleri, çıkarımları ve eleştirileri açık, net ve makuldür. Makale, bilincin mahiyeti probleminin, uzun yıllar adeta girilmesi yasak bölge gibi uzak durulmuş olan özünü açıkça gözler önüne sermektedir.

Nagel, temel iddiasını makalenin ilk satırlarında ortaya koymaktadır: Zihin-beden probleminin bir “problem” olmasının temel nedeni bilinçtir ve bugüne dek bilincin doğasını, materyalizme, özdeşlik kuramına yahut indirgemeci yaklaşımlara dayanarak çözmeye çalışan düşünürler makul bir açıklama ortaya koymakta başarısız olmuşlardır. Bunun nedeni, “bilinçli zihin olgusunun en önemli ve karakteristik özelliği[nin] yeterince anlaşılamamış” olmasıdır ve “dikkatli bir araştırma, şu anda buna uygulanabilecek hiçbir indirgemeci yaklaşım olmadığını gösterecektir”.³⁴⁸ Bu argüman hâkim paradigmanın doğruluğuna ve geçerliliğine açıkça meydan okumaktadır zira eğer bilinç gerçek bir olguysa ve fizikalist çerçeve içinde kendine yer bulamıyorsa, fizikalizmin evreni açıklamakta yetersiz bir ontolojik kavrayış olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Peki, bilinçli zihin olgusunun yeterince anlaşılamamış olan bu ‘en önemli ve karakteristik özelliği’ nedir?

[B]ir organizmanın en küçük şekilde de olsa bilinçli bir deneyim yaşaması, o organizma *olmak* gibi bir şeyin mevcut olduğu anlamına gelir. Deneyimin formu hakkında daha başka çıkarımlar yapılması mümkün olabilir. ... Ancak temelde bir organizma ancak ve ancak o organizma olmak diye bir şey –o organizma *için* olan bir şey- varsa bilinçli zihinsel durumlara sahiptir. Buna deneyimin öznel niteliği diyebiliriz.³⁴⁹

Bundan önceki bölümlerde ele aldığımız üzere, anti-indirgemeci argümanların büyük kısmı, öznel olarak deneyimlenen “niteliğin” aktarılamaz, başkası tarafından erişilemez, doğrudan, apaçık doğasına vurgu yapmaktadır. Nagel'in bu tespitini, bilinç ve *qualia* probleminin tanımlanması amacıyla ortaya konmuş diğer argümanlardan ayıran husus ise,

³⁴⁸ Thomas Nagel, “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?”, *Zihin ve Evren* içinde, çev. Özge Çağlar, s. 146.

³⁴⁹ Nagel, “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?”, s. 147.

onun “deneyimin öznel niteliği” ifadesindeki “öznel” kavramının ontolojik ve epistemolojik açılımına dikkat çekiyor olmasıdır. Dikkatle düşünüldüğü takdirde açıkça görülmektedir ki, *qualia* adı verilen olgunun gerçekleşebilmesinin ön koşulu, o *qualia*yı deneyimleyen bilinçli, yani kendi bakış açısına sahip olan bir öznenin var olmasıdır. Nagel’in ifadesiyle “her öznel olgu temelde tek bir *bakış açısı*yla ilişkili”dir ve “nesnel, fiziki bir teorinin *bu bakış açısını* dışarıda bırakması kaçınılmaz görünmektedir.”³⁵⁰ Nagel, meşhur yarasa örneğini tam da öznel ve nesnel bakış açıları arasındaki bu farkı ortaya koymak için vermektedir.

Yarasa, Nagel’in, öznel niteliğin indirgenemezliğini örneklemek için rastgele seçmiş olduğu bir canlı türü değildir. Bilindiği üzere yarasalar memeli canlılardır ve onların belirli bir düzeyde bilinçli oldukları, yani çevrelerinin farkında oldukları, onu algıladıkları ve dış uyaranlara tepki verdikleri neredeyse herkes³⁵¹ tarafından kabul edilmektedir. Ancak yarasaların, dış dünyayı algılama biçimleri ile bizimki arasında çok temel bir fark bulunmaktadır:

[B]irçok yarasanın (...) dış dünyayı öncelikli olarak sonar ya da ekolokasyon ile, yani menzillerindeki nesnelerden gelen yansımaları ani, ince ayarlı, yüksek frekanslı çılgınlarla tespit ederek algıladığını biliyoruz. (...) Ancak yarasa sonarı, şüphesiz bir algı türü olmakla birlikte, sahip olduğumuz herhangi bir duyuya işleyiş açısından benzer değildir. (...) Bu yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu düşüncesi için zorluk yaratıyor gibi görünmektedir.³⁵²

Hayal gücümüzün bu zorluğu aşmakta bize yardımcı olması mümkün değildir çünkü onun hammaddesi kendi deneyimlerimiz olmak durumundadır. Dolayısıyla yarasa olmanın nasıl bir şey olacağına ilişkin ne kadar canlı, detaylı bir hayal kurarsak kuralım, düşündüğümüz şey, mantıksal zorunluluk gereği, bizim dünyayı algılama, deneyimleme biçimlerimize benzeyecektir. Oysa Nagel’in vurgulamak istediği zorluk, *yarasa olmaklığı* bizatihi bir yarasanın perspektifinden deneyimlememizin teorik açıdan imkânsız görünüyor olmasıdır. Esasen bu olgu, insan da dâhil diğer tüm canlı türleri için aynı şekilde geçerlidir.

³⁵⁰ Nagel, “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?”, s. 148, vurgu bana ait.

³⁵¹ Hayvan bilincine yönelik uç görüşlere sahip az sayıda kişi hariç tutulacak olursa.

³⁵² Nagel, *a.g.m.*, ss. 149-150.

Yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilemeyeceğimiz gibi, doğuştan kör ve sağır olmanın nasıl bir şey olduğunu da bilemeyiz.

Bilim herhangi bir fenomen hakkında yalnızca nesnel, üçüncü-şahıs unsurları açıklayabilir; belirli bir *bakış açısına bağlı* olan yönleri dışarıda bırakır. Oysa yarasanın deneyimi yalnızca “o” *yarasanın* öznel bakış açısından anlaşılabilir. Materyalist bilimsel açıklamaların, yarasanın bilincine –ve herhangi bir başka bilince– ilişkin tüm unsurları içermesi mümkün değildir.³⁵³

Nagel’in argümanı özünde “diğer zihinler problemi”nde içerilen epistemolojik asimetrinin dikkat çekici bir örnek üzerinden yeniden formüle edilmesinden ibaretmiş gibi görünebilir. Ancak Nagel amacının, ortaya epistemolojik bir problem atmaktan ziyade “bakış açısı” kavramına dikkat çekmek olduğunu vurgulamaktadır.

Bu, zihin-beden problemiyle doğrudan ilgilidir. Çünkü deneyimle ilgili olgular –onu tecrübe eden organizma *için* nasıl olduğu hakkındaki olgular– sadece tek bir bakış açısından anlaşılabilir nitelikteyse, deneyimlerin gerçek niteliklerinin o organizmanın fiziksel işleyişinde nasıl açığa çıkabileceği merak konusudur.³⁵⁴

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Nagel *qualia* kavramında içerilen bakış açısı unsuruna ve bu *öznel* unsurun *nesnel* olgulardan ibaret olan fizikalist çerçeveye dâhil edilmesinin ilkece imkânsız görüldüğüne dikkat çekmektedir. Nagel’a göre mevzubahis problemi, bilim ve teknolojideki gelişmeler sayesinde zaman içinde çözülebilecek pratik bir problem olarak kavramak dahi olanaklı değildir. *Qualia* olgusu aracılığıyla idrak ettiğimiz bu teorik asimetri, evrenin mahiyetine ilişkin materyalist kavrayışımıza meydan okuyan ontolojik bir probleme işaret etmektedir.

Nagel’in makalesi, özellikle hâkim felsefî öğretilerin (işlevselcilik ve indirgemecilik gibi) zihni açıklamak için tamamıyla yeterli olduğuna kesin bir şekilde inanan felsefeciler arasında gittikçe büyüyen bir kargaşaya neden oldu.³⁵⁵

³⁵³ Edward Feser, *Philosophy of Mind*, Oneworld Publications, Oxford, 2006, s. 97.

