



T.C.

**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**JOHN R. SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMINDA KENDİLİK
PROBLEMİ**

HAZIRLAYAN

Şulenur DEMİRBİLEK

2130206008

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Nejdett DURAK

ISPARTA-2024

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
YEMİN METNİ



Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum **“John R. Searle’ün Bilinç Kuramında Kendilik Problemi”** adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Şulenur DEMİRBİLEK

05/07/2024



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Şulenur DEMİRNİLEK
Öğrenci Numarası	2130206008
Enstitü Ana Bilim Dalı	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ – FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Programı	YÜKSEK LİSANS
Programın Türü	(x) Tezli Yüksek Lisans () Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Nejdet DURAK
Tez Başlığı	JOHN R. SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMINDA KENDİLİK PROBLEMİ
Turnitin Ödev Numarası	

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **109** sayfalık kısmına ilişkin olarak, 5/07/2024 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesininin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;
% 15 'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

5/07/2024
Prof. Dr. Nejdet DURAK

ÖZET

Bu çalışmada John R. Searle'ün Bilinç Kuramı üzerinden “Kendilik Problemi” ele alınmıştır. John Searle'ün bilinç kuramının diğer bilinç kuramlarından ayıran nokta, onun bilinci biyolojik bir yapı olarak değerlendirmesidir. Searle'ün *biyolojik doğalcılık* olarak adlandırdığı bu yaklaşım şekli, düalist ve monist yaklaşım şekillerinden ayrı bir tavır ortaya koymasına neden olmaktadır. Bu çalışmanın amacı Searle'ün bilinç kuramı doğrultusunda ortaya koymuş olduğu kendilik fikrinin felsefi zeminini tespit ederek diğer kuramlardan farklılaştığı noktaları ortaya koymaktır. Bu bağlamda tarihsel süreç içerisinde Antik Yunan düşüncesine kadar götürebileceğimiz çalışmalar, on yedinci yüzyılda Descartes'in sistemli bir biçimde ele almasıyla şekillenmeye başlamıştır. Ardından gelen birçok önemli filozof karşıt veya aynı zeminde konuyu tartışmaya devam etmiştir. Çağdaş bir filozof olan Searle ise bilinç kuramını şekillendirirken bu alanın oluşmasında ve gelişmesinde katkı sağlayan düşünürlerin bilinç ve kendilik hakkında ortaya koydukları görüşlerini dikkate alarak çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Searle: Descartes, Hume, Kant, Locke ve çağdaş filozoflardan Dennett, Churuchland, Nagel ve daha birçok filozofun görüşlerini değerlendirmektedir. Bu görüşlerden hareketle düalizm ve monizm eleştirisi yapan Searle'ün, bilinç ve kendilik problemi ele alınacak ve geleneksel anlayışın dışında biyolojik doğalcılık doğrultusunda geliştirmiş olduğu düşünce ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Searle, Bilinç, Kendilik Bilinci, Öznellik, Beden, Ruh, Biyolojik Doğalcılık, Dualizm, Monizm.

ABSTRACT

This study addresses the “Self Problem” through John R. Searle’s Theory of Consciousness. The point that distinguishes John Searle’s theory of consciousness from other theories of consciousness is that he evaluates consciousness as a biological structure. This approach, which Searle calls biological naturalism, causes him to present a different attitude from dualist and monist approaches. The aim of this study is to determine the philosophical basis of the idea of self that Searle put forward in line with his theory of consciousness and to reveal the points where it differs from other theories. In this context, studies that we can trace back to Ancient Greek thought in the historical process began to take shape with Descartes’ systematic treatment in the seventeenth century. Many important philosophers who followed continued to discuss the subject on opposite or same grounds. Searle, a contemporary philosopher, developed various arguments while shaping his theory of consciousness by taking into account the views of thinkers who contributed to the formation and development of this field on consciousness and selfhood. Searle: It evaluates the views of Descartes, Hume, Kant, Locke and contemporary philosophers Dennett, Churuchland, Nagel and many more. Searle's problem of consciousness and self will be discussed and her thought developed in line with biological naturalism, outside of traditional understanding, will be discussed.

Keywords: Searle, Consciousness, Self- Consciousness, Subjectivity, Body, Soul, Biological Naturalism, Dualism, Monism

ÖNSÖZ

Akademik bir faaliyet içerisinde yer almanın en heyecan verici yanı, zorlu meselelerle karşılaşmak ve o mesele üzerine giderek olabildiğince derinleşme fırsatı elde etmektir. Bu anlamda yüksek lisans, doktora eğitimi, bu çabayla ilerlemek isteyen kişilere, sistemli bir yapı içerisinde araştırma fırsatı sunmakta olduğu düşüncesindeyim. Akademik hayatımın başında olmakla birlikte böyle bir ortam içerisinde yer almak benim için önemli bir tecrübe alanı oluşturmaktadır. Bu tecrübeden doğan kıymetli kazanımlarla yeni araştırma alanlarına yönelecek olmak mutluluk verici bir his oluşturmaktadır.

Tez konum olarak belirlediğimiz “John R. Searle’ün Bilinç Kuramında Kendilik Problemi” insanı anlamlandırma sürecinde görünenin ardında var olan ve fiziksel dünyanın tamamlayıcısı olarak düşündüğüm metafizik problemlere olan ilgim neticesinde yöneldiğim bir konudur. Özellikle insanın dış dünyaya dair her şeyden soyutlansa dahi, içinde var olan kendi olma halinden sıyrılabilmesi, konunun ontolojik yönüne dair merakı beraberinde getirmiştir. Zihnimde, beynimde neler oluyor? Ruhum bu hissin taşıyıcısı mı? Zamanla tamamen değişen bedenim ne boyutta benim tanımlandığım bir zemin olabilir? Bu ve bunun gibi birçok soru, bir noktada kendimi anlama ve bu dünya içerisinde konumlandırmaya dair kaygılar, kendimi anlama dolayısıyla kendim diye tanımladığım şeyi anlamlandırma problemini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda tarih boyunca belirli düşünceler doğrultusunda birçok farklı kuram ortaya çıkmış olması problemin derinliğini anlama açısından önemli bir gösterge olduğu düşüncesi çalışma yöntemimin şekillenmesine yardımcı olmuştur.

Tez çalışma sürecimde gerek konu belirleme aşamasında gerekse araştırma sürecinde birçok kıymetli hocamın destekleriyle ilerleme şansı buldum. Başta kıymetli hocam Prof. Dr. Nejdet DURAK’a, tez sürecimin tümünde danışman hocam olarak özverili bir şekilde vermiş olduğu destek ve samimi yaklaşımıyla stresten uzak bir süreç geçirmemi sağladığı, bilgi ve birikimleri ışığında desteklerini esirgemediği ve bana olan güveniyle cesaretle ilerlememi sağladığı için şükranlarımı sunar teşekkürü bir borç bilirim.

Resmiyette öğrencisi olmadığım halde, çalışma sürecimi sistematik şekilde yürütmem noktasında yaptığı yönlendirmelerle tezimin şekillenmesinde katkı sağlayarak, desteklerini esirgemeyen, sayın hocam Prof. Dr. A. Ayhan ÇİTİL’e şükranlarımı sunarım. Bu süreçte birikim ve tecrübelerinden istifade ettiğim sayın hocam Prof. Dr. Celal TÜRER’e şükranlarımı sunuyorum. Beni öğrencisi kabul edip, gayretlerimi fark ederek desteklerini esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. Gürbüz DENİZ’e şükranlarımı sunuyorum. Tez konumu belirlerken bilgi ve deneyimleriyle önemli yönlendirmelerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Merve KOYUNCU ve Melinda G. ESEN hocalarıma şükranlarımı sunuyorum.

Başta Ahmet Kerim DAL olmak üzere, akademik faaliyetler gerçekleştirdiğimiz, çalışma ve gayretleriyle beni yalnız bırakmayan proje arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Gerek akademik sürecim gerekse kişisel hayatım boyunca beni her türlü sıkıntılı durumdan profesyonel bir şekilde çekip çıkaran, beni her durumda destekleyip güç veren hem hocam hem bir tanecik ablam Arş. Görevlisi

Mine DEMİRBİLEK'e sevgi ve saygılarımı sunarak teşekkürü bir borç bilirim. Bu anlamda hayatımın her noktasında beni sarıp sarmalayan, her konuda başarılı olacağıma dair inançlarıyla beni yalnız bırakmayan; annem Şükran DEMİRBİLEK ve babam Sait DEMİRBİLEK'e, ve bu stresli süreci birlikte geçirdiğim kardeşlerim Senanur DEMİRBİLEK ve Ayşemelek DEMİRBİLEK'E sevgi ve muhabbetlerimi sunar, teşekkürü bir borç bilirim.

Şulenur DEMİRBİLEK
Isparta 2024



İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİNDE BİLİNÇ VE KENDİLİK PROBLEMİ

1. BİLİNÇ VE BİLİNCE İLİŞKİN GELİŞTİRİLEN KURAM VE AKIMLAR. 4

1.1. Bilinç Akışı Kuramı: William James'in Anlayışında Bilinç.....	8
1.2. Anti-İndirgemeci Yaklaşım: Patricia Churchland ve Daniel Dennett Örneği. 13	
1.3. Anti- Materyalist Bilinç Kuramı ve Thomas Nagel'in Materyalizm Eleştirisi 19	
1.4. Kendilik Problemi ve Problemin Şekillendiği Ontolojik Zemin.....	22
1.5. Özne Merkezli Yaklaşım Bir Örnek: Yarasa Olmak Nasıl Bir Şey?.....	27
1.6. Descartes'in Düşüncesinde Kendilik Problemi	30
1.7. David Hume'un Düşüncesinde Değişim Fikri ve Kendilik Problemine Yansımaları	39
1.8. Kant Düşüncesinde Aşkın Tamalgı ve Kendilik İlişkisi	46

2. BÖLÜM

JOHN R. SEARLE'ÜN DÜŞÜNCESİNDE BİLİNÇ VE KENDİLİK PROBLEMİ

1. JOHN SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMI 52 |

1.1. Bilincin Bilimsel Araştırmasına Yönelik İki Teori: Yapıtaşlı Modeli ve Birleşik Alanlar Teorisi	64
1.2. Biyolojik Doğalcılık Bağlamında Kendilik Problemi	69
1.3. Kendilik Bilincinde Kişisel Özdeşlik Kriteri	74
1.4. John Locke Bağlamında Kişisel Özdeşlik ve Bilinç-Hafıza Özdeşliği Eleştirisi	79

1.5. Rosenfield’ın Beden- Benlik Özdeşliği Fikri ve Searle’ün Yaklaşımı	88
1.6. Searle’ün Çin Odası Argümanı ve Kendilik Bilinci Doğrultusunda Yapay Zeka’nın İmkânı	91
SONUÇ	97
KAYNAKÇA	102
ÖZGEÇMİŞ	108



KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	: Milattan Önce
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar Arasında
Vol	: Cilt
[tr]	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme Eden
vd.	: Ve Devamı
ve dğr.	: Ve Diğerleri
yy	: Yüzyıl

GİRİŞ

Varlığın ontolojik tanımlamasına yönelik araştırmalar çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Bu çok boyutluluğun nedeni, varoluş alanının dış dünyayla sınırlı olmayışı olarak düşünülebilir. Varlığın fiziksel yönünden hareketle tespit edilen fizyolojik bulgular epistemik düzeyde bir sonuç elde etmeyi sağlamaktadır. Fakat canlı varlıkların bedensel varlık alanının içine alsa dahi onun ötesinde gerçekleşen soyut unsurlar mevcut bilginin kapsayıcılığını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle fizik ve metafizik konular iki ayrı araştırma sahası olarak değerlendirilerek, soyut konuların metafizik düzlemde değerlendirilmesi söz konusu olmuştur. Ancak ontolojik zemini net bir biçimde belirlenemeyen konular, fizik ve metafiziğin ortak tartışma alanında buluşmasına neden olmuştur. Bu noktada *bilinç* ve buna bağlı olarak *kendilik problemi* bu iki varlık alanında değerlendirilmesi gereken başlıca konular içerisinde yer almaktadır.

Bilinç (consciousness) hakkında birden fazla tanımlama yapılmıştır. Çalışmamızda ele alacağımız bu tanımlar konunun belirli bir ontolojik zemine yerleştirilemediğini göstermektedir. Bu anlamda kendilik (self-consciousness) değerlendirme alanındaki muğlaklık nedeniyle tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı yaklaşımlar kendiliğin varlığını reddederken, bir kısmı kabul etmekle birlikte varoluşsal zeminini farklı şekillerde konumlandırmaktadır. Kendiliği ontolojik bir gerçeklik olarak kabul eden bir kısım düşünür, bilinçle özdeş bir kendilik tasavvur ederken, bir kısmı ruh üzerinden bir konumlandırma gerçekleştirmektedir. Bu tezin amacı, kendiliği bir problem olarak ele almak suretiyle bu konunun düşünsel sürecini ortaya koyarak, yaklaşım farklılıklarını ve bu farklılıklardaki temel nedeni tespit etmektir. Bu anlamda genel literatürde kavramsal bir karmaşa olduğu düşüncesiyle tezimizde bir bütünlük olması amacıyla “benlik” yerine “kendilik” ifadesini kullanmayı tercih etmiş bulunmaktayız. Yaptığımız okumalar neticesinde bu karışıklığın tercüme kaynaklı olduğunu düşüncesine vardık. Çünkü İngilizce literatürde “self-consciousness” kavramıyla ifade edilen bu problem, Türkçeye, self’ten hareketle genellikle “benlik” olarak çevrilmektedir. Ancak self sözcüğünü sözlüklerden tarattığımızda, “self (çoğ. selves) kişi, öz, zat, şahıs, kendi,

kendinden, kendini, öz”¹ , “kendi, kendine öz, kendiliğinden”² anlamları karşımıza çıkmaktadır. “Benlik” şeklinde bir tercüme ise psikoloji alanında karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda benlik kavramı İngilizce kullanımda “my-self; kendim, bizzat, ben”³ şeklinde çevrilmektedir. Burada “my-self”, “ kendim” anlamını ihtiva etse de, yapılan çalışmalarda ve yayınlanan makalelerde kullanılan self-consciousness kavramında self, benlik anlamında kullanılmamaktadır. Bundan hareketle yaptığımız bu çıkarım doğrultusunda “self-consciousness” kavramını “kendilik bilinci” olarak ifade etmeyi tercih ettik.

Bu çalışmanın ana hareket noktası olan *bilinç* ve *kendilik* meselelerinin de üçüncü grupta değerlendirilebileceği oluşturmaktadır. Çünkü ilerleyen başlıklarda değinileceği üzere, “Zihin Felsefesi” başlığı altında yer alan bilinç problemine yaklaşım şekilleri ikili bir hareket alanına sahiptir. Felsefeciler kendi evren ve insan anlayışları doğrultusunda bir yaklaşım geliştirerek *bilinç* ve *kendilik* problemine açıklık getirme gayreti içerisinde girmişlerdir. Bu farklılık ise beraberinde konuyla ilgili birçok kuramın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Rene Descartes (1596-1650) ile başlatılabilecek olan bu tartışma birçok filozofun gündemine girmiştir. Ancak bu araştırmanın bir amacı *bilinç* ve *kendilik* hakkında geliştirilen argümanlar içerisinde görüş farklılıklarına ve ayırım noktalarına işaret etmek olduğu için araştırma alanımızı tarihsel süreç içerisinde bu ayrımı verebileceğini düşündüğümüz üç isim olan Rene Descartes, David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant’la (1724-1804) sınırlamış bulunmaktayız. Bu çalışmanın konusu olan John R. Searle’ün (1932-) *bilinç kuramını* ve *kendilik problemi* hakkında ortaya koymuş olduğu düşüncelerin detaylandırılması açısından bu üç ismin önemli olduğu kanaati oluşmuştur

Searle açısından bakıldığında tarihsel kırılma noktalarının doğru tespiti, onun daha nitelikli bir araştırmaya tabii tutulmasını sağlayacaktır. Çünkü günümüz felsefecilerinden olan Searle’ü konu edinmek geçmişe dair okuma yaparken bugün konunun hangi düzeyde şekillendiği hakkında çıkarım yapma imkânı tanıyacaktır. Ayrıca geçmişe yönelik eleştiri ve değerlendirmelerin boyutu hakkında fikri bir

¹ Redhouse English- Turkish Dictionary, “Self” (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1991), s.877

² Cambridge Dictionary, “Self” (Erişim 08 Haziran 2024).

³ Redhouse English- Turkish Dictionary, “Myself” (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1991), s.645

çerçeve çizme imkânı sunacaktır. Bu nedenle çalışmamız ifade edilen kurgu üzerinden ilerleyecektir. Fakat çalışmanın amacı sadece tarihsel süreci aktarmak olmayıp, bu zaman akışı içerisinde yaşanan fikri ayrışmaları ve benzerlikleri tespit etmek olacaktır. Bu tespitler içerisinde özellikle Searle’ün hangi noktalarda özgün bir yaklaşım ortaya koyduğu veya geçmişin tekrarı olup olmadığı tespit edilecektir. Bu bağlamda tezin amacına dair altı çizilmesi gereken bir diğer husus çalışmanın bilinç kuramını ortaya koymaktan çok kendilik problemini bilinç kuramları üzerinden incelemeye ve değerlendirmeye yönelik birincil bir hedefi olduğudur. Zihin felsefesinde bilinç kuramlarıyla ve Searle’ün bilinç hakkında düşünceleri ile ilgili çeşitli araştırmalar mevcuttur. Bu nedenle tekrara düşmemek ve alanda farklı bir çalışma yapmak gayret ve arzusuyla *kendilik probleminin* ön planda olduğu bir araştırma seyri izlenecektir.

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm kavramsal analizle başlayacaktır. Ardından konunun şekillenmesinde etkili olan belirli düşünce akımları hakkında bilgi verilecektir. Bu bölümün sonunda ise Descartes, Kant ve Hume’ün kendilikle ilgili görüşleri ele alınacaktır. İkinci bölümün ilk başlığında John Searle’ün Bilinç Kuramı hakkında bilgi verilecektir. Bu bağlamda Searle’ün geliştirmiş olduğu “biyolojik doğalcılık” bağlamında, kendilik problemi tartışılacaktır. Dördüncü başlıkta ise yine Searle’ün geliştirmiş olduğu “Çin odası Argümanı” üzerinden argümanın kendilik problemine ilişkin bir yönü olup olmadığının tespiti yapılacaktır. Beşinci başlıkta birinci bölümde ele alınan Descartes, Kant ve Hume’a Searle tarafından yöneltilen eleştiriler belirginleştirilecektir. Özellikle Descartes’e yapılan eleştiriler sonuç kısmında ön plana çıkarılacaktır. Altıncı başlıkta ise Searle’ün klasik anlayıştan ayrıldığı noktalar kaleme alınacaktır. Ayrıca bu bölüm, diğer filozofların Searle ile karşılaştırıldığı bir bölüm olacaktır. Sonuç kısmında ise teze yönelik genel değerlendirme yapıp, ortaya çıkan ana tez vurgulanacaktır.

1. BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİNDE BİLİNÇ VE KENDİLİK PROBLEMİ

1. BİLİNÇ VE BİLİNCE İLİŞKİN GELİŞTİRİLEN KURAM VE AKIMLAR

Bu çalışmanın birincil araştırma konusu olan kendilik problemi, bilinç konusunun etrafında şekillenmektedir. Bu nedenle bilinç meselesine dair ortaya koyulan yaklaşım tarzlarına ve buna bağlı olarak da bilincin mahiyetine yönelik açıklamalara değinilecektir. Bundan dolayı ilk olarak bilinç meselesine dair görüşleri ve görüşlerin oluşmasında etkili olduğunu düşündüğümüz belirli kuramları ele alacağız.

Bilinç meselesi iki yönlü araştırma alanına sahiptir. Bilince ilişkin araştırmaların tarihsel seyrine bakıldığında ilk etapta bilimin, bilincin araştırılmasında tek yetkin alan olarak görüldüğü fikri oluşmakla birlikte: filozofların, bilim insanlarının aksine konunun bütünüyle felsefeyi ilgilendiren bir yapıda olduğu iddiasında bulunduğu değinilmektedir.⁴ Bilim ve felsefenin düştüğü bu ayrılığın temelinde bilinç meselesinin ikili yapısı yer almaktadır. Bilincin beyinle olan ilişkisi, onun fiziki yönünü ifade ederken, ruhla birlikte değerlendirilmesi bilincin metafizik yönünü oluşturmaktadır. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde bilinç, bir yönüyle soyut bir yapıya sahipken, diğer bir yönüyle fiziksel bir değerlendirme alanına sahiptir. Ancak bu noktada bilincin maddi yönünü de metafizik yönü kadar anlaşılması güç bir mahiyete sahiptir. Çünkü fiziksel alanda somut bir varlığa sahip olmayan, ancak beyin faaliyetlerinin incelenmesiyle hakkında bazı çıkarımlar yapılmaya çalışılan bilinç, bedensel fizyolojik oluşuma kıyasla soyut bir yapılanmaya sahiptir. Fakat bu düşüncenin aksine bilim adamları, bilincin esasında felsefecilerin düşündüğü gibi soyut bir yapıda olmadığı teziyle ilerlemektedirler. Bu tezin dayandığı birincil neden ise insanın fiziksel oluşumunda yer alan bütün hayati fonksiyonların işlevini gerçekleştirmesinin zorunlu koşulu olan beyin ve beyne bağlı sinirsel fonksiyonlardır. Bilimin çalışmaları bu sinirsel

⁴ Andrea E. Cavanna, Andrea Nani, *Bilinç: Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, çev. Berk Çakan, Episteme Yayınları, s.11.

fonksiyonların meydana gelişi esnasında beyinde oluşan değişiklikleri çeşitli beyin görüntüleme sistemleri ile tespit ederek, bilinci beyin faaliyetleri üzerinden açıklama çabası içerisine girmişlerdir. Bilim ve felsefenin meseleyi ele alışlarındaki bu ayrım bir süre sonra sona ermiş ve iki alanda birbirlerinin verilerinden faydalanmaya başlamışlardır. Bilim ve felsefe arasında oluşmaya başlayan bu diyalog şu şekilde dile getirilmektedir:

“Bilim insanları filozofların kuramsal araştırmaları ve kavramsal çerçevelerinden yararlanırken, filozoflar da bilim insanlarının araştırmaları sonucunda elde ettiği ampirik verileri dikkate alarak bilince ilişkin yeni açıklamalar geliştirmeye başladılar.”⁵

Bilim insanları ve filozoflar tarafından bilince ilişkin açıklamalar, bilimsel çalışmalar ilerledikçe ve felsefi düşüncede derinleşme devam ettikçe yeni boyutlar kazanmaktadır. Bilinç hakkında ulaşılan geniş çalışma sahası çok boyutlu bir bilinç anlayışını beraberinde getirmektedir. Bu noktada bilincin bütün unsurlarını içine alan ve onunla ilgili olmayan her şeyi dışında bırakan bir cümleyle tanımlanmasının mümkün olmadığını görmekteyiz. Çünkü bilincin tam anlamıyla mahiyeti çözülememiş ve konuyla ilgili çalışmaların halen devam ediyor olması tanıma dair muğlaklığa yol açmaktadır. Ancak bilincin tanımına ilişkin bu muğlaklık, bilinci hakkında yeterince konuşulamayan, tanımlanamayan bir konuya dönüştürmemektedir. Özellikle nörofelsefeye ilişkin derinleşen araştırmalar, bilincin çözümlenmesi üzerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda bilinç hakkında detaylı bilgi elde etmek ve konuyla bağlantılı problemlerin çözümlenmesini sağlamak amacıyla birden fazla bilinç kuramı geliştirilmiştir. Ortaya konulan bu kuramların ortak gayesi bilince dair bilgi eksikliğini gidermektir. Bu kuramlar disiplinler arası bir yapıya sahiptir. Bu amaçla geliştirilen kuramların birden fazla uzmanlık alanında gerçekleşmesi, bilincin anlaşılabilmesi için çok yönlü bir bakış açısına sahip olma konusundaki gerekliliği ortaya koymaktadır. Bu noktada geliştirilen yaklaşım şekillerini ortaya koymak ve bilince ilişkin tutumlar arasındaki farkı görebilmek için bu konuda öne çıkmış bazı kuramlar ele alınacaktır.

Bu duruma örnek olarak uygun olduğunu düşündüğümüz çalışma alanlardan biri nörofelsefedir. İki ayrı bilim dalı olan nöroloji ve felsefe, bilinç konusunda

⁵ Andrea E. Cavanna, Andrea Nani, *Bilinç: Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, s.11.

birbirlerini tamamlayan unsurların birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu iki alan arasında mevcut olan bağlantı şu şekilde dile getirilmektedir:

*“Nörofelsefe: başlangıçta felsefenin terimleri de olan, bilinç ve durumları, karar verme (özgür irade/istenç), algılama, dışımızdaki dünyanın yorumlanması ve buna verilen hareketsel yanıtı, yapay zekâ, sinir ağları, düşünce süreçlerini ve zihin işlevlerini sinirbilimleri zemininde yorumlar.”*⁶

Bu sayede disiplinler arası bir bilgi alanında incelenen bilinç, tek bir inceleme alanında dahi birden fazla kuramın oluşmasına yol açmaktadır. Bu anlamda kuramsal açıdan ortaya çıkan çeşitlilik, konuyu birden fazla yöntemle açıklamanın yolunu açmaktadır. Bu bağlamda bilinç hakkında araştırma yapan bütün disiplinlerin ve bunlardan doğan bilinç kuramlarının ortak amacının, bilince ilişkin keşifler yaparak, insanın zihinsel işleyişine dair bilgi eksikliğini olabildiğince azaltmaktır. Bilinç üzerine geliştirilen teorilere bu açıdan yaklaşıldığında, teorilerin belirli bir paradigma içerisinde geliştirilmesi gerekmektedir. Bu noktada oluşturulması için çaba gösterilen paradigmadan, bir teorinin öncelikli olarak cevaplandırması gereken sorular kastedilmektedir. Bu bağlamda David Chalmers (1966-) bilinç kuramlarının bazı temel sorulara cevap vermesi gerektiğini düşünmekle birlikte o soruların içeriğini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Sonuçta bir bilinç teorisinin en azından aşağıdakileri yapmasını isteriz: Fiziksel süreçlerin verdiği koşulları vermelidir, bilince yükseliş ve bilince yol açan süreçler için ne tür bir deneyimin ilişkilendirildiğini belirtmelidir. Ve biz bilincin nasıl ortaya çıktığına dair bir teori geliştirecek olsaydık, böylece bilincin ortaya çıkışı büyülmekten ziyade anlaşılır görünürdü.”*⁷

Ancak Chalmers’ın idealize ettiği bilinç kuramının uygulanabilir olduğu düşünülmeyebilir. Nitekim kendi bilinç hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, bilince yönelik, tamamen kapsayan bir teori geliştirmediği sonucu çıkarılabilir. Çünkü Chalmers, bilinç kavramını iki inceleme alanına bölerek ele almaktadır. Bilinç problemine yönelik “kolay problem” ve “zor problem” olmak üzere iki ayrı çalışma alanı oluşturmaktadır. Chalmers’a göre, nöronal faaliyetlerin takibi

⁶ Sultan Tarlacı, *Bilinç & Antikçağdan Bilincin Yeniden Keşfine*, Kişisel Yayınlar, 2008, s. 108.

⁷ David J. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York, 1996, s.5.

neticesinde bilinçli faaliyeti açıklamanın mümkün olduğu aşama kolay problemken, bilincin zor problemi deneyimsel içerikle, özellikle bilinçli deneyimlerin öznel yönleriyle ilişkilidir.⁸ Chalmers'ın bilinç problemine yönelik bu ikili bakış açısı, bilinç kuramlarından beklediği kapsayıcılığın imkânını sorgulamaya sebep olmaktadır. Çünkü zor problem olarak nitelendirilen bilinçli deneyimlerin öznel kısmı, tam anlamıyla bilinemeyeceği için, bilinçli deneyimleri tümüyle çözümlemek ve bilinci bütün unsurlarını içerisine alacak şekilde tanımlamak mümkün olmayacaktır. Esasında Chalmers'ın ifadeleri üzerinden ele aldığımız bilincin çözümlenmesinde fiziksel alan öznel alanının biline bilirliliği problemi, zihin-beden tartışmalarının başlıca problemlerinden biridir.

Zihin ve beden arasındaki ilişkiye dair kabuller, bilincin tanımlanması veya bilinç sisteminin çözümlenmesinde ortaya konulacak olan düşüncelerin şekillenmesinde etkin bir konuma sahiptir. Bu kabullerin oluşmasında ise etkili faktörlerin başında, değişmeyen bir tözün olup olmadığı konusunda sergilenen tutum yer almaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde zihin- beden problemine yaklaşımda: töz fikrini kabul edenler ve töz fikrini reddedenler şeklinde bir sınıflandırma yapılabilir. Töz fikrini reddedenler mutlak değişimi savunmaktadır. İleride ele alacağımız Hume ve James gibi düşünürler böyle bir bakış açısına sahiptir. Töz fikrini kabul edenler ise, zihin ve bedeni ayrı iki töz olarak alan düalistler (ikici) ve zihin ve bedeni tek bir töz olarak kabul eden monistler (tekçi) olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda düalizm veya ikicilik şu şekilde tanımlanmaktadır: “Tüm ikici kuramlar, dünyanın (bir bütün halinde evrenin) kategorik olarak farklı iki tür varlıktan veya tözden oluştuğunu ifade ederler. Bunlardan biri fizikseldir. ...Diğer töz doğası itibarıyla zihinseldir.”⁹ Zihinsel ve fiziksel alan arasındaki yer alan bu keskin ayrım, zihinsel alanın konusu olan bilincin tanımlanmasını da güç bir hale getirmektedir. Çünkü fiziksel olandan tamamen bağımsız bir tözü, nesnel alanda ifade edebilmek için bir kıyas zemini olması gerekmektedir. Bu zeminin oluşması için iki alan birbiriyle bağlantılı bazı unsurlara sahip olmalıdır. Dualizm, bu kıyas zeminin oluşmasına izin vermediği için zihinsel unsurların tanımlanması mümkün

⁸ Andrea E. Cavanna, Andrea Nani, *Bilinç: Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, s. 28.

⁹ Revosuo, *Bilinç Özneliğin Bilimi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2010, s.36.

olmamaktadır. Monizm ise düalizm aksine zihin ve bedeni tek bir töz olarak kabul etmekte ve zihinsel unsurları fizyolojik metotlarla izah etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda ikiciliğin aksine tekçi kuramlar, dünyanın (bir bütün olarak evrenin) tek tip tözden oluştuğunu ifade ederler.¹⁰ Her iki kuramda kendi içerisinde çeşitli alt kuramlara sahiptir. Dualizm: töz düalizmi ve nitelik düalizmi şeklinde ayrılmakta ve bu ayrımın altında da yeni kuramlar ortaya koyulmaktadır. Aynı durum monizm içinde geçerlidir. Materyalizm, fizikalizm gibi kuramlar ve onun alt başlıkları bilinç probleminin şekillenmesinde etkin bir role sahiptir. Dualizmin ve monizmin sahip olduğu belirsizlikler veya birbirlerini eleştirdikleri noktalar açık bir biçimde dile getirilmektedir. Bu noktada William James’in Descartes’in düşüncesine yönelik yaklaşım şekli, problemin şekillenmesinde önemli etki ortaya çıkarmaktadır.

1.1. Bilinç Akışı Kuramı: William James’in Anlayışında Bilinç

Çağdaş felsefenin önemli isimlerinden olan, Amerikalı filozof William James (1842-1910), işlevselci bir bakış açısıyla, zihinsel süreçleri anlamlandırmak için ortaya koyduğu *bilinç akışı* görüşüyle birlikte bilinç ve düşünce arasındaki ilişkiyi belirginleştirmiştir, Descartes’ten farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Zihin ve beden arasında meydana gelen ilişkinin mahiyetinden doğan birbiriyle paralel veya çelişkili yaklaşımlar William James için ‘düşünce’ ve ‘şeyler’ hakkında gerçekleştirilen akıl yürütme biçiminden doğmaktadır. James bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Düşünceler ve şeyler sağduyunun her zaman zıtlaşan ve pratikte birbirine karşıt bulacağı iki tür olguya verilen adlardır.”¹¹ James’e göre “öz ve madde”, “ruh ve beden” , aynı derecede ağırlık ve ilgi teşkil eden muadil tözel çiftleri temsil etmekteydi.¹² Ancak bu durum Kant’ın “aşkın ego” fikrini ortaya koymasıyla birlikte yeni oluşumların gerçekleşmesine neden olmuştur. James’e göre, rasyonalist yaklaşım aşkın egoyu her şeyin karşılığı gibi görmesi karşısında amprist yaklaşımın bunu kabul etmediği görüşündedir. James’in bu ifadeleri zihin ve beden probleminin seyrini anlatmaktadır. Çünkü bu farklı yaklaşımların getirdiği açıklamalar değişen kabullerin izahı gibidir. Öyle ki James’in zihinsel ve maddi alan kavramlarını kullanmak yerine, düşünce ve şey ifadelerine vurgu yapması, bilinç

¹⁰ Revosuo, *Bilinç Öznelliğin Bilimi*, s.36.

¹¹ William James, *Bilinç*, çev. Meltem Demiraran, Gece Kitaplığı, Ankara, 2021, s.7.

¹² James, *Bilinç*, s.7.

probleminin bilimsel düzeyde sistematik olarak tartışan Descartes'e bir atıf niteliği taşımaktadır. Çünkü James'in anlayışına nispetle değerlendirildiğinde Descartes, düşünmeyi zihne atfederek zihin ve beden şeklinde net bir ayrım yapmıştır. James ise bu ayrımı düşünce ve şey olarak değiştirerek zihin beden ayrımının sınırlarını daha geniş bir alana taşıyarak düşüncenin karşısına düşüncenin dışında var olan her şeyi koymaktadır.

James'in yorumlamasından hareketle, var oluşun temeline zihinsel bir faaliyet olan düşünmeyi yerleştiren Descartes'in, fiziksel varlık alanının zorunlu sonucu olan bedensel yapıyı varoluş tanımlamasında zihnin altına yerleştirdiğini anlamaktayız. Descartes'in bu ayrımına getirdiği yorum özellikle Kant'ın aşkın ego fikrine kıyasla ortaya koyulmuştur. Bu noktada Kant'ın aşkın ego fikri, bilinç alanından bir kırılma noktasını beraberinde getirmektedir. Descartes'in aksine Kant, bilinci fiziksel alandan bütünüyle bağımsız olarak görmemiş, ama materyalist düşünce gibi de bedenle özdeşleştirmemiştir. James'in, Kant'ın aşkın ego anlayışına ilişkin bu ayrımı ortaya koyması, süreç içerisinde gerçekleşen düşünsel kırılmaların tespitini sağlamaktadır. Bu bağlamda James'in bilince ilişkin sorgulayıcı tavrı Kant gibi filozofları eleştirerek farklı açılardan bilince yaklaşmasına neden olmuştur. James'e göre bilincin reddedilmesi mümkün değildir. O bu durumu şu şekilde dile getirmektedir: "İlk bakışta bilinç kavramını inkar etmek absürt gözüküyor. 'Düşünceler' inkar edilemez biçimde vardırılar."¹³ Bu ifadelerden James'in düşünce ile bilinci ontolojik bir zorunluluk içerisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu zorunluluk Descartes'in düalizmine benzer bir yön teşkil etmekle birlikte, ondan daha farklı bir ontolojik zemine sahiptir. James, Descartes'in aksine "düşünmeyi" bilincin varlığı için zorunlu bir unsur olarak ele almaktadır. Descartes ise bütünüyle insanın varoluşsal zorunluluğu olarak düşünmeyi şart koşturmaktadır. Bu noktada James'in bilinç ve düşünme arasında kurduğu bağlantıyı belirgin hale getirmek gerekmektedir. Celal Türer, James'in bu konu hakkındaki düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

"James, her 'durum' ya da 'düşüncenin' şahsi bir bilincin parçası olduğunu ileri sürerken, düşüncelerin birbirinden ayrı olmadığını aksine ilişkili olduğunu belirtir.