³⁵⁴ Nagel, *a.g.m.*, s. 155.

³⁵⁵ Revonsuo, *a.g.e.*, s. 119.

Nagel’a göre zihin-beden probleminin “zorluğunun doğru şekilde anlaşılması, fen bilimlerinin doğanın düzenini açıklamaktaki yeriyle ilgili düşüncelerimizi eninde sonunda değiştirmesi kaçınılmazdır”.³⁵⁶ Dolayısıyla onun esas amacı:

[Z]ihin-beden probleminin canlı hayvansal organizmalarda zihin, beyin ve davranışlar arasındaki ilişkiyle sınırlı bir problem olmadığını, daha ziyade bütün evreni ve evren tarihini anlama biçimimizi ciddi şekilde etkilediğini öne sürmektir.³⁵⁷

Nagel bu alandaki tüm eserlerinde, bu tespitin ne denli büyük sonuçlar doğurabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Günümüz bilim dünyasına hâkim olan paradigma ne denli güçlü ve köklü görünüyorsa olsun, felsefe, görevine ve doğasına uygun olarak eleştirel tavrını terk etmemeli; bu paradigmanın açmazlarını ve açıklamakta yetersiz kaldığı olguları sorgulamalıdır. Nagel’a göre, her şeyi açıklayan bir teori sunabileceğini umut eden psikofiziksel indirgemeceliğin başarısız olduğu açıktır çünkü bizler gibi organizmaların varlığını açıklama iddiasıyla yola çıkmış ancak bu organizmaların temel ögesi olan zihnin varlığına açıklık getirememiştir.

Ancak eğer zihnin kendisi salt fiziksel değilse, fen bilimi tarafından tam olarak açıklanması mümkün değildir. (...) Dolayısıyla zihin biyolojik evrimin bir ürünüyse, eğer zihne sahip organizmalar mucizevi anormallikler değil de doğanın ayrılmaz bir parçasıysa, biyoloji sadece fiziksel bir bilim olamaz. Bu durumda doğanın düzeni hakkında materyalizmden oldukça farklı bir görüş ihtimali belirir: Zihni, fizik yasalarının yan etkisi olmaktan çıkarıp, başlı başına merkezine koyan bir görüş.³⁵⁸

Nagel, modern bilimin zihinsel süreçlerin ardında yatan fiziksel ve kimyasal nedenlere ilişkin açıklamalarına elbette aşınadır ancak onun bu tespit ve eleştirisi tam da insan zihninin yalnızca bu nedenler ile eksiksizce açıklanamıyor olmasıdır. Nagel’a göre insan zihninde, modern bilimin fizikalist/indirgemeci açıklamalarının söyleyebildiklerinden daha fazlası bulunmaktadır ve hâkim paradigmaya sadık kalan bilim insanları, bilimin açıklamakta yetersiz kaldığı bu “fazlalığı” basitçe görmezden gelmekte veya yok saymaktadır. Üstelik tam da zihindeki bu indirgenemez öğelerin varlığı nedeniyle, modern bilimin temel taşlarından biri olan evrim ve doğal seleksiyon düşüncesi de eksik ve

³⁵⁶ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 9.

³⁵⁷ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 22.

³⁵⁸ Nagel, *Zihin ve Evren*, s.23.

sağduyuya ters bir kuram haline gelmektedir. Görüldüğü gibi Nagel'in projesi adeta bir paradigma kaymasına davetiye çıkaran önermelere dayanmaktadır.

Dünyanın anlaşılabilir olması tesadüf değildir. Bu bağlamda zihin, doğa düzeniyle iki misli ilişkilidir. Doğa zihinleri olan bilinçli varlıklar meydana getirecek ve bu varlıklarca anlaşılacak niteliktedir. Dolayısıyla bu varlıklar kendilerini de anlayabilecek nitelikte olmalıdır. Ve tüm bunlar zihni hesaba katmadan yapılan açıklamalarda olduğu gibi şans eseri oluşumların yan ürünleri değil, evrenin temel özellikleridir.

Nagel'a göre, insan beyni ve merkezi sinir sistemine ilişkin hiçbir analiz ve araştırma, deneyimin öznel niteliğini, yani 'kırmızı rengi görmenin o rengi gören kişi için nasıl bir deneyim' olduğunu anlamamızı sağlayamaz. Burada mesele bilimin henüz bunu başaramıyor olmasından ziyade, üçüncü tekil şahıs perspektifi ile birinci tekil şahıs perspektifi arasında teorik olarak indirgenemez bir yarıklık olmasıdır. Ona göre bu olgu, her insanın doğrudan deneyimleyebileceği ve kavrayabileceği belki de diğer tüm olgulardan daha apaçık ve kesin bir olgudur. Bilinç var olduğundan şüphe edemeyeceğimiz, dahası fizikalizm de dâhil olmak üzere sahip olduğumuz tüm felsefi ve bilimsel birikimi mümkün kılan şeydir. Bilinçli varlıkların olması, evreni anlamlandırmanın ön koşuludur. Oysa fizikalizm insan varlığının en elzem ve merkezi ögesini dışarıda bırakan bir ontoloji ortaya koymakta ve bilinçli öznenin bakış açısını sistemin dışına atmaktadır.

Tüm bu [davranışçı] teorilerin zihinsel olanı analiz etmede yetersiz kaldığı söylenebilir, çünkü zihinsel durumları başka şeylere bağlamak adına dışarıdan gözlemlenebilir olmayan önemli bir şeyi dışarıda bırakırlar: Birinci şahıs tarafından açıkça bilinen zihinsel fenomenler, bilinçli öznenin içsel bakış açısı; örneğin, şekerin ağzınızda nasıl bir tat bıraktığı, kırmızının nasıl görüldüğü ya da öfkenin nasıl hissedildiği gibi.

Öyleyse bilincin zorlu sorunu adı verilen bu sorun, aslında doğrudan doğayı ve evreni kavrayış biçimimize gönderimde bulunan, çok katmanlı ve derin bir sorun olarak ele alınmalıdır. Görüldüğü üzere *qualian*ın ontolojik statüsüne ilişkin sorun, yalnızca teorik olarak ilgi çekici bir problem olmayıp, hem insan doğasına hem de evrenin mahiyetine ilişkin çok kritik meseleleri de içeren ve pratik alanı da tümüyle dönüştürme gücüne sahip yepyeni

ontolojik/epistemolojik paradigmların da kapılarını açabilecek bir sorgulamayı da beraberinde getirmektedir.

IV. BİR ONTOLOJİK KAVRAYIŞ ÖNERİSİ

A. Paradigma Kaymasına Doğru: Olağan Bilimin Anomalisi Olarak *Qualia*

Amerikalı filozof Thomas Kuhn 1962 yılında yazdığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde, bilimin yöntemlerine ve ilerleyişine ilişkin hâkim görüşü reddederken, bilim tarihine yönelik alternatif bir perspektif sunar. Kuhn belli bir dönemde bilim insanlarının neredeyse tümü tarafından kabul edilen hâkim bilim görüşüne ‘paradigma’ adını verir. Kendi ifadesiyle “bir paradigma, disiplinsel bir matris ya da belli bir topluluğun üyelerinin paylaştığı tüm inanç, değer, tekniklerin vs. toplamıdır.”³⁵⁹ O bu kavramı –bakış açısı, bilimsel yöntem, metafizik kurgu bütünü, kuramsal çerçeve, gelenek vb. gibi– farklı anlamlarda kullanmakla beraber, aslında kastettiği iki anlamın örnekleme ve örgütleyici ilke olduğunu ifade etmiştir.

Kuhn paradigma kavramının bilim tarihindeki değişimleri anlamamız açısından büyük önem taşıdığını iddia eder. Ona göre bilimsel bir paradigma kendine özgü varsayımlar, kabuller, postulatlar üzerine inşa edilmiş kapalı ve kendi içinde tutarlı teorik bir sistemdir. Bilim insanı gözlem ve deney yaparken, yani olguları ele alırken aslında gözünde daima dâhil olduğu paradigmanın gözlüğü vardır. Dolayısıyla bilim insanı aslında olgulara zannettiği gibi objektif ve kuramdan bağımsız biçimde bakamaz. Ayrıca paradigmaları birbirleriyle kıyaslamak, onları karşılaştırmak da yanlış bir tutumdur çünkü paradigmlar adeta farklı fizik yasalarının geçerli olduğu iki ayrı gezegene benzer. Böyle bir kıyaslamayı mümkün kılacak, dışsal bir referans noktası, paradigmların içeriklerini değerlendirmemize yarayacak bilim ötesi mutlak ve nesnel bir ölçüt yoktur. Her bilimsel paradigma kendi sembolik

³⁵⁹ Kuhn’dan aktaran John Losee, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara, 2001, s. 249.

genellemelerini, metafizik ilkelerini, bilimsel değerlerini ve ortak örneklemelerini içerir ve ancak kendi içlerinde bunlara göre değerlendirilebilirler.