¹³ James, *Bilinç*, s.8

*Her düşünce bir bilince aittir, herhangi bir düşünce, bu ya da şu düşünce değil aksine benim düşüncem ya da onun düşüncesidir.”*¹⁴

Bu ifadelerden James’in düşünceye dair ilişkisel bir yaklaşıma sahip olduğu çıkarımı yapılabilir. Çünkü James düşünceye işlevsel açıdan yaklaştığını, onun tümelliği temsil edişine itiraz etmekle birlikte, düşünmeye yönelik bir işlevi temsil ettiğine vurgu yapmaktadır.¹⁵ James’e göre ontolojik olarak ispatlanamayan ama inkar etmenin de mümkün olmadığı bilincin varlığını, şeylerin yalnızca var olmasıyla değil, aynı zamanda düşünce dolayısıyla bilinmesinden yola çıkarak temellendirilmektedir.¹⁶ Böylelikle onun bilinci, soyut bir unsur olan ve ontolojik niteliğinden söz edilemeyen bir işlev olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

James özellikle zihinsel akış içerisinde bilincin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bilinci bir akış içerisinde değerlendirmesi ise bütüncül bir bilinç olgusunu reddetmesine neden olmuştur. James’in bu yaklaşımı psikolojik ve felsefi unsurları içerisinde barındırmaktadır. Epistemolojik ve ontolojik yaklaşımların aksine James, duygu ve düşüncenin zemininde bilince hareket alanı sağlamaktadır. Onun bu yaklaşımı bilince pasif bir görünüm kazandırmaktadır. Bu bağlamda James, evrensel bir bilinç tasavvurunun olduğunu düşünmemektedir. Onun evrensel olana yüklediği anlam, kişinin kendi benliğinde gerçekleşen deneyimlerdir. James bu düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir: “Evrensel bilinç olgusu ‘hisler ve düşüncelerin var olması değil: ‘düşünüyorum’ ve ‘hissediyorum’ olmasıdır.”¹⁷ James bu noktada bilincin bir zaman içerisinde ve bir benlik özelinde ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu bağlamda o, zihinsel sürekliliğin bütünüyle reddinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ancak olayları ve durumları gerçekleştiği “an” içerisinde değerlendirmek gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü bilinç için sabitlik söz konusu değildir. James, değişimin gerekli kıldığı bilinç anlayışını şu şekilde değerlendirmektedir: “Bilinç sürekli değişim içindedir. Bununla hiç kimsenin zihinsel bir sürekliliğinin olmadığını söylemek istemiyorum.- Üzerinde durmak istediğim şey, bir durum oluştuktan sonra onun tekrarlanamayacağı ve eskisi ile aynı

¹⁴ Murat Arıcı - Bilge Ceren Demir, “Prof. Dr. Celal Türer ile Söyleşi: Pragmatizm, William James’te Bilinç ve Benlik, Türkiye’de Felsefe”, *MetaZihin*, 2021, C. 4 S.1, ss. 53-72

¹⁵ James, *Bilinç*, s. 8

¹⁶ James, *Bilinç*, s. 8

¹⁷ William James, *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, ed. Celal Türer, Fol Yayınları, Ankara, 2021, s. 62.

olmayacağıdır.”¹⁸ Çünkü James için nesneden edinilen duyular sürekli değişim halindedir. Bu değişim hali anlık etkileşimleri beraberinde getirmektedir. İlerleyen başlıklarda değineceğimiz Hume ile James’in görüşleri paralellik arz etmektedir. Her iki düşünür de değişimi esas alarak mutlak töz fikrini reddetmektedirler. Bu konuya ileride değineceğiz. Bütün bu düşünceler, felsefi düşüncede bir belirsizlik alanı oluşmasına neden olmaktadır. Ancak bilinç konusu bilimsel sahada da önemle incelenen bir meseledir. Bu konuda, bazı düşünürler tarafından, bilinci James ve diğer bazı felsefecilerin yaptığı gibi soyut kavramlar üzerinden açıklama girişimi yetersiz görülmektedir. Bu bağlamda bölünmüş benlik kuramıyla, problemin psikolojik ve felsefi yönden ele alan William James’in benlik anlayışı, konuyu zıt bir bakış açısı üzerinden değerlendirmeyi sağlayacaktır. Bu bağlamda James, değişimi esas almakta ve bilinç meselesinde olduğu gibi kendilik problemini de değişim üzerinden ele almaktadır.

James’in benlik düşüncesi bilince yüklediği anlamla paralellik göstermektedir. Esasında James, zihinsel faaliyetleri düşünme eylemi üzerinden açıklamaktadır. Bu anlamda Descartes’in *cogito* söylemini takip ettiği yorumu yapılabilir. Descartes’in düşünen özne fikri, öznenin varlık alanı ilerleyen başlıklarda tartışılacaktır. James özelinde değerlendirdiğimizde, düşünüyorum veya hissediyorum gibi ‘ben’ zamiriyle kurulan ifadeler, zaman ve mekan olgularını içerisinde barındırmaktadır. Bir başka ifadeyle James, sürekli bir düşünme eyleminin gerçekleştiği ve her an var olan ve düşünme eyleminin bir bilinç ve benlik alanına ihtiyaç duyduğu düşüncesine sahip değildir. Aksine meydana gelen her şeyin şuan da gerçekleştiği kabulüyle birlikte “şimdi görüyor, şimdi duyuyor, şimdi muhakeme ediyorum” anlayışındadır.¹⁹ Bu noktada duyumsama halinin sürekli değişiminden söz edilebilir. Bunun nedeni ise akış halinin sürekliliğinin, sabit bir olgudan söz etmeyi zorlaştırmasıdır. Bu akış halinde aynı bedensel hissi iki kez elde etmek mümkün gözükmemektedir.²⁰ Bu bağlamda James’in değişmeyen töz fikrini kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ona göre; bütün zihinsel durumlar birbirinden ayrı olarak vardır. Bu fikri şu örnekle belirginleştirmektedir: “a fikri + b fikri (a+b) fikri ile aynı değildir. Birisi bir, diğerleri iki şeydir. (a+b) fikrinde a’yı bilen bilhassa b’i bilmiyor

¹⁸ James, *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, s.63.

¹⁹ James, *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, s.63

²⁰ James, *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, s.63

olarak varsayılır. ”²¹ O halde bilinç akışı içerisinde her bir unsur tek olarak yer almaktadır. Böylelikle tikellerden oluşan bir tümel bilginin varlığı söz konusu olmayacaktır.

James’in bu yaklaşımı, bilinç akışı içerisinde ayrı olarak yer alan unsurların bir araya getirilmesiyle benliğin oluştuğu fikrini kabul etmemesine neden olmaktadır. Bu durum şu şekilde ifade edilmektedir:

*“Söz konusu teoriden hareketle benliği ele aldığımızda benliğin de sadece bilinç durumlarının bir toplamı olarak görülemeyeceği gerçeği açığa çıkar. Zira toplam içerisinde unsurlar kendi varlığını özerk bir şekilde sürdürüyorsa ve bu açıdan benlik de unsurların bir toplamı olarak görülürse hem unsurlar arasındaki ilişkilerin nasıl sağlanacağı hem de benliğin sürekliliğinin neyi ifade ettiği meselesi açığa çıkar.”*²²

Bir başka ifadeyle birbirinden tamamen ayrı tikel duyumsamaların, tümel bir benlik oluşturmaları mümkün görülmemektedir. Çünkü benliğin veriler arasındaki bağlantıyı kurduğu kabulüyle bakıldığında, her bir veri için ayrı bir bağlantı söz konusu olacaktır. Bu durumun gerçekleşmesi ise James’e göre söz konusu değildir. James’in benliğin bütünleştirici yapısı vasıtasıyla, nesnelere ilişkin duyumsamalardan sürekli bir bilgi elde etmeyi reddetmesinin bir diğer sebebi benliğin sürekliliğini kabul etmeyiştir. James’e göre kişisel özdeşlik üzerinden kurgulanan aynılık fikri, esasında diğer varlıklara yüklenen aynılıkla benzerdir. Bu durum ise değişmeyen bir benlik fikrinin olamayacağı kanaatini beraberinde getirmektedir.

James bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Öyleyse şimdiye kadar, kişisel özdeşliğim diğer bütün şeyin dayalı olduğu aynılık gibidir. Bu ya temel yönlerde benzerliğe ya da karşılaştırılan olgunun sürekliliği üzerine dayandırılan bir sonuçtur.”²³ Bu ifadeler benlik fikrinin doğal bir yapıya sahip olmadığı düşüncesinin bir yansımasıdır. James için benlik, zihinsel faaliyetler içerisinde süreklilik fikrinden meydana gelen bir yanılsamadan ibarettir. Bu süreklilik fikri ise benlikte meydana

²¹ James, *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, s.108

²² Ahmet Hamdi İşcan, “William James Düşüncesinde Bölünmüş Benlik Sorunu”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara 2022, s. 54

²³ James, *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, s. 110

gelen değişimlerin aşamalı bir şekilde gerçekleşip, varlığı bir anda etkilenmesinden kaynaklanmaktadır.²⁴ O halde benlik bir yanılısamadan ibarettir. Türer bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

*“Ben akışta belli bir muhtevanın var olduğuna işaret etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla ben ve iradi eylemler, akıştaki belli muhtevalara dair adlardan ibarettir. Bu durumu başka türlü ifade edecek olursak benlik bir töz değil bütünüyle geçmiş ve şimdiki deneyimlerden oluşan bir bütünü yansıtır.”*²⁵

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, James’in bilincin sürekliliğine olan itirazı ile benliğin değişmeyen bir töz olduğu fikrini kabul etmeyişi birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Parçalı bir algı düzeni içerisinde bütünlüklü bir öz aramak söz konusu olmamaktadır. Bu bağlamda James’in benlik veya bizim tabirimizle kendilik düşüncesine olan yaklaşımı, kendi düşünce sistemi içerisinde tutarlı bir yapıya sahiptir. Ancak genel tartışma sahası içerisinde tartışmalı bir noktada yer almaktadır. bu görüşlere karşılık olarak günümüzde anti- indirgemeci yaklaşımın konuya ilişkin daha farklı bir bakış açısını öne çıkardığını ifade edebiliriz. Bu konuya ilişkin çağdaş iki felsefecinin görüşleri üzerinde durulacaktır.

1.2. Anti-İndirgemeci Yaklaşım: Patricia Churchland ve Daniel Dennett Örneği

Bilincin bilimsel alanda araştırılmaya başlanması, bilinç probleminin disiplinler arası bir yapıya dönüşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda nörofelsefe, tıbbi ve felsefî metotların birlikte kullanılmasıyla bilinç problemini çözümleme çabasının bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bilimin ilerlemesi ve buna bağlı olarak nörolojik çalışmaların derinleşmesiyle birlikte bilinç ve beyin arasında sıkı bir bağlantı kurulmak istenmiştir. Nörofelsefecilerin bir kısmı bu sayede bilincin zor problem olmaktan çıkıp, çözümlenmesi mümkün bir alan haline geleceği kanaatinde-dir. Bu isimlerden biri olan Amerikalı analitik felsefeci Patricia Smith Churchland (1984-), beyin ve bilince dair görüşlerin şu şekilde dile getirmektedir: “Ben bilincin beyinle ilgili diğer şeylerden daha derin veya daha zor bir sorun

²⁴ James, *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, s. 110

²⁵ Murat Arıcı - Bilge Ceren Demir, “Prof. Dr. Celal Türer ile Söyleşi: Pragmatizm, William James’te Bilinç ve Benlik, Türkiye’de Felsefe”, s. 61

olduğunu düşünmüyorum. Asıl mesele, beyne ilişkin esaslı bir kavrayıştan uzak olmamız.”²⁶ Chruchland’e göre beyinle ilgili işleyişin çözümlenmesiyle birlikte bilincin mahiyet ve işleyişine dair bilgi yetersizliği ortadan kalkacaktır. Bu yetersizliğin sebebinin ise nöronların bilgiyi nasıl kodladığının bilinmemesinden kaynaklandığını dile getirmektedir.²⁷ Bu kodlamayla ilgili bilginin olmayışı, bilinci beyinle özdeşleştirmenin önüne geçmemektedir.

Chruchland’ın bu çabası anti indirgemeci maddeci bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Anti-indirgemeci maddeciliğin amacı, bilincin bizzatı kendisinin beyindeki bildiğimiz diğer fiziksel şeyler veya süreçlerden farklı olmadığını aksine sıradan bir şey veya bir süreç olduğunu savunmaktadır.²⁸ Bu bağlamda Chruchland’ın, bilinç ve beyni bir bütün olarak değerlendirmesi noktasında indirgemecilikle bağdaştığı kanaati oluşturmamasının aksine o farklı bir metot kullanarak bu sonuca ulaştığına dikkat çekme. Bu noktada Chruchland, araştırma yönteminin klasik indirgemeci anlayıştan farklı olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda indirgemeciliği bütünüyle reddetmekten ziyade, kendine özgü yaklaşım biçimini ortaya koymaktadır. Düşünüre göre:

*“Bir şeyin nasıl çalıştığını anlamak istiyorsanız, yalnızca davranışsal profilini değil aynı zamanda temel bileşenlerini ve bunların bir sistem oluşturacak şekilde nasıl organize edildiğini de anlamanız gerekir. (...) Makrodan mikroya açıklamalar keşfetmeye çalıştığım sürece indirgemeciyim.”*²⁹

Cruchland, kendi bilinç yaklaşımıyla birlikte klasik indirgemeciliğin dışında yeni bir materyalist düşünce modeli de ortaya koymaktadır. Onun bu konudaki söylemleri izlediği yöntemi ve bilinç problemini izah çabasında mikrodan makroya geçişin örneklemini sunmaktadır. Cruchland’e göre:

“Sinirbilimde bilinçle ilgili daha yüksek seviyede birçok veri vardır. Kör görüş, yarım ihmal, bölünmüş beyin, anosagnozi (eksikliğin farkında

²⁶ Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çev. Seda Akbıyık, Küre Yayınları, İstanbul, 2021, s. 68.

²⁷ Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, s. 68.

²⁸ Revosuo, *Bilinç Öznelliğin Bilimi*, s. 60.

²⁹ Patricia Smith Churchland, “Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1994, C. 67, S. 4, ss. 23-40.

olmama) başlangıç olarak, teorik düşünceyi yönlendiren güçlü kısıtlamalardır. Manyetik rezonans görüntülenmesi (MRI) ve pozitron emisyon tomografisi (PET) gibi tarama cihazlarını kullanan dikkatli çalışmalar, belirli türdeki fonksiyonel kayıpları belirli beyin bölgeleriyle ilişkilendirmemize olanak sağladı. Bu ön mikro araştırma için seçmeyi düşündüğümüz yapı aralığını daraltmaya yardımcı olur.”³⁰

Yani beyinde çözümlenen nöronal bağlantıların, bilinç-beyin ilişkisini açıklamaya imkan vereceği iddia edilmektedir. Bu doğrultuda MRI, PET gibi görüntüleme sistemleri ise insan duyularının yetersiz kaldığı işlevleri gerçekleştirerek, beyinde bazı bölgelerin görüntülenmesi yoluyla buna imkan sağlamaktadır.

Cruchland’ın indirgemeciliğin farklı bir versiyonunu sunan bu yaklaşımı çeşitli sorgulamalara sebep olmaktadır. Görüntüleme sistemleri ve sinir sistemine ilişkin bilimin gelişmesiyle birlikte insanın fiziksel bağlamda yani beyinde meydana gelen fiziksel değişimler doğrultusunda bilince yönelik çıkarımlarda bulunmaktadır. Chruchland’ın kendisine özgü bu indirgemeci yaklaşımı, bilinç üzerine geliştirilen teoriler içerisinde elemeci materyalizm (elimativizm)olarak adlandırılmaktadır. Ancak onun bu yaklaşımı yalnızca tek bir açıdan bilinci değerlendirmesine neden olmuştur. Bu nedenle de Cruchland ve onun gibi indirgemeci bilinç kuramları, anti- indirgemeci yaklaşıma sahip düşünürlerce eleştirilmektedir. Fakat bu anti-materyalist anlayışa geçmeden önce bir başka maddeci düşünür olan Daniel Dennett’in (1942-2024)bilinci anlayışına değinmek gerekmektedir. Dennett’in görüşleri Chruchland özelinde değindiğimiz materyalist yaklaşımın bir başka versiyonunu görmeyi sağlayacaktır.

Çağdaş zihin felsefecileri arasında yer alan Amerikalı filozof Daniel Dennett, bilinç problemini çözümlemek adına *Çoklu Taslaklar Kuramını* geliştirmiştir. Dennett, çoklu taslaklar kuramını şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Çoklu taslaklar modeline göre, algının tüm çeşitleri – esasen düşüncenin veya zihinsel etkinliğin bütün çeşitleri- duysal girdilerin yorumlanması ve detaylandırılmasının çok kanallı süreçleriyle paralel bir şekilde beyinde

³⁰ Churchland, “Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?”, s. 32.

gerçekleştirilir. Sinir sistemine göre malumat, sürekli 'editorial düzeltmeler' altındadır."³¹

Beyinde, gerçekleştiği düşünülen bu editoyal süreçler geniş aralıklarda meydana geldiği esnada değişik sıralarda, çeşitli eklemeler, birleştirmeler, düzeltmeler ve içeriğin üzerine yazmalar gerçekleşir. Ayrıca gerçekte deneyimlenen, yorumlamanın pek çok süreç, editorial süreçlerin bir ürünüdür.³² Bu bağlamda Dennett, beyinde gerçekleştiği düşünülen bu editorial sürecin neredeyse tüm algı kuramları tarafından kabul edildiğinin altını çizmektedir.

Çoklu taslaklar kuramının ayırım noktası bu aşamada ön plana çıkmaktadır. İfade edildiği üzere, beyinde sinirler vasıtasıyla gerçekleşen editorial süreçler, geniş bir zaman aralığında gerçekleşmektedir. Dennett'in bu kuramında ise algılama ve ayırt etme bir defa gerçekleşmektedir. Düşünür beynin bu faaliyetini şu şekilde izah etmektedir: "Bunun anlamı, bazı özelliklerin beynin özel, yerleştirilmiş bir kısmı tarafından belirli bir gözlemi yapıldığında, malumatın içeriği öylece sabitlenir, bazı ana ayrıştırıcılar tarafından yeniden ayrıştırılmak üzere başka bir yere gönderilmesine gerek kalmaz."³³ Dennett için beyin algılarının toplandığı tek bir merkeze ihtiyaç yoktur. Onun bu görüşü özellikle Descartes'in *Kartezyen dualizmine* yönelik bir eleştiri içermektedir.

Dennett, Descartes'in Kartezyen düalizmini, *Kartezyen tiyatro* olarak nitelendirmekte ve bu kavram üzerinden Kartezyen görüşü şu şekilde izah etmektedir: "Descartes beynin bir merkezi olduğuna karar vermişti: Kozalaksı bez, bilinçli zihne giden yol olarak hizmet veriyordu."³⁴ Dennett'in eleştirdiği konu kozalaksı bez nitelemesiyle birlikte bilincin tek bir merkeze yerleştirilmesi fikridir. Bir başka ifadeyle Dennett, bilinç akışını kabul etmekle birlikte, Kartezyen bilinç anlayışında, bilincin beynin içinde bir yere konumlandırılmasına ve öznel deneyimlerin o yerde belirli bir zamanda ortaya çıktığını düşünmelerine karşı

³¹ Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar, Alfa Yayınevi, İstanbul, 2020, s.136

³² Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s.137

³³ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 137.

³⁴ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 128.

çıkarmaktadır.³⁵ Onun bu yaklaşımı indirgemecilikten farklı bir tavır sergilediğini göstermektedir.

Çoklu taslaklar kuramı ve Dennett'in getirdiği bu eleştiriler sonucunda onun kendi bilinç tanımını ortaya çıkarmaktadır. Dennett, materyalizmi eleştirmekle birlikte, kendi materyalist bilinç anlayışını oluşturmaktadır. Tüm bunların ışığında bilinci bir “gizem” olarak düşündüren nedeni araştırmaktadır. Dennett bilincin gizemini şu şekilde ifade etmektedir:

*“Deneyimlerimizin bilinçli öznesi olmamızdan, duyulardan ve algılardan zevk almamızdan, acı çekmemizden, fikir sahibi olmamızdan ve bilinçli bir müzakereci olmamızdan daha net daha kesin ne olabilir? Tüm bunlar reddedilemez görünüyor: ama dünyada bilincin kendisi ne olabilir? Fiziksel dünyada yaşayan fiziksel bedenler nasıl böyle bir olguyu üretebilirler? İşte gizem budur.”*³⁶

Dennett'in bu söylemleri bilinç-beyin ilişkisine yönelik görüşlerinin hareket noktası olarak düşünülebilir. Bilinci fiziksel bir unsur olan beyne indirgeyen görüşün reddedilişinde de onun bu kabulü bulunmaktadır. O, bu görüşünü desteklemek için ‘hayali bir ineğin zihinde canlandırılması’ örneğini vermektedir. Hiçbir bilim insanı sizin zihninizde canlandırıdığınız kahverengi ineğin, sizde oluşturduğu kahverengi deneyimini nörolojik yöntemlerle saptayamayacaktır. Bu nedenle de kahverengi inek hayalinin beynin ortamında icra edilmesi zorunlu değildir.³⁷ Bu örneğe göre düşünür hayal etme, düşünme veya diğer bütün faaliyetlerin beyinde gerçekleştiğine dair bir dış gözlemci bulunmayışını belirtmektedir. Ona göre beynimizde olan olaylar, bilinç akışımızdaki olaylara ne kadar uyumlu olurlarsa olsunlar, orada onları izleyen hiç kimse bulunmamaktadır. Beynin hiçbir parçası düşünmeyi gerçekleştiren düşünür veya hisseden hissedici değildir. Çünkü beyin içerisinde gerçekleştiği düşünülen hiçbir şeyden beyin haberdar değildir. Buradan beynin diğer organlardan bir farkı olmadığı anlamı çıkarılabilir. Yani bir mide sindirim yaptığının farkında değildir. Bu farkında olmayış sindirim faaliyeti için bir sorun oluşturmamaktadır. Bu anlamda organlar ve beyin sadece onlara ait olan işlevleri yerine getirmektedir. Bu işlevin

³⁵ Aşlı Üner Kaya, “Bilincin Zor Problemi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2021, S.74, ss. 136-167.

³⁶ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 37.

³⁷ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 40.

niteliği onların görev alanının dışındadır. Bilince gelindiğinde durum beynin tam aksine gerçekleşmektedir.

Dennett'a göre: "Bilinçte cereyan eden olaylar 'tanımı gereği' izlenir, Onlara tanıklık edilir."³⁸ Bu tanıklık deneyimlenen şeyin deneyimlenen kişi tarafından deneyimlendiğinin farkında olması, bilincin bir ispatıdır. Çünkü deneyimlenmiş bir olay kendi başına var olamaz, birsinin deneyimi olmak zorundadır.³⁹ Bu noktada bir öznenin yani kendiliğin, bilinç için zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Dennett'in ifadelerinden de bilincin varlığının kanıtının ve kaynağının beyin olmadığı aksine bilincin varlığının öznellik fikriyle birlikte zorunlu bir olgu olarak var olduğu çıkarımı yapılabilir. Ancak bu noktada onun bilince özne üzerinden yüklediği anlam ve bilinci beyinde bir konuma yerleştirmeyerek bilinci ontolojik bir unsur olmaktan çıkarmakta ve bilince böyle bir anlam yüklenemeyeceğini dile getirmektedir. Bu duruma dair şöyle bir açıklama yapılmaktadır: "Dennett içsel bir öznenin veya benliğin ayrıca var olmadığını, beyinde fenomenal bir iç dünyanın, bilinç merkezinin de olmadığını, nitelcelerin ise bir yanılsama olduğunu iddia eder."⁴⁰ Ancak beyinde bilinç merkezinin olmayışı, onun bilincin varlığını kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Esasında Dennett'ın ele aldığımız görüşleri bilinci reddetmediğini açık bir biçimde göstermektedir. Fakat bilinci reddetmemekle birlikte, onu ontolojik bir konuma da yerleştirmemektedir. Dennett için bilinç, çıktı sistemine ulaşmayı başaran ve davranışı yönlendiren bilgi içeriğinden başka bir şey değildir.⁴¹

Chruchland ve Dennett birbirinden farklı olsa da materyalist bir bilinç tasavvuru oluşturmak istemişlerdir. Fakat bu çabanın bilinci açıklamak için yeterli olmadığı, bilincin materyalist açıklamaların ötesinde bir yapıya sahip olduğu fikri, anti-indirgemeci bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu yaklaşımın karşısında yer alan eleştirel görüşler söz konusudur. Bu bağlamda bunların başında ise Thomas Nagel'in ant-i materyalist yaklaşımı aşağıda ele alınacaktır.

³⁸ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 41.

³⁹ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s. 40.

⁴⁰ Merve Koyuncu, "Çağdaş Felsefede Geliştirilen Doğalcı Zihin Kuramlarının Etik ve Teolojik İçerimleri", *Adana: Çukurova Üniversitesi, (Yayınlanmış Doktora Tezi)*, Adana 2022, s. 67.

⁴¹ Kaya, "Bilincin Zor Problemi", s. 144.

1.3. Anti- Materyalist Bilinç Kuramı ve Thomas Nagel'in Materyalizm Eleştirisi

Materyalist görüşün bilince getirdiği açıklamaların yetersiz olduğu fikrini savunanlar filozoflardan biri Thomas Nagel'dir (1937-). Nagel'in savunduğu bu ve benzeri fikirle onun, zihin felsefesinde etkin bir isim olmasını sağlamaktadır. Onun bilinç hakkındaki görüşleri belirleyici bir konuma sahiptir. Düşünre göre anti-indirgemeci şüpheler çoğunlukla olumsuz bir eğilime sahiptir. Çünkü anti-indirgemeciler fen bilimlerinin tek başına açıklama getiremeyeceği bazı şeyler olduğu sonucuna varmaktadır.⁴²

Anti-indirgemeci yaklaşıma göre fizik belirli bir alanın izahı için yeterli donanıma sahiptir. Bu alanın dışında kalan konular fizik tarafından açıklanmak durumunda değildir. Nagel'in eleştirisi de anti-indirgemeci alanın, bazı konuları açıklamada yetersiz kaldığını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Nagel bu eleştirisini şu şekilde dile getirmektedir: "Anti-indirgemeci şüpheler çoğunlukla olumsuz bir eğilime sahiptir. Vardıkları sonuç, fen bilimlerinin tek başına açıklama getiremeyeceği bazı şeyler olduğu yönündedir."⁴³ Fen bilimlerinin bazı konuları açıklamada yetersiz kalması durumu ise indirgemenin bazı konularda başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olmaktadır. Bu doğrultuda değerlendirdiği değer ve anlam gibi zihinsel alanla ilgili unsurların fiziksele indirgenebileceğinden şüphe duyulması, fiziksel yaradılışımızın beraberinde zihni de getiren yönlerinin fen bilimi tarafından tam olarak açıklanamayacağı yargısını beraberinde getirmektedir.⁴⁴ Bu noktada Nagel, biyolojik yapının bir parçası olan zihnin, salt fizik kanunlarıyla açıklanamayışı sebebiyle, biyolojinin sadece fiziksel bir bilim olamayacağı fikrini ortaya koymaktadır.

Biyolojinin materyalizmin aksine indirgemeci tavrın dışında, fizik ve metafiziği içerisinde barındırdığı çok yönlü bir alan olarak değerlendirilmesi, zihin içinde benzer bir akıl yürütmeye ilerlemesinin mantıksal zeminini oluşturmaktadır. Bu sayede Nagel, zihni fizik yasalarının yan etkisi olmaktan çıkarıp, başlı başına

⁴² Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, çev. Özge Çağlar Aksoy, Jaguar Kitap, İstanbul, 2015, s. 22.

⁴³ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 22.

⁴⁴ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 23

(fizik yasalarının) merkezine koyan bir görüşü ortaya koymaktadır.⁴⁵ Anti indirgemeci materyalist düşüncenin, fiziki kurallarla doğa düzeni arasında kurduğu ilişkiden, doğaya dair düzenin fizik yasalarıyla doğrudan ilişkili olduğunu savundukları anlaşılmaktadır.

Nagel ise doğa ve fizik yasaları arasında kurulmuş olan bu zorunlu ilişkilendirmeyi reddetmektedir. Ona göre, eğer anti- indirgemecilerin iddia ettiği gibi fizik teorileri, nesnel alan dışında kalan durumları açıklama konusunda yetersiz kalıyorsa, indirgemecilerin iddiasının aksine, zihinsel alana ait problemleri açıklamakta da yetersiz kalacaktır. Bu nedenle Nagel her ne kadar zihinsel varlığımız, fiziksel yaratılışımıza bağlı olsa da, fiziksel yaratılışımızdan hareketle zihinsel yönleri fen bilimiyle açıklamak mümkün görünmemektedir.

Nagel zihinsel işlevlerin bedensel faaliyetlerle açıklanmayacağını dile getirirken, düalist bir evren anlayışı ortaya koymaktadır. O bu ikiliği şu şekilde belirtmektedir:

“Öyle görünüyor ki, dünyada olup biten birbirinden oldukça farklı iki tür şey var: birbirinden farklı birçok insanın dışarıdan bakarak gözlemleyebileceği fiziksel gerçekliğe ait şeyler ve kendi durumumuzda her birinin içeriden tecrübe ettiği zihinsel gerçekliğe ait olan şeyler.”⁴⁶

Bu ikili durum içerisinde zihinsel alana ait olan bilincin açıklanması problemi açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda indirgemecilerin aksine Nagel bilincin kesin bir ifadeyle açıklanamayacak bir alan olduğu görüşündedir. Ona göre bilinç şöyle bir anlam ifade etmektedir:

“Zihinsel olgular fiziksel olgulara indirgenemez olduğundan, bilinçli fiziksel organizmaların ortaya çıkması bilinen natüralist açıklamalarca aydınlatılmamıştır. Bilinç salt materyalist bir biyolojik anlayışla dünya hakkında muazzam ve açıklanamaz akıl dışı bir gerçeklik olarak görülmek zorunda olacaktır.”⁴⁷

⁴⁵ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 23

⁴⁶ Thomas Nagel, *Her Şey Ne Anlama Geliyor? Felsefeye Küçük Bir Giriş*, çev. Hakan Gündoğdu Paradigma Yayınları, İstanbul, 2021, s. 25

⁴⁷ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 55

Nagel'e göre bilincin bilimsel tanımlamalar yoluyla açıklanması mümkün değildir. Bu durumda bilincin yaşamsal faaliyetlerin gerçekleştirilmesi esnasında nasıl bir işleve sahip olduğu hakkında bilgi elde etmek mümkün gözükmemektedir. Buna bağlı olarak bilincin en basit eylemlerde dahi mahiyetinin çözümlenemeyişi, onun ontolojik olarak ortaya çıkış şeklinin de bilinemeyişine neden olmaktadır. O bilincin varlık alanına çıkışıyla ilgili teoriler içerisinde materyalist düşünceye bağlı olarak gelişen evrimi esasa alan bilinç düşüncesini reddetmektedir. Doğal seçim içerisinde tesadüfen ortaya çıkan bilinç fikri Nagel'in düşüncesinde kabulü mümkün olmayan bir görüştür. Çünkü bilinci ontolojik bir zeminde değerlendirmektedir. Varlığı zorunluluk ifade eden bilinç, evrimsel yaklaşımla düşünüldüğünde rastlantısal olarak ortaya çıkmaktadır. Bu konuda itirazı şu şekilde belirtilmektedir: "Teknik olarak Nagel, evrimsel ilerlemenin bazı bilimsel zorluklarını inceliyor, bunların arasında evrimin zaman çerçevesinin pozitif adaptif mutasyonların sayısının meydana gelmesi için yetersizdi."⁴⁸ Bunun birincil sebebi ise sinir sisteminin karmaşık bir yapıya sahip olmasıdır. Ona göre bu derece karmaşık olan bir yapının, tesadüf bir biçimde varoluşsal bir unsur olan bilince evrilmesi mümkün görünmemektedir.

Nihayetinde, bilinç probleminin belirli bir çerçeve kapsamında ele alınmasında, düşünürlerin zihin-beden meselesini değerlendirme şekilleri rol oynamaktadır. Meseleye materyalist bakış açısıyla yaklaşan Chruchland ve Dennett bilinci de bu doğrultuda değerlendirerek, fiziksel yapıya dahil etmekte veya Dennett gibi etki alanını en aza indirmektedir. Öte yandan, Nagel ise zihin- beden problemine, materyalizmin tam aksi bir tutum sergilemektedir. Bu nedenle Nagel'in bilince dair kesin bir tanımlama yapma girişimini bu şartlarda mümkün görmediğini anlamaktayız. Ancak bilincin bilimsel olarak açıklanabileceğini düşünenle, bilimsel gelişmelerle birlikte bilinç ve beyin etkileşiminin çözümlenebilmesinin mümkün olduğuna dair kanaatlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bilince dair bu yaklaşımlar, kendilik problemine dair görüşlerin yönelim şeklini de etkilemektedir. Bu bakış açısıyla birlikte bir sonraki başlıkta, *kendilik probleminin* mahiyeti ele alınacaktır.

⁴⁸ Alistair Appleby, "Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False Thomas Nagel", *British Jurnal of General Practice*, 2018, C. 68, S. 668, s. 141.

1.4. Kendilik Problemi ve Problemin Şekillendiği Ontolojik Zemin

Bilinç konusunun temel problem alanlarından biri *kendilik problemi*dir. Kendilik problemi bilince sahip olduğu düşünülen varlığın, bilinçlilik halindeyken, *kendilik* bilgisinin mahiyetine ilişkin sorgulamalar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Ontolojik olarak bilinçli bir varlıktan söz edilebilmesi için o varlığın öznel varlık alanı olması gerekmektedir. Varlığın nesnel alanda tanımlanıyor olması, o varlığa dair ayırt edici bir özellik üzerinden yaklaşılarak, çoklu tanımlama alanından, bireysel tanımlama alanına geçişi mümkün kılmaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde kişiye ait bir benlik fikrinin zorunlu olduğu fikri oluşmaktadır. Ancak kişiye ait kendilik fikrinin zorunluluğu noktasında ortak kanaatin oluşması, kendiliğin neliğine dair ortak bir noktada buluşulduğu fikrini oluşturmamalıdır. Çünkü düşünürlerin bir kısmı, kendiliği bir bütün olarak değerlendirmekteyken, diğer bir kısmı ise kendiliği, dış deneyimlerin çeşitliliğinin algılanması neticesinde meydana gelen bir unsur olarak değerlendirmektedir. Bu iki ayrı benlik anlayışının oluşmasında yer alan birincil etken ise şu şekilde tespit edilmektedir: “Felsefe tarihindeki en büyük tartışmalardan biri, bilinçli benliği bir monat (tek, bölünmez bir varlık) olarak görenler ile onu bileşenlerin birliği olarak görenler arasındadır.”⁴⁹ Ancak benliğe dair yaklaşımdan kaynaklanan farklı değerlendirmeler sonucunda birden fazla benlik tasavvurunun oluşması, bu durumun bir neticesi olarak görülebilir.

Çağdaş düşünürlerden Bruya Brain bu noktada, kendiliği değerlendirilme şeklinin değişmesinin, ona yönelik anlayışı etkilediğini, ancak kendiliğin ontolojik olarak varlığının değişmeyen bir gerçek olduğu ayrımını yapmaktadır. Bu ayrımı ise şu şekilde dile getirmektedir: “Konuyla ilişkili kişinin görüşü ne olursa olsun, bu sistemlerin neredeyse hepsinde bilinçli benlik, ister kozmik düzeyde, ister bilimsel düzeyde, ister mantıksal zorunluluk düzeyinde, ister kişisel, pratik düzeyde olsun bireydeki düzenin temel ilkesidir.”⁵⁰ Bruya’nın vurguladığı nokta, kendiliğin zorunlu varlığına ilişkin kesin bir kanaatin olduğuna yöneliktir. Fakat bu zorunluluğun tözsel bir zorunluluk olması ile edimsel bir zorunluluk olması arasında

⁴⁹ Bruya Brian, “What is Self-Consciousness?”, *Labirinti della mente: Visioni del mondo*, Societa b. Bibliografica Toscana, 2012, ss. 223-233.

⁵⁰ Bruya Bruya, “What is Self - Consciousness”, s. 223.

fark vardır. Bu noktada bu özelliklerin belirlenmesinin yolunu açan etken ise kendiliğe ilişkin varlıkta meydana gelen belirlenimlerin tespiti. Bu noktada varlıkta ortaya çıkan ayırt edici unsurlar, probleme yaklaşımın yöntemini belirlemede etkili olacaktır.

Kendilik, varlığın fiziki dünyasında nesnel olarak var olamamasından dolayı, varoluş alanı soyut bir niteliğe sahiptir. Bilinçle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilmesi göz önüne alındığında, bilinç için söz konusu olan tanımlama sorunu, kendilik için de geçerlidir. Bir noktada her iki problemde büyük ölçüde fiziki olana nispetle, soyut bir varlık alanına sahiptir. Kendiliğin sahip olduğu bu çok boyutluluk, meselenin özüne inme ihtiyacının hissedilmesine neden olmaktadır. Bu istek şöyle bir sorgulamayı da beraberinde getirmektedir: “Geçmişte başımıza gelenler, kim olduğumuzu ve şu anda neye inandığımızı etkiliyor. Geleceğe dair planlar yaparız, çünkü gelecekteki benliğimizin biz olacağımıza ve mevcut plan ve davranışlarımızdan etkileneceğine inanırız. Kendimizi görececek bir iç aynamız olmasa da her düşüncemiz benlik duygusunun etrafında dönüyor gibi görünüyor. Peki, benlik nedir? İlk etapta benlik duygumuz nasıl oluşuyor?”⁵¹ Bu ifadelerden, benlik olarak dile getirilen kavramın müphemliğinin, kavramsal kargaşanın oluşmasına neden olduğu anlaşılmaktadır.

Benlik olarak ifade edilen unsur, çoğunlukla kişinin kendi bilgisine sahip olması durumuyla yani öz-bilinç veya kendilik bilinciyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Kavramın kullanımındaki bu farklılık sadece anlam kargaşasından meydana gelen bir durum olarak görülmemelidir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde kendiliğe yaklaşımda görülmekte olan farklılığın nedeni, bilgiye nispetle varlığın, bilgiye karşı konumlandırılma biçiminden kaynaklanmaktadır. Bilgi ve benlik arasındaki bu konumlandırma biçimi şu şekilde ifade edilmektedir: “Batı felsefe tarihinde benlik, daha çok iki yönüyle öne çıkmıştır: Bilginin öznesi olarak benlik ve bilginin nesnesi olarak benlik. Özne olarak benlik, aktif bir varlık iken, nesne olarak benlik, pasiftir.”⁵² Bilginin belirleyici konuma sahip olduğu bu

⁵¹ JeeLoo Liu, “Consciousness and the Self”, Cambridge U Press Introduction, https://www.academia.edu/16270222/Consciousness_and_the_Self_Cambridge_U_Press_Introduction

⁵² Şahabettin Yalçın, “Ben Neyim?”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2011, C.1, S.2, ss. 27-38.

yaklaşım şekli, kendilik olarak da ifade edilebilecek olan, başlıca varoluşsal unsurlar arasında yer alan kendilik anlayışının dışında kalmaktadır. Çünkü esasında kendilik doğrultusunda ortaya çıkarılmak istenen gerçeklik, ontolojik bir amaçla değerlendirilmektedir. Bu çaba bizde, kendilik kavramının değerlendirildiği sahada mevcut varlık anlayışının, kavrama yüklenen anlamı da doğrudan veya dolaylı olarak etkilediği düşüncesi uyandırmaktadır. Bir başka ifadeyle ait olduğunuz bilimsel disiplin alanı konunun çeşitli açılardan değerlendirilmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda kendiliğin psikolojik açıdan değerlendirilmesi, kavramın edilgen bir hale gelmesine sebep olmaktadır, felsefi açıdan ise farklı bir değerlendirme söz konusudur.

Felsefi bakış açısı, problemin ontolojik zeminine inerek, hiçbir dış unsurla bağlantılı olmaksızın, kendiliğin ontolojik statüsünü araştırmaktadır. Bu noktada ise felsefi literatür içerisinde birbirinden farklı birden fazla yaklaşım şekli ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım biçimlerinden biri öznenin bilgi karşısında konumlandırılma biçimine göre bir düşünme şekli oluşmasıyla ilişkilidir. Bu noktada birbirinin zıttı olan ampirist ve rasyonalist benlik anlayışında birbirinin tam aksi düşünceler karşımıza çıkmaktadır. Bu iki yaklaşım şekli arasında benlik tasavvurunun farklılaşma nedeni ise Yalçın tarafından şu şekilde izah edilmektedir: “Felsefe tarihinde rasyonalistler, daha çok benliğin özne yönüne vurgu yaparken, ampiristler benliğin nesne yönünü öne çıkarmışlardır.”⁵³ Benliğin nesne yönünün temel alındığı düşünce şekillerinde, benlik ontolojik olarak edilgen, fiziki faktörlere bağlı bir unsur olarak, bedene içkin bir konuma sahiptir. Ancak özne temelli yaklaşımlarda ise, benlik bedenine aksine kendi ontolojik alanında yer almaktadır. Bu yaklaşım ise problemin kaynaklandığı nokta olan, soyut bir unsurun fiziki yapıda varlığının nasıl gerçekleştiği konusunda sorgulamaları beraberinde getirmektedir. Bu düşünsel süreç ise bir kısım düşünürün, bilinç ve kendilik arasındaki bağlantı üzerinden kendiliği açıklama çabasına girmesine neden olmaktadır. Fenomenal bilinç ve buna bağlı olarak fenomenal özne düşüncesinin oluşması bu çabanın bir neticesi olarak görülebilir.

Fenomenal bilinç, bilinç ve özne kavramları arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını kabul etmektedir. Bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: “ ‘Fenomenal

⁵³ Şahabettin Yalçın, “Ben Neyim?”, s. 28.

bilinç' kavramı öznel deneyimi ifade eder. Fenomenal olmak, deneyimleniş olmak demektir.”⁵⁴ Fenomenal özne, kendilik probleminde 'kendi' olarak ifade edilen failin, deneyimlediği unsurların bilinç alanına geçmesinde, sahip olduğu konumun belirlenmesini sağlamaktadır. Bu doğrultuda fenomenal bilinç ve özne birbirini zorunlu olarak gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle, fenomenal özne “tecrübe eden” olarak kabul edildiğinde, tecrübe eden fenomenal özneye vurgu yapmaksızın bilincin fenomenolojisinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.⁵⁵ O halde fenomenal öznenin ve fenomenal bilincin varlıklarının birbirlerine bağlı olduğu söylenebilir. Ancak bu noktada üçüncü bir zorunluluk alanı olarak deneyimden söz etmek mümkündür. Çünkü fenomenal öznenin etkin olabilmesi için deneyim sayesinde fenomenlerin bilgisine ulaşması gerekmektedir. Bu durum ise fenomenal özne ve deneyimin birbiri için zorunlu olduğunu düşündürmektedir.

Yukarıda ifade edilen yaklaşım doğrultusunda bilinç, özne ve deneyim arasında var olduğu düşünülen bu zorunluluk hali şu şekilde ifade edilmektedir: “Bilinç onu deneyimleyecek bir benlik olmadan hiçbir şey ifade etmez ve özne bilinçli bir deneyim olmadan hiçbir şey ifade etmez.”⁵⁶ Ancak bilinç, özne ve deneyim arasındaki bu zorunluluk halinde özne farklı bir biçimde konumlandırılarak tanımlayıcı bir etki alanına yerleştirilmiştir. Özneye yüklenen bu belirleyici anlam, edilgen bir özne tasavvurunun aksine, varlık üzerinde etken bir özne düşüncesi sunmaktadır. Bu ise kanaatimizce, psikolojik benlik ve kendilik arasındaki ayrımın bir ifadesidir. Öznenin diğer unsurlardan ayrıldığı nokta şu şekilde belirtilmektedir: “Öznelin tanımlayıcı özelliğinin, sıklıkla varsayıldığı gibi, onların dünyada basitçe mevcut olmamasıdır: dünya onlara sunuluyor.”⁵⁷ İfade edilen bu durum ise deneyimin öznenin ayrı düşünülmemeyeceği fikrinden kaynaklanmaktadır. Ancak “öznel karakter” yapının sadece deneyimin gerçekleştiği metafizik gerçeği ifade eden bir etiket olmanın ötesinde epistemik bir gerçeklik alanına sahiptir.⁵⁸ Bu bağlamda

⁵⁴ Revosuo, *Bilinç Özneliğin Bilimi*, s. 128

⁵⁵ Murat Arıcı, “Materyalizm, Fenomenal Özne ve Ontolojik Statüsü”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2014, C. 4, S. 2, ss.1-13.

⁵⁶ Daniel Tarpy, “What Is The Self? - What We Mean When We Talk About Consciousness”, https://www.academia.edu/90387511/What_Is_The_Self_What_We_Mean_When_We_Talk_About_Consciousness .

⁵⁷ Marie Guillot, “I Me Mine: On a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience”, *Review of Philosophy and Psychology*, S.1, s. 5.

⁵⁸ Guillot, “I Me Mine”, s. 5.

öznel olan ile öznenin ait olduğu varlığın kendiliğın birbirinden farklı unsurlar olarak düşünölebileceğı çıkarımı yapılabilir. Yani bu ifadelerden özne ve deneyim arasındaki ilişkisellik üzerinden, birinin ortaya çıkmak için diğetine ihtiyaç duyduğu çıkarımı yapılabilir. Bu durum içerisinde özne deneyim olmadan da varlığını devam ettirebilse dahi deneyim olmadan öznenin etkin kılınması mümkün gözökmemektedir. Aynı şey deneyim içinde geçerlidir. Ancak her ikisinin de meydana gelmesi için kendilik olarak ifade edebileceğimiz, varlığı dış nedenlere bağılı olmayan bir zemine ihtiyaç vardır. Bu bağlamda yaşanan bütün deneyimlerin gerçekleştiğı öznenin kendiliğini deneyimlemesi söz konusudur. Fakat kendiliğın farkındalık hali yalnızca öznenin varlıkları deneyimlemesi esnasında ortaya çıkmamaktadır. Aksine öz-bilinç olarak da nitelendirilen bu kendilik bilinci her an mevcuttur.

Öznenin kendine dair farkındalık hali şu şekilde dile getirilmektedir: “Yalnızca psikolojik literatürde değil, aynı zamanda çağdaş analitik zihin felsefesinde de sıklıkla görölen durumun aksine, öz-farkındalık yalnızca farkına vardığım anda ortaya çıkmaz. Notre-Dame’de Paris’i algıladığımı ya da onun taşıyıcısı olduğumu fark ettiğimi özel zihinsel durumları tanımlayabilir veya kendi ayna görüntümü tanımlayabilir veya bu görüntüyü kullanarak kendime atıf yapabilirim.”⁵⁹ Bu söylemlerden, deneyimlenen varlıkların zihinsel olarak tanımlanması için öz-bilincin zorunlu olarak var olması gerektiğı anlaşılmaktadır.

Varlıkları algılamak ve o varlığın mahiyeti hakkında yargıda bulunabilmek için, öncelikle kişinin bu bilgiyi ve bu bilgiyle birlikte kendi bilgisini de deneyimlediğı bir öz-bilince ihtiyacı vardır. Bu durum bir örnekle açıklanmaktadır: “ Öz-bilinç birçok biçim ve derecede meydana gelir. Yalnızca dışsal bir nesnenin – bir sandalyenin, bir kestane ağacının ya da doğan güneşin- bilincine varmadığım, aynı zamanda nesnenin deneyimine de aşına olduğum anda, öz-bilinçten bahsetmek son derece anlamlıdır. Çünkü böyle bir durumda bilincim bana kendini gösterir.”⁶⁰ Bu bağlamda, bir nesnenin varlığına ilişkin bilincin oluşması yeterli görülmemektedir. Bu bilinçlilik

⁵⁹ Dan Zahavi, “First-person thoughts and embodied self-awareness. Some Reflections on the Relation Between Recent Analytical Philosophy and Phenomenology”, *Phenomonology and The Cognitive Sciences* 1 (2002), ss. 7-26.

⁶⁰ Dan Zahavi, “Thinking about (Self-)Consciousness. Phenomenological Perspectives”, *MIT Press*, 2006, ss. 273-295. https://www.academia.edu/9953611/Thinking_about_self

hali ile birlikte, varlığa yönelik deneyim alanının da oluşması gerekmektedir. Ancak bu sayede öz-bilinçten bahsetmek mümkün olacaktır.

Çağdaş düşünürlerden Zahavi, varlığın duyumsamanın ötesine geçerek, deneyimlenmesi gerektiğini iddia ederken, bilinci iki ayrı durumda değerlendirmektedir. Bunlardan biri, nesnenin verildiği durum (nesne bilinci) iken , bilincin kendisinin verildiği durum (öz-bilinç)’tir. Bilinç durumu üzerinden yapılan ayrıma göre ise öz-bilinç, fenomenal bilincin gerekli bir koşulu olarak görülebilir.⁶¹ Bu noktada dile getirilen anlayışa göre öz-bilincin, fenomenal süreç için zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak deneyim ve öz-bilinç arasındaki bu zorunu bağlantı, kişinin kendiliğinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü fenomenal bilgi öznenin boyutları içerisinde gerçekleşmektedir. Öznenin boyutlanmasını sağlayan şey ise kendiliktir. Bu sayede kendiliğin sağladığı zemin fenomenal bilinç içerisinde deneyimin bilgiye dönüşmesine neden olmaktadır.

1.5. Özne Merkezli Yaklaşım Bir Örnek: Yarasa Olmak Nasıl Bir Şey?

Bilinç ve deneyim arasında var olduğu düşünülen ve kendiliğin bir ispatı olarak görebileceğimiz bu bağlantı, fizikalist düşüncenin aksine, metafizik unsurların varlığının bir kanıtı olarak görülmektedir. Bilinç konusunda anti-materyalist tutuma dair eleştirilerine değindiğimiz Thomas Nagel, deneyim ve özne konusunda yaptığı çalışmalarla etkili bir konumda yer almaktadır. Bu noktada Nagel’in kendilik fikrine değinmemizde birincil sebep, Onun *Zihin ve Evren* isimli kitabında yer alan ‘Yarasa Olmak Nasıl Bir Şey?’ makalesinin konu üzerinde etkili bir rol oynamasından kaynaklanmaktadır. Buna bağlı olarak Searle de dahil olmak üzere yukarıda değindiğimiz düşünürler bir noktada Nagel’in görüşlerini dikkate alarak, konuyu ele almışlardır. Bu nedenle Nagel’in görüşlerine değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda Nagel’in bilinç hakkındaki düşünceleri kendilik anlayışında belirleyici bir yere sahiptir. Ona göre kendilik problemine fiziksel yapıyı aşarak bakmak gerekmektedir. Nagel, “bir şey olmak”lığın söz konusu olduğu her durumda, kendilikten bahsetmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Özellikle bilinçli deneyim “bir şey olmak”lığın ayırt edici bir özelliğidir.

⁶¹ Zahavi, “Thinking about (Self-)Consciousness”, s. 275.

Nagel bu durumu şu şekilde dile getirmektedir: “Ancak form ne kadar değişiklik gösterirse gösterebilir, bir organizmanın en küçük şekilde de olsa bilinçli bir deneyim yaşaması, o organizma olmak gibi bir şeyin mevcut olduğu anlamına gelir.”⁶² Düşünür bu sayede deneyimin öznel niteliğini ön plana çıkarmaktadır. O bilinçli deneyim ve bu deneyim neticesinde gerçekleşen faaliyetlere, indirgemeci zihin analizlerinin öne sürdüğü işlevsel açıklamaların aksine özne merkezli yaklaşmaktadır. Buna bağlı olarak da özneyi göz ardı eden işlevselci yaklaşımı, öznenin bilinçli deneyimdeki konumunu belirginleştirerek, eleştirmektedir. Onun bilincin işlevsel açıklamasına yönelik getirdiği eleştiri ise şu şekildedir: “İşlevsel durumları ya da istemli durumları açıklayan sistemlerden herhangi birine dayanarak analiz edilemez, çünkü bu durumlar hiçbir deneyim yaşamamasına rağmen insan gibi davranan robotlar ya da otomatlarda da mevcuttur.”⁶³ Nagel’in bu eleştirisinden, bilinçli bir öznenin bir eylemi gerçekleştirmesi, sadece fiziksel hareketleri doğru bir biçimde yapmaktan öte bir mahiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eğer öyle olmasaydı, robot ve insan hareketleri arasında var olan benzerliklerden hareketle, robotun mekanik işlevlerini anlamlandırmak mümkün olabilirdi. Ancak Nagel’e göre öznellik söz konusu olduğunda, iki insan arasında dahi deneyimin ortak çıktılarından söz edilememektedir. “Diğer Zihinler Problemi” olarak adlandırılan bu durum, bilinç sahibi her canlının sadece kendi bilincine ait deneyimleri doğrudan bilmesi, diğer zihinlere ait deneyimleri ise doğrudan bilmemesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁴ Çünkü Nagel için bütün öznel olgular temelde tek bir bakış açısıyla ilişkilidir. Bu durumdan hareketle öznel deneyimin biricikliğine ve bu deneyimin hiçbir surette karşıdaki kişiler tarafından anlaşılamayacağına dair fikrini bir örnek üzerinden belirginleştirmektedir. Bu örnek ise şu şekildedir:

“Eğer bir bilim adamı, siz çikolata yerken, kafatasınızı açıp da içine bakarsa, göreceği şeyin hepsi sadece gri renkli bir sinir hücresi yığını olur. Eğer o içerde ne olup bittiğini ölçmek için bazı aletler kullanırsa, kafanızın içinde

⁶² Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 145.

⁶³ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 147.

⁶⁴ Vedat Çelebi, “Thomas Nagel’in Bilinç Kuramından Hareketle Diğer Zihinlerin Bilgisine Doğrudan Erişim Probleminin Değerlendirilmesi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2020, S. 29, ss. 353-368.

farklı türden birçok karmaşık fiziksel işlem meydana geldiğini görecektir. Fakat acaba çikolata tadı diye bir şey bulabilecek midir?”⁶⁵

Nagel’in düşüncesi; çikolata yemek, pembeyi görmek gibi kişisel deneyimlerin herkese göre değişiklik gösterdiği yönündedir. Bu durum ise kişinin fenomenal bilgiyi kendiliğinde bulunan şahsi duyumsamalar yoluyla elde ettiği kanaatini oluşturmaktadır. Böylelikle kişinin yaşadığı deneyimin mahiyeti yalnızca kendisi tarafından bilinebilir bir hal almaktadır. Onun, olguları deneyimleyen varlıkların, o esnada yaşadıkları bilinçli duyumsamalarının gerçekte kendileri için nasıl bir anlam ifade ettiğinin bilenemeyeceğine vurgusu, işlevsel açıklamalara yönelik tavrını destekler niteliktedir.

Nagel, deneyime dair varlıkta oluşan fiziksel değişikliklerin, varlığın öznel olarak yaşadığı tecrübeyi anlamakta etkili olamayacağını, vermiş olduğu “yarasa” örneğiyle somutlaştırmaktadır: “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şey?” şeklinde bir soruyla birlikte, yarasa olmanın, bir yarasanın olayları deneyimleme biçiminin anlaşılmasının mümkün olup olmaması üzerinden, kendilikte yaşanan tecrübi hallerin anlaşılması noktasındaki problemleri belirginleştirmektedir. Nagel’in yarasaları örnek olarak seçmesinin nedeni ise, yarasaların diğer memeli canlılar kadar deneyim yaşadıkları sonucuna varmasıdır. Bu bağlamda o yarasalar ve insanlar arasındaki bağlantıyı şu şekilde izah etmektedir: “Yarasalar diğer türlere kıyasla bize daha çok benzemekle birlikte, yine de bizden oldukça farklı bir hareket çeşitliliğine ve algısal donanımına sahiptir.”⁶⁶ Nagel, yarasaların algılama yetisine sahip oldukları fikrini ise bilimsel olarak temellendirmektedir. Buna bağlı olarak da bilimsel olarak tespit edilen ve bir algı türü olan “yarasa sonarı”nın insanın algılama biçimiyle işleyiş olarak benzer olmamakla birlikte, öznel bir şekilde tecrübe edilebileceği ayrımını yapmaktadır.⁶⁷ Bu nedenle de yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamak mümkün gözükmemektedir. Böylelikle Nagel varlıkların, öznel deneyim alanına sahip olduğu fikrini ortaya koymaktadır.

Bir varlığı bütün özellikleriyle taklit etmenin veya o varlığın yaptığı eylemler esnasında beyinde gerçekleşen dalgalanmaları tespit etmenin, öznel deneyimine dair

⁶⁵ Nagel, *Her Şey Ne Anlama Geliyor? Felsefeye Küçük Bir Giriş*, s. 20.

⁶⁶ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 149.

⁶⁷ Nagel, *Zihin ve Evren*, s. 149.

bir çıkarımda bulunmak için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum ise özneye her şeyden bağımsız bir varlık alanı vermenin yolunu açmaktadır. Nagel bu bağımsız varlık alanıyla birlikte, değişmeyen tözsel bir benlik durumu ortaya koymaktadır. Deneyimlerin sürekliliğine karşın deneyimleyen öznenin değişmeden sabit kalması, varlığa ait mutlak bir ben bilincinin oluşmasına neden olmaktadır. Buna bağlı olarak bir yarasanın, yarasa olma durumunu, onun yaşantısının birebir taklit edilerek deneyimlenemeyeceği sonucuna varılmaktadır. Bu bağlamda değişmeyen bir kendilik, düşüncesi Nagel’de kendisini açık biçimde göstermektedir. Bu noktada töz fikrinin kendilik anlayışını biçimlendirmektedir Ancak onun bu düşüncesi problemin yalnızca bir boyutunu yansıtmaktadır. Bu konunun töz fikrinin aksine değişimi esas alan düşünürle tarafından yorumlanma biçimini görmek gerekmektedir.

Tezimizin bu kısmına kadar genel bir çerçeve içerisinde bilinç ve kendilik problemine dair etkin isimlerin görüşlerini vermeye çalıştık. Düşüncenin gelişim aşamalarını takip ettiğimizde ise, 17.yy felsefesinden belirli filozofların tartışmanın şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu bağlamda birinci bölümün devam eden kısmında, etkili olan isimlerden, Descartes, Hume ve Kant’ın kendilik problemi hakkındaki görüşlerini detaylı olarak ele alacağız. Konu hakkında fikir geliştiren birçok filozof içerisinde bu üç ismi seçmemizin nedeni ise, çalışmamızın hareket noktası olan John R. Searle’ün tartışma sahasını büyük çoğunlukla Descartes, Hume ve Kant’a yönelik olarak belirlemesinden kaynaklanmaktadır. Searle özellikle geleneksel bakış açısına yönelttiği eleştirileri bu saha içerisinde gerçekleştirmektedir. Bu nedenle Descartes, Hume ve Kant’ın konu hakkındaki görüşlerini sırasıyla ele alacağız.

1.6. Descartes’in Düşüncesinde Kendilik Problemi

Descartes hakikate ulaşmak ve ulaştığı bu hakikat sayesinde varlığın özünde bulunan temel varoluşsal sebebi açığa çıkarmak istemektedir. Onun bu çabası doğrultusunda kullanmış olduğu birincil yöntem *şüphedir*. Descartes bilgisi dahilinde yer alan bütün her şeyden şüphe etmekle birlikte, bu şüphenin onu götüreceği şüphe edilemeyen bir gerçeğin var olması ihtimaliyle hareket etmektedir. Öktem’e göre, o bu şüphenin sonucunda, şüphe ettiğinden artık şüphe etmediğini, bunun ise bir çeşit

düşünme olduğunu, dolayısıyla var olduğunu çıkarmış, yani “düşünüyorum öyleyse varım” şeklinde ifade edilen “Cogito ergo sum” sonucuna ulaşmıştı.⁶⁸

Bütün bu sorgulamalar Descartes’i zihni araştırmaya yöneltmiştir. Kanaatimizce onun yeni bir varlık alanı olarak zihni belirlemesine neden olan düşünce ise beden ve zihnin ontolojik yapısındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Descartes bir zihin tanımlaması yapmakta ve zihne ilişkin şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu araştırmaya öncelikle beden ve zihin arasında çok büyük bir farklılık bulunduğunu: bedenin doğası gereği her zaman bölünebilir olmasına karşın zihnin tümüyle bölünmez olduğunu vurgulayarak başlamak istiyorum.”⁶⁹ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, Descartes burada zihni bedenden farklı kılan temel ayrım noktasını dile getirmekte ve zihnin bölünmez bir yapısının olduğu fikrini ortaya koymakta ve bu durumun beden için geçerli olmadığını dile getirmektedir.

Descartes’in zihin hakkında böyle bir fikir ortaya koymasını sağlayan ve varlığını fark etmesiyle birlikte insanı yorumlama biçiminin de değişmesine sebep olan şey yukarıda dile getirdiğimiz gibi ‘düşünme’ faaliyetidir. Özellikle varlığı konusunda herhangi bir şüpheye yer bırakmayan ben hissini sürekliği ile düşünmenin aralıksız insan zihninde devam etmesi arasında bir ilişki kurmaktadır. Descartes: “Her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, öyle düşünen ben’imin mecburen herhangi bir şey olması gerektiğini fark ettim. Ve şu hakikat dikkatimi çekti: Düşünüyorum o halde varım.”⁷⁰ Descartes bu farkındalıkla birlikte benlik ve düşünmeyi bir ve aynı görmektedir. Bu bağlamda Descartes’in *cogito* argümanının, kendimize ilişkin bilginin sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilginin değişmez bir parçası, bir hareket noktası olduğu düşünülmektedir.⁷¹ Bu doğrultuda bakıldığında ona göre düşünme faaliyetinin de benlik gibi hiçbir zaman varlık alanından çıkmadığı kanaati oluşmaktadır. Böylelikle kişinin, düşündüğünün farkında olmasa da düşünmeye devam etmesi hali gibi, kendilik sorgulaması içine

⁶⁸ Ülker Öktem, “Descartes’da İlk Hakikat: Cogito”, *Dört Öge* 18 (30 Aralık 2020), 51-73.

⁶⁹ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul, 2021, s.107.

⁷⁰ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2020, s. 46.

⁷¹ Şahabettin Yalçın, “Descartes ve Özne Olarak Benlik”, *Felsefe Dünyası*, 2023, S.38, ss. 107-118.

girmese dahi hatta yaşamı boyunca benliği olduğu farkına varmasa da kendiliği var olmaya devam etmektedir.

Kendilik üzerine yüklenen bu süreklilik fikri, onun var olduğu konum üzerine sabit olduğunu, değişime veya bölünüp parçalanmaya tâbi olmadığını göstermektedir. Nitekim benlik hakkında böyle üst bir tanımlama yapmayı gerekli kılan durum ise Descartes'in onu bir cevher olarak nitelendirmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre: “ben, bütün özü ya da tabiatı/ fitratı sırf düşünmek olan ve var olmak için ne herhangi bir yere ihtiyaç duyan, ne de herhangi bir maddi şeye tâbi/bağımlı olan bir cevherdim.”⁷² Bu nedenle bedenden tamamen farklı bir yapıya sahip olan ben, hiçbir surette kendi olmaktan bir şey kaybetmemektedir. Fakat kendiliği bir cevher olarak tasavvur etmiş olan Descartes, ardından bu tam ve kusursuz cevherin varlığına ilişkin bilginin, eksik ve yanılma gücü yüksek duyular tarafından verilmediği düşüncesiyle ben ideasının kaynağını araştırmaktadır.

Descartes'a göre, bu idea yokluktan çıkarılamayacaksa benden, yani insanın ontolojik yapısından da çıkarılamayacaktır.⁷³ Varoluşun koşulu olan değişime konu olması mümkün olamayan kendilik varoluşsal tözün kendisidir. Bu noktada onun bu görüşüne karşı farklı yorumlar söz konusudur. O, aslında kendiliğin mutlak sabit kalışını imgelemek için ontolojik bir töz söylemini kullanmamış, aksine esas olan tözü imgeleyebilmek için kendilik gibi kavramlardan yararlanmıştır. Bu bakış açısı şu şekilde dile getirilmektedir: “Her ne kadar Descartes'e göre onları düşünecek bir benlik olmadan düşünceler olmasa da ayırım açtı: ‘ruh’, ‘düşünen şey’, ‘ben’, ve ‘kendim’ tek ve aynı maddi olmayan cevheri ifade etmek için kullanılan farklı ifadelerdir.”⁷⁴ Bu söylem Descartes'in tartışılmakta olan töz ve kendilik arasında kurduğu ilişkinin farklı bir açıdan okunmasını sağlamaktadır. Fakat tartışmanın herkesçe malum olan kısmı tözün kendisi olsun veya olmasın ki Descartes benliği bir töz olarak kabul etmektedir, bu benliğin kaynağı önemli bir problem alanı teşkil etmektedir. Bu bağlamda Descartes, her şeyin üzerinde mükemmel olan Tanrı tarafından ben ideasının insana verilmiş olduğu kanaatine varmıştır: “Bu surette, bu ideanın, benim haiz olmadığım sahiden de daha yüksek mükemmelliklerin

⁷² Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*, s. 46.

⁷³ Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*, s. 48.

⁷⁴ Stephen Priest, “Descartes, Kant, and Self-Consciousness”, *The Philosophical Quarterly* (1950-), 1981, 31/125, C. 31, S. 125, ss. 348-351.

kendisinde toplandığı bir tabiat tarafından, yani Tanrı tarafından bana verilmiş olması şıkkı geliyor.”⁷⁵ Ona göre Tanrı, bir cevher olarak gördüğü kendilik ideasının da varlığı için zorunluluk teşkil eden üst varlıktır. Çünkü Tanrı terkinin konusu değildir ve dünyada tam olmayan cisimler veya zekâlar veya başka bir takım tabiatlar var ise bu varlık Tanrı’nın kudretine tâbi olmalıdır.⁷⁶

Descartes’in kendiliğe dair sorgulamaları ve bu sorgulamaların beraberinde gelen töz fikrinin kaynağı *cogito* üzerinden okunmaya devam edilebilir. Fakat bu noktada Descartes’in düalist anlayışının, konuya dâhil edilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Descartes, ontolojik bir zorunluluk olarak gördüğü ve varlığın tözü, cevheri olarak konumlandığı benliğin kaynağını, değindiğimiz üzere, Tanrısal bağlamda değerlendirmekle birlikte kesin bir sonuca varamamıştır. Bu bağlamda insanın varoluş alanı olan ruh ve beden ontolojik statüsü önem arz etmektedir. Descartes ruh ve bedene ilişkin ikili bir bakış açısı geliştirerek, varlığı bu ikilik üzerinden kurgulamış, benliğe de bu bakış açısıyla yaklaşmıştır. O halde bu aşamada düalizmi ele almamız gerekmektedir.

Descartes düalizmle, insana ait fiillerin bir kısmını ruha bir kısmını ise bedene yükleyerek ikili bir varlık tasavvuru geliştirmektedir. Descartes, beden ve ruh ayrımıyla birlikte insanın açıklamakta güçlük çektiği metafizik problemlerin tartışılması için soyut bir ontolojik zemin oluşturmak istemektedir. Çünkü onun düşüncesinde, gözlemleri neticesinde insanı büyük ölçüde düşündüren problemlerin neredeyse tamamı beden dışında bir unsur olan ruh alanında gerçekleşmektedir.

Descartes’in ruh ve beden tanımlaması bu ayrım üzerine inşa edildiğinden dolayı, düalist bir tutum sergilemesi kaçınılmaz bir hal almıştır. Ona göre, organlarımızın ısısının ve hareketinin kaynağı bedenken ruh düşüncelerimizin kaynağıdır.⁷⁷ Yeme, içme, acıkma gibi faaliyetler bedene verilmektedir. Bu durum beden varlığının yok sayılmaması gerektiğinin bir göstergesidir. Bu bağlamda Descartes’in cisme dair anlayışı beden tanımlaması üzerinde etkili bir rol oynamaktadır. Cismin varlığını kabul etmesi, bedene ilişkin kabulünün mantıksal zeminini oluşturmaktadır. Onun cisim tanımlaması ise şöyledir:

⁷⁵ Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*. s. 48

⁷⁶ Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*. s. 49

⁷⁷ Rene Descartes, *Duygular Yada Ruh Halleri*, Alfa Yayınevi, İstanbul, 2021, s. 22

“Cisim deyince bir biçimde sınırlandırılan, belli bir yer tarafından ihtiva edilen ve diğer tüm cisimlerin dışlanacağı biçimde bir uzamı dolduran: dokunma, görme, işitme, tat alma duyularıyla hissedebilen, kendi kendine değil de, kendisine temas eden ve tesirinde kaldığı yabancı bir şey tarafından birçok şekilde hareket ettirilen her şeyi anlıyorum.”⁷⁸

Descartes’in cisim anlayışı, bir cisim olarak değerlendirdiği beden hakkında da aynı kabullere sahip olmasına neden olmaktadır. Fakat onun, bu cisim tanımının beden mahiyetini anlamada yetersiz kaldığını fark etmesi, sahip olduğu beden tanımlamasından kuşku duymasına yol açmıştır. “Bedenime gelince, doğası hakkında hiçbir kuşku beslemiyordum, zira onu açıkça tanıdığımı düşünüyordum ve eğer onu sahip olduğum mefhumlara göre açıklamak isteseydim şu şekilde betimlerdim,”⁷⁹ ifadeleriyle yukarıda cisim için yaptığı açıklamayı yapmaktadır. Descartes’in cisim ve beden için ortak bir tanımlamanın mümkün olmayacağına dair farkındalığı onun yeni bir beden tasavvurunu ortaya koymasını zorunlu kılmaktadır.

Descartes’in düalist yaklaşımı, bir kısım düşünür tarafından kabul edilen ruh ve beden birliği hakkında oluşan şüphenin neticesidir. Descartes ruhun ve beden varlığını sorgulamakta ve varlığının yanı sıra mahiyetinden şüphe edilmesi gerektiği kanaatine varmaktadır. Ruh ve beden, ortaya koyulan monist yaklaşımın aksine tek bir töz olmayıp, ayrı varlık alanlarına sahiptir. Bu ayrılık ontolojik ve epistemolojik alanda ruhu ve bedeni yeniden tanımlamayı gerektirmektedir. Descartes ruh ve beden sorgulaması yaparken aslında varlığın özünde olan şeyi sorgulamaktadır. Yani gerçekten var olan bir şey olarak benin mahiyetini sorgulamaktadır.⁸⁰

Descartes’e göre beden varlığı, insanın yaşamsal faaliyetleri için zorunluluk teşkil etmekle birlikte, buna ek olarak ruha ait olan yetilerin bazılarının gerçekleşmesi için gereklidir: “Eğer bir bedene sahip olmadığım doğruysa o zaman beslenemeyeceğim ve yürüyemeyeceğim de bir gerçektir. Ruha ait şeylerden biri de hissetmektir ama beden yoksa hissetmekte mümkün değildir.”⁸¹ Onun bu açıklaması ruh ve beden arasındaki etkileşimin reddedilmesinin mümkün olmayacağı kanaatini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle Descartes’in bu yaklaşımından hareketle,

⁷⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 44.

⁷⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 44.

⁸⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, çev: Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul, 2021, s. 45

⁸¹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 45

bedenin ontolojik düzlemde insana sağladığı herhangi varoluşsal bir katkı olmadığı kabulü, fiziksel alanda bilginin kaynağı olarak düşünülen ve duyular sayesinde elde edilen bilginin, yok sayılmasına neden olacağı çıkarımı yapılabilir. Oysaki Descartes, ruh ve beden arasında gerçekleşen etkileşim sayesinde ortaya çıkan bilgiyi reddetmemektedir. Fakat bilgilerin kaynağı hakkında düalist bir anlayış geliştirmektedir. Bu çeşitlilik şu şekilde ifade edilmektedir: “Algılarımız da iki türdür biri ruhun neden olduğu algılar, diğeri bedenın neden olduğu algılar. Ruhun neden olduğu algılar, iradi isteklerimizin algılarıdır ve onlara bağılı olan bütün tasavvurlarımızın ya da bütün düşüncelerimizin.”⁸² Algıda oluşturulan bu ikilikte ruhun etkin olduğu durum, bir şeyi isteme noktasındayken söz konusudur. Fakat istediğı şeyi algılaması için ruhun başka bir unsurla etkileşime girmesi gerekmektedir. Bu durum ise ruha edilgin bir kimlik kazandırmaktadır.⁸³ Bu etkileşimin gerçekleştiğı unsur ise bedendir. Descartes bedenın müdahalesiyle oluşan algıların büyük bir kısmının sınırlara bağılı olduğunu ve ruha sınırlar vasıtasıyla geldiğini ifade etmektedir.⁸⁴ Bu durum ise iki ayrı unsur arasında etkileşimin varlığından kaynaklanan ontolojik zorunluluğı tanımlama problemini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü sınırlar beden gibi fizik âlemin içerisinde ve bedenın bir unsuru olarak değerlendirilmektedir. Oysa metafizik alanda yer alan ruh ile etkileşimi açıklama noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu durum ise Descartes’in, düalist yaklaşımındaki çıkmazlar nedeniyle eleştirilmesine yol açmaktadır.