Peki eğer paradigmaları birbirleriyle kıyaslamak mümkün değilse, bir paradigmanın diğerinin hakimiyetini sonlandırarak ana akım paradigma olarak kendini kabul ettirmesinin dayanağı nedir? Kuhn bu durumu açıklamak için ‘anomali’ kavramını devreye sokar. Anomali, geçerli paradigmanın açıklayamadığı veya paradigmanın temel kabullerine ters düşen olgu, veri ve durumlara verilen isimdir. Bilim insanları bir anomali ile karşılaştıklarında öncelikle onu çeşitli hipotezler yoluyla geçerli paradigmaya uygun hale getirmeye veya yok saymaya çalışırlar. Ancak bilimsel paradigmanın görmezden gelemeyeceği kadar çok anomali ortaya çıktığında, paradigmada bir değişiklik yapmak zorunlu hale gelebilir. İşte bir paradigmanın hâkimiyetini yitirmesi de, anomalileri çözen yeni bir paradigmanın ortaya çıkması ve bilim camiası tarafından onaylanması ile gerçekleşir.

Kuhn bilim tarihinde devamlı olarak gerçekleştiğini düşündüğü bu paradigma değişimlerinin bilimin ortaya çıkış sürecinin bir parçası olduğunu ve bu değişimlerin daima ortak bir aşama kalıbını takip ettiğini iddia eder. Kuhn bu aşamaları bilim öncesi dönem, olağan/normal bilim dönemi, bunalımlar, devrim, olağan dönem olarak adlandırır.

Bilim öncesi dönem, henüz belli bir paradigmanın hâkim durumda olmadığı, bilim insanların çeşitli ve birbirinden farklı teoriler, deneyler, metotlar kullanarak olguları açıklamaya çalıştığı dönemdir. Bu süreçte kullanılan bakış açılarından bir tanesinin açıklayıcı gücü diğerlerinden belirgin şekilde yüksek hale geldiğinde, bu bakış açısı bilim insanları tarafından yaygın biçimde benimsenerek hakim paradigma haline gelir. Hâkim paradigma, olguları tutarlı bir biçimde açıklayabildiği müddetçe bilim insanları tarafından kullanılır. İşte bu döneme Kuhn olağan bilim dönemi adını verir.

“Olağan bilim” deyimi, bu denemede, geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma anlamında kullanılmaktadır.³⁶⁰

³⁶⁰ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 53.

Ancak olağan bilim döneminde biraz önce de bahsettiğimiz gibi paradigmaya aykırı veya paradigmanın açıklamakta yetersiz kaldığı durumlar ortaya çıkmaya başlar. Bilim insanlarının anomalileri göz ardı etmek, yok saymak yönünde bir eğilimi olmasını Kuhn bilimsel etkinliklerin aslında tümüyle rasyonel ol(a)madığının bir kanıtı, göstergesi olarak görür. Ancak anomaliler görmezden gelinemeyecek kadar çoğaldığında bilim bir bunalım evresine girer. Bu evrenin tipik özelliği tıpkı bilim öncesi dönemde olduğu gibi farklı bakış açıları geliştirilerek hâlihazırdaki anomalileri de açıklayan tutarlı ve kapalı yeni bir sistemin arayışına girilmesi ve bilim dünyasına bir kaosun hâkim olmasıdır. Dördüncü evre ise, bu arayışların sonucunda ortaya konan yeni paradigmalardan birinin öne çıkarak eski paradigmayı geçersiz kıldığı ve yeni hakim paradigma haline geldiği devrim evresidir.

Öte yandan bu kolay ve yumuşak bir geçiş süreci değildir. Çünkü yeni paradigma, en başta bir önceki paradigmayı temsil eden bilim insanları tarafından şiddetli bir dirençle karşılaşır. Devrim yeni paradigmayı benimseyen bilim insanlarının sayısının, etkinliğinin ve başarısının artması ve nihayetinde eski paradigmadan daha yaygın ve güçlü hale gelmesi sonucunda gerçekleşir. Kuhn'un ifadesiyle:

Paradigmalar, bilim topluluğunun son derece önemli olduğuna karar verdiği bazı can alıcı sorunlar çözümlemekte rakiplerinden daha başarılı oldukları için sonraki üstün konumlarına ulaşabilmişlerdir.³⁶¹

Devrim gerçekleştikten ve eski paradigmanın temsilcilerinin direnci elimine edildikten sonra yeniden olağan bilim dönemi başlar. Tıpkı bir önceki paradigmada olduğu gibi, bilim insanları bu kez de yeni paradigmanın koyduğu çerçevenin içinde araştırmalarını sürdürürler -ta ki yeniden anomaliler ortaya çıkana ve yeniden bunalım devrine girilinceye dek. Kuhn'a göre bilim tarihi, bize bu sürecin sürekli olarak tekrarlandığını göstermektedir. Kopernik, Newton, Lavoisier ve Einstein'ın ortaya koydukları paradigmaların birbirlerini ne şekilde takip ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bilimin kümülatif olarak değil devrimler ile ilerlediği açıkça görülmektedir.

³⁶¹ Kuhn, *a.g.e.*, s. 63.

Şimdi, *qualianın* ontolojik statüsünü konu alan bir çalışmaya, Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısına ilişkin analizini neden dâhil ettiğimize ilişkin bazı ipuçlarını önceki bölümlerde verdiğimiz sanıyoruz. Kuhn'un paradigma kayması olgusuna yönelik analizini, *qualia* problemine ilişkin anti-indirgemeci argümanlara kulak vererek okuduğumuzda, *qualianın*, hâkim bilimsel paradigmanın anomalisi olarak görülebileceği sonucuna varmak bize oldukça anlamlı gelmektedir. Anti-indirgemeci kuramlara bu gözle bakıldığında *qualianın*, tam da Kuhn'un bahsettiği gibi, paradigmanın açıklamakta yetersiz kaldığı bir olgu olduğunu ve giderek daha çok sayıda düşünürün bu problemin farkında olduğunu görebiliriz.

- (1) Thomas Nagel: Fen ve biyoloji bilimlerindeki büyük ilerlemeler, zihnin fiziksel dünyanın dışında tutulmasıyla mümkün kılınmıştır. (...) Ancak zihni de içeren daha kapsamlı bir düşünceye ulaşmak için yeni bir başlangıç yapmak bir noktada kaçınılmaz olacaktır.³⁶²
- (2) John Searle: Bu dünyanın bir kısmı ontolojik olarak öznel fenomenler içerir. Eğer bize dünyanın bu kısmını araştırmayı yasaklayacak bir bilim tanımı yaparsak, değiştirilmesi gereken dünyanın kendisi değil bu tanım olmalıdır.³⁶³
- (3) David Chalmers: Bilinç konusunda yapmamız gereken şey, onun tıpkı uzay ve zaman gibi indirgenemez olduğunu ve dünyanın temel bir niteliği olduğunu kabul etmektir.³⁶⁴

Bizi, *qualiayı* olağan bilimin anomalisi olarak görmeye yöneltten, bu çalışmayı yaptığımız süre boyunca okuduğumuz eserlerde bunlar gibi sayısız ifadeyle karşılaşmış olmamızdır. Anti-indirgemeci filozofların bu ifadelerini, olağan bilimin zafiyetine dikkat çekerek, düşünürleri bir paradigma kaymasına davet ettikleri şeklinde yorumlamak bizce makuldür. Dahası, indirgemeciler ile anti-indirgemeciler arasındaki tartışmalara, ifade edilen argümanların ötesine geçen, çok sert, yer yer alaycı ve hatta öfkeli bir üslubun eşlik ettiği dikkatimizi çekmiştir. İndirgemeci projenin ateşli savunucularından olan Dennett'in anti-indirgemeci kuramları "kolay aldanan kimseler tarafından çalışkanlıkla kurulan iskambil

³⁶² Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 14.

³⁶³ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 94.

³⁶⁴ Chalmers'tan akt. Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, s. 58.

kâğıdından teoriler”³⁶⁵ olarak adlandırması, Searle’ün Dennett’in görüşünü “bir tür entelektüel patoloji”³⁶⁶ olarak gördüğünü ifade etmesi, Nagel’in Dennett ile aralarındaki anlaşmazlığın “muhtemelen ancak mezarda son bulacağını”³⁶⁷ söylediğini hatırlayalım. Karşıt görüşlerin temsilcileri arasındaki kamplaşma öylesine belirginleşmiştir ki, son yıllarda yazılan bazı eserlerde “*qualiaseverler*” (*qualophile*) ve “*qualiafobi*” (*qualophobia*) gibi ifadelerin giderek daha sık olarak kullanıldığı dikkatimizi çekmiştir.³⁶⁸

Buradaki gerilim bize Kuhn’un, paradigma kaymalarının yumuşak geçiş süreçleri olmadığına ve eski görüşün daima güçlü bir direnç gösterdiğine ilişkin tespitini hatırlatmaktadır. Dahası, mevcut bilimsel görüşü savunan düşünürlerin *qualia* olgusuna yönelik indirgemeci/elemeci bir yaklaşım benimsemesi ile Kuhn’un hâkim paradigmanın temsilcilerinin, anomalileri göz ardı etmek, yok saymak yönünde bir eğilime sahip olduğuna yönelik tespiti arasında bizce açık bir paralellik bulunmaktadır.

Tüm bu belirlenimlerden hareketle öne sürmek istediğimiz görüş, *qualianın* artık görmezden gelinemeyecek kadar ciddi bir anomali olarak mevcut paradigmanın hakimiyetini sarsmaya başladığıdır. Bizce olağan bilim evresi artık sona ermiş, fizikalist bilimsel paradigma bunalım evresine girmiştir. Nitekim anti-indirgemeci filozoflar bir süredir, Kuhn’un öngördüğü gibi, *qualia* olgusunu da kapsayan ve açıklayan ontolojik görüşler sunmaya başlamışlardır. Ortaya konan yeni paradigmalardan hangisinin öne çıkarak eski paradigmayı geçersiz kılacağı ve yeni hâkim paradigma haline geleceğine yönelik bir öngörümüz bulunmamakla birlikte, böyle bir dönüşümün gerçekleşmesi bizce olasıdır.

B. Problemi Yeni Kavramlar Eşliğinde Düşünmek: “Maruz Kalma”, “Karşılaşma” ve “Perspektifli Olma”

Bilinci tüm nitelikleriyle birlikte kapsayan ve açıklayan yeni bir bilimsel anlayış ortaya koyma çabasında olan anti-indirgemeci düşünürler, sıklıkla mevcut kavramların ve

³⁶⁵ Dennett, “Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness”, s. 72.

³⁶⁶ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 92.

³⁶⁷ Nagel, *Other Minds*, s. 86.

³⁶⁸ Bu adlandırma takip ettiğimiz kadarıyla Levine’in yazdığı şu makale sonrasında yaygınlaşmıştır: Joseph Levine, “Out of the Closet: A Qualophile Confronts Qualophobia”, *Philosophical Topics*, Vol.22/1-2, ss. 107-126.

kategorizasyonların anlam yüklü olduğuna ve düşünme biçimlerimizi sınırlandırdığına dikkat çekmektedir. Kavramlar ve kategorizasyonlar, düşünme ve iletişim için kullanışlı ve gerekli araçlar olmakla birlikte, zihnimize bazı suni şablonlar da empoze ederler. İnsanlar varlığın öğelerini dil aracılığıyla kavradıkları için de bu şablonlar kimi zaman bizleri belirli kavrayışlara tutsak etmektedir. Ayrıca bazı temel kavramların, tarih boyunca farklı filozoflar tarafından farklı anlam ve bağlamlarda kullanılmış olması, ifadelerimizin tam olarak vurgulamak istediğimiz olguya veya kavrama işaret etmesine engel olabilmektedir. Üstelik okuyucunun zihninde belli kalıplar bulunması da kaçınılmazdır. Öte yandan, zihni tümüyle bu kalıplardan arındırmak olanaksız olsa da, dilin ve düşünmenin sunduğu imkânları kullanarak yeni perspektifler kazanmak, yeni kavrayış biçimleri geliştirmek mümkündür. Nitekim düşünürlerin, bazen yeni sözcükler ve terimler önererek, bazense mevcut kavramlara farklı anlamlar yükleyerek, dilin sınırlarını esnetmeye çalıştıkları ortadadır. Ayrıca, düşünce deneyleri de dâhil olmak üzere, filozofların sıkça başvurdukları örnekler, felsefe problemleri hakkında konuşurken, fikirlerimizi eksiksizce karşımızdakine aktarmamızı zorlaştıran dilsel engelleri aşma çabasının ürünüdür.

Bizim bu çalışmada, tanıtmak ve açıklamak istediğimiz “maruz kalma”, “karşılaşma” ve “perspektifli olma” ifadeleri işte tam da böyle bir çabanın, düşüncelerimizi eksiksizce ifade etme ihtiyacının sonucunda doğmuştur. Ancak bu ifadeleri hangi anlamlarda kullandığımızı açıklamadan önce, bir noktaya dikkat çekmemiz zaruridir. Bu üç ifadeden hiçbirinin kelimenin gerçek anlamında orijinal veya yeni olmadığını elbette farkındayız. Antik Yunan’dan günümüze sayısız filozofun eserinde, bu ifadelerin yahut bu ifadelere doğrudan karşılık gelen sözcüklerin kullanıldığını biliyoruz. Dolayısıyla özgün felsefi kavramlar ortaya koyduğumuzu kesinlikle iddia etmiyoruz. Bizim yegâne amacımız bu üç kavramı kullanarak, *qualianın* ontolojik statüsü problemine ilişkin kendi görüşümüzü ifade ederken, kimi zaman yanlış anlamalara sebep olan, anlam yüklü kavramlardan kaçınmaktır. Yani bu ifadeleri kullanarak, okuyucunun sahip olduğu felsefi arka plan, ön yargı ve ön kabullerden kısmen bağımsık bir anlatı ortaya koymayı umuyoruz. Ayrıca bu kavramları kullanarak, *qualia* probleminin belli öğelerine dikkat çekmeyi, bir bakıma bunları zihinsel olarak izole etmeyi de amaçlıyoruz.

Şiddetli bir acı çektiğimiz esnada, bu öznel deneyimin en ayırt edici niteliği, bizce, acı karşısındaki edilginliğimizdir. Acı deneyimi, diğer tüm öznel deneyimlerden daha şiddetli biçimde kendi varlığını “ben”e dayatır. Bu nedenle herhangi bir kişinin, acı çektiği esnada, o acıyı doğrudan, mutlak bir kesinlikle hissediyor olması olgusunu “maruz kalma”, acıyı kendi perspektifinden deneyimleyen özneyi “maruz kalan”, acı esnasında edilgin biçimde katlanmak zorunda olduğu niteliği ise “maruz bırakan” olarak adlandırmak mümkündür. “Özne” ya da “ben” yerine neden “maruz kalan” ifadesini tercih ettiğimizi şu şekilde açıklayabiliriz. Öncelikle özne ve ben kelimeleri, genellikle kişinin zamansallığını da kapsayacak şekilde anlaşılmaktadır. Kişisel bir tecrübemiz üzerinden daha açık ifade edecek olursak, *qualia* kavramını açıklarken acıyı hisseden “özne” ifadesini kullandığımız bir konuşmanın ardından, bazı dinleyicilerin, öznenin tarihinden, kuruluşundan, kendimizi bir özne olarak tanımlamamıza neden olan koşullardan bahsettikleri dikkatimizi çekmişti. Nitekim yöneltilen sorular karşısında, özne ya da ben ifadesi yerine “maruz kalan” ifadesinin kullanılmasını önerdiğimizde, ifade etmek istediğimiz fikri daha doğru bir şekilde aktarabildiğimizi fark etmiştik. Bu anlamda “maruz kalan” ifadesiyle temsil etmek istediğimiz olgu, esasen Descartes’ın yöntemsel şüphe sonucunda ulaştığı, var olduğundan şüphe edilmesi ilkece mümkün olmayan anlık, doğrudan ve kesin “ben”e karşılık gelmektedir. Bize göre vurgulanması gereken can alıcı detay “maruz kalan”ın anlık doğasıdır. Biz acı çektiğimiz “anda” bir “ben” olarak acıya doğrudan maruz kalırız. *Bu ve yalnızca bu anda* acının niteliğine ilişkin doğrudan bir deneyime sahibizdir. Dolayısıyla, *qualianın* karşılık geldiği olgunun doğası ve öznitelikleri gereği, zorunlu olarak yalnızca “anda” gerçekleşebildiğinin vurgulanması önem taşımaktadır.