Descartes’in düalist anlayışına dair açıklamalarına ve bu anlayışın mahiyetine baktığımızda, ruh ve bedenın iki ayrı unsur olarak var olduğunu, her ne kadar tam bir şekilde nasıl olduğu ortaya koyulmasa da, ona göre aralarında bir ilişkinin varlığından söz edilebileceğı anlaşılmaktadır. Descartes’in böyle bir sorgulamaya girmesinde üst neden olarak tanımlanabilecek bir ana problem alanı olabileceğı kanaati oluşmaktadır. Descartes düalist tavrı geliştirirken bu üst nedeni bulma gayretiyle ilerlemektedir. Onun şüphecı yaklaşımına bir de bu nazarla bakmak gerektiğı kanaati oluşmaktadır. Bu bağlamda ruh ve bedenın mahiyeti hakkında *Kartezyen düalizm* anlayışıyla ortaya çıkan şüphesinin esas hareket noktası değişmeyen bir töz arayışdır. O insanın fiziksel anlamda varlığının gereğı olarak

⁸² Descartes, *Duygular Yada Ruh Halleri*, s. 38

⁸³ Descartes, *Duygular Yada Ruh Halleri*, s. 38

⁸⁴ Descartes, *Duygular Yada Ruh Halleri*, s. 40

değerlendirdiği bedenin ardında başka bir üst varlık kaynağının olduğu düşüncesindedir. Bir başka ifadeyle Descartes, bir öz, bir benlik veya kendilik arayışındadır. Bu arayışın *cogito* ile birlikte büyük ölçüde bir yanıtla kavuştuğu fikri açıktır

Fakat esasında meselenin problematik kısmının bu kabulden sonra başladığı düşünülebilir. Çünkü Descartes, iki genel kanaatte bedene yüklenen anlamın tamamen dışında bir ontolojik sınır çizmektedir. Ruh ve beden iki tözdür. Descartes benin varlığını da bu töze ilişkin ayırım üzerinden inşa eder. Onun benlik ve beden arasında kurduğu ilişki şu şekilde dile getirilmektedir: “Dolayısıyla ben bütün doğası ve özü düşünmekten ibaret olan ve var olmak için herhangi bir yayılma ve bedene ihtiyaç duymayan bir şeydir, yani tözdür.”⁸⁵

Öyle ki her iki unsurda sınırları net bir biçimde çizilmiş bir görev alanına sahiptir. Beden fiziksel ihtiyaçları gidermek için bir araçken ruh ise hissi durumların gerçekleştiği soyut bir zemindir. Oysa Descartes benin var olması için daha yetkin ve üst düzey bir varoluşsal alanın olması gerektiğini düşünmeye başladığında, buna paralel olarak benliğin mahiyetini de inceleme yoluna gitmiştir ve şöyle bir sorgulama ortaya koymuştur: “Ama şimdi bütün gücünü ve hünerini beni aldatmak için kullanan son derece güçlü ve deyim yerindeyse, kötü ve hileci birinin var olduğunu varsayıdığımı göre acaba ben kimim?”⁸⁶

Descartes’in bedene yüklediği edilgen anlam, düşünmeyi gerçekleştiren tözsel benin mahiyetini sorgulamasına neden olmuştur. Bedenin değişkenliğinin aksine onun içinde bir yerlerde hissettiği o şey her ne ise hiçbir zaman yok olmamakta, değişime uğramamakta ve varlığını başka bir varlık üzerinden gerçekleştirmemektedir. Bu bağımsızlık hali ise Descartes tarafından: “O halde ben, organlar toplamı olan bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir;”⁸⁷ şeklinde net bir ayırımla dile getirilmektedir.

Descartes zihne ait bir bilgi olarak düşündüğü *ben* idesini, üst bir varlıkla ilişkilendirerek, benin kaynağı sorununu ele almaktadır. Ancak *kendilik* kişinin kendi

⁸⁵ Cengiz İskender Özkan, “Descartes’in Zihin Teorisi ve Sınırları”, *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2019, C.2, S. 2, ss. 243-254.

⁸⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 44.

⁸⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 45.

iç dünyasını ilgilendiren ve hakkında istediği şekilde yargıda bulunabileceği bir alandır. Fakat dış dünyada var olan ve varlığına dair duyular vasıtasıyla bilgi elde edildiği düşünülen cisimler söz konusudur. Duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi ile üzerinde tanımlama yapılan ve belirli bir mahiyete sahip cisimler söz konusu olduğunda, bilginin kaynağı problemi tartışma konusu olmaktadır. Kişi kendisi dışındaki bir varlığı o varlığın fiziki özelliklerine göre tanıyorsa, fiziksel anlamda maruz kaldığı her bir değişim onun hakkında yeni bir tanımlama getirmeyi zorunlu kılacaktır. Ancak insan dış dünya hakkında, süregiden değişimin aksine, değişmeyen sabit bir bilgiye sahiptir. Descartes bu durumu dış nesnenin bilgisini kendiliğin bilgisinde olduğu gibi zihinde konumlandırmaktadır. Bu konumlandırmayı ise Descartes düşüncesinde yer alan balmumu örneklemini üzerinden açıklamaktadır. Bu örnekte kovandan çıkartılmış balmumu parçası, cismin zihinsel bilgisi açısından incelenmektedir. Kovandan çıkarılan bu balmumu daha önce ifade edilen cisimsel özelliklerin tümüne sahiptir.

“İçerdiği balın yumuşaklığını hala yitirmemiş, hala çiçeklerin kokusundan izler taşıyor, peteğin rengi, biçimi çiçeklerin kokusundan izler taşıyor, peteğin rengi, biçimi, büyüklüğü hala belirgin, katı ve soğuk, ona dokunabiliyorum. Kısacası cismin açıkça bilinmesini sağlayacak her şey bu balmumu parçasında da var.”⁸⁸

Fiziksel bir varlığın taşınması gereken her bir özelliği kendisinde barındırmakta olan balmumu hakkında herkes ‘o bir balmumdur’ yargısına varabilir. Fakat balmumu onun cisim olarak nitelendirilmesini sağlayan özellikleri kaybettiğinde de, yani ateşe yaklaştırılıp erimeye başladığında da hala aynı balmumu olarak kalmış mıdır? Descartes’in bu soruya cevabı: “Tabi ki kalmıştır. Bunu da kimse yadsıyamaz,”⁸⁹ şeklinde olmuştur. Çünkü balmumu olarak ifade edilen unsurların tamamı duyularla algılanan cisimsel özelliklerdir. Oysa Descartes’e göre bu özellikler duyular aracılığıyla fark edilmektedir. Duyuların bilgisi ise değişime tâbidir. Oysa balmumunun bilgisi duyuların dışında bir bilgidir. “Bu noktada belki de balmumu, ne o bal yumuşaklığı, ne o çiçek kokusu, ne o beyazlık, ne o petek, ne de sestir, şimdi düşünüyorum da önceden bana o biçimler altında görünen cisimler şimdi

⁸⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 48.

⁸⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 48.

başka biçimde algılanıyor.”⁹⁰ O halde bir cisim fiziksel özelliklerinden arındırılarak algılanmak istendiğinde, başka bir nesne olarak algılanma ihtimali yüksektir. Descartes bu algılama biçimini *tahayyül* olarak nitelendirmektedir. Oysa bu anlayışa göre insanın cisimlere yönelik algısı tahayyülün çok ötesindedir. Eğer bir kişinin balmumunu tahayyül yoluyla algıladığı kabul edilirse, erimiş bir balmumunu kare veya silindir şeklinde hayal ederek yeni bir balmumu bilgisi oluşturması gerekmektedir. Uzun bu denli genişlemesi beraberinde bir bilinmezlik getirmektedir. Descartes ise tahayyül yoluyla imgelenen balmumu düşüncesi, imgelemen dışında zihinsel bir balmumu bilgisinin varlığının yadsınamayacağını ifade etmektedir:

*“Genişlemesine bakarak tahmin ettiğimden daha fazla şekle girebileceğini düşünmüş olsaydım, balmumunu açık bir biçimde algılayamazdım. Bu durumda balmumunun ne olduğunu tahayyül edilerek algılayamayacağını, onu sadece anlığım ile kavrayabileceğimi kabul etmem gerekiyor.”*⁹¹

Bu kavrama, anlığın yani zihinsel öngörünün etkin rol oynadığı bir algılama biçimidir. Kişinin nesneye yönelik dikkati onun algılanma düzeyini etkilemektedir. Eğer görünüşe dayalı bir algılama gerçekleşiyorsa, Descartes için bu yaklaşım, nesneyi sadece kendisi olarak algılamanın dışında bir algılama şeklinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu aşamada kişi dış faktörlere bağlı kalarak cismin özünde sabit olan bilgiyi göz ardı etmektedir. Bu durum ise bir nesnenin fiziksel yönünün, o nesnenin tanımlanmasında veya isimlendirilmesinde tek ve değişmez bir unsur olduğu yanılgısını meydana getirmektedir. Ancak Descartes’ın balmumu örneğiyle de ortaya koymak istediği düşüncenin birincil itirazının bu fikri çürütmeye yönelik olduğu sonucuna varıyoruz. Yani o bir varlığın uzamında meydana gelen değişimin, o nesnenin kendisinde sabit olan özü veya başka bir ifadeyle kendiliğini değiştirmeyeceği düşüncesindedir.

Sonuç olarak Descartes’ın varlığın mahiyetine ilişkin geliştirmiş olduğu düalist yaklaşımın zeminini, varlığa ilişkin bir öz, bir benlik veya kendilik arayışı oluşturmaktadır. Onun, varlığından şüphe etmediği bir benlik anlayışı olduğu kanaati oluşmaktadır. Bu benlik bedenine aksine değişimden uzak sabit bir cevher

⁹⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 49.

⁹¹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 49.

konumundadır. Ruhta konumlandırılan benlik, beden gibi bozulmanın ve ölümün konusu olmayıp, varlık alanında sürekliliğe sahiptir.

1.7. David Hume'un Düşüncesinde Değişim Fikri ve Kendilik Problemine Yansımaları

Değişimin varlığı tartışması felsefe tarihi boyunca felsefi düşüncenin seyrinde belirleyici bir konuma sahiptir. Değişim hareketle ilişkili olarak düşünüldüğünde, bu konuda iki önemli isim olan Parmenides ve Herakleitos'un (M.Ö 535?-475) fikirleri etkili olmuştur. Parmenides sabitliği yani hareketin yokluğunu kabul ederken, Herakleitos hareketin zorunluluğunu savunmaktadır. Herakleitos'un hareketi kabul edişi, değişimin kaçınılmaz bir olgu olduğu düşüncesini beraberinde getirmektedir. Çünkü mutlak hareket fikri bir varlığın değişmeden kalmasını imkânsız hale getirmektedir. Bu durum ise mutlak bir öz, cevher fikrinin reddedilmesine yol açmaktadır.

Bu bağlamda David Hume (1711-1776) varlıkların sürekli değişim halinde olduğu fikrini savunmaktadır. Ona göre her şey hareket halindedir. Bu değişkenlik hem ruhu hem bedene ait duyuları etkilemektedir. Hume özellikle algılar ve duyuların değişimine vurgu yapmaktadır:

“Gözlerimiz algılarımızı değiştirmeksizin yuvalarında dönemez. Düşünce yetimiz görme yetimizden de değişkendir ve tüm öteki duyu ve yetilerimiz bu değişikliğe katkıda bulunurlar: ayrıca ruhun değiştirmeksizin belki de bir an için bile aynı kalan tek bir gücü yoktur.”⁹²

Bu doğrultuda düşünüldüğünde sürekli değişen bir şeyin sabit bir öze sahip olması mümkün değildir. Hume'un *kendilik problemine* yaklaşımı bu bağlamda ele alındığında, kendilik probleminin içinde barındırdığı değişmeyen töz fikri onun mutlak değişim fikriyle çelişmektedir. Kendilik, Hume'a göre dış dünyada varlığı somut olmayan, soyut bir yapıya sahiptir. Bu nedenle kendiliğin değişimin konusu olması da söz konusu olamamaktadır. Değişim bir anlamda varlığın ontolojik ispatı olarak değerlendirilmekte ve dış dünyada var olan varlıkların değişimden söz

⁹² David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 174.

etmenin mümkün olacağı düşüncesi ortaya konulmaktadır. Bundan dolayı değişime konu olmayan veya değişimine dair herhangi bir deneyime sahip olmadığımız bir şeyin varlığından söz edilemeyeceği düşüncesi kabul edilmektedir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde ise Hume, kendiliğin deneyimin konusu olamayacağı kanaatindedir.⁹³ Çünkü bir varlığın deneyimin konusu olabilmesi için fiziki varlığından hareketle soyutlanmış bir tasarımının olması gerekmektedir. Filozofa göre, benlik için böyle bir tasarım söz konusu değildir: “Her gerçek tasarımı ortaya çıkaran şey belli bir izlenim olmalıdır. Ancak benlik ya da kişi herhangi bir izlenim değil, çeşitli izlenim ve tasarımlarımızın onunla bir ilişkisi olduğunu sandığımız şeydir.”⁹⁴ Bu anlamda benliğin yanılısamadan öte bir şey olmadığı öne sürülmektedir. Bu yanılısamanın ise imgelemin algılar üzerinde oluşturduğu etkiden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Serin’e göre Hume’un yaklaşımı şu şekildedir: “Hume ilk açıklamasında algıların bu türden bir birlikte- varoluşundan imgelemi sorumlu tutar: ben’in gerçekte yalın ve bölünmez bir şeymiş gibi davranıp, algıları bir araya getiren bir ilke rolü oynamasını imgelemin sağladığını öne sürer.”⁹⁵ Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki: algıların oluşması, imgelemin zihni yanıltmasından ibarettir. Zihnin bu denli bir yanılgı içerisinde nesnelere yönelik gerçek bir bütünlük algısının oluşmasına yol açmaktadır. Oysaki Hume’un anlayışında böyle bir durum söz konusu değildir. O halde sabit bir benlik arayışının nedeni sorgulanmaktadır.

Bu bağlamda çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bunlardan biri kendiliğin kavramsal düzeyde dilsel varlığına ilişkindir. Öyle ki bu yaklaşıma göre kendiliğin Hume düşüncesine göre tözsel bir varlığı olmamasına rağmen, benliğe ilişkin töz arayışı, dış dünyada kavramsal olarak yer almasından kaynaklanmaktadır. Arıcı bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Hume’cu tavır ontolojik boşluk görüşü benimsenerek hala savunulabilir. Bu görüşe göre ben hissi bir yanılısama olmayabilir ama ontolojik olarak pekâlâ tözel bir varlığa da işaret etmemektedir. Başka bir deyişle, ben hissi

⁹³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 173.

⁹⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 173.

⁹⁵ Funda Neslioğlu Serin, “Hume’da Ben İdesinin Bilgikuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2017, S.29, s. 29.

kavramsal, dilsel ya da formel bir statüden öte ontolojik bir değere sahip değildir.”⁹⁶

Benlik tasarımının nesnel bir varlık alanı olmadığından dolayı algının konusu olamaması, ona dair ortaya koyulan bilginin çıkarımdan öteye gidememesine yol açmaktadır. Bir kişi varlığını algılamak için etrafında algıladığı durum ve olaylardan hareketle çıkarım yapmak durumundadır. Bu bağlamda algı olmaksızın hiçbir şey yakalanamaz.⁹⁷ Algı vasıtasıyla yakalanan şeylerin bilgisi ise bağlayıcı bir yapıya sahip değildir. Aksine bu bilgi değişken bir yapıdadır. Algılanan varlığın algılama esnasında sahip olduğu durum, algılayan kişinin düşüncesini yönlendirmektedir. Algıların sürekli değişim halinde olan varlıklara bağlı olması, onlar üzerinden elde edilen bilginin değişkenliğini de beraberinde getirmektedir. Ancak sürekli olan bu değişimi kişinin fark etmeyip, bir nesneyi her seferinde aynı şekilde algıladığını düşünmesi, o kişide değişmeyen bir gerçeklik fikri uyandırmaktadır. Hume’a göre iki çeşit algı vardır:

“Herkes kolayca kabul eder ki iki çeşit algı arasında fazla sıcaktan doğan ıstırap duygusu ve itidalli bir hararetin verdiği haz ile bu duyumu sonradan bellekte canlandırmak veya hayal gücü ile önceden duymak arasında çok büyük bir fark vardır. Bu son iki yeti, bize, duyularımızın algılarının bir taklit veya bir kopyasını sağlayabilir, fakat ilk duygu olanca kuvvet ve canlılığı ile hiçbir zaman yeniden canlandıramazlar.”⁹⁸

Hume, nesneyle ilk karşılaşma anında gerçekleşen algılamayı duyumsama olarak kabul etmektedir. Bu ilk duyumsama nesnenin gerçek algısıdır. Bundan sonra aynı nesneye dair gerçekleşen bütün algılamalar duyumsamanın ötesinde, o nesneye dair ilk duyumsamanın hatırlanmasıdır. Bu ise hiçbir zaman ilk algılama gibi gerçek olmayacaktır. Çünkü kişi zihninde yer eden izlenimi hatırlamanın dışında bir şey yapmamaktadır. İlk algılama esas duyumsama iken ikinci algılama taklittir. Hume’un taklit olarak değerlendirdiği ikinci algılamanın tekraren ortaya çıkabilmesi için bir vasıtaya ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Hume, algıların tekrar hatırlanmasını sağlayan şeyin düşünce olduğunu dile getirmektedir. Descartes tarafından varoluşsal bir şekle

⁹⁶ Murat Arıcı, “Zihinsel Alanda ‘Ben Hissi’ Neye Karşılık Gelir?”, *Dört Öge*, 2015, S.7, ss. 65-76.

⁹⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 174.

⁹⁸ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Cevahir Ceylan, Dorlion Yayınları, Eskişehir, 2022, s. 55.

büründürülen düşünme, Hume için duyumsanan tasarımın hatırlanmasına aracılık eden basit bir unsur olarak tanımlanmıştır. Bir başka ifadeyle düşünce duyudan daha aşağıda bir konuma yerleştirilmektedir.⁹⁹ Ona göre düşünce sınırlı bir alana sahiptir. Zihnin işleyişinde bir figür olan düşünce düşünüldüğü kadar sınırsız değildir. “Zihnin bütün bu yaratıcı kudretinin duyularla deneyin bize sağladığı malzemeyi tertiplemek, yer değiştirmek, çoğaltmak veya azaltmak gücünden fazla biri şey olmadığını görürüz.”¹⁰⁰ Bu nedenle duyumsamanın ardında düşünce yoluyla gerçekleşen hiçbir algılama gerçek değildir.

Değişim ve beraberinde gelen zihinsel yanılsama, algılanan nesneye ilişkin sahip olunduğu sanılan net bilgiyi açıklama noktasında kavramsal boşluk oluşması neden olmaktadır. Hume’un algı ve nesnesi arasındaki ilişkiye yönelik söylemleri, paradoksal bir durumun söz konusu olduğu hissi uyandırmaktadır. Ona göre kişi algıladığını düşünüyor ama aslında ortada algılanacak bir sabite olmadığı anlayışındadır. Hume algı ve nesnesi arasındaki çelişkili durumu, *algılar demeti* (bundle teori) teorisiyle çözüme kavuşturmayı hedeflemiştir.

Hume’a göre kişinin sürekli meydana gelen değişim içerisinde, bir nesneyi sabit bir varlığa sahipmiş gibi algılaması algılar demetinin sebep olduğu bir yanılsamadır. “İnsanlığın geri kalanının kavranamayacak bir hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algıların bir demetinden ya da derleminden başka bir şey olmadıklarını ileri sürmeyi göze alabilirim.”¹⁰¹ Bu durumda kişinin geçmiş tecrübesini bugüne ve geleceğe taşıması, varlığı gözlemlediği an içerisinde değerlendirmesi ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Kişi nesneye her baktığında sadece ilk duyumsadığı anı hatırlamaktadır. O halde bir nesne hakkında doğru ve ona uygun bilgi elde edilemeyeceği düşüncesi oluşmaktadır.

Bu bağlamda Hume, deney yoluyla saptanan bilginde algılar yoluyla edinilen zihinsel bilgi gibi değişken olduğunu düşünmektedir.

“Zira deneyden çıkarılan bütün çıkarsamalar temel olarak geleceğin geçmişe benzeyeceğini ve birbirlerine benzer kuvvetlerin benzer hissedilir niteliklere bağlı bulunacaklarını içerirler. Eğer tabiatın seyrinin değişebileceği ve

⁹⁹ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s.56.

¹⁰⁰ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s.57.

¹⁰¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.174.

geçmişin gelecek için hükümlü olabileceği hakkında az çok bir şüphe varsa her deney boş olur ve herhangi bir çıkarsama veya sorgulamaya imkan veremez.”¹⁰²

Bu bakış açısı cisim üzerinden değerlendirildiğinde Hume tarafından ifade edildiği gibi bir belirsizlik söz konusu olduğunda, o cismin sabit bir tözünden bahsedilemez. Bu görüş doğrultusunda değerlendirildiğinde algı ve nesnesi arasındaki ilişki farklı bir biçimde yorumlanmıştır. Hume’un bu düşüncesi üzerinden konuya yaklaşıldığında, zihin algı nesneleri üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Zihin yalnızca algılanan imgenin belirlediği yerdir. Burada algı, belirip kaybolmaktadır. Zihin ve algı nesnesi arasındaki bu ilişki tiyatro sahnesi benzetmesiyle anlatılmaktadır: “Zihin bir tür tiyatro sahnesidir: orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler: geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışırlar.”¹⁰³ Zihinden geçen bu algılar ardışık bir biçimde birbiri ardına sıralanan algılardır. Aralarında herhangi bir bağlantı yoktur. Bu sebeple hiçbir algı bir diğeri üzerinde etki edemez. Bu noktada kişinin zihninde oluştuğunu zannettiği ve cisim üzerinde kesin kanaate varmasını sağlayan şeyin ne olduğuna dair problem ortaya çıkmaktadır.

Problemin kaynağı, zihinde bu denli birbirinden ayrı bir imgeleme sahip olan tikel duyumsamalardan tümel bir kanaate ulaşmayı sağlayan faktörün niteliğidir. Çünkü Hume’un ifadelerinden kişinin soyut bir alan olan ve her an değişmekte olan ruhi alanında tümel bilgi üretme durumu yoktur. O halde imgeler arasında bağlantı, haricî bir vasıta sayesinde kurulabilecektir. Hume göre algılar arasında geçişliliğe imkan veren şey özdeşlik tasarımıdır. Özdeşlik tasarımı ise şu şekilde ifade edilmektedir: “Varsayılan bir zaman değişimi boyunca değişmesiz ve kesintisiz kalan bir nesnenin seçik bir tasarımı taşıyır ve bu tasarıma özdeşlik ya da aynılık tasarımı deriz.”¹⁰⁴ Hume özdeşlik tasarımı yanılısamadan kaynaklı bir tasarım olarak görmektedir. Ona göre aslında zihnin algıladığı nesneler arasında kesintisiz bir ilişki vardır. Bu ilişki sayesinde nesneler sürekli ve pürüzsüz bir biçimde algılanır. Fakat algılama esnasında var olan bu süreklilik, bir nesnenin algısının değişime uğramadan

¹⁰² Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 83.

¹⁰³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 174.

¹⁰⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 175.

her an aynı kaldığı yanılgısına neden olmaktadır. Bu yanılsama nesnelerin ardışıklığı yerine onların özdeş olduğu düşüncesine neden olmaktadır. Hume' a göre varlığa ilişkin ortaya koyulan ve mutlak varlığına inanılan ruh, benlik ve töz kavramlarının ardışık tasarımların arasındaki kesintiyi gizlemek maksadıyla oluşturulmuştur.¹⁰⁵ Bir başka ifadeyle bu kavramlar duyumsanan tasarımların aslında bir bütüne işaret etmeyişi gizlemek ve sanki tümel tasarımın bir parçasıymış izlenimi vermek amacıyla, sonradan ortaya atılmış kavramlardır.

Ruh, benlik ve töz gibi kavramlar mutlak surette değişimin ve geçişliliğin olmadığı bir varlık alanında bulunabilirler. Çünkü bu kavramlar, özellikle benlik kavramı, sabit bir oluşu zorunlu kılmaktadır. Hume'un reddettiği bu kavramlar özdeşlik fikrinin sebep olduğu yanılsamadan kaynaklanmaktadır. Zihinsel alanda özdeşlik algısını oluşturan etken benzerlik, birliktelik ya da nedensellik tarafından bir araya getirilen parçaların ardışıklığından meydana gelen aynılık düşüncesidir.¹⁰⁶ Zihnin ilişkili nesneler ardışıklığını özdeşlik olarak tasavvur edip değişimi fark etmeyişi, düşünce yetisinin nesnedeki değişime dair adaptasyonunun hızından kaynaklanmaktadır. Bir nesneye eklenen bir kütlenin büyüklüğü fark edilir düzeyde dahi olsa zihin bu değişimi nesnenin ilk haliyle bağdaştırmakta ve onu aynı nesne olarak algılamaya devam etmektedir. Hume eksik özdeşlik olarak kavramsallaştırdığı bu algılama türünün, düşüncenin kesintisiz ilerlemesinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Bir nesnenin sahip olduğu boyutla o nesnede meydana gelen değişimin fark edilmesi arasında mutlak bir ilişki söz konusudur. Bir dağın geçirdiği birkaç inçlik değişim, zihnin algılayamayacağı düzeydedir. Bu nedenle zihinsel algılama alanında dağ, hiçbir değişikliğe uğramamış olarak tasavvur edilmektedir. Ancak şuan ki dağ aynı dağ değildir.

Hume'a göre, değişimin gözlemlenebilir olması durumunda ise nesneye dair yargıda da değişiklik meydana gelebilir. Ancak bu durum değişimin büyüklüğüne karşın devam etmekte olan algılamadaki özdeşlik, nesneler arasındaki ortak erek bağlantısından kaynaklanmaktadır. O bu düşüncesini gemi örneği üzerinden açıklamaktadır:

¹⁰⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 175.

¹⁰⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 176.

“Önemli bir parçası sık tadilat tarafından değiştirilmiş bir geminin hala aynı gemi olduğu düşünülür: nitekim gereçlerin farklılığı ona bir özdeşlik yüklememizin önüne geçmez. Parçaların, üzerinde anlaştıkları ortak erek, onların tüm değişimleri sonucunda yine aynıdır ve imgelemin cismin bir durumundan bir diğerine kolay geçişini sağlar.”¹⁰⁷

Çünkü burada geminin var oluşundaki temel gayeye ilişkin herhangi bir müdahale söz konusu değildir. Yalnızca gemiyi oluşturan parçalar değişmektedir. Bu da ortak erek bağlantısının sağladığı gemi tasarımına zarar vermemektedir. Hume’un, algı vasıtasıyla meydana gelen bilgilerin tümünün zihinde özdeşlik, benzerlik ve nedensellik sayesinde kesintisiz bir imgeleme sebep olduğuna ilişkin yaklaşımı kişisel özdeşlik problemine ilişkin kanaatlerinde de oldukça etkilidir. Hume’un kendilik, benlik veya töz gibi değişmeyen varoluşsal bir özün kabulünü gerçeklikten uzak olarak değerlendirmesi, kişisel özdeşlik anlayışının da aynı doğrultuda şekillenmesine neden olmuştur. Değinildiği üzere Hume’a göre özdeşlik bir yanılgıdan ibarettir. Özdeşlik suni bir yapıya sahiptir. Aslında varlığın ontolojik olarak barındırmadığı imgelemler özdeşlik vasıtasıyla varlığa ilişmektedir. Bu bağlamda benlik tasavvuru özdeşliği oluşturmayı sağlar. Belirtildiği gibi, benzerlik, bitişiklik ve nedensellik ilişkilerinden bazıları özdeşliğin oluşturduğu bir yanılgıdan ibarettir. Hume göre karakter, kişilik, özdeşlik gibi unsurların bir insanda olduğundan bahsedilmeyeceği gibi eylemlerde süreklilik ve tutarlılıktan da bahsetmek tamamen anlamsız bir çaba olarak görünmektedir.¹⁰⁸ Hume özdeşliğe ilişkin kurmuş olduğu ilişkisel yapı üzerinden kişisel özdeşliği de tanımlamakta ve şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: “Kişisel özdeşlik fikrimiz bütünüyle düşünce yetisinin bağlantılı bir tasarımlar zinciri boyunca ve yukarıda açıklanan ilkelere göre pürüzsüz ve kesintisiz bir şekilde ilerlemesinden kaynaklanmaktadır.”¹⁰⁹

Benzerlik ve nedensellik vasıtasıyla sağlanan algıdaki bu süreklilik, bellek tarafından oluşturulmaktadır. Benzerlik için düşünülecek olursa, bir nesnenin geçmiş algıları bellek vasıtasıyla saklanmakta ve düşünce zinciri oluşumu esnasında benzer algıların zincire yerleşmesini sağlamaktadır. Keza nedensellik de benzerlik gibi

¹⁰⁷ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 178.

¹⁰⁸ Mehmet Alperen Saz, “Hume’un Algılar Demeti Kuramı ve Zihin Felsefesi Tartışmalarına Etkisi”, *Din Felsefe Araştırmaları*, 2021, C.4, S. 7, ss.90-114.

¹⁰⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 39.

belleğin bir ürünüdür. Nedensellik, birbirini karşılıklı olarak üreten farklı algıların ya da varoluşların bir dizgesidir.¹¹⁰ Bu dizgenin oluşması bellekte depolanan tasarımların karşı karşıya gelmesiyle birlikte kurulan nedensellik ilişkisi sayesinde. Bu bağlamda bakıldığında benzerlik ve nedensellik aslında sonradan bellek sayesinde ortaya çıkan belleğe bağlı zihinsel bir işlemdir. O halde benzerlik ve nedensellik vasıtasıyla meydana gelen kişisel özdeşlikte varlığı sabit olmayan ve bellekte saklı algı dizgelerinin oluşturduğu bir bilgidir. Bu bağlamda kişisel özdeşliğin değişmeyen bir ben fikri vermesi, sabit bir kişisel bilginin kaynağı olması mümkün görünmemektedir.

David Hume'un ifadelerinden hareketle, düşünce sistemini mutlak değişim fikri üzerine kurmuş olduğu sonucu çıkmaktadır. Değişimin mutlaklığı ise onu töz fikrini reddetmesine neden olmaktadır. Buna bağlı olarak da kişinin değişmeyen bir kendiliğe sahip olması Hume göre imkânsız bir durumdur. Onun, *kendilik* fikrini reddetmesinin bir diğer sebebi, kendiliğin dışsal bir varlığının olmayışıdır. Ona göre bir tasarım olarak kendilik fikrinin oluşması için duyumsanarak algılanan dışsal bir benlik tasarımına ihtiyaç vardır. Fakat tamamen soyut bir kavram olan benliğin tasarıma konu olması mümkün olmadığı için onun varlığına kanaat getirmek de imkân dışındadır. Temelde bu iki neden ve bunların yol açtığı ontolojik çıkmazlar nedeniyle Hume kendiliğin mutlak varlığını kabul etmemektedir. Ancak kişisel özdeşliğin gerçekleştiği zemin olarak kabul ettiği benlik anlayışı, dışardan gelen duyumsamalar neticesinde gerçekleşen deneyimin gerçekleşmesi noktasında etkin unsurlardan biri olarak düşünülmektedir. Tözsel bir kendilik söz konusu olmamakla birlikte, algının gerçekleştiği benlik zemini mümkün görülmektedir.

1.8. Kant Düşüncesinde Aşkın Tamalgı ve Kendilik İlişkisi

Immanuel Kant düşüncesi metafizik anlayışın farklı bir şekle büründüğü bir düşünce biçimidir. Ortaya çıkan düşünce sistemleri içerisinde bir grup düşünür metafizik düşünceyi tamamen saf dışı bırakırken, bazı düşünürler ise varoluşa ilişkin bütün açıklamalarını metafizik alan hakkında geliştirdikleri fikirler doğrultusunda ortaya koymaktadır. Bu noktada Kant her iki yaklaşım şekinden de ayrı bir tavır sergilemektedir. Kanaatimizce Kant metafizik düşünceyi bütünüyle reddetmemekle

¹¹⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 139.

birlikte, maddi alandan tümüyle bağımsız bir metafizik varlık alanı anlayışından da uzak durmaktadır.

Kant, varoluşsal sorunları çözümlemek amacıyla metafizik boyut ve maddi evreni ilişkilendirebileceği bir alan olan transendental varlık alanını geliştirmiştir. Metnin ilerleyen kısmında detaylı bir biçimde değineceğimiz bu aşkın ontolojik zemin kendilik probleminin açıklanmasında birincil öneme sahiptir. Çünkü Kant kendilik anlayışını transendental açıdan ele almakta, hatta aşkın bilginin transendental alanda ortaya çıkabilmesi için öznenin zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda uzay ve zamanın kapsamı içerisine giren a priori sezgiler, düşünce zemini doğrultusunda sentez gerçekleşmektedir. Kant'ın özneye yüklemiş olduğu bu anlam nesne merkezli bakış açısından özne merkezli anlayışa geçişi sağladığı için kopernik devrimi olarak nitelendirilmektedir.¹¹¹

Kant kendiliğin varlığı ve bu varlığın ontolojik olarak ifade ettiği anlamı çeşitli kavramlar üzerinden ele almaktadır. Bu bağlamda transendental apperzaption yani aşkın tamalgı kavramı kendiliğin mahiyetinin anlaşılması için önemli bir kavramdır. Çünkü transendental tamalgı kendiliğin varlığının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Kant bu kavrama yüklediği anlamı özellikle aşkınlık durumuna ve bu durumun gerekliliğine işaret ederek açıklamaktadır. Kant' a göre:

*“Zorunluluk her zaman aşkın koşullar üzerine kuruludur. Bu nedenle, tüm sezgilerimizin çoklu sentezinden bilincimizin birliğinin aşkın bir temeli olmalı ve dolayısıyla genel olarak nesnelerin tüm kavramlarının ve yine tüm deneyim nesnelerinin aşkın bir temeli olmalıdır.”*¹¹²

Kant'ın bu ifadelerinden bir nesnenin fiziksel alanda varlık alanına çıkması ancak a priori olarak var olması ile mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada transendental tamalgının oluşturduğu algısal zeminin zorunluluğuna dikkat çekilmektedir. Çünkü Kant, nesnenin bilgisini elde etme faaliyetini aşamalara ayırmakta ve bu aşamaları kendi içerisinde birbiriyle ilişkilendirmektedir. Nesneye ilişkin veriler arasındaki ilişkinin bir bütün halinde tek bir kanaat oluşturması ise

¹¹¹ Bahtiyar Uygun, “Transendental Felsefe’de ‘Ben’in Kuruluşu ve Bilginin İmkânı Problemi”, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (31 Aralık 2021), ss. 1-18.

¹¹² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. F. Max Müller, The Macmillan Company, New York, 1922, s. 88.

aşkın tamalgı ile mümkündür. Bu bağlamda Kant transendantal tamalgıyı şu şekilde açıklamaktadır:

*“Tüm sezgi verilerinden önce gelen bilinç birliği olmadan ve nesnelerin hiçbir temsilinin mümkün olmadığı referans olmadan, içimizde hiçbir bilgi gerçekleşemez, bir bilgi türünün diğeriyle birleşimi veya birliği olamaz. Bu saf, özgün ve değişmez bilince aşkın tamalgı adını vereceğim.”*¹¹³

Tamalgının, birbirinden bağımsız sezgileri bir bilinç birliği halinde bilgiye dönüştürmesi saf özgün ve değişmez olması ile ilişkilidir. Fakat tüm bunların gerçekleşebilmesi için, yani sezgi yoluyla gelen bilginin bilinçte özgün bir senteze dönüşerek tamalgıyı oluşturabilmesi için öz-bilinç gerekmektedir. Bu öz-bilincin kabulü, nesneye ilişkin bilginin zihinsel işleme tâbi olabilmesi için zorunludur. Ayrıca transendantal tamalgıda var olan sezgisel bilginin ampirik tamalgıya geçerek, nesnenin bilgisinin oluşması için öz-bilincin varlığı zorunluluk teşkil etmektedir. Kant bu zorunluluk halini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Algılarımızın tamamı a priori saf sezgiye dayanır, onun bütününe ilişkin saf sezgiye dayanır. Hayal gücünün tezi ve saf tamalgı, yani tüm olası temsillerin ortasında kişinin kalıcı kimliği üzerine olan ampirik bilincimizdir.”*¹¹⁴

Bu ifadeler Kant’ın algısal alanla ilgili ikili bir tasnif yaptığı fikrini vermektedir. Bu ikili yaklaşım şekli doğrultusunda Kant’ın algılarımızın tamamını a priori alanla ilişkilendirmesi, bu algıların a posteriori alanda ortaya çıkmalarına imkan sunacak ampirik bilinci zorunlu kılmaktadır. Ampirik bilinç ise uzay ve zaman bağlantısı içerisinde kendini göstermektedir.

Bu aşamaya kadar Kant’ın kendilik anlayışına dair kavramları ele almaya gayret ettik. Öz-bilinç, transendantal tam algı ve ampirik tamalgının kendilik kavramının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Esasında kendilik tüm bu kavramların ötesinde bir varlık alanına sahiptir. İnsan kendiliğine ilişkin bilgiyi dışarıdan edinmez. Çünkü Kant, kendiliğin bilgisi zaten var olan bilgi olarak kabul etmektedir. Kant’ın kendilik bilgisine yaklaşımı şu şekilde ifade edilmektedir:

¹¹³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 88.

¹¹⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 95.

“Kendim hakkında bildiğim başka herhangi bir şeyden çıkarım yapmadan, kendim olarak kendimin farkındaysam farkında olduğum kişinin kendim olduğuna dair bilgim en azından bazı açılardan kendim hakkında başka herhangi bir şeyi bilmekten bağımsız olmalıdır. Kendimden başka bir şey olarak kendimin farkında olmadan, kendim olarak kendimin farkında olabilirim.”¹¹⁵

Bu ifadeler doğrultusunda, Kant bütün algı durumlarının ötesinde bir bilgi olarak insanın algısının dışında idrak ettiği bir kendilik halinin, bütün ontolojik kategorilerden ayrı bir varlık alanına sahip olduğu çıkarımını yapabiliriz. Çünkü genel itibarıyla varlık alanında nesnelerin bilgisinden söz edebilmek için soyuttan somuta doğru ilerleyen bir algılama sürecine ihtiyaç vardır. Bu süreçte de nesneler sentezlemeyle daha kompleks bir hal almaktadır. Sentez esnasında bilginin uğradığı değişimi Kant şu şekilde ifade etmektedir: “Düşüncemizin kendiliğindenliğinde, saf görüde çok olan şeyin, onun bilgisini üretmek için öncelikle belirli bir şekilde incelenmesini, alınmasını ve ilişkilendirilmesini gerektirir. Bu eyleme sentez adını veriyorum.”¹¹⁶ Kant’ın sentez hakkında yaptığı bu açıklama, sentez neticesinde ortaya çıkan bilginin, saf bilginin ötesinde terkibe dayalı bir bilgi olduğunu göstermektedir. Düşününürün sentez hakkındaki ifadeleri, saf ben olarak dile getirilen ve bir önceki paragrafta değinildiği üzere, algılamanın tamamen dışında bir varlık alanına sahip olan “benlik” tasavvurunun basit olduğuna ilişkin anlayışın zemininde yer almaktadır.

Kant’ın benliğe dair “basit” nitelendirmesi, Descartes’in benliği düşünceyle özdeşleştirmesine yönelik eleştirileriyle, benlik ve diğer eylemler arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkilendirmede benliğin konumunu belirgin hale getirmektedir. Benliğin varlığını düşünme(cogito) ile bağdaştıran Descartes, Kant’ın basit/saf ben anlayışının tam aksi bir niteliğe sahiptir. Descartes cogito, ergo sum (düşünüyorum o halde varım) söylemiyle düşünmeyi öznenin varlığının zorunlu şartı olarak görmektedir. Kant’a göre Descartes’in bu çıkarımı totolojik bir ifadedir. Çünkü basit olan şeyin (yani ben) tamalğının neticesinde oluşan düşünme eylemi ile var olması ontolojik ve

¹¹⁵ Andrew Brook - Richard C. DeVidi, *Self-Reference and Self-Awareness*, John Benjamins Publishing, 2001, s. 12.

¹¹⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 64.

mantıksal olarak mümkün değildir. Kant iki durum arasındaki farkı şu şekilde belirginleştirmektedir: “Ama benim (ruh olarak) benliğimin sadeliği gerçekte “düşünüyorum” önermesinden çıkarılamaz: daha ziyade birincisi zaten her düşüncenin kendisinde bulunur.”¹¹⁷ Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, Kant için “Ben düşünüyorum” cümlesi *ben* ile kurulan herhangi bir haber cümlesinden farksız değildir. Burada ben ampirik bir yapıya sahiptir. Söylemlerin yüklemlesmesini sağlamaktadır. Bu nedenle Kant için “ben düşünüyorum” ifadesiyle “ben basitim” ifadesi arasında epistemik olarak hiçbir fark yoktur. Her iki söylemde gerçekliği dolaysızca ortaya koymaktadır.¹¹⁸

Kant’ın Descartes’in cogito söylemine yöneltmiş olduğu eleştirisi, onun kendilik düşüncesinde ikili benlik anlayışına sahip olduğu çıkarımının yapılmasını sağlamaktadır. Kant, yukarıda ele aldığımız üzere, saf ben ve ampirik ben ayrımını belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır. Basit olan ve varlığın ontolojik bütün zorunlulukları için gerekli olan saf ben, düşüncenin de gerçekleşmesi için zorunlu varlık alanıdır. Bir başka ifadeyle, saf ben veya Descartes’in düşüncesine göre öznenin varlığı düşünme eylemine bağlı olmamakla birlikte, özne düşünme eylemi için varlık alanıdır. Bu bağlamda Kant düşüncüyü benliğin ortaya çıktığı alan olarak görmemekle birlikte saf benliğin a posteriori alana çıkışında yani saf benden ampirik ben’e geçişte düşüncenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu durumda ise düşünmeye hayal gücü ve hissetme yetisi eşlik etmektedir. Bu üçlü varoluş alanının saf bene ilişkin işlevi şu şekilde ifade edilmektedir:

“Transendental Apperzaption’u temsil eden “saf ben” hakkında herhangi bir görüş mümkün değildir, bu sebeple o her türlü temsilin zemininde yer alırken kendi kendisini temsil edemez. Fakat iç duyumla beraber ortaya çıkan “ampirik ben” düşünme yetisiyle hissetme yetisi arasında köprü görevi üstlenen hayal gücünün faaliyeti sonucu ortaya çıkar.”¹¹⁹

Yani saf ben’in maddi düzlemde fonksiyonlarını göstermesi mümkün değildir. Çünkü o bir töz halindedir. Bu töz ise ampirik alana geçişe mümkün kılacak

¹¹⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer- Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 419.

¹¹⁸ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 419.

¹¹⁹ Esra Topcu, “Kant’ta Transendental ve Empirik Apperzeption Bağlamında Ben”, *Esra Topcu*, (01 Ocak 2020), s. 7

özelliklere sahip değildir. Çünkü saf benin varlığı maddi unsurların çok ötesinde, maddenin sınırlarını aşan aşkın bir yapıya sahiptir.

Nihayetinde Kant'ın oluşturmuş olduğu bu aşkın ve ampirik alan arasında oluşan problem ise birbirinden bu denli bağımsız iki alanının, birbiri üzerinde etkili olmasını sağlayan şeyin mahiyeti problemidir. Çünkü Kant saf beni ampirik ben de ortaya çıkan bilginin koşulu olarak görmektedir. İşte bu noktada düşünme, hayal gücü ve hissetme devreye girmektedir. Madde yalnızca temsillerden başka bir şey değildir. Aşkın idealist ampirik bir realisttir. Bu doğrultuda Immanuel Kant, maddeye görünüş olarak çıkarım yapılmasına gerek olmayan ama doğrudan algılanan bir gerçeklik verir. Bir nesnenin temsili benim içimde olduğu için ben o nesneyi algılayabiliyorum. Bu nedenle onların gerçekliği doğrudan bilince dayanır.

2. BÖLÜM

JOHN R. SEARLE'ÜN DÜŞÜNCESİNDE BİLİNÇ VE KENDİLİK PROBLEMİ

1. JOHN SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMI

Birinci bölümde genel hatlarıyla ele aldığımız “bilinç” konusunda birbirinden farklı yaklaşımları inceledik. Tarihsel süreç açısından geniş bir zaman aralığını içeren birinci bölümün ardından, bu bölümde çağdaş filozoflar arasında yer alan John R. Searle’ün bilinç anlayışını inceleyeceğiz. Bu bölümde esas amacımız Searle’ün bilinç kuramı bağlamında “*kendilik problemi*” ele almaktır. Konunun detaylı bir biçimde değerlendirilmesi amacıyla ilk olarak Searle’ün bilinç kuramını ele alacağız.

Searle, konuya ilişkin ikili bir bilinç anlayışı geliştirmektedir. Daha önce değindiğimiz, materyalist veya düalist zeminde oluşturulan kuramların aksine, o bilinç kuramında varlığı ontolojik zemininde değerlendirmektedir. Bu bakış açısıyla Searle, bilinci “biyolojik bir görüngü” olarak nitelendirmektedir. O, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Her şeyden önce, bilinç biyolojik bir görüngüdür. Bilinci: sindirim, büyüme, mitoz ve mayoz gibi sıradan biyolojik geçmişimizin bir parçası olarak görmeliyiz.”¹²⁰ Onun bu yaklaşımı, bilincin yalnızca tek boyutunun bir yansımasıdır. Oysa bilinç, bir yönüyle biyolojik bir unsur olarak değerlendirilebilecekken, aslında biyolojik yapının ötesinde bir mahiyete de sahiptir. Bu noktada Searle’ün çelişkili bir fikir öne sürdüğü izlenimi ortaya çıkabilir. Fakat o, bilinci bütünüyle biyoloji alana dahil eden “indirgemeci” tutumun aksine, biyolojik unsurların dışında kalan bütüncül bir yapı olarak değerlendirmektedir.

Searle’e göre bilinci sadece biyolojik unsurlara indirgemenin sebeplerinden biri kişilerin, bireysel olarak deneyimleri doğrultusunda çıkarımlar yaparak, bilinci açıkladıkları düşüncesine kapılmalarıdır. Oysa Searle, bilincin bunların ötesinde bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Bu görüşü şöyle ifade edilebilir: “Bilincinizi betimlemeye çalıştığınızda, büyük kısmı itibariyle yaptığımız şeyin yakın

¹²⁰ John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit/ Cüneyt Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 22.

çevrenizdeki nesnelerin ve olayların betimlenmesi olduğunu fark edersiniz.”¹²¹ Ancak Searle’ün yaklaşımına göre bu betimlemelerin hiçbirisi bilincin gerçekte mahiyetine ilişkin bilgi vermemektedir. Bunların her biri duyumsanan nesnelerin bilgileridir. Burada dış dünyadaki nesnelere ilişkin duyumsamalar, zihinsel bir işleve tabi tutulmaktadır. Buna bağlı olarak gerçekleşen bu bilinçli faaliyet, zorunlu olarak bilincin etki alanında meydana gelmektedir. Burada Searle’ün eleştirdiği nokta, bilinçli olarak gerçekleşen sınırlı bir işlev üzerinden, bilincin bütüncül bir tanımının yapılması çabasıdır. Oysa Searle’e göre, bilinç, işlevsel olarak tanımlanamayacak bir kapasiteye sahiptir. Bu noktada düşünürü göre, kişinin kendi kişisel deneyimleri de bilincin tam bir tanımını vermek için yeterli görülmemektedir.

Searle, kişisel deneyim ve bilinç arasındaki ilişkiyi şu şekilde belirlemektedir: “Derûni bedensel duyumsamalarınızı, haletiruhiyenizi, duygularınızı ve düşüncelerinizi betimledikten sonra, kendi bilincinizin içeriğini bilinçli olarak algıladığınız şeyleri betimlemek suretiyle betimlersiniz.”¹²² Bilince yönelik bu betimleme şekli, bilincin yalnızca bir yönünü anlamlandırmayı sağlamaktadır. Ancak bilinç, deneyimin ötesinde birden fazla anlam alanına sahiptir ve bu unsurlar bilincin tanımlanmasında etkili olmaktadır.

Bu bağlamda Searle bilinç için verdiği tanımda, bilincin kapsamlı bir içeriğe sahip olduğunu belirtmekte ve şu ifadelerle yer vermektedir: “Bizim tanımımıza göre bilinç, içsel, niteliksel, öznel duyarlılık ve farkındalık durumları ve süreçlerinden ibarettir.”¹²³ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere kapsamlı bir içeriğe sahip olan birçok zihinsel unsurlar aynı zamanda kişinin dış dünyada gerçekleştirdiği faaliyetlerin oluşmasında etkin bir rol oynamaktadır. Bu unsurlar zihinsel olmakla birlikte dış dünyada gerçekleştirilen faaliyetlerin oluşmasında etkin bir rol oynamaktadır. Searle’e göre bu faaliyetler, bilinçlilik hali devam ettiği sürece gerçekleşmektedir. Bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: “Rüyasız bir uykudan uyandığımda, bilinç durumuna girerim, uyanık olduğum sürece devam eden duruma. Uykuya daldığımda ya da genel anestezi altına alındığımda veya öldüğümde bilinç durumum kesilip

¹²¹ John R. Searle, *Zihin, Dil Toplum*, çev. Alaattin Tural, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s.79.

¹²² Searle, *Zihin, Dil Toplum*, s. 79.

¹²³ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 66.

biter.”¹²⁴ Searle’ün bu açıklamasında “rüyasız uykudan uyandığımda” söylemine dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü bu ifadede rüya gören birinin bilinçlilik halinin devam ettiğine dair bir îma vardır. Bu ifadeden hareketle Searle, bilinçlilik halini adeta derecelendirmektedir. Yani uyanık bir insanın bilinç durumu ile rüya gören bir insanın bilinç durumu aynı düzeyde değildir. İki durum arasındaki ayrım şöyle belirtilmektedir: “Bilincin rüya biçimleri, çoğu zaman uyanıklık durumundaki olağan bilinçten çok daha az düzeyde bir yoğunluk ve canlılıkta olsa da, eğer uykumda rüya görürsem bilinçli duruma geçerim.”¹²⁵ Bu noktada Searle, bilinçlilik halinin değişkenliğini ortaya koymakta ve sadece uyanıklık durumu değil, uyanıklık halinde uyku halinde dahi bilinçlilik düzeyinin değişken olduğunu vurgulamaktadır. Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz bir ayrım söz konusudur. Searle, bilincin derecelerinden değil, bilinçlilik halinin derecelendirilmesinden söz etmektedir. Çünkü bilinç, varlık veya yokluk noktasında değerlendirilebilir; ara bir değere sahip değildir. Ancak bilinçlilik hali bilincin açık olduğu andan itibaren başlamakta ve bilinç kapanıncaya kadar değişkenlik göstererek devam etmektedir.

Searle’e göre: “Bir sistem ya bilinçlidir ya da değildir. Fakat bir kez bilinçli olduğunda sistem bir direnç aygıtıdır: yani bilincin farklı dereceleri vardır.”¹²⁶ Bilince yönelik bu derecelendirme, bir anlamda farkındalık halinin değişkenliğiyle doğru orantılıdır. Çünkü bir durum veya olaya karşı farkındalık düzeyi ne derece yüksekse, bilinçlilik durumu da aynı oranda artmaktadır. Ancak bilinç ve farkındalık birbirini etkilemekle birlikte, birbirinden farklı iki unsurdur. Searle, bilinç ve farkındalık arasındaki ilişkiyi şu şekilde ortaya koymaktadır:

*“Benim anlayışıma göre bilincin yakın bir eşanlamlısı “farkındalıktır”, fakat anlam bakımından tam olarak eşdeğer olduğunu düşünmüyorum. Çünkü “farkındalık” genel bilinç kavramından daha çok biliş ve bilgi ile yakından bağlantılıdır.”*¹²⁷

Anlaşılmaktadır ki düşünür bilinç ve farkındalık arasında yakın bir bağ kurmakla birlikte iki unsuru epistemolojik olarak birbirinden ayırt etmektedir. Bu

¹²⁴ John R. Searle, *Zihnî Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 115.

¹²⁵ Searle, *Zihnî Yeniden Keşfi*, s. 115.

¹²⁶ Searle, *Zihnî Yeniden Keşfi*, s. 116.

¹²⁷ Searle, *Zihnî Yeniden Keşfi*, s. 116.

bakış açısıyla Searle, bilincin diğer unsurlarla ortak noktaları olduğu fikrini çeşitli bilimsel argümanlar vasıtasıyla savunmaktadır. Ayrıca Searle, bilincin biyolojik oluşu hakkında kesin bir kanaat ortaya koymaktadır. Onun yaklaşımında bilincin doğal olup olmadığı gibi bir problem söz konusu değildir. Aksine bilinç zaten doğal bir şey ve biyolojik bir görüngüdür.¹²⁸ Fakat bu noktada Searle’ün bilincin biyolojik yapısına ilişkin getirdiği tanımlarla diğer biyolojik unsurlar arasında ortak bir zemin oluşturduğu gibi, bilincin diğer unsurlardan farklı bir biyolojik yapısı olduğunu belirttiğinin altını çizmek gerekmektedir. Bu doğrultuda geliştirdiği argümantasyonun temeline ise evrim fikrini yerleştirmektedir.

Searle için bilincin oluşması, evrimsel sürecin içerisinde yer almaktadır. Yani, evrimsel sürecin ürünü olan organizmalar, alt sistem olan hücrelerden oluşmakta ve bunlardan bazıları sinir hücrelerinin alt sistemlerini oluşturmaktadır.¹²⁹ Bu noktada bilincin oluşumu devreye girmektedir. Searle bu aşamayı şu şekilde ifade etmektedir. “(...)bilinç insanların ve belli hayvanların beyinlerinin biyolojik bir özelliğidir. Nörobiyolojik süreçlerin sonucunda ortaya çıkar ve en azından fotosentez, sindirim veya mitoz gibi biyolojik özellikler kadar doğal biyolojik düzenin bir parçasıdır.”¹³⁰ Searle, bu söylemleriyle birlikte, bilincin beyin faaliyetlerinin bir niteliği olarak görmektedir. Onun bu ifadeleri, bilinci varlık alanının beyin olduğunu ve beyni inceleyerek bilinci anlayabileceğini göstermektedir. Ancak bu noktada Searle, diğer biyolojik unsurlarla bilinç arasında bir ayrım yapmaktadır. Ontolojik olarak evrimsel süreçte meydana gelen diğer bütün biyolojik unsurlar gibi bilinç de biyolojik yapıya dahildir. Ancak burada bilincin diğer boyutu olarak nitelendirebileceğimiz bazı özellikler, bilince özgü biyolojik bir nitelik kazandırmaktadır. Searle, bilincin çözümlenemeyen kısmını ifade eden bu nitelikleri *niteliksellik, öznellik ve birlik* olarak dile getirmektedir.

Bu üç vasfı bilincin evrimsel sürecimde ortaya çıkmaktadır. Niteliksellik, öznellik ve birlik olarak üçlü bir tasnifle ortaya konulan bu özellikler, bilincin keline özgü ontolojik bir yapıya bürünmesine neden olmaktadır. Çünkü diğer biyolojik yapılarda, meydana gelen değişimlerin veya faaliyetlerin tümü bilimsel bir

¹²⁸ Vedat Çelebi, “John Roger Searle’de Bilinç ve Yönelimsellik”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, S. 18, s.15.

¹²⁹ Searle, *Zihnî Yeniden Keşfi*, s.123.

¹³⁰ Searle, *Zihnî Yeniden Keşfi*, s.123.

araştırmayla birlikte açıklanabilir bir niteliktedir. Fakat bilinç için bu netlik söz konusu değildir. Ayrıca Searle’ün belirlediği üç nitelikte sadece bilinçli kişinin kendi deneyimleyebileceği bir yapıya sahiptir. Bir başka ifadeyle bu durumlar birinci şahsın deneyimleyip, üçüncü şahsın hakkında bilgi sahibi olamadığı durumlardır.

Bu üç ayırt edici özelliğin ilki olan niteliksellik, bilincinde olunan durumun bir varlıkta oluşturduğu hissin üçüncü şahıs tarafından anlaşılamamasından kaynaklanmaktadır. Searle nitelikselliği şöyle dile getirmektedir: “Her bir bilinçli durum için kendini hissettiği belli bir tarz, kendisine ait belli bir niteliksel karakter vardır.”¹³¹ Searle burada bazı örnekler üzerinden nitelikselliği açıklamaktadır. Bu örneklerin başında, bizim de ilk bölümde ele aldığımız, Thomas Nagel’in “Yarasa Olmak Neye Benzer” makalesine yer almaktadır. Bu bağlamda Searle, Nagel’in savını desteklemekte ve onun: “Yarasalar bilinçli ise, yarasa ‘gibi’ olmak diye bir şey vardır”¹³² ifadesine yer vererek, onun bu görüşünü onaylamaktadır. Bu noktada Nagel’in söyleminde yer aldığı gibi, bilinçlilik halinin niteliksellik için zorunlu olduğu vurgusu yapılmaktadır. Yani bilinçli olmayan bir varlık niteliksellik vasfına sahip değildir. Bir anlamda “ağaç gibi olmak, dağ gibi olmak” diye bir şey söz konusu değildir. Searle bu durumun bazı filozoflarca qualia kavramıyla tanımlanmasına itiraz etmektedir. Qualia terimi genellikle şu anlama gelmektedir: “Deneyimimizin fenomenal karakterine dikkatinizi vermeniz istendiğinde o deneyime ait belirli niteliklerin farkına varırsınız. İşte deneyiminizi öznel kılan bu nitelikler bazen qualia olarak adlandırılır.”¹³³

Searle bu bağlamda bilinç ve qualianın birbirinden ayrı anlam alanına işaret ettiği düşüncesini reddetmektedir. Ona göre bu iki farklı kavram birbiriyle aynı anlamdadır. Buna mukabil qualia kavramını kullananlara yönelik eleştirisini ise şu şekilde dile getirmektedir:

“‘Bilinç’ ve ‘qualia’ kelimelerinin kapsamaları aynı olduğundan özel bir terim ortaya atmanın anlamı yoktur. Bazı kişiler qualianın yalnızca renkleri görmek ve ağrı gibi duyular hissetmek gibi algısal deneyimlerin

¹³¹ Searle, *Zihin, Dil Toplum*, s. 52.

¹³² Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 68.

¹³³ Ahmet Kadir Uslu, "Zihin Felsefesinde Qualia Problemi: Anti-İndirgemeci Bir Analiz", *Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmış Doktora Tezi)*, 2023, s.13.

karakteristiği olduğunu ve düşünmenin niteliksel bir karakteri olmadığını düşünüyorlar. Bu terimleri anladığım kadarıyla bu yanlıştır.”¹³⁴

Bir başka ifadeyle Searle açısından bakıldığında, bilinçli bir varlığın nesneye ilişkin deneyimi, tamamen nesne kaynaklı değildir. Yani bilincinde o nesneyi algılayacak özelliklere sahip olduğu için, renk, tat, koku gibi unsurları kendi varlık koşullarıyla duyumsayabilir ve o duyumsama şekli tamamen ona özel olabilir. Nesneyi algılama tarzı sadece nesneden kaynaklanmayıp, kişinin öznel niteliklerinin devreye girdiği bir süreçte oluşmaktadır. Bu noktada ikinci nitelik olan öznellik devreye girmektedir. Searle, nitelikselliğin özneliği gerektirdiğini düşünmekte ve aralarında şöyle bir bağlantı kurmaktadır:

“Öznellik ve nitelikselliği ayrı birer özellik olarak kullanıyordum, fakat şimdi bana öyle geliyor ki, doğru olarak anlaşıldığında niteliksellik özneliği ima eder. Çünkü bir olaya karşı niteliksel bir his oluşabilmesi için, bu olayı tecrübe eden bir özne olmak zorundadır.”¹³⁵

Bu anlamda özne, bir bakıma deneyimin gerçekleşmesi için bir zorunluluk teşkil etmektedir. Çünkü algılama, bir nesneyle sadece tek boyutlu bir ilişki kurmanın ötesinde, nesne ve o nesneyi algılayan varlık arasındaki etkileşimle şekillenmektedir. Bu etkileşiminde temel koşulu, birinci şahıs bakış açısına sahip olma durumudur. Öyle ki bir varlık bundan yoksunsa, bilincin varlığından da söz edilemez. Zira Searle bilinç ve niteliksellik arasındaki bağlantıyı ortaya koyarken özneliğin zorunluluğunu da belirgin hale getirmektedir. Bu bağlamda özneliğin ifade edilmesinde şu vurgulara yer vermektedir:

“Şu an susamış hissediyorum. Aşırı bir susuzluk değil, yalnızca bilinçli, orta kuvvette bir su içme isteği. Böylesine bir his, tüm bilinçli durumlar gibi yalnızca bir insan veya hayvan özne tarafından deneyimlendiği sürece var olur ve bu anlamda özne veya birinci kişi bir ontolojiye sahiptir.”¹³⁶

Searle’ün vermiş olduğu bu örnek öznenin deneyimlediği varlık alanından yalnızca birini ifade etmektedir. Oysa bir özne aynı anda birden fazla nesneyi algılamaktadır. Searle’ün bilincin öznel yönüne yapmış olduğu vurgu, bilincin

¹³⁴ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 69.

¹³⁵ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 69.

¹³⁶ John R. Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 113.

tanımını bilimsel alana indirgeyenler tarafından eleştiri konusu haline getirilmiştir. Bu eleştiriye göre öznelliğin bu şekilde tanımlanması, bilincin bilimsel olarak açıklanmasını engellemektedir. Bu nedenle bilinç ve öznellik birbirinden ayrılmalıdır. Searle bu argümantasyonun bir kıyas hatasından doğduğu kanaatinde. O, bu hatayı şu şekilde dile getirmektedir:

“Bu kıyastaki yanlışlığı ortaya koymakla öznelliği daha iyi anlamayı başarabileceğimiz kanaatindeyim. Argüman şu şekildedir:

1. *Bilim, tanımlı gereği nesneldir (öznelin karşıtı olarak).*
2. *Bilinç, tanımlı gereği öznel (nesnelin karşıtı olarak).*
3. *O halde bilincin bilimi söz konusu olamaz.”¹³⁷*

Searle’e göre, bu argümandaki yanlışlık öznellik ve nesnellik kavramlarına yüklenen anlamın belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Farklı anlamlara gelen iki kavramın karıştırılması sonucunda kıyasta böyle bir yanlışlık ortaya çıkmıştır. Ona göre özne ve nesne arasındaki ayrım şu şekildedir:

“ (...) ‘öznellik’ ve ‘özne’ ve ‘nesne’ arasındaki ayrıma dair en yaygın anlayışta söz konusu edilen şey şudur: Bir ifade, eğer doğruluğu ya da yanlışlığı insanların duygularından, tutumlarından ve önyargılarından bağımsız bir biçimde bilinebiliyorsa nesne sayılır. Eğer bir ifadenin doğruluğu esas itibarıyla ifade edenlerin duygularına ve tutumlarına bağlıysa, o ifade epistemolojik açıdan öznedir. Sözcüklerin bu anlamına –ve nesnellik ile öznellik arasındaki ayrımın bu anlamına- ‘epistemik nesnellik’ ve ‘epistemik öznellik’ diyorum.”¹³⁸

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere hareketle Searle’ün öznelliği *ontolojik öznellik* ve *epistemolojik öznellik* olarak iki şekilde değerlendirdiğini görmekteyiz. Yani bilincin birinci tekil şahıs ontolojisine sahip olması, onun ontolojik öznelliğinin bir göstergesidir. Çünkü burada öznenin kendisinde gerçekleşen deneyimin üçüncü şahıslar tarafından bilinmemesi mümkün olmayışı söz konusudur. İşte bu noktada *epistemik öznellik* devreye girmektedir.

¹³⁷ John R. Searle, *Zihin Dil Toplum*, s. 54.

¹³⁸ Searle, *Zihin, Dil Toplum*, s. 54

Searle'e göre *epistemik öznellik* ve ontolojik nesnellik bir konunun iki farklı yönünü oluşturmaktadır. Nitekim bir konunun ontolojik olarak öznel olması, onun aynı zamanda nesnel, onun epistemik olarak nesnel olarak ele alınmasına engel teşkil etmez.¹³⁹ Searle kendi argümanını desteklemek üzere bir örnek vermektedir: "Ayak parmağındaki ağrı ontolojik olarak öznel, fakat 'JRS'nin¹⁴⁰ ayak parmağında şu anda bir ağrı var' ifadesi epistemolojik olarak öznel değildir."¹⁴¹ Searle'ün bu örneği ağrı hissinin kişi tarafından deneyimlenmiş olmasının, bu deneyimi epistemik olarak bir doktora veya herhangi bir muhatabına aktarmasının imkânını vurgulamaktadır. Bu noktada Searle, bilincin öznellik ifade eden bir yönünün olduğunu mantıksal argümantasyonlarla delillendirmek istemektedir. Geleneksel düşüncenin aksine öznel kavramını *ontolojik* ve *epistemolojik* olmak üzere iki kategori üzerinden değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Öznellik ve *nitelikselliğin*, bilinçli bir varlığın dış dünyadaki nesneyi algılayabilmesi için gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada aynı anda birden fazla olay ve olgunun algılanabiliyor olması beraberinde bir izahı gerektirmektedir. Bu nedenle Searle ise bu iki özelliğin tamamlayıcısı olarak *birlik* kriterini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Searle bilinçle ilişkilendirdiği üç niteliğin sonuncusu olan birliği, nitelikselliğin bir îması olan öznellikle bağlantılı olarak ortaya koymaktadır. Searle birliği şu şekilde izah etmektedir: "Bir failin herhangi bir anında, tüm bilinçli deneyimlerin birleşmiş tek bir bilinçli alanın parçası olarak ortaya çıkar."¹⁴² Öyleyse düşünsel süreçte tutarlılığın sağlanması ancak bilinçte birlikle mümkündür. Çünkü kişinin eş zamanlı şekilde ayrı olarak algıladığı her şeyin, yani sandalyeye oturduğu esnada bedeninin sandalyeye uyguladığı baskıyı hissederken bir taraftan ağızda kahve sonrası kalan tadı hissetmesi gibi durumların aynı anda gerçekleşmesi için bir alana ihtiyaç vardır. Searle ihtiyaç duyulan bu birleştirici yapının bilinç olduğu kanaatine varmıştır. Onun bilinç hakkındaki birlik çıkarımı şu şekilde yorumlanmaktadır: "Düşüncenin başı ve sonu hafızanın birleştirdiği tek ve birleşik bir bilinç alanının parçası olmadıkça, tutarlı bir düşüncenin bilincine de sahip

¹³⁹ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 134

¹⁴⁰ JRS. John R. Searle

¹⁴¹ Searle, *Zihin, Dil Toplum*, s. 55.

¹⁴² Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 70.

olunamaz. Searle bu tür resimsel hafızanın birliğine temel teşkil ettiğini düşünür.”¹⁴³ Bu noktadan bakıldığında hafızanın birliği ve bilincin bu birlik için zemin oluşturması durumu söz konusudur. Bu açıdan değerlendirildiğinde, hafızada yer eden tikel deneyimlerin, tümel bir birlik alanı olan bilinçte bir birlik halinde gerçekleşmesiyle kişinin birden fazla duyu verisini eşzamanlı olarak algılaması mümkün hale gelecektir.

Searle bu noktada bilincin birliğinin algılama için ne derece gerekli bir unsur olduğu fikrini destelemek adına, Kant’ın *Transandantal Apporzaption*¹⁴⁴ yani “*Tamalgının Aşkınsal Birliği*” düşüncesine atıf yapmaktadır: “Normal, patolojik olmayan türdeki bilinç, birleşmiş bir yapıya gelir. Kant bilinçli alanın birliğini “Tamalgının aşkınsal birliği olarak adlandırmıştır ve onu çok önemsemiştir. Kant bunu yapmakta haklıydı”¹⁴⁵

Searle niteliksellik, öznel ve birlik üzerinden bilincin, zor problemini veya bir başka ifadeyle açıklanması güç olan kısmını sistematik bir şekilde sıralamıştır. Onunda işaret ettiği üzere bu her üç nitelikte birbirini gerektiren yapılar olup biri olmadan diğeri düşünülemez. Searle’ün ikili bir biçimde ele aldığı bilinç probleminin, birinci kısmı yani hakkında konuşması güç olan kısmı bu özellikler çevresinde değerlendirilmektedir. Esasında gerçekleşen deneyimin, var olduğu zemin olan bu nitelikler deneyime birinci şahıs aidiyeti katmakta ve üçüncü şahsa indirgemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ancak Searle, her ne kadar bilincin öznel yönüne vurgu yapsa da, konunun bir başka açıdan yani bilimsel olarak değerlendirilmesi konusunda olumlu bir yönelime sahiptir. Buna bağlı olarak da bilincin araştırma sahasında felsefe dışında yetkin olan diğer alanın bilimsel açıklama sahası olduğu düşüncesindedir. Onun bu tavrı, bazı filozoflarca eleştirilse de, özgün bir üslup geliştirmesini sağlamıştır. Searle’ün eleştirilme nedenini daha net bir biçimde belirtmek gerekmektedir. Çünkü onun eleştirildiği konu, kendi bilinç teorisinin özgün kısmını oluşturmaktadır.

Searle, bilinç teorilerinin oluşumunda etkili olan iki yaklaşım şeklinin, yani düalizm ve materyalizmin dışında bir bilinç tasavvuru ortaya koymaktadır. Ona göre

¹⁴³ Süzgün Eyüp, *John Searle’ün Bilinç Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009, s.143

¹⁴⁴ Transandantal Apperzaption kavramının detayları için bkz: s. 41.

¹⁴⁵ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s.136.

bilince yönelik düşünce sisteminin iki zıt kutbunda yer alan bu düşünceler, kendi içerisinde temel bazı problemler barındırmaktadır. Bu problemlerse bilince dair düalizm ve materyalizm temelinde geliştirilen bilinç kuramlarının, kapsayıcılığının önüne geçmektedir. Bu bakış açısıyla Searle, kendine özgü bir bilinç yaklaşımı olan biyolojik doğalcılığı geliştirmiştir. Biyolojik doğalcılık yaklaşımı ise, bilincin biyolojik düzeydeki varlığına vurgu yaptığı için biyolojik: bilinçte diğer biyolojik fenomenler gibi doğal dünyanın bir parçası olduğu için doğalcı bir bilinç tasavvuru ortaya koymaktadır.¹⁴⁶ Bu bağlamda bilinç üzerinde nörolojik saptamalar yapmak mümkün olmaktadır. Ancak genel kanaatteki biyolojik açıklama alanı belirli sınırlar içerisinde kalmakta ve bilincin biyolojik olarak açıklanamayan üç özelliği söz konusu olduğunda, işlevselliğini yitirmektedir. Bu üç özellik ise yukarıda ele aldığımız *öznellik, niteliksellik ve birliktir*.

Searle bilincin inceleme alanını bilimsel ve felsefi olarak ikiye ayırmaktadır. Fakat eleştirmiş olduğu düalist ve materyalist düşünürler, Searle'ün karşı çıktığı düalist yaklaşıma kendisinin farklı bir düalist tavırla yöneldiğini ifade etmektedir. Searle ise biyolojik doğalcılığı geleneksel söylemin dışına çıkmanın bir yolu olarak görmektedir. Searle bu sayede geleneksel yaklaşımın dayattığını düşündüğü fikri şu şekilde belirtmektedir: “Yani zımnen sunduğumuz seçim, maddeciliğin revaçta olan versiyonlarından herhangi biri tarafından bir bilimsel yaklaşım ile Kartezyenizm ya da zihnin diğer bir geleneksel dini kavrayışı tarafından temsil edilen anti bilimsel yaklaşım arasındadır.”¹⁴⁷

Searle'e göre Kartezyen düalizm bu yaklaşımın dışında zihin ve beden arasındaki ayrımı keskin şekilde belirterek, zihni bütünüyle metafizik boyutta düşünmektedir. Bu nedenle zihinsel faaliyetler bilimin konusu olmaktan çok felsefi açıdan değerlendirilirler. Descartes'in yaklaşımını dile getiren Searle, iki alan arasında yapılan keskin ayrımı şu şekilde dile getirmektedir: “Descartes için sorun zihinsel bir tözün nasıl olup da nörobiyolojiden neşet edebileceğiyle ilgili genel bir sorun değildi. Çünkü o bunun zaten mümkün olamayacağını düşünüyordu.”¹⁴⁸ Bu noktada yaklaşım şekillerindeki farkı belirginleştirmek adına Searle acı çekmek

¹⁴⁶ Mehtap Doğan, “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi”, *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2018, C.1, S.2, s. 228.

¹⁴⁷ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 19.

¹⁴⁸ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 27.

üzerinden bir kıyaslamaya gitmektedir. Bu bağlamda sorun, acı çekmek gibi belirli bir zihinsel içeriğin vücuttaki bir hasardan nasıl kaynaklandığıyla ilgilidir. Searle'e göre bu tarz zihinsel oluşumlar beynin işlevleriyle var olmaktadır, Descartes için bu mümkün değildir.¹⁴⁹ Çünkü Descartes için zihin ve beden birbirinden ayrı iki tözü oluşturmaktadır. Bu durum ise arada herhangi bir bağ kurulamamasına neden olmaktadır. Her ne kadar Descartes bu durumu daha sonra beynin o dönem için açıklanamayan kısmı olan epifiz bezi üzerinden ilişkilendirse dahi bu yorum töz düalizmini sorunlu alandan çıkarmaya yetmemiştir. Searle'e ise biyolojik doğalcılık özelinde düalizme düştüğü eleştirilerine nedensellik üzerinden karşılık vermekte ve bunu felsefi bir çözüm olarak sunmaktadır. Onun bu konudaki açıklaması şu şekildedir:

*“Felsefi çözümün iki özelliğine dikkat edin. Birincisi: Beyin mekanizmalarının bilinçle ilişkisi bir tür nedenselliktir. İkincisi: Bu, tür bir düalizmi kabul etmemizi gerektirmez, çünkü basit bir şekilde bizzat beynin üst düzey bir niteliğidir, yoksa ayrı bir cevher değildir.”*¹⁵⁰

Searle düalizmin tözsel ayrımın aksine beyin ve bilinci tek bir biyolojik yapının içerisinde, nedensellik üzerinden bağlantılandırılan iki biyolojik unsur olarak değerlendirmektedir. Ancak bilincin kendine özgü niteliği olan öznelğin nedensellik ile izahının mümkün olup olmadığı tartışma konusudur. Searle'ün düalizmle birlikte eleştirdiği ve aşılması gereken geleneksel bir engel olarak gördüğü bir diğer yaklaşım şekli materyalizmdir. Dualizmin aksine materyalizm monist bir tutum sergilediği ve zihni beyne indirgediği için Searle tarafından eleştirilmektedir. Bu doğrultuda maddeciliğin bilinç problemine genel yaklaşım şekli şu şekilde izah edilmektedir:

*“Materyalizm, var olan tek gerçekliğin maddesel veya fiziksel gerçeklik olduğu ve buna bağlı olarak zihinsel durumlar gerçekten varlarsa onların bir çeşit fiziksel durumlara indirgenebilir oldukları, bu fiziksel durumlardan başka bir şey olamayacakları görüşüdür.”*¹⁵¹

¹⁴⁹ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 27.