Maruz kalma kavramına içkin olan edilginlik, bir var olan olarak etkin olduğumuz bir alan bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Burada amacımız, öznel deneyimin edilgin yanını ayırt etmek ve *qualia* olgusunun meydana gelmesinin zorunlulukla bir tür dikotomiye şart koştuğunu vurgulamaktır: Acı deneyimi esnasında, acıyı hisseden, maruz kalan “ben”i apaçık bir şekilde, mutlak bir kesinlikle ayırt ediyor olmamızın nedeni, “ben olmayan” bir şeye maruz kalıyor olmamızdır.

“Karşılaşma” kavramını ise *qualianın*, özne ile nesnenin, maruz kalan ile maruz bırakanın birbiriyle karşılaşması sonucunda açığa çıktığını ifade etmek amacıyla kullanıyoruz. Şu halde deneyimin öznel niteliği, ontolojik olarak bir maruz kalanın bir maruz bırakan ile karşılaşmasını şart koşmaktadır. Tıpkı kimyasal reaksiyonlarda, reaksiyona giren iki maddeden, farklı, yeni bir maddenin açığa çıkması gibi; karşılaşma anında da eşsiz bir nitelik açığa çıkar. Bu belirlenimden hareketle, öznel deneyimin paradoksal bir yanı olduğu sonucuna da varabiliriz: Yaşamımızın tamamını, zaman ve mekâna yayılmış dört boyutlu bir yapı olarak gözümüzün önüne getirelim. Öncelikle “yaşamım” olarak adlandırdığımız sürecin zamansallığına ilişkin farkındalığımızı hafızamıza borçlu olduğumuz açıktır. Depolama ve hatırlama mekanizmasından tümüyle yoksun olduğumuz takdirde, kendimizi süregelen bir var olan olarak deneyimlememiz olası değildir. Hafızanın mutlak yokluğunda, kişi yalnızca birbiri ardına gelen tekil maruz kalma anlarını tecrübe edebilir. Öte yandan daha önce de belirttiğimiz gibi, hafıza aracılığıyla eriştiğimiz hatıralarımız, niteliksel olarak deneyimlerin kendilerine erişmemizi sağlamazlar. Yani çektiğimiz acıyı hatırladığımızda, acıya maruz kaldığımız anda deneyimlediğimiz niteliği doğrudan hissetmemiz mümkün değildir.

Şimdi tüm bu önermelerden hareketle, var oluşun esasında birbiri ardına gelen sayısız karşılaşmadan müteşekkil olduğunu söyleyebiliriz. Bu ifadeyi açıklamak için, nokta ve doğru kavramlarından yardım alabiliriz. Bildiğimiz gibi geometride nokta, eni, boyu ve yüksekliği olmadığı varsayılan, ancak geometrik şekillerin kendisinden oluştuğu kabul edilen teorik ve bu anlamda paradoksal bir kavramdır. Bu açıdan baktığımızda yaşam, “an”da gerçekleşen karşılaşmalardan ve açığa çıkan eşsiz *qualialardan* oluşmaktadır. Tıpkı teoride uzamsız olarak tanımlanan noktaların tüm şekilleri meydana getirdiğini imgelediğimiz gibi, teoride anlık olan deneyimlerin yaşamı meydana getirdiğini tahayyül edebiliriz. Adeta bir yapıstırıcı görevi gören hafızamız ise bu noktasal deneyimlerimizi kendilik bilincine, süreklilik arz eden bir benliğe ve şahsi bir tarihe sahip olmamızı sağlayacak şekilde örgütlemektedir.

Şimdiye dek kendi öznel deneyimlerimizin doğasını doğrudan gözlemleyerek ulaştığımız tüm bu sonuçlar bize, bilincin tekil şahıs perspektifine sahip olmayı ön gerektirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla “perspektifli olma”, bizce, bilinçli olmamızın

sonucunda *ortaya çıkan* bir durum değil, bilakis bilinçli olmamızı mümkün kılan bir öznelilik olarak düşünölmelidir. Ontolojik açıdan bakıldığında, varlığın yapıtaşlarının, en azından potansiyel olarak perspektif kazanabilen bir doğaya sahip olması gerekmektedir. Bu açıdan, evrenin tüm yapıtaşlarının asgari düzeyde bir tür bilince sahip olabileceğini öngören panpsişist kuramlara benzer şekilde, bu yapıtaşlarının özneî bakış açısında sahip bir “ben” haline gelecek şekilde örgütlenmesine olanak sağlayan asgari bir özneî perspektife sahip oldukları da düşünölebilir.

C. İnsani Varoluşun Ön Koşulu Olarak Epistemik Asimetri

Çağdaş filozoflardan aşına olduğumuz biçimde bir düşünce deneyi yapmaya ve bir an için evrende *yalnızca kendimizin* var olduğunu tahayyöl etmeye çalışalım. Böylesi bir durumu zihnimizde tam anlamıyla canlandırabilmenin epistemik sınırlarımızın ötesinde olduğu açıktır ancak amacımız yalnızca bu ifadenin kavramsal düzlemde ne ifade ettiğini analiz etmektir. Evrende kendimizden başka herhangi bir var olan bulunmaması halinde, bilinçli olmamız gerçekten mümkün müdür? Peki, kendimizi, bir “ben” olarak ayırt etmemiz olanaklı mıdır? Bize göre, her iki sorunun cevabı da, mantığın aklımıza emrettiği *a priori* ilkeler gereği “hayır” olmalıdır. Bir varlığın, var olduğunu idrak edebilmesi için kendisini, “kendisi olmayan”dan ayırt etmesi gerekmektedir. Ayrıca tek bir var olanın var olması durumunda, onun herhangi bir şeyi görmesi, duyması, düşünmesi, hissetmesi mümkün değildir çünkü göreceği, duyacağı, düşünceceği, hissedeceği bir şey yoktur. Dolayısıyla bilinçli bir varlığın mevcudiyeti, evrende birden fazla var olan bulunmasını, deneyimleyen ile deneyimlenenin özdeş olmamasını, yani özdeş olmayan iki ayrı varlığın “karşılaşma”sını mantıksal açıdan şart koşmaktadır. Şu halde metafiziksel açıdan en temel düzeyde dikotominin bulunmasının, bilinçli var oluşun gerek koşulu olduğu, bu dikotominin bilince içkin olduğu söylenebilir.

Şimdi, evrende yalnız olmadığımız, kendimizden ayrı, bir “maruz kalan” olarak “karşılaştığımız” başka var olanların da bulunduğı güncel durumumuza geri dönerek bu kez de şu soruyu yanıtlamaya çalışalım: Kendimiz dışındaki bir varlığı, nesnel olarak; üçüncü tekil şahıs perspektifinden gözlemlerken, onun epistemik asimetri gereği erişemediğimiz

öznel niteliklerine erişebilmek bizim açımızdan nasıl bir deneyim olurdu? Bu durumu, bilim kurgu filmlerinde sıkça karşılaştığımız şekilde, bir misafir gibi bir başkasının zihninin içinde oturduğumuzu düşünerek tahayyül edemeyiz. Bir varlığın fenomenal bilincine doğrudan erişmek, kendi öznel deneyimlerimize doğrudan eriştiğimizde olduğu gibi “öznel” ve “kişisel” olmak zorundadır. Daha açık söyleyecek olursak, bir başkasının perspektifine kelimenin gerçek anlamıyla yerleştiğimiz anda, kendimiz ile başkası arasındaki ayrım ortadan kalkacak ve daha önce bir nesne olarak karşılaştığımız “şey” artık “ben”in bütünsel yapısından ayırt edilemez hale gelecektir. Bize göre, açıklama boşluğunu aşabilmenin, “epistemik asimetri” diye bir olgunun mevcut olmamasının, başkalarının deneyimlerine de kendimizinkine olduğu gibi ayrıcalıklı bir şekilde erişebilmenin kaçınılmaz sonucu “ben” ile “ben olmayan” arasındaki ayrımın ortadan kalkmasıdır. Bir diğer ifadeyle, kapanmaz yarı kapandığı takdirde var olanlar yeniden “çok”tan “tek”e düşecek; bilinç olgusuna mantıksal olarak içkin olan dikotomi yok olacak ve şimdiye dek “insani var oluş” olarak adlandırdığımız şey sona erecektir.