¹⁵⁰ Searle, *Bilinç ve Dil*, s.78.

¹⁵¹ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s.54.

Bu bağlamda maddeci yaklaşım zihni tamamen bedensel olana yani beyne indirgemektedir. Ancak Searle maddecilerin yaptığı bu indirgemeyi kategorik bir indirgeme olarak değerlendirmektedir. Bu durum Doğan tarafından şöyle açıklanmaktadır:

*“Searle’e göre maddecilerin yaptığı kategorik indirgemedir. Yani zihin bedene ontolojik olarak indirgenir ve zihnin varlığı yok sayılır. Böyle bir indirgeme Searle tarafından kabul edilemezdir. Searle’ün zihnin, beynin bir özelliği olması bakımından beyin durumlarına yalnızca nedensel olarak indirgenebilmesine izin verebileceğini düşünmek bu noktada yersiz kalır.”*¹⁵²

O halde onun böyle bir indirgeme şeklini kabul etmeyişi, beyin ve bilinç arasında materyalizmin aksine yeni bir düşünce biçimi geliştirmesinin önemli nedenlerinden biridir. Ancak Searle bu araştırmayı, iddia ettiği üzere, bilincin biyolojik ve öznel yönünü kapsayan bir biçimde yapmak durumundadır. Bu bakış açısıyla onun nörobiyolojik açıklamalara yönelik araştırması konunun belirleyici unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir.

Bilinci bilimsel olarak açıklama çabası *nörobiyolojinin* faaliyet alanına girmektedir. Nörobiyoloji, bilince yönelik temel sorgulamalardan hareketle, bilinç hakkında var olan bu sorgulamaları sonlandıracak bilimsel açıklamalar yapma gayretindedir. Sorgulamanın temelinde ise beyindeki nörobiyolojik süreçlerin bilince nasıl neden olduğu sorusu yer almaktadır. Özellikle öznel bilinç deneyimleri ve nöronlar arasındaki bağlantının gerçekleşme şeklinin tespit edilmesi problemi bu alanın birincil araştırma konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Searle, nörobiyolojinin bünyesinde barındırdığı bu sorunsalı şu şekilde belirgin halle getirmektedir:

*“Bizi etkileyen devasa nitelikte uyaranlar bir dizi nörobiyolojik süreci tetikler. Bu nörobiyolojik süreçler nihayetinde birleşik düzenli, tutarlı, öznel, içsel farkındalık ve duyarlılık durumlarına neden olur. Peki, uyaranın reseptörlerimize hücum etmesi ile bilinç deneyimi arasında gerçekleşen şey tam olarak nedir ve bu ara süreçler bilince nasıl neden olur?”*¹⁵³

¹⁵² Doğan, “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi”, s.232.

¹⁵³ John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İcüyü, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s.15.

Bu konuda birinci bölümde ele aldığımız iki temel yaklaşım biçimi yer almaktadır. Birincisi bütün bilinç faaliyetlerini beyinin fonksiyonları ve buna bağlı olarak sinaptik hareketler üzerinden açıklama girişiminde bulunan indirgemecilerdir. Bir diğeri ise indirgemeciliğin tam aksine bilinci ruh ve beden ayrımı üzerinden tanımlayarak, bilincin beden ait olmayıp, ruhsal metafizik bir olgu olduğunu ve bilinçli faaliyetler üzerinden beyinde gerçekleşen elektronik dalgalanmalardan bilincin bilgisine ulaşamayacağını savunan anti-materyalistlerdir. Bu noktada Searle, her iki tutumunda doğru bir bilinç anlayışı ortaya koymadığı kanaatindedir. Ona göre bilinçli ve bilinçsiz denekler üzerinde çalışmalar yaparak iki durum arasındaki bazı farklar ortaya konulsa dahi bu açıklamalar bilince ilişkin kesin bir bilgi elde etmeyi sağlamayacaktır. Bunun nedeni ise teknolojik gelişmelerin nöronal tespitler noktasında yetersiz kalmasıdır.¹⁵⁴ Searle, bilincin bilimsel olarak açıklanamayacağı fikrine katılamamakla birlikte saf bilimsel bir olgu olduğunu da reddetmektedir. Searle bilince yönelik nörobiyolojik çalışmaların önemine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda yapılan çalışmaları farklı açılardan değerlendirerek pozitif ve negatif yönde eleştiriler yöneltmektedir.

1.1. Bilincin Bilimsel Araştırmasına Yönelik İki Teori: Yapıtaşı Modeli ve Birleşik Alanlar Teorisi

Searle bilincin bilimsel olarak araştırılmasına dair uygulanacak olan yönteme dair geliştirilen iki farklı tezi şu şekilde belirtmektedir:

“İdeal senaryoda böylesine bir araştırma projesi daha önce bahsettiğim üç aşamadan oluşan bir süreçten geçer: Önce bilinci nöronal eşleniklerini (BNE) (Neuronal Correlate of Consciousness(NCC)) bul: sonra bu korelasyonun nedensel olup olmadığını test et: son olarak bir teori edin.”¹⁵⁵

Searle bu teoriyi ele alarak, genelde bir bilimsel araştırmanın özelde ise bilince dair bilimsel araştırma yöntemlerine ilişkin bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Searle, bilince yönelik yapılan bilimsel araştırmaların ideal düzlemde gerçekleştiğinin bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda o, bir felsefeci olarak, bu ve buna benzer yöntemlerle yapılan bilinç araştırmalarını inceleyerek,

¹⁵⁴ Searle, *Bilinç ve Dil*, s.84.

¹⁵⁵ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 148.

felsefi zeminde değerlendirmektedir. Bu amaçla yapılan bu araştırmaları, “yapıtaşı modeli” ve “birleşmiş alan teorisi” olmak üzere ikiye ayrı başlık altında incelemiştir.

İlk olarak yapıtaşı modeli, kişilerin deneyimlerinden birine dair nöronal bir bağlantı yakalayarak açıklama yapmanın, bütün deneyimsel unsurları açıklamaya imkân sağlayacağını savunmaktadır. Bu anlamda Searle modelin düşünsel boyutunu şu şekilde belirginleştirmektedir:

“Herhangi bir bilinç alanı, kırmızının görsel deneyimi, kahvenin tadı ve pencereden giren rüzgarın hissi gibi çeşitli parçalardan oluşur. Sanırım eğer bir yapıtaşını bile bilinçli yapan şeyin ne olduğunu anlayabilsek bütün yapının oluşmasını sağlayacak anahtara sahip olabiliriz.”¹⁵⁶

Bu noktada, yapıtaşı modelini kabul edenler özellikle görme faaliyetiyle ilgili beyin aktivitelerinin çözülmesinin, diğer bilinçli deneyimlere yönelik çıkarım yapma imkanı sağlayacağını düşünmektedir. Çünkü görsel bilinç, çözümlenmesi en güç nöronal sisteme sahiptir.

Searle, görsel bilinci bu zeminde değerlendiren Francis Crick ve Christof Koch’un yaklaşımları üzerinden konuyu ele almaktadır. Crick’in yaklaşımını şu şekilde değerlendirmektedir: “Crick, bilinç sorununa giriş için ilk basamak olarak görsel algıyı ele alır. Bence bu makul bir tercihtir çünkü görmenin anatomisi ve fizyolojisi üzerine beyin bilimlerine hâlihazırda yapılmış çok fazla çalışma bulunmamaktadır.”¹⁵⁷ Crick’in izlediği yol ise basit olandan karmaşık olana ulaşmayı amaçlayan bir yöneme sahiptir. Yani bu görüşe göre esasında bilinçte gerçekleşen bütün faaliyetler birbirlerinden her ne kadar farklı algılamalar olarak gözükse de, tek bir bilinç alanında toplanmaktadır. Bu durumda bilince nispetle basit olan yapıyı çözmek için karmaşık bilinç yapısını çözümlemenin yolunun açılmasıyla, bilinçlilik durumunun deneysel bir uygulamasını yapmak söz konusu olabilir. Crick ve Koch bu iddialarını şu şekilde dile getirmektedir:

“Bilincin tüm farklı yönlerinin, örneğin acı ve görsel farkındalığın, temel bir ortak mekanizmayı ve belki de buna benzer birkaç mekanizmayı kullandığıdır.

¹⁵⁶ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 84.

¹⁵⁷ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 28.

Bir yönün mekanizmalarını anlarsak, hepsini anlama yolunda büyük bir mesafe kat etmiş olacağız.”¹⁵⁸

Searle, Crick ve Koch’un çeşitli noktalardan eleştirmektedir. Özellikle sinir sisteminin karmaşıklığı üzerinden bir eleştiri getiren Searle, birincil argümanı olan ve görsel bilinç hakkında ortaya konulan yapıtaş modelinin, teorik olarak geçerliliği olsa dahi pratikte bir karşılık bulamayacağını öne sürmektedir. Çünkü tespit edilen nöronal ateşlemeler, nedensel olarak açıklanacaktır. Oysa Searle, bilincin üç niteliğinden biri olan öznel deneyimin açıklanamaması halinde bu tezin geçersiz olacağını öne sürmektedir. O bu eleştirisini şu şekilde dile getirmektedir:

“Fiziksel, nesnel, nicel olarak tanımlanabilen nöron ateşlemeleri nitel, şahsi ve öznel deneyimlere nasıl neden olabilmektedir? Daha sade bir biçimde söylersek, beyin elektrokimyadan hissetmeye geçişteki tümseği atlamamızı nasıl sağlamaktadır?”¹⁵⁹

Bu bağlamda yapıtaş modelinin aksine Searle, bilinci tek bir fiziksel sistem olarak görmemektedir. Birden fazla unsur bilinçli algılamada bir araya gelebilir. Bunların tespiti ise günümüz teknolojisiyle mümkün görülmemektedir. O, yapıtaş modelini eleştirirken, modelin aksini savunan Semir Zeki ve Andreas Bartels’ın görüşleri üzerinden hareket etmektedir. Bu iki araştırmacının görüşlerini şu şekilde değerlendirmektedir:

“Yapıtaş teorisine yönelik bildiğim en güçlü ve en orijinal açıklama Bartels ve Zeki tarafından ortaya atılmıştır. Onlar beynin bağlayıcı işlevini, sadece birleşik bir bilinç alanı üreten bir unsur olarak görmekten çok, mevcut bilinç deneyimlerinin bütün parçalarını bir araya getiren bir unsur olarak görmüşlerdir.”¹⁶⁰

Searle göre bu görüş bilincin yapısına uygundur. Çünkü onun ifadelerinden anlıyoruz ki, deneyimler bilinçte farklı etkileşimlere neden olabilirler. Bu etkiler öznel bir deneyim alanının oluşmasına neden olmaktadır. Bu öznel her bir deneyimin, beyinde farklı bir sinir alanını etkin hale getireceği düşüncesinin

¹⁵⁸ Francis Crick - Christof Koch, “Towards a Neurobiological Theory of Consciousness”, *Seminars in The Neurosciences*, 1990, S: 2, ss. 263-275.

¹⁵⁹ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 33.

¹⁶⁰ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 85.

güçlenmesine neden olmaktadır. Bu düşünce ise beyinde gerçekleşen değişim sonucunda oluşan tek bir sinaptik hareketin tespitiyle tüm mekanizma üzerinde genelleme yapılamayacağını bir aktarımıdır. Bu bağlamda Zeki ve Barelt's beyni çoklu bir alan olarak düşünmekte ve bu düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Başka bir yerde, çok aşamalı bir sistemin her seviyesindeki aktivitenin algısal olarak açık hale getirilebileceğini ve sistem içinde daha sonraki aşamaların katılımını gerçekleştirmediğini klinik ve fizyolojik kanıtlara dayanarak tartışmıştık.”*¹⁶¹

Anlaşılmaktadır ki, her iki yaklaşımda deneyimin kendisiyle ilgilenmektedir. Yani yapıtaş teorisinin ilk yorumu, bütün deneyimlerin tek başına var olduğu gibi, o deneyimlerin beyindeki karşılıklarının tek bir nöronal aktivitede aramışlardır. İkinci görüş ise yine tek olarak elde edilen deneyimi, beyinde belirli bir sinir merkezinde toplamakta ve nöronal aktiviteler üzerinden açıklama yapmaktadır. Bu yöntem ise öznel birlik alanının göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda Searle, yapıtaş teorisinin aksi bir teori olan birleşik alan teorisini ele almaktadır. Birleşik alan teorisi bilincin öznel yönünü göz ardı etmeden, deneyimin birleşik alanda gerçekleştiğini savunmaktadır. Searle bu teorinin bilinci açıklama girişiminde diğer teorilerden ayrıldığı noktanın, bilincin nedensel öznel birlik özelliğini ciddiye almasıyla ilişkilendirmekte ve teoriyi şöyle açıklamaktadır:

*“Bu yaklaşım için bilinç paradigması, yani araştırmanın ilk hedefi, kırmızı renginin deneyimi gibi şeyler değil de niteliksel bütünsel özneliğiyle tüm bilinç alanıdır. Bu yaklaşım için temel soru, “Beyin, bilinç alanının bu belirli yapıtaşını nasıl üretir? değil de ‘En başta tüm bilinç alanını nasıl üretir?’ sorusudur.”*¹⁶²

Bir noktada bu sorgulama bilinçsizlik halinden bilince geçişte beyinde meydana gelen değişimin mahiyetine yöneliktir. Bununla birlikte esas soru bir kişi rüyasız bir uykudayken, yani bilinçsizken, bir anda uyanıp bilinçlilik durumuna geçtiği esnada, bilinç nasıl yeniden oluşmaktadır? Searle bu soruların, bilinci

¹⁶¹ Semir Zeki - A Bartels, “The Autonomy of The Visual Systems and The Modularity of Conscious Vision.”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 1998, C. 353, S. 1377, ss. 1911-1914.

¹⁶² Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 150.

bütüncül bir yapı olarak kabul ettiğimizde daha kolay çözümlenebileceği kanaatindedir. Ona göre bilincin atom teorisine bağlı olarak, yani bölmeye çalışarak değerlendirilmesi, *öznellik, niteliksellik ve birlik* gibi çözümlenemeyen deneyim alanlarının ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Searle bu teorinin düşünsel yönünü şu şekilde ifade etmektedir: “Bilincin benzer biçimde daha küçük yapıtaşlarından oluştuğunu düşünme isteği oldukça baskın çıkmaktadır. Fakat ben bunun bilinç için yanlış olacağını düşünüyorum.”¹⁶³ Bu bağlamda bir deneyimin bilinçli olması, deneyimin kendisini açıklamakla anlaşılacak bir durum değildir. Bir başka ifadeyle bu söylemlerden, deneyim yoluyla bilinci açıklamanın, yani tikellerden tümele ulaşmanın sağlıklı bir bilinç açıklaması yapmayı zorlaştıracığı anlaşılmaktadır. Aksine tümel bir bilinç tasavvuru, bilincin deneyimsel boyutunu anlamlandırmayı kolaylaştıracaktır. Burada Searle birleşik alan teorisini savunan Llinas’ın görüşlerine değinmektedir. Llinas’a göre bilinç duyular vasıtasıyla oluşan bir yapı değildir. Aksine bilinç, beynin işlevsel alanı olarak değerlendirilmektedir. Deneyimler ise bilinç için önemli unsurlar değildir. Llinas deneyim bilinç ilişkisini şu şekilde bağdaştırmaktadır:

*“Aslında bir kişinin kırmızıyı başka bir kişiyle aynı öznel niteliğe sahip olarak görmesi önemsizdir. Renkler dış dünyadaki herhangi bir gerçekliğe karşılık gelmeyen içsel işlevsel olaylar olduğundan önemli değişken kırmızıyı yeşil veya maviden ayırmaktır.”*¹⁶⁴

Llinas için duyusal verilerin tamlığı önemlidir. Yani kırmızı veya mavi deneyiminin kişiden kişiye değişmesi değil, beynin bütüncül olarak o deneyimi sürdürebilirliği önemlidir. Bu noktada bilincin oluşmasında belirleyici olan duyuların yeterliliği değildir. Llinas bu durumu bir örnekle açıklamaktadır: “Rüyalarımızdaki veya zihinsel engelli veya farmakolojik sorunu olan kişilerin halüsinasyonlarındaki duyusal temsillerin tamlığı göz önüne alındığında, bilincin doğası gereği oluşturulduğunu anlamak zor değildir.”¹⁶⁵ Yani bilinç dış etkenlerle oluşmamaktadır. Öyle olsaydı yani bilinç deneyimler sonucunda oluşsaydı, algılamada sorun yaşayan kişilerin bilinçli faaliyette bulunması mümkün olmayacaktır. Searle ise Llinas’ın bu

¹⁶³ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 92.

¹⁶⁴ R. R. Llinás - D. Paré, “Of Dreaming and Wakefulness”, *Neuroscience*, 1991, C. 44 S. 3, s.524.

¹⁶⁵ R. R. Llinás - Paré, “Of Dreaming and Wakefulness”. s. 524.

açıklamalarını beyin ve bilinç arasındaki bağlantıyı çözebilmek adına değerlendirmektedir. Ona göre eğer bilinçlilik durumunda beynin çözümlenmesi mümkün olursa, yapay zeka üretmekte mümkün olacaktır.

Searle'ün bilinç kuramı belirli problemlerin kendi içerisinde çözümünü sunduğu iddiasıyla, yeni tartışma alanlarının oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda Searle'ün, bilincin öznel ve nesnel alanlarına dair yaygın düşünme biçimi olan düalizm ve materyalizmden farklı bir bakış açısı geliştirmesi, bu iki düşünce akımından farklı olarak nasıl bir bilinç tasavvuru oluşturduğuna dair soruların yöneltilmesine neden olmaktadır. Bu noktada Searle, *biyolojik doğalcılık* söylemi üzerinden farklılaştığı yönleri belirgin hale getirmek istemiştir. Bu bağlamda Searle'ün, zihin felsefesinin bilinçle ilişkilendirilen başlıca problemler arasında yer alan *kendilik problemi* ele alacağız. Kendilik probleminin öncesinde bilinç konusunu araştırmamızın sebebi ise Searle'ün yöntemiyle paralel bir yol izleme çabası olarak düşünülebilir. Zira Searle bir makalesinde benliğin zorluğuna hazır olmak için bilinç hakkında açıklama yapması gerektiğini dile getirmektedir.¹⁶⁶

1.2. Biyolojik Doğalcılık Bağlamında Kendilik Problemi

Kendilik problemi bilinçle paralel bir zeminde tartışılmaktadır. Bilinç ve kendilik meselelerinin problem olarak değerlendirilmesindeki önemli etkenlerden biri, her iki konunun da fiziksel boyuta nispetle soyut bir varlık alanında değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁷ Bu nokta felsefî açıdan değerlendirildiğinde problemin kendi içerisinde bazı çözümlere kavuştuğu fakat bir o kadar da yeni soru işaretlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. İlk bölümde değindiğimiz üzere her iki problemi de indirgemeci bir yaklaşım şekliyle, somut zemine çekerek çözüme kavuşturmak isteyen düşünürler olduğu gibi, problemi ruh üzerinden değerlendirerek, metafizik açıklamalar yapma gayretinde olan birçok düşünür de mevcuttur. Searle'ün konuya dair yaklaşımı her iki tutumun dışında yer almaktadır.

¹⁶⁶ John R. Searle, "Felsefe ve Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Benlik/ The Self as a Problem in Philosophy and Neurobiology", çev. Necip Çetin, *Dialogues in Philosophy and Social Science*, 2015, C. 8 S. 2, ss. 87-102.

¹⁶⁷ Kendilik problemini genel hatlarıyla ele aldığımız ilk bölümde bu farklılığa değinmiştik.

Searle, kendiliği, bilincin içerisinde, bir bilinç türü olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda kendilik problemini pek çok yönden sorgulamakta ve bir bilinç türü olarak kabul ettiği kendiliğin mahiyetine ilişkin çeşitli varsayımlarda bulunmaktadır. Ancak bu sorgulama faaliyetine başlamadan önce Searle, bilinç ve kendilik bilinci arasında net bir ayrım yapmaktadır. O özellikle bir fenomen olarak değerlendirdiği bilincin kendilik bilincinden ayrı olarak düşünülmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Buna bağlı olarak bilinci, kendilik bilinciyle bir olarak görmek her iki fenomeni anlamlandırmanın önünde büyük bir engel oluşturacaktır. Bu ayrımın birincil sebebi süreklilik halinin varlığıdır. Searle'e göre bilincin aksine, kendilik bilincinin -uyanıklık veya rüya halinde- kesintisiz varlığı söz konusu değildir. Searle, iki durum arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bilinç kendilik bilinciyle karıştırılmamalıdır. Gerçekte belli hayvan tipleri vardır ki bunlar, aynen insanlar gibi son derece karmaşık, kendinden –referanslı bilinç formlarına sahiptirler. Ve bu formlar normalde kendilik-bilinci olarak betimlenir.¹⁶⁸ Ancak normal şartlarda kendilik bilinci olarak değerlendirilen bu formlar, Searle açısından kendilik bilincini yansıtmayabilir. Çünkü bu görüşe göre her durum, aynı derecede kendilik bilincini barındırmamaktadır. Searle, kendilik bilincinin her durum için söz konusu olmadığına dair fikrini bir örnekle dile getirmektedir:

*“Örneğin, bilinçli utanç duyguları bana göre öznenin, kendisinin bilincinde olmasını gerektirir. Fakat örneğin, bir nesneyi görmek veya bir sesi işitmek, kendilik bilincini gerektirmez. Dolayısıyla bütün bilinç durumlarının aynı zamanda, kendilik bilinci olduğu genellikle vaki değildir.”*¹⁶⁹

Bu ifadelerden, bir kişinin deneyim nesnesi ile arasındaki ilişkinin boyutu, o deneyim faaliyetinin kendilik bilinci çerçevesinde gerçekleştiği veya gerçekleşmediği hakkında çıkarım yapabilmeyi sağlamaktadır. Bir başka ifadeyle, bir varlığın kendi iradesi dışında gerçekleşen deneyimler, o varlığın kendilik bilincinin olmadığına bir göstergesi olabilir. Çünkü o esnada bilinçli varlık maruz kaldığı duyu verisinin tamamen dışında, etken değil, aksine edilgen bir vaziyettedir. Bu durumda da kendilik bilincinden bahsedilememektedir. Searle'e göre kendiliğin bu yönü

¹⁶⁸ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 23.

¹⁶⁹ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 23.

filozoflarca ortaya konulmuştur. Bu doğrultuda kendilik tasarımları arasında var olan farklara dikkat çekmek gerekmektedir. Searle, bilinçli bir durum ile kendilik bilincinin bilinçlilik haline eşlik ettiği zihinsel deneyim arasındaki farkı bir kıyas üzerinden ortaya koymaktadır. Bu kıyas ise aynı ortamda gerçekleşen üç ayrı durum üzerinden gerçekleşmektedir. Bu örnekler ise şekildedir:

“Birincisi, düşünün ki, bir restoranda oturmuş biftek yiyorum. Normal anlamda, niteliksel olarak hiç de kendilik bilincine sahip olamazdım. Bifteğin tadının iyi olduğunun, içtiğim şarabın çok yeni olduğunun, patateslerin fazla pişmiş olduğunun vb. bilincinde olabilirim. Ama burada bir kendilik bilinci yok.”¹⁷⁰

Bu örnekte neden kendilik bilincinin olmadığına açıklaması ikinci örnekle birlikte daha iyi anlaşılmaktadır. Bu örnek ise şu şekildedir:

“İkincisi, diyelim ki, ansızın restorandaki herkesin gözlerini bana diktiklerini fark ediyorum. Dalgınlıkla pantolonumu giymeyi unuttuğumu fark edinceye kadar niçin işlerini bırakıp bana baktıklarını merak edebilirdim. Ben orada iç çamaşırlarımla oturuyorum. Böyle bir olay normalde ‘keskin kendilik bilinci’ diye tanımladığımız duyguları üretebilirdi. Kendi kişiliğimin ve diğer kişilerin üzerinde bıraktığım etkinin farkındayım. Fakat bu durumda bile, kendilik bilincim bilinçli durumlarıma yönelmez.”¹⁷¹

Her iki örnekte de bilinçlilik hali olmasına rağmen, kendilik bilincinden söz edilmemektedir. Çünkü iki durumda da restoranda gerçekleşen olayda kişi, dışardan gelen bir etkiyle durumu üçüncü tekil şahıs ontolojisiyle değerlendirmektedir. Yani aynı restorandaki diğer bilinçli varlıklar gibi o da duruma sadece şahit olmakta ve dışarıdan gelen iradesinin dışında bir olayı duyumsamaktadır. Olaya ilişkin gerçek anlamda bir deneyim henüz söz konusu değildir. Bu noktada Searle’ün vermiş olduğu üçüncü örnek devreye girmektedir. Bu örnek ise şu şekildedir:

“Üçüncüsü diyelim ki, şu an tüm elbiselerimi giymiş bir vaziyette restorandayım ve aniden tüm dikkatimi yemek yemek, şarap içmek gibi bilinçli deneyimlerime yöneltiyorum. Ve ansızın, örneğin, savunmasız bir

¹⁷⁰ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 182.

¹⁷¹ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 182.

halde bu midesel deneyimleri sağlamaya çok fazla zaman, çaba ve para yatırımı yapmak için bir tür aşırı hassas kendilik düşkünlüğü içinde yuvarlana gelmiş gibi geliyor. Ve ansızın tüm bunlar gereksizmiş gibi geliyor. Bu durum da, normal anlamda, bir kendilik bilinci durumu gibi görünüyor.”¹⁷²

Searle’ün verdiği bu üçüncü örnekte ilk iki örneğin aksine, kişinin kendilik bilincine sahip olması durumu söz konusudur. Bunu sebebi ise, kişinin restorandaki ortak varlık alanından çıkıp, kendi deneyim alanına yani birinci şahıs bakış açısına dönmesidir. Burada içsel, kimsenin gözlemleyemediği, öznel bir durum gerçekleşmektedir. Bu durum ise kişinin hissettiği “gereksizlik” hissidir. Bu his sadece ona yani onun kendilik bilincine aittir. Bir başkası tarafından deneyimlenememekte ve dış bir etken tarafından şekillenememektedir. Bu da kendilik bilincinin birinci şahıs bakış açısının etkin olduğu durumlarda söz konusu olduğu çıkarımını yapmayı sağlamaktadır. Bu noktada kendilik bilincinin, bilinçle olan ilişkisi üzerinde ontolojik bir zemin oluşmaktadır. Ancak bu ontolojik zeminde kendilik bilincinin epistemik boyutunun inşa edilme şekli belirleyici bir konuma sahiptir. O halde ortaya kendilik problemini oluşturan etkenlerin mahiyetine yönelik bir sorgulama şekli çıkmaktadır.

Bilinç konusuna paralel bir biçimde kendilik probleminin ortaya konulmasında, düşünürlerin fikirlerini oluşturdukları *epistemik* zemin, probleme yönelik kabullerini ve bu kabullerden hareketle çözüm metotlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu noktada öznenin *epistemik* olarak kendi deneyiminden yola çıkarak elde ettiği bilgi düşünülmemelidir. Searle, aslında öznelliğe sahip varlıkların, benliklerinde yaşadıkları duygusal durumların bir kısmının bilgisinin *epistemik* olarak kendileri tarafından fark edilemediğini belirtmektedir. Searle bu duruma kişinin ağrı hissi üzerinden bir örnekle açıklık getirmektedir. Kişi kendi ağrılarına bir başkasının erişemediği kadar erişime sahiptir. Ancak bu erişim *salt epistemik* bir erişim değildir. O bu iki erişim şekli arasındaki fark şu şekilde izah etmektedir:

“Önceki cümlede erişimle sırf epistemik anlamda bir erişimi kast etmiyorum. Söz konusu olan şey benim kendi ağrılarımı sizin kendi ağrılarınızı

¹⁷² Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s.183.

bilebileceğimden daha iyi bilmem değildir sadece. Tersine, haset ya da kıskançlık gibi bazı duygular için, diğer insanlar çoğu zaman o kişinin sahip olduğu duyguyu bilmek açısından o duyguyu yaşayan kişiden daha elverişli bir durumdadır.”¹⁷³

Bu nedenle bir kişinin yaşadığı bütün durumlar öznde epistemik olarak karşılık bulmayabilir. Bu ise olay ve durumların bilgi nesnesi üzerinden aktarılmasıyla ilişkilendirebilir. Yani öznde oluşan bilgi dışsal bir nesneden kaynaklandığında o bilginin epistemik bilgi statüsüne geçmesi, dış dünyada maddi bir karşılığı olmayan duyguların epistemik bilgisinden farklıdır. Birinde nesneyle direkt olarak kurulan nesnel bir duyumsama söz konusuysen, duyguların nesnel gerçekliğinin olmayışı, algılama durumunu özne-nesne ilişkisinden daha soyut bir zemine bir bakıma özne-duygu algısına dönüştürmektedir. Bu bağlamda artık genel-geçer epistemik bilgi söz konusu olamamaktadır. Searle bu farklılığı şu şekilde vurgulamaktadır:

“Öznellik, epistemik sonuçlar taşımasına rağmen, kendi bilinç durumlarım hakkındaki bilgimin biçimi sadece epistemik değildir: daha çok, benim bilinç durumlarımın her biri benim yani özne tarafından yaşandığı için o durum olarak mevcuttur.”¹⁷⁴

Searle’ün epistemik bilgi ve bilinç durumlarının bir sonucu olarak gördüğü bilgi arasında yaptığı bu ayırım, kendiliğin kabulüyle birlikte meydana gelen birinci şahıs bakış açısının deneyim alanının bilinmezliği düşüncesinin bir sonucu olarak görülebilir. Bu durum ise birincisi şahıs ve üçüncü şahıs bakış açısı ikilemini ortaya çıkarmaktadır.

Birinci ve üçüncü şahıs bakış açısı düşüncesi bir noktada ruh ve bedeninin ontolojik statüsüne yüklenen anlamın şekillenmesinde birincil etkindir. Bir ruhun varlığını kabul ederek kendiliğin ontolojik zemininin ruh olduğu fikrini kabul etmek, ruh beden düalizmi üzerinden kendiliği anlamlandırmaya neden olmaktadır. Bu inanç beraberinde ikili bir benlik düşüncesini getirmektedir. Yani burada psikolojik bir ben ile tözsel ben ikiliği ortaya çıkmaktadır. Searle “bireysel kimlik probleminin”

¹⁷³ Searle, *Zihin, Dil Toplum*, s.53.

¹⁷⁴ Searle, *Zihin, Dil Toplum*, s. 53.

kendilik problemiyle karıştırılmasının sebebinin bu tözsel düalizmden kaynaklandığını dile getirmektedir. Bireysel kimlik probleminin doğduğu sorunsal zemin şu şekilde ifade edilmektedir:

“Bireysel kimlik problemi, biz birilerini değişimleri boyunca özdeş olarak tanımlarken ortaya koyduğumuz ölçütün problemidir. Dolayısıyla, örneğin, bireysel kimlik problemi şöyle bir sorundan doğar: Benim hakkımdaki gerçek ne, şimdi ve burada, adımı taşıyan ve yirmi yıl önce benim evimde yaşayan kişiyle beni aynı kişi yapan şey ne?”¹⁷⁵

Searle’ün bireyse kimlik tanımının barındırdığı bu soru aynı zamanda kişisel özdeşlik kriterinin mahiyetini anlamak için sorulmaktadır. Esasında bu sorgulamada en az iki felsefi problem söz konusu edilmektedir. Searle’e göre bu iki problem şunlardır: “Bireysel kimlik probleminin yanı sıra bedenin tanımlanmasından ve bedende oluşan deneyim dizisinden öteye giden benliğin varlığının varsayımının zorunlu olup olmadığı problemi var.”¹⁷⁶ Bir başka ifadeyle bedensel alanın dışında ruhsal bir varlığın olması söz konusu mudur? Eğer böyle bir ikili ontoloji söz konusu ise benliğin direkt olarak böyle bir alanda var olduğu fikri ortaya çıkmaktadır. Searle düalist geleneğin etkili bir ismi olan Descartes’in böyle bir kanaat üzere akıl yürüttüğünü dile getirmektedir. Bu akıl yürütme şekli, başta bilinç ve kendilik olmak üzere, soyut olan ve üzerinde kesin söylemler geliştirilemeyen tüm konularda ruhu ontolojik varlık alanı olarak kabul etmeye sebep olmaktadır. Ancak böyle bir görüşün benimsenmediği bir durumda problem canlılığını korumaya devam etmektedir. Yani ruh- beden ayrılığının aksine her şeyin bedende gerçekleştiği düşüncesini benimseyen biri için kendilik bilincine dair ontolojik zemin arayışı devam etmektedir.

1.3. Kendilik Bilincinde Kişisel Özdeşlik Kriteri

Searle kendilikle ilgili belirsizliğe sebep olan problemleri üç ana sorun şeklinde belirginleştirmektedir: Kişisel Özdeşliğin Kriterleri Nelerdir?, Psikolojik Özellik Atfetmenin Öznesi Tam Olarak Nedir?, Beni Olduğum Kişi Yapan Tam

¹⁷⁵ Searle, “Felsefe ve Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Benlik/ The Self as a Problem in Philosophy and Neurobiology”, s. 87.

¹⁷⁶ Searle, “Felsefe ve Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Benlik”, s. 88.

Olarak Nedir? Aynı ayrı değineceğimiz bu üç soru aslında özdeşlik çatısı altında toplanmaktadır. Bu nedenle son iki soruya kısaca değinip ilk soruya geçeceğiz. Psikolojik durumların gerçekleştiği varlık alanı olarak belirtilebilecek bir etken unsur söz konusu olup olmadığı tartışılmaktadır. Searle bu soruyu şu şekilde açıklamaktadır: “Benim gerçek düşüncelerim ve hislerimin dizisine ve onların gerçekleştiği bedene ek olarak bir şey, bir varlık, tüm bu olayların öznesi olan bir “ben” kabul etmek durumunda mıyız?”¹⁷⁷ Burada sorgulamanın hareket noktası beden dışında bir gerçekliğin, bir deneyim alanının varlığına yöneliktir. Searle bu konuda Hume’u takip ederek, genel kanaatin böyle bir varlığın kabulünün söz konusu olmadığını belirtmektedir. Searle’ün kaleme aldığı bir diğer soru ise; *Beni olduğum kişi yapan nedir?*, sorusudur. Ona göre bu soru diğer iki soruya kıyasla, metafizik bir soru olmaktan çok, psikolojik yönü baskın olan karakter ve kişilik ile ilgili bir sorudur. Bu nedenle Searle bu soru üzerinde durmak gerekmediğini ifade ederek ilk iki soru üzerinden konuyu şekillendirmektedir. Bu bağlamda “kişisel özdeşlik sorun” kendilik probleminin çözümlenmesi doğrultusunda başlıca sorunsalları içinde barındırmaktadır.

Kişisel özdeşlik sorunu bir kişinin hayatının başlangıcından itibaren aynı kişi olarak düşünülmesini sağlayan temel unsurun mahiyetine yönelik bir tartışma zemini üzerinde yer almaktadır. Bir başka ifadeyle kişiyi sürekli kılan kalıcı, sabit bir tözün varlığına ilişkin bir sorgulama biçimidir. Özdeşlik sorununa yaklaşım şeklini belirleyen birincil kabul ise töz fikrine bağlı olarak değişimin sürekliliğine dair kabullerdir. Bu kabuller varlığı bedenden ibaret görenler için asıl teşkil etmekte ve kalıcı bir tözün varlığının mümkün olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Kişisel özdeşlik problemi, kendilik fikrinin oluşmasında etkili olan zihinsel ve fiziksel süreci anlamak ve ikisi arasındaki bağlantıyı kurmak adına önemli bir konuma sahiptir. Çünkü bir noktada kendiliğin varlığını kabulün temelinde var olan düşünce, varlığın değişmesine rağmen, öznel bir takım unsurların o varlıkta kalıcı bir kendilik bilinci oluşturduğuna ilişkin kabullerdir. Bu sayede bir kişinin ömrü boyunca aynı kişi olarak anılması olanaklı hale gelmektedir. Ancak özdeşlik sadece kendiliği kabul edenler açısından tartışılmayıp, bir bakıma reddedenler tarafından da tartışma konusu olmaktadır. Bunun nedeni ise kişisel olarak yaşanan fiziksel ve psikolojik

¹⁷⁷ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 258.

değişimlerin özdeşlik fikrinin önünde önemli bir engel olarak duruyor olmasıdır. Yani sürekli değişen unsurların zamansal ve mekânsal birliğinden söz edilemez. Bu bağlamda iki temel özdeşlik anlayışıyla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu doğrultuda oluşturulan kuramların temelinde yer alan iki temel ölçütün ilki, fiziksel-bedensel süreklilik ölçütüdür. Bu kuram şu şekilde izah edilmektedir: “Fiziksel-bedensel süreklilik kuramları, kişinin zaman içinde aynı kişi olarak kalmasının, aynı beden içinde yaşayan insan varlığı olarak kalmasıyla mümkündür.”¹⁷⁸ Burada bedenin uzamsal olarak sürekliliği söz konusudur. Yani bu kurama göre beden yıllar içinde değişime uğrasa dahi, eğer şimdiden geçmişe doğru o kişiyi yaşayan bedeninin uzamsal varlığı kesintisiz olarak devam ediyorsa, o kişi aynı kişi olarak kabul edilmektedir. Bir diğer yaklaşım ise psikolojik süreklilik ölçütüdür. Bu ölçüt ise temel olarak özdeşliğin, kişinin hafızası tarafından sağlandığını savunmasında dolaylı bellek kuramı olarak da kabul edilmektedir.¹⁷⁹

Searle’ün kişisel özdeşliği kendilik bilinci doğrultusunda değerlendirirken oluşturduğu düşünsel kurgu bu iki yaklaşım şeklinin bir değerlendirmesi olarak görülebilir. Bu bağlamda Searle’ün kişisel özdeşlik sorununa yaklaşım şekli, kendilik bilincinin ontolojik konumunu belirlemesi açısından dikkate alınması gereken bir sorundur. Searle kişisel özdeşlik sorununun problem alanını şu şekilde dile getirmektedir: “Bir kişiyle ilgili hangi gerçek o kişiyi hayatı süresince geçirdiği farklı değişimler boyunca aynı kişi yapar?”¹⁸⁰ Yani bir kişi bebekliğinden yaşlılığına kadar geçen sürede birçok fizyolojik değişim geçirmesine rağmen geldiği aşamada hala aynı kişi olarak anılmaya devam etmektedir. Bu süreç içerisinde ben olarak görülen kişi bütün aşamalardan geçen kişinin aynı kişi olmasını sağlayan nedir? Bu sorgulamalar bir bakıma zaman içerisinde sürekli olarak bir varlığı aynı varlık olarak değerlendirmekteki kriterin mahiyetine yöneliktir.

Bir varlığı kendisi yapan veya o varlık olarak düşünülmesini sağlayan unsurun mahiyeti yaklaşım biçimlerindeki farklılığa paralel olarak şekillenmektedir. Bu unsurların işlevsel açıdan değerlendirilmesi ile parça bütün ilişkisi noktasından

¹⁷⁸ Emre Aydın - Tolga Ergül, “Özdeşlik Probleminde Bellek Ölçütünün Felsefi ve Psikolojik Yönden İncelenmesi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2020, C.10, S. 2, s. 678.

¹⁷⁹ Aydın - Ergül, “Özdeşlik Probleminde Bellek Ölçütünün Felsefi ve Psikolojik Yönden İncelenmesi”, s.678

¹⁸⁰ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 258

değerlendirilmesi, özdeşliğin farklı yorumlanmasına neden olmaktadır. Searle özdeşlik konusunda ortaya çıkan bu iki sorunsalı “Theseus’un Gemisi” örneği üzerinden değerlendirmektedir. Bu örnek Hume’un özdeşlik konusunda vermiş olduğu örnekle aynıdır. Hume değişimi esas alarak töz fikrini reddettiği için bu örneği o yönde değerlendirmiştir. Searle ise Hume’unda görüşlerini göz önüne alarak, genel bir değerlendirme yapmaktadır. Örnek şu şekildedir:

“Buna göre, tahtadan yapılmış bir gemi bir zaman süresince aşama aşama tamamen baştan inşa edilmektedir. Ancak bu esnada işlev görmeye devam etmektedir, onu Akdeniz’de kullanan bir mürettebata sahiptir ama onu oluşturan tahtalar, orijinal yapıdan hiçbir parça kalmayana kadar birer birer değiştirilir. Şimdi, bu hala aynı gemi midir?”¹⁸¹

İşlevselliği göz önüne alan bir yaklaşım şekli ortaya koyulduğunda, geminin uzay ve zamansal devamlılığının, özdeşliği noktasında yeterli görebileceğini, bunun sebebinin de geminin işlevinin esas varoluş nedeni olduğu dile getirilmektedir. Fakat geminin parçaları esas alındığında durum değişmektedir. Searle vermiş olduğu örneğe şu şekilde devam etmektedir.

“Ama şimdi düşünün ki birisi çıkarılan tahtaların hepsini topluyor ve bunlardan, orijinal olarak yola çıkan geminin tüm parçalarını ve yalnızca orijinal geminin parçalarını barındıran bir gemi inşa ediyor ve böylece ikinci gemideki her bir tahta gemi orijinal haliyle yola çıktığındaki tahtalardan biriyle özdeş oluyor. Bu durumda orijinal olan gemi hangisidir?”¹⁸²

Searle göre bu soruların net bir cevabı yoktur. Durumu değerlendiren kişinin şahsi tercihleri belirgin bir rol oynamaktadır. Searle özdeşliğe ilişkin bu sorgulamaların olgular çerçevesinde ele alınması gerektiği düşüncesindedir. Olguların ötesinde bir gerçeklik aramak onun için bir hatadır. Bu noktada verilmiş olan Theseus gemisi örneği ise üçüncü şahıs bakış açısının bir yansımasıdır. Bu durumda edilgen bir konumda olan nesneye ilişkin bir yargıda bulunmak olanaksızdır. Gemi hakkında yargıda bulunacak olan kişiler üçüncü şahıs konumunda olup, deneyimlerinin dışındaki bir konu hakkında karar belirtmektedir. O halde

¹⁸¹ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 259.

¹⁸² Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 260.

cansız bir nesnenin kendiliğinden söz edilmemektedir. Bu noktada birinci şahıs bakış açısına sahip bir varlık üzerinden özdeşliği değerlendirmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü ancak kendisi hakkında şuurlu bir deneyime sahip bir varlık, kendilik deneyimini aktarabilir. Bu şu anlama gelmektedir: Bir kişi fiziksel görüntü olarak tümüyle değişse hatta insan görünümünden çıksa dahi kendisinin halen aynı kişi olduğunu bilmektedir. Bu durumu belirginleştirmek amacıyla Searle Gregor Samsa'yı örnek vermektedir:

*“Araba ve evler gibi materyallerin kimliğinden farklı olarak, bedenimizin kimliğinin bizim bireysel kimliğimizi oluşturmak için yetersiz olduğuna ikna olmuşuz. Hepimiz uyandığında kendini dev bir böceğin bedeninde bulan Kafka'nın Gregor Samsa hikayesini anlarız.”*¹⁸³

Searle, Gregor Samsa'da gerçekleşen fiziksel değişime rağmen, kimse ikna olmasa dahi, başka bir bedende de olsa, Samsa'nın kendisi olduğunu bir şekilde düşüneceği fikrine sahiptir. O halde bakılması gereken nokta, kişisel özdeşliği sağlayan kriterlerin içeriğidir. Searle'e göre kişisel özdeşlik kavrayışını oluşturan en az dört kriter vardır. Bu kriterlerin bir kısmı birinci şahıs bakış açısında meydana gelmektedir. Diğer bir kısmı ise üçüncü şahıs bakış açısı ile bu ikisinin karışımı şeklindedir. Bu dört kriterin ilki *bedenin uzay-zamansal devamlılığı* kriteridir. Bu kriterde üçüncü şahıs bakış açısı ön plandadır. Bu bakış açısına göre bir kişinin bebekliğinde sahip olduğu bedenle, yetişkinlik döneminde sahip olduğu beden uzay ve zamanda devamlılığa sahiptir. Bu ise bedende moleküler düzeyde gerçekleşen değişimin, bebekken sahip olunan orijinal bedenin uzay zamandaki devamlılığına olumsuz bir etki yapmamaktadır.¹⁸⁴ Yani kişinin kendisi de çevresindekiler de onun bedensel algısındaki bütünlük sayesinde, onun aynı kişi olduğu sonucuna varmaktadır. Bu durumda bir kişinin kendilik bilgisine ilişkin zihinsel veya metafizik bir unsura ihtiyaç duyulmamaktadır. O kişinin uzay zamansal devamlılığı, yeterli bir kriter olarak görülmektedir.

İkinci kriter ise *yapının göreceli zamansal devamlılığı* kriteridir. Bu kriterde Gregor Samsa örneğine geri dönülmektedir. Bu kriterde uzay-zamansal ifadesi yerine, zamansal devamlılık ifadesi kullanılmıştır. Bu noktada bedensel değişim,

¹⁸³ Searle, “Felsefe ve Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Benlik”, s. 89.

¹⁸⁴ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 262.

normal bir değişimden çok bir başkalaşım şeklindedir. Gregor Samsa geçirdiği metamorfoza rağmen böceğin içindeki kişi kendi olduğunu birinci şahıs bakış açısıyla bilmektedir. Üçüncü kriter olan *kişiliğin devamı* ise diğer üç nitelik kadar belirleyici değildir. Bu kriter davranışların kişinin öz-bilinciyle ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu kritere göre bir kişi genel tavrının dışında bir davranış sergilediğinde veya karakterinde değişim olduğunda da aynı kişi olmaya devam etmektedir. Searle burada beyin travması geçiren bir hastayı örnek vermektedir. Bu örneğe göre, Gage'in beyni demiryolu inşaatında çalışırken çelik bir çubuğun kafatasının içinden tamamen geçmesiyle zarar görmüştü. Gage, mucizevi bir şekilde kurtulmuş fakat kişiliği tamamen değişmişti. Bu durumda Gage kazadan önceki ismiyle çağrılmakta ve vergi borçlarını kendisi adına ödemeye devam etmektedir.¹⁸⁵ Bu durumda Gage'in yaşadığı değişim onu Gage yapan kendilik bilincini değiştirmemekle birlikte huylarında bir takım değişiklikler olmuştur. Bu dört niteliğin en önemlisi olan hafıza özdeşliği önemli bir konuma sahiptir.

1.4. John Locke Bağlamında Kişisel Özdeşlik ve Bilinç-Hafıza Özdeşliği Eleştirisi

Kişisel özdeşlik ve hafıza arasında özsel bir ilişki bulunmaktadır. Bu özsel ilişkinin birincil nedeni, bilinçli deneyimlerin tümünün hafızada yer etmesi ve üzerinden zaman geçmesine rağmen gerek duyulduğunda yeniden hatırlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yeniden hatırlama faaliyeti hafızanın özdeşlikle olan ilişkisinde bir bütünlük oluşturmayı sağlamaktır. Hafızanın diğer niteliklerden ayrıldığı nokta da burada ortaya çıkmaktadır. Diğer niteliklerde birinci şahıs bakış açısı ve üçüncü şahıs bakış açısı değişken şekilde kendini göstermektedir. Fakat hafızanın tek işlem alanı birinci şahıs bakış açısıdır. Çünkü hafıza dışsal bir olgu alanına sahip değildir. Bir anlamda soyut bir alana aittir. Bu soyut alanının tezahür ettiği tek olgu alanı ise birinci şahıs bakış açısıdır. Yani bilinçli bir kişi, yaşamı boyunca gerçekleşen bilinçli olayların, bilinçli anlarını üretme yetisine sahiptir.¹⁸⁶

Searle bu noktada Locke'un (1632-1704), hafızanın deneyimi yeniden üretme kabiliyeti sebebiyle, hafızayı bilinçle özdeş kıldığını ifade etmektedir. Locke'un

¹⁸⁵ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 264.

¹⁸⁶ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 265.

kişisel özdeşliğe dair kişi üzerinden yaptığı tanımda bilince yüklediği ontolojik anlam konunun anlaşılması için önemlidir. Locke kişiyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Bence kişi akıl ve iç duyuma sahip, kendini farklı yer ve zamanlarda da aynı düşünen şey diye tanımlanan zihni varlıktır. Kişi bunu düşünmenin ayrılmaz bir parçası ve bana göre özsel bilinçle gerçekleştirir.”¹⁸⁷

Locke, bilinci düşünmenin eylemlerin gerçekleşmesi için zorunlu bir alan olarak düşünmektedir. Bu eylemlerin algılanarak, şuurlu bir biçimde gerçekleşmesi için ise, insanın algılama faaliyetini gerçekleştirdiğini algılaması gerekmektedir. Kişinin kendi algılama eylemini şuurlu olarak gerçekleştirmesi ise “ben”lik tasavvurunun oluşmasını sağlamaktadır. Locke bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

*“Bir şeyi gördüğümüz, işittiğimiz, kokladığımız, tattığımız, hissettiğimiz, derin düşündüğümüz ya da istediğimiz zaman tüm bu yaptıklarımızın ayırdındayızdır. Bu durumda kişilik şimdiki dış duyum ve algılara yöneliktir. Herkes bununla kendini ben diye adlandırdığı şey olarak görür.”*¹⁸⁸

Locke dış duyum ve algıları benliği oluşturan unsurlar olarak görmekte ve bu durumu bilinçli bir varlık için zorunlu tutmaktadır. Bu bilinçlilik halinin ana unsuru ise kişinin duyumsamaları neticesinde deneyimlediği dış unsurları hatırlama yoluyla sürekli olarak tekrarlama kabiliyetine sahip olmasıdır. Bu bağlamda hafızanın bilinçli bir ben için zorunluluğu açığa çıkmaktadır. Locke’un kişisel bende özdeşlik için gerekli ve yeter koşulun, geçmişte yaşadığı olayları şu anda öz-bilinç ile hatırlıyor olması gerektiğini kabul ettiğine yönelik çıkarımlar bu düşüncüyü destelemektedir.¹⁸⁹ Locke’a göre kişinin geçmişle bugün arasında bağlantı kurabilmesi onun bilinçli ve benlik sahibi bir varlık olabilmesi şarttır. Bu şartı ise başka herhangi bir töz fikrinde aramak gereksizdir. Çünkü Locke’un düşüncesinde sahip olunan töz fikrinin mahiyeti, bilincin kişideki varoluşsal zorunluluğunun önüne geçmemektedir.

Locke töz fikri özelinde bilinci şu şekilde ön plana çıkarmaktadır: “Bir insanı kendine kendi yapan aynı bilinç olduğundan kişisel özdeşlik, ister bilinç tek bir

¹⁸⁷ John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s. 447.

¹⁸⁸ Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II*, s. 447.

¹⁸⁹ Emre Aydın-Tolga Ergül, “Kişisel Özdeşlik Probleminde Bellek Ölçütünün Felsefi ve Psikolojik Yönden İncelenmesi”, s. 680.

bireysel tözde olsun, ister birkaç tözün art arda varlığında sürdürülebilsin yalnızca bilince bağlıdır.”¹⁹⁰ Locke’un bilinci töz fikrinden öte bir konuma yerleştirmesi, bilincin insanın var olduğu sürece kesintisiz olarak devam eden bir hal olması gerektiğinin bir göstergesidir. Çünkü töz fikrinde aranan özellik, değişmeyen, varlığa özsel bir değer yüklenmesini ve bir şeyi o şey olarak düşünmemizi sağlayan ontolojik bir zorunluluk halidir. O halde töz fikrini aşarak bilince yüklenen anlam bu sürekliliği içerisinde barındırmak zorundadır. Bu durumda düşünme ve hafızanın etkin olduğu bir süreklilik hali söz konusudur. Locke bilincin sürekliliğini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Düşünen bir varlık geçmişteki bir eylemin idesini o zaman ve şimdiki eylemine ilişkin aynı bilinçle yineleyebildiği sürece aynı kişisel bendir. Şimdiki düşünce ve eylemlerinin bilinciyle kendisi için bir ben olduğu kadar gelecek ya da geçmişe de aynı bilinci taşıyabildiği sürece aynı ben olacaktır.”*¹⁹¹

Bilincin geçmiş ve bugün arasında taşınması ve deneyimler üzerinden yeni deneyimler elde edilmesi, duyumsamaların kalıcılığını zorunlu kılmaktadır. Yukarıda hafıza ifadesini kullanmış olsak da, Locke böyle bir kavram kullanmamaktadır. Ancak Searle, Locke’un kişisel özdeşliğin özsel yönünü “bilinç” olarak adlandırırsa dahi bununla “hafızayı” ifade etmeye çalıştığını öne sürmektedir.¹⁹² Locke’un benlik ve hafıza arasında kurmuş olduğu ontolojik birliktelik, Searle’ün kendilik bilincinde hafızanın etkinliğini anlaşılır kılması adına belirleyici bir konuma sahiptir. Değindiğimiz üzere Searle birinci tekil şahıs ontolojisinin diğer kriterler arasında bir tek hafızada tek etkin unsur olduğunu dile getirmişti. Bu ise hafızanın, kendilik bilincinin oluşmasında deneyimler arası bağlantının sağlanması, geçmiş ve bugün arasında kopukluk olmaması ve benliğin sürekliliğinin sağlanması gibi kendilik bilincine ilişkin gerekli unsurların oluşmasında birincil konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Searle’e göre Locke, bilincin kişisel özdeşlik kavrayışımızda özsel bir işlev gördüğü ifadesi, “benim zaman içerisinde tam olarak aynı kişi olduğuma dair hissim,

¹⁹⁰ Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II*, s. 449.

¹⁹¹ Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II*, s. 450.

¹⁹² Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s.2 64.

kendi birinci- kişisel bakış açımdan bakıldığında, büyük oranda yaşamımdaki önceki bilinçli olayların bilinçli anılarını üretme yetimle ilgilidir” anlamına gelmektedir.¹⁹³ Ancak bu noktada Searle, Locke’un hafıza ve özdeşlik arasında kurduğu zorunlu ilişkinin bazı eleştirilere maruz kaldığını dile getirmekte ve bu eleştirileri şu şekilde aktarmaktadır:

*“İtiraz şu şekildedir: Bu açıklama daireseldir. Bir öznenin geçekten de yaşamındaki önceki olayları hatırladığını, onun bu olayları yaşayan kişiyle özdeş olduğunu varsayarsak söyleyebiliriz yalnızca. Ama bu durumda kişisel özdeşliği hafıza ile açıklayamayız, çünkü bahsi geçen hafıza, açıklamaya çalıştığımız özdeşliği zaten varsayar.”*¹⁹⁴

Yani bir kişinin deneyimlediği bir olayın bir başkası tarafından da hatırlandığının hatırlanması hafızanın özdeşliğe kriter olarak kullanılmasını önlemektedir. Searle bir örnekle izah etmektedir:

*“Şimdi, samimi şekilde, Saf Aklın Eleştirisi’ni yazdığımı hatırladığımı söylediğimi farz edin. Bu hiçbir şekilde benim Immanuel Kant’la özdeş olduğumu göstermez ve desteklemez, çünkü Saf Aklın Eleştirisi’ni yazanın o olduğunu biliyoruz. Ama tam olarak aynı şekilde Söz Edimleri’nin yazarı John Searle ile aynı kişi olduğumu hiçbir şekilde göstermez, çünkü benim Söz Edimleri’ni yazdığımı doğru bir şekilde hatırladığımı bilebilmemiz için benim John Searle olduğum bilgisine halihazırda sahip olmamız gerekir.”*¹⁹⁵

Bu durumda hafızanın bilgisi özdeşliğin sağlanması için gereken koşulları sağlamamaktadır. O halde hafızanın özdeşlik için yeter koşul olduğu düşüncesi geçerliliğini yitirmektedir. Bir kişi bir başkasının deneyimini hatırlayarak onun benliği ile özdeşleşmemektedir. Bu noktada Searle, hafızanın benim kendimi devam eden bir benlik olarak algılamamda özsel bir parça olarak yer alacağı düşüncesindedir. Bu anlamda ben olmayan birisi, benim kendilik hissimle tıpsel-özdeş olacak şekilde, ona kendilik hissini veren, tıpsel- özdeş olan deneyimlere sahip olabilse dahi özdeşlik söz konusu olamaz ve her iki kişi için ayrı bir özdeşlik söz

¹⁹³ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 264.

¹⁹⁴ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 266.

¹⁹⁵ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 266.

konusu olacaktır.¹⁹⁶ Çünkü burada her iki kişinin deneyimleri kendisine özgü, öznel bir deneyimdir. Hafızamda bir başkasının deneyimine dair var olan bilgi, benim deneyimim sonucunda ortaya çıkmıştır. Fakat burada benim deneyimlediğim şey Kant'ın yazdığı kitaba ait bilgileri elde etme deneyimidir. Kişi bu eylemi kendi yaptığını söylese dahi burada olgu ve bilgi uyumsuzluğu vardır. Bu uyumsuzluk hafızanın bir yanılgısından veya istemli bir çarpıtmadan doğabilir. Bu ise hafızanın özsel bir konuma sahip olmadığını göstermektedir. Burada aynı durum hakkında aynı ifadelerin kullanılması dahi aynı sonuca ulaşmayı önlemektedir. Bu durum ise kendilik bilincinin öznellikten doğan, sadece bireye özgü bir bilinç olduğunu göstermektedir.

Deneyimin gerçekleştiği öznenin durumu biriciktir. Bir kişinin fiziksel durumundan çeşitli çıkarımlar yapılabilir. Fakat o kişinin içsel olarak nasıl bir bilinç halinde olduğunu ancak kendisi bilebilir. Yukarıdaki örneğe istinaden, kişinin deneyimi kendi bilinç alanında yani öznelidir. Bir kişinin Kant'a özgü şeyleri taklit etmesi, onun Kant'ın bilinç alanını deneyimlediği anlamına gelmez. O halde o kişi kendi öznelliği doğrultusunda bir deneyim yaşamaktadır. Bu durum ise her deneyimin kendilik bilincine ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Yani Kant olduğumu iddia etsem de bilincimde yer alan kendilik bilgisi Kant olmadığımı içsel olarak bilmeme sebep olmaktadır. Searle'ün bu noktada bilinçli durumların üçüncü şahıs bakış açısıyla bilinmeyeceğine dair söylemleri bu görüşleri destekler niteliktedir: “Benim şu andaki bilinç durumumu yalnızca ben bilebilirim: siz benim bilincime nüfuz edemezsiniz. Ve sizin şu andaki bilinçsel durumunuz sizin beyninizin bir özelliğidir, bende sizin bilincinize “nüfuz” edemem.”¹⁹⁷ Searle bu açıklamasında öznelliği kişinin beyniyle alakalı bir durum olarak ifade etmektedir.

Ona göre öznellik biyolojinin nesnel bir gerçekliğidir. Ancak bu gerçeklik bilimsel yöntemleri aşan bir alanda yer almaktadır. Fakat Searle için bu, öznelliğin biyolojik bir unsur olmadığı ve bilimsel olarak reddedilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Çünkü herkesin içinde bulunduğu ve kendi deneyimlediği akılsal durumlar öznelliğin reddine izin vermemektedir.¹⁹⁸ O halde bu noktada kendiliğe

¹⁹⁶ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 267.

¹⁹⁷ John R. Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 30.

¹⁹⁸ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, s. 30.

dair bilincin yok sayılamayacağı düşüncesi oluşmaktadır. Herhangi bilimsel bir konu gibi araştırılamayan bilinç problemlerinin nörolojik yaklaşımla değerlendirilme biçimlerini ele almıştık. Bu bağlamda *kendilik* veya *ben* bilinci nörobiyolojik açıdan değerlendirildiğinde çeşitli sorgulamalarla karşılaşılmalıdır. Bu sorgulamalar kendilik düşüncesini beynin ürettiği kabulünden doğmaktadır. Beyin rasyonel kararlar alabilen ve onları eylemlere dönüştürebilen bilinçli bir benin nedenidir ve varlığın destekleyicisidir,¹⁹⁹ söylemi konunun problem haline gelmesine sebep olmaktadır. Çünkü rasyonel olarak var olan beynin soyut bir ben fikrini üretmesi düşüncesi çelişkili bir durum ortaya koymaktadır. Ancak Searle, kendiliği soyut bir varlık alanı olarak düşünmemektedir. Ona göre bilinç alanının elementleri biyolojik unsurlardan bağımsız bir varlık alanına sahip değildir. Bu kendiliğin bilinç içerisinde konumlandırılması durumu için de geçerlidir.

Searle bu bağlantıyı şu şekilde ifade etmektedir: “Ben (bilince ç.n) eklemlenen herhangi bir entite gibi anlaşılmaz: fakat tümüyle şematik biçimde, bilinçli fail özelliğinin bilinçli rasyonalite kavramına eklemlenmesinin sonucu olarak anlaşılır.”²⁰⁰ Onun ortaya koyduğu bu ayrıma, bilinci kendilikle özdeşleştirme konusunda getirmiş olduğu eleştiriyi ele alırken değinmiştik. Bu noktada kendilik bilincin bir unsuru olduğu düşünülmeyle birlikte bilincin birebir kendisi değildir. Bu durumda bilinç ve kendilik arasındaki bağın anlaşılması güç hale gelmektedir. Bir kişi bilinçli olduğu sürece kendi yaptığı ve yapmakta olduğu eylemlerin farkındadır. Bu farkındalık kendilik bilincinden kaynaklanmaktadır. Ancak geçmiş ve bugün arasında bir kişinin bağlantı kurabilmesini ve benliğinin farkında olmasını sağlayan bu kendilik bilincinin açıklanması için, deneyimlerin bir araya geldiği ve ortak deneyim alanını oluşturduğu birleşik alanının bilgisine ulaşmak gerekmektedir. Searle birleşik alanın tespitinin kendiliğin nörobiyolojik açıklaması açısından bir çözüm olabileceği fikrini şu şekilde öne sürmektedir:

“Bu nedenle beynin bilincin birleşik alanını nasıl ürettiğini açıklayan bir betimine sahip olduğunuzda ve beynin rasyonalitenin zorlamalarının kurucu

¹⁹⁹ John R. Searle, *Özgürlük ve Nörobiyoloji*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Bursa, 2019, s. 60.

²⁰⁰ Searle, *Özgürlük ve Nörobiyoloji*, s. 61

öğeleri olarak birleştirildikleri düşüncenin bilinçli süreçlerini üretme biçimini bildiğinizde, o zaman âdeta benim bir betimine sahip olursunuz.”²⁰¹

Ancak birleşik alanın tespiti kendilik ve beyin ilişkisi hakkında bir bilgi elde etmeyi sağlasa dahi tam anlamıyla kendilik fikrinin oluşumuyla ilgili yeterli bilgiyi vermemektedir. Searle birleşik alan teorisinin yetersizliğini Hume, Kant ve Locke’un tanımlamalarında var olduğunu düşündüğü eksiklik üzerinden açıklamaktadır. Onun bu açıklaması ise şu şekildedir: “Bilinçli deneyimlerin sıklığıyla birlikte (Hume tarafından tanımlandığı üzere) bu deneyimlerin bize birleşik bilincin bir parçası olarak geldiği (Kant tarafından tanımlandığı üzere) aslında hala benlik fikrinin inşasının karakteristiğini verecek yeterlilikte değildir. Biz Hume- Kant hikayesine bu deneyimlerin bazılarının, daha önceki deneyimlerin hatıraları olduğunu eklessek dahi (Locke tarafından tanımlandığı üzere) hala kendimizin benlik fikrine sahip olamayız.”²⁰² Çünkü bu açıklamaların hiçbirisi kendilik fikrini oluşturan yapıyı vermemektedir.

Algılama ve deneyim her birinde mevcuttur. Fakat sorun bu algılama ve deneyimleme faaliyetinin başlamasına neden olan şeyin ne olduğudur. Searle bu noktada ortak bir yanlış olduğu fikrinden hareketle herkes cüce yanlışlığının cazibesine kapılıyor, şeklinde bir söylemle *cüce yanlışlığı* (homun fallacy)²⁰³ örneğini vermektedir. Bu yanlış beyin içerisinde düşünen, algılayan bir adam olduğu fikrinden kaynaklanır. Buna göre bir kişinin görüşü, onun kafasının içindeki küçük bir adamın görüşünün bir sonucudur. Fakat Searle bu durumun problemi sonsuz bir çıkmaza soktuğu düşüncesindedir. Çünkü eğer benim kafamın içindeki adamın görüşü benim görüşümü oluşturuyorsa, o halde küçük adamın kafasının içinde de bir küçük adam olduğu sonucuna varılabilir. Ve bu durum sonsuz bir teselsülle çözümlenmeden devam edecektir.²⁰⁴ Burada problemin sebebi küçük adam varsayımı değildir. Aksine bu varsayım güçlü ve iyi bir şekilde temellendirilmiştir. Ancak burada, Searle’e göre problem şudur:

²⁰¹ Searle, *Özgürlük ve Nörobiloloji*, s. 61

²⁰² Searle, “Felsefe ve Nörobilolojide Bir Problem Olarak Benlik”. s.97

²⁰³ Cüce Yanılgısı (Homun Fallacy): Özellikle görme teorisinden kaynaklanır. Dışarıdaki objenin şekli ışık aracılığıyla retina üzerine yansır ve beynimizdeki bir kişi veya bir şey o oluşan imgeye filmin ekranıymış gibi bakar.(bkz. The Homunculus Problem)

²⁰⁴ John R. Searle, “Felsefe ve Nörobilolojide Bir Problem Olarak Benlik”, s. 98

*“Eğer onları yalnızca olayların sıklığı olarak düşünürsek (izlenimler ve fikirler Hume tarzı) şimdiki hafıza deneyimleri tarafından daha önceki deneyimlerle ilişkili (Locke tarzı) ve birleşik bilincin parçası (Kant tarzı) olarak bizim kendi bilinçli deneyimlerimiz olarak anlamlandırılmaz.”*²⁰⁵

Bu açıklamalarda esas amaç eylemlerin başlangıcını sağlayacak hareketin gerçekleşmesidir. Ancak Searle’ün esas aldığı etmen bunun ötesinde bir kapsayıcılığa sahiptir. Yani, eylemleri başlatan şey ile eylemlerin nedenlerinin izlenimleri ve deneyimlediğimiz bu izlenimlerin sonucunda oluşan algıların ve hatıraların aynı olduğu durumla o duruma sebep olan nedenler aynı temelde buluşmalıdır.²⁰⁶

Bir başka ifadeyle beyinde var olduğu düşünülen küçük adam metaforu, gerçekleşen deneyimin kişinin kendisinde değil, içinde de olsa başka bir kişinin bilincinde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu durum ise bir noktada deneyim alanında düalist bir yapıya neden olmaktadır. Yani deneyimin öznesi nesneyi direkt olarak duyumsamalıdır. Aksi takdirde o deneyim birinci şahıs bakış açısının dışına çıkmakta ve deneyimi yaşadığı düşünülen kişi üçüncü şahıs bakış açısında konumlanmaktadır. Bu durum ise ruh-beden düalizminde var olduğu düşünülen etkileşim sorununun bilinç ve kendilik konusunda da oluşmasına neden olmaktadır. Çünkü ruh ve beden arasında olduğu gibi bilinç ve kendilik arasında da ontolojik ayırım yapmak, birbirini var eden iki unsuru ayırmak anlamına gelmektedir. Bu durum ise sorunun epistemik düzeyden ontolojik zemine çekilmesine neden olmaktadır. Fakat Searle için düşüncenin bilinçli süreçleri üretmesiyle ilgili bilgiye sahip olmak, kendiliğin betimine sahip olmak anlamına gelmektedir.²⁰⁷ Bu da kendilik ve bilincin, aynı biyolojik yapının birbirini besleyen unsurları olduğu düşüncesini oluşturmaktadır.

Searle, bir organizmanın kendilik bilincine sahip olması için gerekli olan bazı unsurlar olduğu düşüncesindedir. Searle’ün bu konuda dile getirdiği ilk unsur *bilincin birleşik alanıdır*. Searle’ün birleşik alan teorisinde de detaylı olarak ele aldığı bu unsur, bilinç ve kendiliğin nörobiyolojik açıklamasını sağlayacağı

²⁰⁵ Searle, “Felsefe ve Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Benlik”, s.98

²⁰⁶ John R. Searle, “Felsefe ve Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Benlik”, s. 98

²⁰⁷ Searle, *Özgürlük ve Nörobiyoloji*, s.61.

düşünülen bir hipotezdir. Bir önceki başlıktan hatırlanacağı üzere bu teori, birleşmiş niteliksel özelliğin genel görünüşünü, belirli yerel bilincin nörobiyolojik bağlantısı (BNB) aranarak açıklanamayacaktır.²⁰⁸ Bu nedenle karmaşık bir nöronal sisteme sahip görme deneyiminin bilinçli alana geçişindeki dalgalanma sayesinde bilincin beyinde nasıl gerçekleştiği tespit edilmek istenmiştir. Bu birleşik alanın tespiti bir noktada bilinci ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Ancak, bilincin kendilik bilinciyle olan ontolojik ilişkisi, birleşik alanda bilinçle ilgili bir tespitin kendilik bilincine dair de bir bilgi verebileceği çıkarımı yapılabilir.

Searle ikinci unsur olarak sebepler temelinde *düşünüp taşınma* kapasitesini ele almaktadır. Ona göre bu kapasite hem algılamanın ve hatırlamanın kognitif kapasitelerini hem de rasyonel karara ulaşabilmek amacıyla yönelimli durumları düzenleme kapasitesini içerir.²⁰⁹ Bu özellik bir bakıma bilinçli alanda meydana gelen algılama ve hafızanın etkin olduğu bir faaliyet zeminidir. Bir kişinin kendilik bilincine sahip olması için gerekli şartlardan biri geçmişte deneyimlenen bir durumun bugüne aktarılmasıdır. Hatta Locke'un hafızaya yüklenen bu misyon nedeniyle, hafızayı bilinçle özdeşleştirmekte olduğuna değinmiştik. Ancak burada hafızaya yüklenen anlam özerk bir alan düşüncesi barındırmamakla birlikte kendilik bilincinin oluşmasında önemli bir konuma yerleştirilmektedir. Bu sayede kişi geçmişte algılarından hareketle oluşan deneyimlerinden yola çıkarak şu anki yönelimlerini belirleyebilecektir. Searle son olarak organizmanın eylemleri başlatabilme ve tamamlayabilme yetisinin olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu ise failin iradesini kullanabilme yetisine vurgu yapmaktadır. Searle bu iradi durumu özgür irade adı altında değerlendirmekte ve şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Bilinç alanı hakkında şaşılacak bir şekilde, aynı verili bilinç alanında ilgimi istediğim gibi değiştirebiliyorum. Değişmeyen bilinç alanındaki ilgi değişikliği benim isteyerek yapabildiğim bir şeydir.”²¹⁰ Searle için irade dahilinde istekli olarak yapılan bu eylemler özgür iradenin bir göstergesidir. Dış unsurlar tarafından güdülenmelerine rağmen belirlenemez olması bu eylemlerin birinci şahıs bakış açısında gerçekleştiğini göstermektedir.

²⁰⁸ Searle, *Bilinç ve Dil*, s.91.

²⁰⁹ Searle, *Özgürlük ve Nörobiyoloji*, s.61.

²¹⁰ Searle, “Felsefe ve Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Benlik”, s. 94.

1.5. Rosenfield’ın Beden- Benlik Özdeşliği Fikri ve Searle’ün Yaklaşımı

Daha önce John Searle indirgemeci tavırlar karşısında eleştirel bir bakış açısına sahiptir. Bu bağlamda kendiliği bedensel varoluşla özdeşleştiren Israel Rosenfield’in (1939-)yaklaşımını da eleştirel olarak değerlendirmektedir. Searle kendilik problemine olan yaklaşımında biyolojik tavrını korumakla birlikte doğalcılığı göz ardı etmemektedir. Kendiliği nörobiyolojik açıklama çabaları bir noktada indirgemeci bir yaklaşım şekli oluşmasına sebep olmuştur. Searle’ün düşüncelerinden hareketle, bu tutumun kendilik problemini değerlendirirken, kendiliğe ontolojik bir zeminde bakmanın önüne geçmektedir. Bu bağlamda Searle’ün eleştirdiği bu indirgemeci yaklaşım, beyin- bilinç ve kendilik özdeşliği fikrinden doğmaktadır. Bu ilişkilendirme hatalı olmakla birlikte kendi içerisinde kurgusal bir zemini söz konusu olabilir. Ancak bu indirgeme şeklini ileri taşıyarak, benliği bedensel varlık üzerinden anlamlandıran bazı görüşler mevcuttur. Bu görüşe göre benlik ve bellek beden imgesine bağlıdır. Searle bu görüşü savunan Israel Rosenfield özelinde beden imgesiyle özdeşleştirilen benlik tasavvurunu eleştirel bir biçimde ele almaktadır. Rosenfield’in düşüncesinde kendilik ve bellek birbiriyle bağlantılı iki unsurdur. Bellekte depolanan bilgiler, kişinin benlik algısını oluşturmasını sağlamaktadır. Rosenfield, deneyimden elde edilen bilginin inşa ettiği benlik fikrini çoklu kişilik sendromu olan Dr. Jekyll ve By Hyde üzerinden verdiği örneklerle dile getirmektedir:

“Dr. Jekyll ve Bay Hyde sendromu diyebileceğimiz şey, yalnızca kişilik değişikliğini değil aynı zamanda kişinin anılarının, kişinin anılarının, benlik duygusunun ve kişinin kendi bedeniyle ilgili algısının tamamen yeniden işlenmesini içerir. Nörolojik kökenli istemsiz kişilik değişikliklerine benlik algımızdaki radikal değişikliklerde eşlik eder.”²¹¹

Rosenfield’in bu ifadeleri benliği veya bizim söylemimizle kendiliği bütünüyle bilişsel deneyimle bir tutmakta olduğunu göstermektedir. Ona göre bir kişi bedensel düzlemde uğramış olduğu bir değişiklik sonucunda yeni, diğerinden tümüyle farklı bir benliğe sahip olabilmektedir. Beyin hasarı sonucu davranışları eskisine kıyasla tamamen değişen bir kişi artık aynı benliğe sahip değildir.