Elinizdeki çalışma, henüz *qualia* kavramını hiç duymamış olduğu çok küçük yaşlardan beri, özne ile nesne arasındaki epistemik uçurum karşısında hayrete hatta dehşete düşmüş olan ve yaşamı boyunca bu meseleyi kendisine samimiyetle dert edinmiş biri tarafından yazılmıştır. Ve nihayet, var oluşun doğası üzerine derin bir tefekkürün eşlik ettiği yaşam serüvenimin bu aşamasında, ben ile ben olmayan arasındaki uçurum, bir sorun olarak değil, hakikatin dokusuna nüfuz etmiş temel bir boyut olarak, zihnimdeki ontolojik resme sorunsuzca dâhil olmayı başarmaktadır. “Ben olmayan”a doğrudan erişemiyor olmak, epistemik bir noksanlık değil, var olduğumuzun farkına varmamızın, yani kelimenin esas anlamıyla “var olmamızın” ön koşuludur. Varlığın mahiyetine ilişkin tutarlı bir kavrayışın asli kaidesi olması gereken bu olguyu yok sayan ontolojilerin, en az uzay-zamanı yok sayan bir fizik bilimi kadar anlaşılmaz ve kabul edilemez olduğu ise bizce aşikârdır.

SONUÇ

Gizemlerle dolu bir kavramın izini sürmek için uzun zaman önce çıktığımız yolculukta hedeflenen durağa varmış bulunuyoruz. Şimdi biraz mola verip seyir defterimizi inceleyebilir; bu zorlu ancak keyifli yolculuğun aşamalarını hatırlayabilir ve ulaştığımız sonuçlar üzerine düşünebiliriz.

Yolculuğumuzun ilk bölümündeki amacımız, konu aldığımız problemi tüm yönleri ve kavramsal ilişkileriyle birlikte ortaya koymaktı. Bu nedenle öncelikle problemin dâhil olduğu üst kümeyi, yani bilinç kavramını, temel nitelikleri üzerinden çözümleyerek ele aldık. Bu analiz bize bilinci, hem felsefi hem de bilimsel açıdan gizemli hale getiren asli faktörün, öznel deneyim olduğunu ve çağdaş zihin felsefesi literatüründe buna “bilincin zor problemi” dendiğini gösterdi. Sonrasında *qualia* kavramının karşılık geldiği olguyu, ilk kez ne zaman ve hangi anlamda kullanıldığını, etimolojik kökenini ve çeşitli tanımlarını ele aldık; ardından *qualianın* çalışmamızda “deneyimin öznel niteliği” olarak tanımlanacağını belirledik. Bu tanımdan hareketle, *qualianın*, bilincin öznelliği ve nitelikselliğiyle ilgili olduğuna, dolayısıyla yönelim, hafıza, özgür irade gibi konuların doğrudan çalışmamızın kapsamına girmediğine kanaat getirdik. Daha sonra *qualianın* ontolojik statüsünün neden felsefi bir sorun haline geldiğini açıklamaya ve bu problemin esasen zihin-beden problemi ve materyalizm-düalizm karşıtlığı gibi kadim felsefi sorunsalların doğrudan bir türevi olduğunu göstermeye çalıştık. Konu aldığımız problemin, felsefe tarihindeki kökenlerinin izini sürmek için Antik Yunan felsefesine kadar geri gitmemizin nedeni de böylelikle açıklanmış oldu. Son olarak, çağdaş bilinç kuramlarının, birbirinden farklı ontolojik yaklaşımları benimsemekle birlikte, *qualia* problemine yönelik tavırları özelinde iki ana cepheyi temsil ettiklerine dikkat çektik. Kuramların indirgemeci veya anti-indirgemeci olarak sınıflandırılmasının nedeni, temsilcilerinin en temelde *qualia* olgusunun fiziksel süreçlere indirgenmesinin mümkün olup olmadığı sorusuna verdikleri cevaplarda ayrışmalarıydı.

Sonraki iki bölümde Antik Yunan felsefesinden çağdaş felsefeye uzanan süreci, seçici bir bakışla, *qualia* problemi eşliğinde değerlendirmeye çalıştık. Amacımız klasik ve modern düşünce geleneğine mensup olan filozofların, fiziksel nesneler ile zihinsel öğeler arasındaki niteliksel farklılık ile ne şekilde başa çıktıklarına, özne-nesne arasındaki ilişkiyi

ve asimetriyi ne şekilde açıkladıklarına odaklanmaktı. Bu araştırmaya başlamadan önce, çağdaş felsefede, klasik ve modern felsefeden miras alınmış sayısız kavram ve problem bulunduğunu elbette biliyorduk. Ancak çalışmamız bittiğinde bu geleneklerin, mevcut düşünme biçimlerimiz üzerindeki etkisinin sandığımızdan çok daha güçlü ve derin olduğu sonucuna ulaştık. Bazı kavramların ve ayrımların, zihinlerimize böylesine nakşolduğunu idrak etmekle hem dilin düşünme üzerindeki belirleyici ve sınırlandırıcı rolüne, hem de farklı düşünme ve kavrayış olanaklarının mevcudiyetine ilişkin daha derin bir farkındalık kazandık. Dilin sınırlarını tümüyle aşmak mümkün olmasa da, zihnimizdeki açık ve örtük kalıpları tespit ve ayırt etmeye çabalamak bazı bağlantıları daha net görmemizi sağlayabilirdi. Dahası, doğrudan sezdiğimiz ancak mevcut terminoloji dâhilinde eksiksizce ifade edemediğimiz olgu ve varlıkların, özenli bir şekilde tanımlanmış yeni kavramlar aracılığıyla aktarılması hem olanaklı hem de gerekli görünüyordu. Nitekim çalışmamızın son kısmında tanıtmaya çalıştığımız kavramlar, bu farkındalığı temele alan bir çabanın sonucunda ortaya çıktı.

Yolculuğumuzun son evresinde, öncelikle çağdaş zihin felsefesinin mayalandığı düşünsel iklimi ortaya koymaya; *qualia* problemini merkeze alan çalışmaları gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak etkilediğini düşündüğümüz bilimsel gelişmeleri ana hatlarıyla ele almaya çalıştık. Çağdaş bilinç kuramlarının, *qualianın* ontolojik statüsü problemine ilişkin argüman ve çıkarımlarını tartışmak için ihtiyaç duyduğumuz zemin böylelikle tamamlanmış oldu. Filozofların bilinç problemine ilişkin analizlerini incelemeye başladığımızda, bilince ilişkin çözülmeyi bekleyen çok sayıda problem içinde, öznel deneyim olgusunun ayrı bir yere sahip olduğunu gördük. Bazı filozoflara göre, bilincin diğer öğelerinin aksine deneyimin öznel niteliği, bilimsel metotlarla analiz edilmesi olanaklı olmayan, fizikalist süreçler üzerinden açıklanamayan bir mahiyete sahipti. Dolayısıyla fizikalizmden hareketle “her şeyin teorisi”ni ortaya koymak olanaksızdı. Öte yandan tartışmaya adım atmak yerine, tartışılacak bir olgu bulunmadığını zira *qualianın* gerçekte var olmadığını iddia eden ve bu yanlışlığının sebeplerini sıralayan filozoflar da bulunmaktaydı. Bu aşamada, *qualia* problemine yönelik tartışmalarda öne çıkan kuramları, önde gelen temsilcilerinin görüşlerini de dâhil ederek, indirgemecilik/anti-indirgemecilik ayrımı üzerinden ele almaya çalıştık. Son olarak, *qualia* problemine ilişkin kendi anti-indirgemeci kavrayışımızı, spesifik anlamlarda kullandığımız bazı kavramlardan hareket ederek ifade etmeyi ve temellendirmeyi denedik.

Bu uzun yolculuk neticesinde hem *qualia* problemiyle doğrudan ilgili olan, hem de tartışmaları dolaylı olarak etkileyen faktörlere ilişkin pek çok sonuca ulaştık. *Qualianın* ontolojik statüsü problemine yönelik şahsi tespitlerimizi, görüşlerimizi ve vardığımız sonuçları bir önceki bölümde ortaya koymuştuk. Burada ise çalışmamız süresince dikkatimizi çeken bazı ikincil sonuçlardan kısaca bahsetmek istiyoruz.

Ulaştığımız ilk sonuç, modern bilimsel paradigmanın sunduğu evren tahayyülüne belirli bir epistemolojik tavrın eşlik ettiği yönündeki yaygın görüşü temele almaktadır. Modern felsefenin kurucu filozoflarından Francis Bacon'un "bilgi güçtür" cümlesinde en açık ifadesini bulan bu tavır, daha güvenli ve konforlu bir yaşam için doğa üzerinde mutlak bir hükme sahip olma isteği ile karakterize olmaktadır. Bize göre, bu isteğin çağdaş bilimlerdeki en belirgin yansımalarından biri "kesinlik arzusu"dur. Daha önce belirttiğimiz üzere, modern bilimsel paradigma, *telostan*, insana aşkın ahlaki ölçütlerden, mutlak değerlerden yoksun, mekanik bir evrende yaşadığımızı varsaymaktadır. Bunun sonucunda insanın asli amaçlarından biri, dünyada geçireceği sınırlı zamanı daha güvenli ve konforlu geçirmek haline gelmiştir. Bu noktada, güvenlik arzusu ile kesinlik arzusu arasındaki ilişki dikkatimizi çekmektedir. Bunu bir örnek üzerinden açıklamaya çalışalım: Bir asansöre binerek, yüzlerce metre yükseklikteki bir gökdelenin tepesine korkusuzca çıkabiliyor olmamızın nedeni, temelde fizik yasalarının değişmezliğine ve kesinliğine mutlak bir güven duyuyor olmamızdır. Herhangi bir varlığın/olgunun doğasına ilişkin eksiksiz bilgiye ve onun üzerinde mutlak bir kontrole sahip olmak, kendimizi ona karşı güvende hissetmemize neden olmaktadır. Aksine, öngörülemez, bilinemez, değişken, muğlak, gizemli, belirsiz bir doğaya sahip olan olgu ve varlıklar karşısında kendimizi tehlikede hisseder, bunlardan korkarız. Dolayısıyla evrene, doğaya ve dünyadaki canlı/cansız tüm var olanlara ilişkin bilgimiz kesinlik seviyesine ne kadar yakın olursa, kendimizi o kadar güvende hissedeceğimiz söylenebilir.

Çalışmamız süresince okuduğumuz metinlerden edindiğimiz izlenim, insan doğasında her daim belli ölçülerde bulunmuş olan kesinlik arzusunun, modern paradigmayla birlikte doruk noktasına çıktığı yönündedir. Modern paradigmaya göre bir şeyi bilmek, onu bilimsel metotlarla gözlemlemek, çözümlemek anlamına gelmektedir. Dahası, bazı modern

bilim insanları, bizce gayrimeşru bir ontolojik sıçrama yaparak, “gerçekte var olma”yı bilimsel metotlarla nesnel olarak gözlemlenebilir olmak olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, kesinlik arzusu ile, ontolojik resme dâhil edilemeyen ögeler olan bilinci ve *qualia*yı yok sayma eğilimi arasında bir ilişki bulunduğu düşünülebilir. Dikkat çekmek istediğimiz husus, kesinlik arzusunun belli bir seviyeden sonra hakikat arayışını sabote edebileceğidir. Zira felsefe “sanırım”larla, “belki”lerle, “acaba”larla, “yoksa”larla dolu bir arayıştır. Bu arayış yanlış yollara sapmayı, kaybolmayı, ümitsizliğe kapılmayı sonra ufacık bir emarenin izini sürerek yepyeni ufuklara açılmayı kapsar. Bizce bu yolculuğu bu kadar keyifli ve vazgeçilmez kılan tam da hakikatin bu gizemli ve “serapvarî” doğasıdır.

Zihin felsefesi alanında geçtiğimiz elli yıl içinde ortaya konmuş eserlerin, yalnızca başlıklarına bakarak bile, *qualia* kavramının felsefi ve bilimsel arenada ne kadar ciddi bir mesele haline geldiğini görmek mümkündür.³⁶⁹ Engin bir tarihsel “hinterland”ın yanı sıra çok zengin bir kavramsal ağa sahip olan *qualianın* ontolojik statüsü probleminin, günümüz felsefesinde bu denli gözde olmasının en önemli nedenlerinden biri süregelen tartışmalara, hâkim bilimsel paradigmaya yönelik eleştirilerin de eşlik ediyor olmasıdır. Bir önceki bölümde de vurgulamaya çalıştığımız üzere, *qualia* olgusu, pek çok filozofa göre, mevcut bilimsel paradigmanın sorgulanmasını gerekli hale getirmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bizim bu konuda ulaştığımız temel sonuç, bilinci yok saymayı amaçlayan hamlelerin, yalnız sağduyuya değil mantıksal ilkelere de aykırı olduğudur. İnsani varoluşun, epistemolojik kesinlik mertebesine ulaşabilen yegâne ögesi bizce bilinçli öznel deneyimdir ve bunun varlığını reddeden/yok sayan bilimsel paradigmanın tarihsel akışın doğası gereği yerini yenilerine bırakacak olması kuvvetle muhtemeldir.

En başta da söylediğimiz gibi bilinç, evrenin hikâyesinin başkarakteri, esas kahramanıdır. Peki, söylediğimiz –ve söylemediğimiz– her şeyin ardından, bilincin gizeminin bir nebze olsun azaldığını, onu gizleyen sır perdesinin biraz daha aralandığını söylemek mümkün müdür? Meselenin derinliğini ve karmaşıklığını belki de her zamankinden daha açık bir şekilde kavradığımız bu noktada, bu soruya “evet” cevabını

³⁶⁹ Google Scholar’daki verilere göre son 50 yılda başlığında “*qualia*” sözcüğü geçen 1500’ün üstünde makale yayımlanmıştır.

vermek kolay gözükmüyor. Ancak bu çalışmanın bizim için en kıymetli sonucu, bilincin ne olduğunu anlamaktan ziyade, bilincin öznelliğinin, yani *qualian*ın özünün, insani varoluşun gerek koşulu olduğunu apaçık bir şekilde idrak ve ifade edebiliyor olmaktır. Evrenin hikâyesi bu durakta da son bulmuş değildir; bizimse bu hikâyenin “bilinçli” bir parçası olduğumuz sürece çıkmak istediğimiz daha pek çok yolculuk vardır.



KAYNAKLAR

AUGUSTİNUS, *City of God*, Eerdmans Publishing Company, Michigan, Online Edition, www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.htm.

ALTER, Torin, “Qualia”, *The Encyclopedia of Cognitive Science*, Nature Publishing Group, New York, 2003.

ALTINÖRS Atakan, “Bilinç Problemi ve Dennett’in Çözüm Önerisi”, *Zihin Felsefesi Güncel Tartışmalar*, ed. Hasan Çağatay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2020.

AQUINAS, Thomas, *Questions on the Soul*, Marquette University Press, Wisconsin, 1984.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

BARNES, Jonathan, *Aristoteles*, çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.

BLACKMORE, Susan, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çev. Seda Akbıyık, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.

BLACKMORE, Susan, *Bilinç Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Seda Akbıyık, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.

BLOCK, Ned, "Qualia", *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. Guttenplan, Samuel, Blackwell Publishing, 1995.

BROWN, Richard, *Zihin Felsefesi*, der. Andrew Bailey, çev. Füsun Doruker, Fol Kitap, Ankara, 2019.

BUMİN, Tülin, *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

BURGER, Ronna, *The Phaedo: A Platonic Labrynth*, St. Augustines Press, Chicago, 1999.

BURNET, John, “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Proceedings of the British Academy*, Vol. II, Oxford University Press, London, 1916, ss. 235-259.

CANAN, Sinan, “Türkçe Baskıya Önsöz”, *Bilinç Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Seda Akbıyık, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.

CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

CAPRA, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

CEVİZCİ, Ahmet, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

CHALMERS, David, “Facing Up to the Problem of Consciousness”, *J Conscious Stud* 2:200-219, 1995.

CHALMERS, David, “Bilinç Problemiyle Yüzleşmek”, *Phainomena*, Sayı:2, 2020.

CHALMERS, David, *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, New York, 2010.

CHALMERS, David, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

CLAUS, David B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of $\psi\upsilon\chi\eta$ before Plato*, Yale University Press, New Haven, 1981.

COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy: Greece and Rome*, Vol I, Image Books, New York, 1993.

COPLESTON, Frederick, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.

COPLESTON, Frederick, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.

CORNFORD, Francis MacDonald, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.

DENKEL Arda, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Özne Yayıncılık, İstanbul, 1998.

DENNETT, Daniel C., "Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness", *J Consc Studies* 23 (11-12):65-72, 2016.

DENNETT, Daniel C., "A History of Qualia", *Topoi* 39, 2020, ss. 5-12.

DENNETT, Daniel C., "Quining Qualia", *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

DENNETT, Daniel C., *Aklın Türleri Bir Bilinç Anlayışına Doğru*, çev. Handan Balkara, Varlık Yayınları, İstanbul, 1999.

DENNETT, Daniel C., *Sezgi Pompaları ve Diğer Düşünme Aletleri*, çev. Ozan Karakaş, Alfa Yayınevi, İstanbul, 2018.

DENNETT, Daniel C., *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, The MIT Press, London, 2005.

DENNETT, Daniel C., *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar, Alfa Yayınları, 2017.

DESCARTES, Rene, *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Kitap, İstanbul, 2015.

DESCARTES, Rene, *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, 2016.

DESCARTES, Rene, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Kitap, İstanbul, 2015.

DODDS, E. R., “Plato and the Irrational”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1945.

DÜRÜŞKEN, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2014.

DÜRÜŞKEN, Çiğdem, Antikçağ’da ‘Psyche’ Kavramına Genel Bir Bakış I, *Felsefe Arkivi*, 29. Sayı, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994, ss. 75-85.

FESER, Edward, *Philosophy of Mind*, Oneworld Publications, Oxford, 2006.

GARETH, Matthews, “Introduction”, *On The Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

GILSON, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kibalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

GOETZ, Stewart; TALIAFERRO, Charles, *A Brief History of the Soul*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2011.

GULICK, Robert Van, RIEL, Raphael van, “Scientific Reduction”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scientific-reduction/.

GUTHRIE, W. K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988.

GUTHRIE, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

GÜNSOY, Funda, *Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.

HARE, R. M., *Platon*, çev. Işık Şimşek; Bediz Yılmaz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.

HEIL, John, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, çev. S. Akbıyık; M. Bilgili, Küre Yayınları, İstanbul, 2020.

HOBBES, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

HOMEROS, *Odysseia*, çev. Azra Erhat; A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1994.

HUFFMAN, Carl, "Alcmaeon", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/alcmaeon/>.

HUMPHREY, N., “The Invention of Consciousness”, *Topoi*, 39, 13–21, 2020. <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9498-0>.

JAEGER, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011.

KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008.

KIND, Amy, “Qualia”, <https://iep.utm.edu/qualia/>.

KOYRE, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000.

KRANZ, Walther, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.

KUHN, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1995.

KUTLUSOY, Zekiye, “21. Yüzyıla Girerken Felsefe ve Bilişsel Bilim”, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, Sayı:33, ss. 45-54.

KUTLUSOY, Zekiye, “Özdekçi (Materyalist) Zihin Yaklaşımlarının Esin Kaynağı Olarak Aristoteles”, *Cogito*, Sayı:78, 2014.

KUTLUSOY, Zekiye, “Zihin Felsefesinin Antik Başlangıcı ve Kökeni Üzerine”, *İonna Kuçuradi: Çağın Olayları Arasında*, ss. 336-354.

LANGE, Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi Cilt 1-2*, çev: Ahmet Arslan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2016.

LÉON, David, “The Qualities Of Qualia”, *Lund University Cognitive Studies*, 1997.

LEWIS, Clarence Irving, *Mind and the World-Order*, Charles Scjubner's Sons, New York, 1929.

LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev: V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1996.

LOSEE, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara, 2001.

MACDONALD, Paul S., *History of the Concept of Mind*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2004.

NAGEL, Thomas, “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?”, *Zihin ve Evren Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış*, çev. Özge Çağlar Aksoy, Jaguar Kitap, İstanbul, 2015, ss. 145-165.

NAGEL, Thomas, *Zihin ve Evren Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış*, çev. Özge Çağlar Aksoy, Jaguar Kitap, İstanbul, 2015.

NAGEL, Thomas, “The Core of ‘Mind and Cosmos’”, 2013, <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/08/18/the-core-of-mind-and-cosmos/#more-148050>.

NAGEL, Thomas, *Other Minds*, Oxford Uni. Press, Oxford, 1995.

ONUR Ferhat, *Çağdaş Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi: Bir Panpsişizm Savunusu*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.

PEIRCE, Charles Sanders, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol.6/222, <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>.

PETERS, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.

PLATON, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2007.

PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

PLATON, *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009.

PLATON, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

PLATON, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997.

PLATON, *Sokrates'in Savunması*, çev. Niyazi Berkes, Çağdaş Yayıncılık, İstanbul, 1998.

PLATON, *Timaios*, çev. Erol Güney – Lütü Ay, Çağdaş Yayıncılık, İstanbul, 2001.

PRIEST, Stephen, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019.

REVONSUO Antti, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2016.

ROSS, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan-İhsan Oktay Anar-Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

RYLE Gilbert, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2011.

SANDIKCIOĞLU Pakize Arıkan, “Turing Testinin Sınırları: Davranış Düşünme İçin Yeterli Koşul Mudur?”, *Zihin Felsefesi Güncel Tartışmalar*, ed. Hasan Çağatay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2020.

SARI Mehmet Ali, “Birincil ve İkincil Nitelikler Üzerine”, *Yeditepe’de Felsefe* 10, sayı: 57, Yeditepe Üni. Yayınları, İstanbul, 2011.

SARP Nuray, TOSUN Ahmet, “Duygu ve Otobiyografik Bellek”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3(3), 2011, ss. 446-465.

SAYAN, Erdinç, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, *Kaygı*, 2012/19, ss. 37-53.

SEARLE, John R., *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

SEARLE, John R., *Zihin, Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.

SEARLE, John, *Bilinç Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç, AlBaraka Yayınları, İstanbul, 2021.

SEARLE, John, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

SHAFFER, Jerome, *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

SMITH, Joel, "Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>>.

SNELL, Bruno, *The Discovery of the Mind*, Dover Publications, New York, 1982.

SPINOZA Benedictus, *Etika*, çev. H.Z. Ülken, Dost Yayınları, Ankara, 2011.

STRAUSS, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, Say Yayınları, Ankara, 2011.

TARLACI, Sultan, *Bilinç: Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*, Destek Yayınları, İstanbul, 2019.

TAYLOR, Charles, *Benliğin Kaynakları*, çev. S. Aygül Baş, Bilal Baş, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

TURA, Saffet Murat, *Zor Problem: Bilinç*, Metis Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2018.

TYE, Michael, “Qualia”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia>.

WESTPHAL Jonathan, *Zihin-Beden Problemi*, çev. Saliha Tuncer Erdem, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2020.

ZELLER, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

ZELYUT Solmaz, *Spinoza*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	ZEYNEP		BERKE
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	ALMANCA		İNGİLİZCE
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme		Kurum Adı
Lise	1993	2001	ÖZEL ALMAN LİSESİ
Lisans	2001	2006	BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ
Yüksek Lisans	2011	2014	BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
Doktora	2014	2022	BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2013		BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	https://avesis.uludag.edu.tr/zeynepcetin/yayinlar		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
		Tarih:	01.07.2022
		İmza:	ZEYNEP BERKE
		Adı-Soyadı:	