²¹¹ Tatjana Barazon, “Body Image, Memory and Identity. A Dialogue With Israel Rosenfield”, *Conserveries Mémoires. Revue*, 2010, S. 7, ss.1-5.

Rosenfield'in bellek üzerinden tanımladığı benlik düşüncesi, hafızada meydana gelen bir kesinti ile başka bir biçimde kendini göstermektedir. Çünkü ona göre dışarıda var olan gerçeklik, kişinin beyinde işlenerek algıladığı şeydir. Burada Rosenfield renkleri örnek vermektedir. Buna göre bilgi ve hatırlama, beynin o bilgiye (bu durumda rengin ne olduğuna dair bilgimize) ilişkin farkındalığı yaratan süreçleri gerçekleştirmesine bağlıdır.²¹² Bir başka ifadeyle beyin süreçleri gerçekleştirme kabiliyetine sahip olduğu sürece, renge ilişkin bilgi oluşmaktadır. Yani kişinin bilgisi nesneler tarafından ona verilmemekte aksine, kendi bedensel yeterliliği kadarıyla deneyimlediği şeyin beyinde işlenişyle birlikte sahip olmaktadır. Dış dünyada var olan nesnelerin bilgisinin yanı sıra Rosenfield'a göre kendilik bilgisinin inşası da beynin faaliyeti sonucunda oluşmaktadır. Onun ifadesiyle, duyu benliğimiz, kim olduğumuza ve başkalarının kim olduğuna dair fikrimiz de beynin yaratımlarıdır.²¹³ Bu bağlamda bellek bilgilerin işlenmesi noktasında önemli bir konuma yerleştirilmektedir. Searle'e göre, Rosenfield belleği genel kanaatin aksine etkin bir şekilde düşünmektedir. Searle'ün bu konudaki tespiti şu şekildedir:

*“Öyleyse Rosenfield'a göre bellek, bir bilgi deposu olarak değil beynin sürekli faaliyeti olarak anlaşılmalıdır. Bunu en açık haliyle imgeler konusunda görüyoruz. Örneğin, çocukluğumdaki bir olayın imgesini oluştururken arşive gidip önceden var olan bir imgeyi bulmuyorum: onun yerine, bilinçli bir biçimde imge oluşturmak zorunda kalıyorum.”*²¹⁴

Bu durumda beynin beni var eden bütün unsurları sürekli olarak tekraren yaratması gerekmektedir. Oysaki belirli bir kendilik tasarımının oluşması için sabit bir zemine ihtiyaç vardır. Genel kanaatte bu sabitliği sağlayan belleğin, duyu verilerinden elde edilen deneyimin bilgisini depolaması sayesinde kalıcı bir benlik tasavvuru mümkün olmaktadır. Rosenfield için söz konusu olmayan bu durum her değişim halinde, yeni bir benlik oluşturmayı zorunlu kılmaktadır. Searle ise bu konuda genel anlayıştan ayrılışını şu şekilde değerlendirmektedir:

“Benlik duyumu bellek için vazgeçilmezdir, çünkü anılarımdan tamamı eksiksiz bir biçimde benimdir. Onları anı yapan şey, benim benlik duyumumun bir

²¹² Tatjana Barazon, “Body Image, Memory and Identity. A Dialogue With Israel Rosenfield”, s.2.

²¹³ Barazon, “Body Image, Memory and Identity. A Dialogue With Israel Rosenfield”, s.3.

²¹⁴ Searle, *Bilincin Gizemi*, s.144.

parçası olan yapının bir parçası olmalarıdır. Bellek ile benlik, birbirine özellikle de beden imgesine sınıksız bağlıdır.”²¹⁵

Bu noktada Searle, Rosenfield’ın beden imgesi üzerinden yaptığı benlik açıklamasını dile getirmektedir. Burada beden imgesi üzerinden şekillenen benlik tasavvuru, esasında benliğin nörolojik faaliyetler sonucunda oluştuğu fikrinin bir sağlamasıdır. Çünkü Searle’ün ifadesine nispetle, beynin dikkat çeken en önemli özelliği nörobiyologların *beden imgesi* olarak isimlendirdiği şeyi oluşturma kabiliyetine sahip olmasıdır.²¹⁶ Benlik ve beden imgesi arasındaki bu ontolojik ilişki, beden imgesinin bozulmasıyla benlik algısının da değişeceğini göstermektedir. Bu durumda dış nesneleri algılama biçimde de ciddi bir değişiklik olması söz konusudur. Rosenfield bu ikili etki alanı arasındaki bağlantıyı şu şekilde kurmaktadır:

“Dünyayı kendimize ya da birçok benliğimize dair anlayışımız aracılığıyla anlıyoruz. Bu kişiliklerin tümü vücut şemamızın içinde yer alır ve bir arada tutulur. Beden şemasındaki bir değişiklik kişiliğin değişmesine yol açar. Beden duygusunun bozulması, benlik duygusunun da bozulmasına ve bununla birlikte çevremizle ilgili bilgi kaybına neden olur.”²¹⁷

Rosenfield böylelikle beden imgesi ve benlik algısındaki ontolojik zorunluluğu beden imgesinin bozulmasıyla oluşacak kendilik bilgisinin kaybıyla ortaya koymaktadır. Searle, Rosenfield’ın kendiliği beyin ve beden imgesinin bir sonucu olarak ifade ettiği görüşlerini değerlendirirken, öznelliği beyne indirgeyen bir tavır olarak görmekte olsa dahi bu konuda benzer bir tutum sergileyen Dennett ve Chalmers’tan ayrı bir konuma yerleştirmektedir. Bu anlamda Searle’e göre Rosenfield’ın diğer yaklaşım şekillerinden ayrıldığı nokta şu şekildedir:

“Dennett, duyarlılık ve farkındalığın öznel durumları anlamındaki bilincin varlığını reddetmesine rağmen, beynin davranışı kontrol etme yeteneğine dair genel bir açıklama arar. Chalmers, bilinci beyinle özel bir bağlantısı olmayan ‘bilgi’ kavramı üzerinden temellendirmeye çalışır. Israel Rosenfield diğerlerinden farklı dikkate şayan bir yaklaşım sergiler.”²¹⁸

²¹⁵ Searle, *Bilincin Gizemi*, s.144.

²¹⁶ Searle, *Bilincin Gizemi*, s.143.

²¹⁷ Barazon, “Body Image, Memory and Identity. A Dialogue With Israel Rosenfield”, s. 3.

²¹⁸ Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 141.

Searle'ün bu söylemi ve Rosenfield'ın görüşleri doğrultusunda, kendilik probleminin farklı bir değerlendirme formunu ortaya çıkmaktadır. Çünkü indirgemeci yaklaşımlar beyin bedene olan etkisini esas alırken, Rosenfield beden imgesindeki değişimin beyinde oluşturduğu değişime vurgu yapmaktadır. Her ne kadar beden imgesi beyinde gerçekleşse de bedendeki fiziksel değişimler beyni direkt olarak etkilemektedir. Ayrıca Rosenfield'ın ortaya koyduğu bellek anlayışı da diğer yaklaşımların dışında bir tavrın sonucu olarak görülebilir. Ancak Searle, Rosenfield'en bu yaklaşımını diğer indirgemeci tutumlardan daha farklı bulsa dahi kendiliğin bedenle sınırlanamayacağı fikrini savunduğunu yinelemek gerekmektedir.

Her ne kadar beden imgesi beyinde gerçekleşse de bedendeki fiziksel değişimler beyni direkt olarak etkilemektedir. Bu durum bilinç ve benliği tümüyle beyne indirgeyen yaklaşımın dışında beden bu iki zihinsel unsur için gerekli olduğunu düşündürmektedir. Searle açısından değerlendirildiğinde Rosenfield, kendilik düşüncesini biyolojik yapının dışında düşünmediğinden dolayı, onun yaklaşımına benzer unsurlar bulabilmek mümkündür. Searle, bilinç ve kendilik bilincinin biyolojik yapı içerisinde değerlendirmekle birlikte, biyolojik oluşumu beyin veya beden içerisine sıkıştırmamış, aksine insanın var oluşunda katkı sağlayan, zihinsel ve bedensel her bir unsuru bu oluşumun bir parçası olarak görmüştür. Onun bu tutumu özellikle "yapay zeka" tartışmalarında kendisini göstermektedir. Searle'ün bilinç ve kendilik bilincini, insanın biyolojik sınırları içerisinde değerlendirmekle birlikte, insanda var olan ve bilimsel saptamaların dışında kalan öznellik sebebiyle sıradan bir biyolojik yapıdan ayırdığı görülmektedir.

1.6. Searle'ün Çin Odası Argümanı ve Kendilik Bilinci Doğrultusunda Yapay Zeka'nın İmkânı

Çin odası argümanı özellikle yapay zeka, bilinç, anlam kavramlarını bir araya getiren bir düşünce deneyidir. John Searle'ün bu argümanı özellikle yapay zekanın dil, anlama ve işlem süreçleriyle ilgili iddialara meydan okuyan bir düşünce deneyidir. Dolayısıyla Çin odası argümanı yapay zekanın gerçek anlamda bilinç ve anlayış kapasitesine sahip olamayacağına yönelik felsefi tartışmalarda önemli bir yer sahiptir. Searle'ün yapay zeka tartışmalarında, probleme karşı konumlanma biçimi, zihinsel faaliyetlerin öznel yönünü göz önüne almasıyla doğru orantılı olarak

şekillenmektedir. Bu bağlamda Searle geliştirmiş olduğu *Çin Odası Argümanı* sayesinde yapay zekaya dair görüşlerini, zihinsel bir örneklem üzerinden temellendirme gayretine girmiştir. Searle, Alan Turing'in ortaya koymuş olduğu ve "Turing Makinesi" olarak isimlendirilen argüman üzerinden, yapay zekanın insan düzeyinde bir bilinçlilik haline erişme ihtimalini sorgulamaktadır. Bu bağlamda Turing'in "Makineler düşünebilir mi?" ²¹⁹ şeklinde bir sorgulamayla oluşturduğu örneklem, cevap verme kabiliyetine sahip bir makinenin düşünme yetisi olduğunu söylemenin doğruluğunun sorgulanmasıyla şekillenmektedir. Searle'ün bilinç ve kendilik bilincine dair düşünceleri, *öznellik* fikrinin kabulü üzerinden şekillendiğini görmekteyiz. Onun bu kabulü, özneliğin, bilinçli varlığı diğer varlıklardan ayıran birincil etken olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Burada özellikle Descartes'in *cogito* söyleminin ciddi bir yansımasıyla karşılaşmaktadır. Hatırlanacağı üzere Descartes, *düşünme* eylemini ontolojik bir zorunluluk olarak değerlendirmekte ve düşünen her canlının bilinçli varlığından söz etmenin zorunluluğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda bedensel varlığın zihin veya ruh durumlarının gerçekleşmesinde varoluşsal bir zorunluluğu olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Yapay zeka tartışmaları ve Turing'in makinelere yönelik düşünme faaliyetini gerçekleştirebileceği fikri, insanın temel biyolojik yapısının bütünlüğünün bilinçli varlık olmasına dair zorunluluğunu sorgulamaya neden olmaktadır. Searle'e göre yapay zekanın insanın bilinç durumuna erişebileceği fikrinin oluşmasında bilgisayar işlevselciliği yaklaşımı etkili olmuştur. Searle bilgisayar işlevselciliği olarak adlandırdığı bu yaklaşım şeklini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Zihinsel durumlar beynin hesaplamalı durumlarıydı. Beyin bir bilgisayardı ve zihinde bir program yahut programlardan müteşekkil bir yapıydı.-Program donanım için neyse, zihin de beyin için odur."²²⁰ Searle bu görüşü *güçlü yapay zeka* olarak adlandırmaktadır. Bu adlandırmanın sebebi ise yapay zekanın programlanma biçimleriyle ilgilidir. Yani bir yapay zeka programı zihni simüle etmenin ötesinde, zihni taklit etmek suretiyle, zihne sahip ise Searle bu yapay zekayı "Güçlü YZ" olarak nitelendirmektedir.²²¹

²¹⁹ Alan M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Oxford University Press on behalf of the Mind Association*, 1950, S. 59, ss. 433-460.

²²⁰ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 70.

²²¹ Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 71.

Turing'in geliştirdiği "Turing Makinesi" teoremi ise bilgisayar işlevselciliğinin önemli bir örneğidir. Turing bu teoremi soru cevap biçiminde ilerleyen bir diyalog şekli üzerine kurmuştur. Buna göre iki kişinin kurduğu bu diyalog, bir makine üzerinden denenmektedir. Taklit oyunu olarak da isimlendirilen bu oyun makinelerin sorulara insanlar gibi cevap vermesini bekleyerek, makinenin işlevsel olarak insanla aynı düşünme şekline sahip olduğunu kanıtlamayı amaçlamaktadır. Turing'e göre insana özgü olduğu düşünölen bir özelliğin bir makine tarafından sergilenmesi yani dilsel davranış sergileyerek sorulan sorulara doğal bir biçimde yanıt vermesi düşünmenin gerçekteştiğinin bir kanıtıdır.²²² Fakat bu noktada bir kelimenin söz dizimsel olarak aktarılması, düşünöenin gerçekteştiğinin yeterli bir kanıtı olarak düşünölmemektedir. Searle'e göre biçimsel ya da söz dizimsel olarak nitelenen programların, aklın işleyiş ilkeleriyle özdeş olduğunu düşünmek tehlikeli bir tutumdur. Çünkü bir zekaya sahip olmak biçimsel ya da söz dizimsel işletime sahip olmaktan çok daha ötede bir şeydir.²²³ Bu noktada Searle'ün karşıt argöman olarak geliştirdiği *Çin odası argömanı*, söz dizimsel işletimin insan zihninin çok boyutluluğunun yalnızca bir yönünü göstermekte olduğunu ispatlamayı amaçlamaktadır. Searle Çin odası argömanını oluşturmaktaki amacını şu şekilde belirtmektedir: "Çin Odası Argömanı, hesaplamanın insan bilişindeki rolüne ilişkin belirli bir anlayışı çöürötmeyi amaçlamaktadır. Argömanı anlamak için Yapay Zekanın Güçlü ve Zayıf versiyonları arasındaki ayrımı görmek gerekir."²²⁴ Bu bağlamda Searle'ün Çin odası argömanı şu şekildedir:

*"Basitçe şunu hayal edelim: Çince hiçbir şey anlamayan birisi, çokça Çince sembol ve Çince soruları cevaplamak için bir program olan odaya kilitlensin. Sistemin girdisi soru biçiminde Çince sembollerden oluşsun. Bu durumda programın sorulara, ana dili Çince olan birinin vereceği cevaplardan ayırt edilemeyecek kadar güzel cevaplar vereceğini farz edebiliriz."*²²⁵

Bu cevap verme durumu tümöyle söz dizimsel bir faaliyetdir. Burada Çince sembolleri bir araya getiren program, her ne kadar doğru cevapları verse de, verdiği

²²² Pakize Arıkan Sandıkçı, "Turing Testinin Sınırları: Davranış Düşünme İçin Yeterli Koşul Mudur?", *Zihin Felsefesi Güncel Tartışmalar*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2020, ss. 44-65.

²²³ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, s. 39.

²²⁴ John Searle, "Chinese Room Argument", *Scholarpedia*, 2009, C. 4 S. 8 s. 2.

²²⁵ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 70

cevapların anlamını bilemeyecektir. Çünkü Searle'e göre duyumsanan bir unsura sembollerin ötesinde anlamın kişinin zihninde oluşması için birden fazla etken söz konusudur. Bu bağlamda Çince ifadelerin istenen şekilde aktarılması ise, makinenin bu ifadeleri aktarmasından öte bir şey değildir. Searle bir makine ve aklın işleyişi arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır: “Hiçbir bilgisayar programının akla denk olmayacağının nedeni çok basittir: bilgisayar programı yalnızca sözdizimdir: akılsa sözdiziminden daha fazlasıdır. Akıl anlamsaldır, yani biçimsel bir yapıdan daha fazlasına sahiptir, içeriği vardır.”²²⁶Searle’ün yapay zekaya dair bakış açısı *bilinç* ve *kendilik bilinci* doğrultusunda değerlendirildiğinde, onun konuya itirazı anlaşılacaktır. Searle için bir varlığın deneyimleri doğrultusunda bir sonuç elde etmesi bilinçli olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer bilinç söz konusu değilse deneyimden ve sonucunda elde edilen bilgiden söz etmek de mümkün değildir. Bu bağlamda bilinçli varlığın kendi deneyim alanını oluşturması ise kendilik bilincinin bir neticesidir. Tüm bunlar aklın işleyişinin bir parçasıdır. Bu noktada bilinç ve benlik devreye girdiğinde aklın işleyişinin sadece nöronal sebeplere bağlamak işleyişin bütünüyle anlaşılmasının önüne geçmektedir. Searle’e göre yapay zeka savunusunda göz ardı edilen husus aklın biyolojik bir yapı olduğu gerçeğidir. Searle’ün akla olan yaklaşıma ilişkin tespiti şu şekildedir:

*“Bazıları da aklın, biyolojik bir dünyanın parçası olmadığını, doğanın bir parçası olmadığını düşünüyorlar. Güçlü yapay zeka görüşünün altında, aklın tümüyle biçimsel olduğu düşüncesi yatmaktadır: bu ve benzeri görüşte olanlar için öteki herhangi bir biyolojik doğa yaratımı gibi, akıl da biyolojik süreçlerin somut ürünleri gibi davranamaz.”*²²⁷

Oysa yapay zekanın mümkün olduğuna inanan araştırmacılar akli sadece biçimsel bir belirlenim olarak kabul etmektedirler. Onların akla karşı sergiledikleri bu tutum, aklın diğer yetilerini biyolojik olmayan bir sürece indirgemelerine neden olmaktadır. Yapay zekaya sahip makinelerin, Turing’in makinesi gibi, doğru program uygulanırsa insanın sahip olduğu eylemlere sahip olabileceği fikrini bu bağlamda değerlendirdiğimizde, akıl mekanik bir yapı olarak düşünülmektedir. Bu düşünceye bağlı olarak Searle’ün Çin odası argümanı doğrultusunda aksini

²²⁶ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, s. 39.

²²⁷ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, s. 38.

ispatlamaya çalıştığı şey, aklın bir programa indirgenebilecek kadar basit ve mekanik bir yapı olmadığı savıdır. Bu bağlamda Searle itirazını şu şekilde ortaya koymaktadır:

“İnsanın akılsal durumlarına eşdeğer akılsal durumlara sahip olan herhangi bir insan yapımı nesne için, içine konulacak bilgisayar programı tek başına yeterli olmayacaktır. Bu nesnenin, insan beynindeki eşdeğerde güç sahip olması da gerekmektedir.”²²⁸

Seale’ün bu ifadelerinden akılsal durumların kolektif bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu kolektif yapının kapsadığı biyolojik unsurlar birden fazla biyolojik olgunun bir araya gelmesiyle gerçekleşmekle birlikte, sadece zihinsel olguları değil, bedensel faaliyetleri de içinde barındırmaktadır.

Düşünürün ifadeleriyle. “Bilinçlilik, maksatlılık, öznellik, ve akılsal nedensellik: büyümeyle, üremeyle, safra salgılarıyla ve sindirimle birlikte, bizim biyolojik yaşam geçmişimizin bir parçasıdır.”²²⁹ Searle tüm bu akılsal durumların biyolojik unsurların kolektif bir biçimde işlemesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre sadece beynin elektriksel faaliyetlerinin tespiti, zekanın oluşumunu anlamak için yeterli değildir. Esasında zeka vasıtasıyla ortaya çıkan bilginin gerçekleşme biçimini tespit etmek adına incelenen sinaptik oluşumlar, biyolojik yapının etkilediği bir sürecin sonunda meydana gelmektedir. Bunların tespiti ise yalnızca nörolojik saptamayı sağlamaktadır. Searle’ün dile getirdiği biyolojik yapı içerisindeki etkileşim unsurlarının bir kısmı bilimsel saptamanın konusu olabilecek unsurlardır. Ancak bu noktada bilinç ve öznellik aynı şeyi söylemek bu şartlarda mümkün görülmemektedir. Ele aldığımız bilinç kuramları doğrultusunda değerlendirdiğimizde, yapay da olsa zekaya sahip bir oluşumdan söz etmek için bu iki unsurun var olması gerekmektedir. *Çin odası argümanında* Searle’ün, biyolojik zeka ile yapay zeka arasında ortaya koymak istediği ayrım, Çince sorulara verilen cevapları söz dizimsel olmasından dolayı anlamın söz konusu olamamasının, makinenin durumu öznel olarak değerlendirememesi durumudur. Bu bağlamda bilinçli bir varlığın dışarıdan gelen duyumsamaları, deneyim alanına alabilmesi için bilincin kendilik alanına sahip olması gerekmektedir. Biyolojik oluşumun bir parçası

²²⁸ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, s. 51.

²²⁹ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, s. 51.

olan öznellik, kişiye bu farkındalığı sağlamaktadır. Ancak Searle'e göre yapay zekaya sahip bir makinenin yoksun olduğu öznellik faktörü, gerçek bir deneyim yaşamasının önündeki en büyük engeldir. O, yapay zekaya ilişkin itirazlarında, bir organın yapay bir şekilde üretilmesine karşı çıkmamaktadır. Üretilen yapay organların, biyolojik süreçleri gerçekleştirmesi imkan dâhilindedir. Searle, yapay organ üretilmesine dair fikirlerini şu şekilde açıklamaktadır:

*“Beyin biyolojik bir organ, bilinçte biyolojik bir süreç dediğimde, elbette hem bilince sebep olabilecek hem de sürdürülmesini sağlayabilecek ve biyolojik olmayan malzemelerden yapılan yapay bir beynin üretilmesinin imkansız olduğunu söylüyor ya da ima ediyor değilim.”*²³⁰

Searle'e göre prototip olarak bir beyin yapay olarak üretilmektedir. Ancak sorun üretilen beynin işlevlerini yerine getirmesi, değindiğimiz niteliklerin çözümlenemeyişinden dolayı söz konusu görülmemektedir. Searle bu konudaki itirazını şu şekilde dile getirmektedir:

*“Bu tür her yapay beyin, içsel, niteliksel ve öznel bilinç durumları üretmek için insan ya da hayvan beyinlerinin fiili etkilerini taklit etmek zorunda kalacaktır. Sadece sonuçtaki benzer bir davranışı üretmek tek başına yetmeyecektir.”*²³¹

Beynin kendine özel durumlarının taklit edilemeyişi ise bu özelliklerin birinci şahıs bakış açısında gerçekleşiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bilincin birinci tekil şahıs ontolojisinde gerçekleşmesi, kişinin kendisine ait deneyim alanı olduğunu ve bu deneyimin bir başka bilinç alanına yani üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu durumda Searle, yapay zekanın, yapay beyin üretme kısmına karşı çıkmamakla birlikte, birinci şahıs niteliğine haiz bir yapay zeka üretmenin mümkün olamayacağını ifade etmektedir.

²³⁰ Searle, *Zihin, Dil Toplum*, s. 64.

²³¹ Searle, *Zihin, Dil Toplum*, s. 64.

SONUÇ

Sonuç itibariyle bu tez iki temel problem üzerinden ele alınmıştır. Zihin felsefesinin başlıca konularından biri olan “bilinç” üzerine geliştirilen düşünceler içerisinde “kendilik” problemine yönelik ortaya konulan fikirleri sistematik bir biçimde değerlendirmek istedik. Bu bağlamda probleme yönelik farklı bakış açılarını, temellendirmeleri ve John R. Searle’ün “kendilik problemine” ilişkin özgün yaklaşımını tespit etmeyi amaçladık. Bu noktada Searle’ün diğer filozoflardan farkını tespit etmemizi sağlayacağı düşüncesindeyiz. Bu sayede probleme dair ifade edilen fikirlerde yer alan farklılaşmayı ve bu farklılaşmaya sebep olan temel unsurları tespit ederek, çalışmamızın ana hareket noktası olan John R. Searle’ün kendilik problemini değerlendirme biçiminde var olan özgün unsurları tespit etmeyi amaçladık. Elde ettiğimiz bu özgün unsurların Searle’ün diğer düşüncelerden farklılaştığı noktaları belirgin bir biçimde ifade etmemizi sağlayacağı kanaatiyle hem tarihsel süreci için alan hem de fikişsel oluşum sürecini görebileceğimiz bir araştırma yöntemiyle hareket etmeyi hedefledik.

Tüm bunlardan hareketle çalışmamız sonucunda ulaştığımız tespitler şu şekildedir: Searle, 17. yy’dan itibaren çağdaş döneme kadar ortaya konulan bilinç kuramlarına ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Eleştirilerinin odak noktasında “düalist” ve “materyalist” yaklaşımın bilinç ve kendilik problemine yer almaktadır. Bu iki indirgemeci yaklaşımın karşısına “biyolojik doğalcılık”, ile çıkmakta ve kendi bakış açısı şekillenmektedir. Bu bağlamda Searle, bilinç ve kendiliği biyolojik doğalcılık ekseninde değerlendirerek, bilinci biyolojik bir unsur olarak değerlendirmekte ve varlığı biyolojik sistemi içerisinde ele almaktadır. Bilinçten hareketle değerlendirdiği kendilik ise ona göre, bilincin altında yer alan bir unsur olarak düşünülmelidir. Searle kendiliğin biyolojik sistem içerisindeki varlığını kabul etmekte ve bilincin içerisinde gerçekleşen bir “kendilik bilincinden” bahsetmektedir. Kendilik bilinci sayesinde bilinçli varlıklar, kendisinden başka kimsenin deneyimleyemediği, birinci şahıs bakış açısında gerçekleşen öznel bir durumun içerisinde yer almaktadır.

Biyolojik doğalcılık doğrultusunda şekillenen tüm bu görüşler, Searle’ün “biyolojiye” yüklediği anlamın sorgulanmasına ve eleştirilmesine neden olmuştur. Biz bu bağlamda onun biyoloji terimiyle, materyalist anlayışı aşan bir boyutta,

kendilik bilincinin bilimsel metotlarla tespit edilemeyen yönünü de kast ettiği çıkarımına ulaştık. Ancak bu olgu metafizik bir bağlam içermemektedir. Burada varlıkların biyolojik sınırlarını genişleterek deneyim alanının bu sınırlar içerisine dahil edilmesi söz konusudur. Nihayetinde Searle, kendiliği bilinç alanının içerisinde değerlendirmekle birlikte, bilincin bir alt unsuru olduğu düşüncesiyle “kendilik bilinci ” anlayışını ortaya koymaktadır.

John R. Searle’ün bilinç ve kendilik problemi hakkındaki görüşleri, evren ve varlık anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bilinç ve kendilik üzerine geliştirilen teoremler göz önüne alındığında Searle’ün, geleneksel düşünme biçiminde yer alan monist ve düalist yaklaşımın dışında kendine ait ontolojik bir yaklaşım geliştirdiğini görmekteyiz. Onun bilinç kuramı “biyolojik doğalcılık” olarak adlandırılmakta ve varlığa dair bütün unsurları biyolojik yönden ele almaktadır. Searle bu yaklaşımıyla, bilinç ve kendilik bilincini biyolojik yapının bir parçası olarak değerlendirmektedir.

Searle, düalizm ve materyalist anlayışın konuya yaklaşımını sorunlu bulmakta ve ciddi eleştiriler getirmektedir. Bu eleştirilerinde de bilinç ve kendiliğe yönelik var olduğunu düşündüğü yanlış değerlendirmeleri ele almaktadır. Çalışmamızın ilk bölümde ele aldığımız Descartes, Kant, Hume ve ikinci bölümde değindiğimiz Locke onun bu eleştirilerinin odağında yer almaktadır.

Searle, modern çağda zihin felsefesinin Descartes’in eserleriyle başladığını dile getirmektedir. Descartes, on yedinci yüzyıl ve sonrasında gelişen zihin felsefesi üzerinde görüşleriyle etkili olan bir isimdir. Searle, kartezyen düalizmin madde ve zihin veya ruh beden ayrımından doğan problemleri dile getirmektedir. Töz düalizmi olarak da adlandırılan bu görüşe Searle tarafından yöneltlen eleştirilerin birincisi, Descartes’in ‘cogito’ söylemiyle birlikte zihin yetisini bilinç veya düşünceyle verilmesidir. İkinci eleştiri ise varoşun bir zorunluluğu olarak ifade edilen düşüncenin, soyut bir alan olan ruha atfedilmesidir. Bu eleştirinin sebebi ise, insanın maddi varlığını doğrudan etkileyen bilinç ve benliğin metafizik bir olgu olan ruhta yer aldığı düşüncesidir. Bunun sonucu olarak bilinçli varlıkların bedensel faaliyetlerini anlamlandırma sorunu buradan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Searle, Descartes’in cogito söylemini “düşünüyorum” ve sonucunda “varım” şeklinde bir argüman olarak değerlendirildiğini, ancak bu kanaate katılmadığını ifade

etmektedir. Bu ifade içsel bir denetiminin sonucunda, düşünüyorsam kaçınılmaz olarak varım, çünkü bilinçli bir öze sahip olmam bunu gerektirir, söyleminin bir yansıması olarak düşünülmektedir. Bu söylemden, bir kişinin kendilik bilincinin, onun düşünüyorum ifadesiyle birlikte zorunlu olarak var olduğu çıkarımı yapılabilir. Ancak Searle’ün Kartezyen düalizme yönelttiği eleştirilerden hareketle, düşünmenin iddia edildiği gibi varoluşsal bir zorunluluğu yoktur.

Düalist anlayışın sonucunda ortaya çıkan ruh beden ayrılığı düşüncesi, iki unsur arasında etkileşim problemini açığa çıkarmaktadır. Bir cisim olarak düşünülen beden sonsuz defa bölünebilirken, zihin için bölünme söz konusu değildir. Bu nedenle zihnin ölümsüz bir ruh olduğu düşüncesi ortaya çıkmakta ve bir kişinin “benliği” o ruhta yani zihinde yer almaktadır. Yani bir insanın ben diyerek yöneldiği şey, Descartes’e göre bedene bir şekilde bağlanmış olan zihindir. Ancak iki ayrı tözün birbirine bağlanmış olduğu düşüncesi, eleştirinin odak noktasında yer almaktadır. Searle, düalist anlayışın sonucu olarak tanımladığı bu problemin birçok sorunu beraberinde getirdiği kanaatindedir. Descartes’in zihne yüklediği anlam madde ve zihnin birbirini dışladığı bir anlayışı doğurmaktadır. Bu yaklaşım ise din ve bilim arasında büyük bir ayrılık ortaya çıkarmaktadır. İnsanın kendiliğinin ruha verilmesi, ruhu esas alan dini inanışların, bedeni görmezden gelmesine neden olmaktadır. Aynı şey bazı bilim insanları içinde geçerlidir. Bilim insanları genellikle materyalist bir yaklaşımla her şeyi bedene indirgeyen bir tavır sergilemişlerdir. Dualizmin sebep olduğu bu keskin ayrım bilim ve din arasında ayrışmalara sebep olmuştur. Bu bağlamda materyalizm düalizmin aksine varoluşsal gerçekliği maddeyle sınırlamıştır. Bu yaklaşımda zihinsel faaliyetler fiziksel olgudan öte bir anlam taşımamaktadır. Materyalist bilinç kuramlarının benimsediği bu anlayış, özellikle David Chalmers, Daniel Dennett ve Israel Rosenfiel üzerinden ele alınmaktadır. Searle bu üç filozofun birbirinden farklı olarak ortaya koymuş oldukları materyalist bilinç anlayışını eleştirel bir üslupla ele almaktadır. Ona göre Chalmers ve Dennett’in materyalist kuram içerisinde sergilemiş oldukları tutum, bilincin açıklanmasını sağlamamaktadır. Aksine bu yaklaşım biyolojik bir unsur olan bilinci sınırlı bir alanda tanımlamaya sebep olmaktadır. Israel Rosenfield ise bilince dair araştırmalarında materyalist bir yöntem kullanmakla birlikte diğer iki filozoftan farklı bir konuma sahiptir.

Materyalizm zihinsel alanı varoluşun dışına iterek varlık alanını oldukça daraltmıştır. Searle, bu yaklaşımın bilinç ve yönelimselliğin dışarıda bırakılmasına neden olduğunu belirtmektedir. Bu durumda insanın bilişsel faaliyetlerini açıklamak için indirgemeci bir yaklaşımla, zihni faaliyetleri beyin fonksiyonlarıyla açıklama çabasına girmişlerdir. Nitekim benzer indirgemeci tutumla yapay zeka oluşturulabileceğine ve bu zekanın insanla aynı işlevlere sahip olabileceğine yönelik çalışmalar, bu tür bir tutumun göstergesidir. Searle, yapay zekaya yönelik bu gayretin sonuçsuz kalacağı düşüncesindedir. Onun bu yaklaşımını incelerken, “öznelliğin”, yapay bir zekanın oluşturulmasının önündeki engellerin başında yer aldığını ileri sürdüğünü tespit ettik. O bu görüşünün sebebi olarak, birinci tekil şahıs bakış açısı olan, öznellik, niteliksellik ve birlik gibi durumların üçüncü tekil şahıs ontolojisine aktarılamamasını göstermektedir. Bu tespitle birlikte Searle için bilinç ve kendilik bilincinin birinci tekil şahıs bakış açısında yer aldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle O, bilinç ve kendilik bilincinin nörobiyolojik yaklaşımlarla tanımlanamayacağı kanaatindedir. O, IMR gibi görüntüleme sistemleriyle veya tespit edildiği düşünülen durumların sinaptik hareketlerin ve beynin elektiriksel aktivitesinin ötesinde bir şey olmadığı kanaatindedir. Fakat bu noktada bir ayrım yapmak gerekmektedir. Searle bilinç ve kendilik bilinci gibi zihinsel durumların tıbbi görüntüleme yöntemleriyle tespitini imkansız görmemektedir. Bu olgunun ancak çağdaş teknolojinin geliştirilmesi sayesinde gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır.

Searle’ün kendilik problemine yönelik yaklaşımlarda belirleyici bir konuma sahip olduğunu bir diğer görüş Hume’a aittir. Çalışmamızda ele aldığımız üzere Hume, rasyonalist yaklaşımlardan farklı olarak insan eylemlerini zihnin işlevi ve deneyim bağlamında incelemektedir. Hume felsefi yaklaşımının özünü insan doğasına dayandırmaktadır. Ancak Hume için algıların birleştirilmesi dışında deneyimlerin ötesinde değişmeyen bir kendilik fikri illüzyondan öte bir şey değildir. Çünkü Hume için benlik üçüncü şahıs bakış açısıyla deneyimlenememektedir. Deneyimlenemeyen bir şeyin varlığından söz edilememektedir. Searle, Hume’a yönelttiği eleştirilerinde, kendilikle ilgili düşüncelerini tümüyle reddetmemektedir. Ancak Searle, Hume’un deneyim dizisi içerisinde kendilik fikrine yer vermeyişini eleştirmektedir.

Searle, deneyimlerin kişinin bilinç alanında var olması ve süreklilik kazanabilmesi için kendiliği zorunlu bir bilinç alanı olarak görmektedir. Buna göre kendilik bilinci üzerinden bilinçte yer alan deneyimin bilgisi, hafızanın bu zihinsel durumun bir parçası olduğunu göstermektedir. Searle, hafızayı, bilinçli bir faaliyetin deneyimlenerek ileri süreçteki deneyim alanına aktarılması için gerekli bir unsur olarak görmektedir. Ancak bu noktada hafızaya ontolojik bir anlam yükleyerek, bilinç ve kendilik bilinciyle hafızayı özdeşleştiren Locke'u eleştirmektedir. Geçmişteki deneyimlerimizi bugüne taşıyan ve yeni deneyimler elde etmeyi sağlayan hafıza, Locke için bilincin kendisidir. Bu durumda kendiliğe ilişkin gerçekleşen süreklilik, belleğin bilinç üzerinde sağladığı devamlılıktan kaynaklanmaktadır. Searle, Locke'un bu görüşünü özgür irade düşüncesi doğrultusunda eleştirmektedir. Ona göre Locke'un hafızaya yüklediği anlam, geçmiş deneyimlerin şu anda gerçekleşecek olan deneyim alanı içerisinde determinist bir eylem alanı oluşturmaktadır. Searle, insanın deneyim alanı içerisinde değişik seçimler yapabileceğini belirtmektedir. Bu durumda insanın eylemleri dış etkenler tarafından belirlenmemektedir. Aksine sahip olduğu kendilik bilinci insanın eylemlerinde söz sahibi olmasını sağlamaktadır.

Searle, Descartes, Kant, Hume, Locke başta olmak üzere değindiğimiz filozofları “biyolojik doğalcılık” ekseninde değerlendirmektedir. Onun biyolojik doğalcı tutumu kendi içerisinde bir mantı örgüsüne sahiptir ve biyolojik yapıyı sınırlamamaktadır. Ancak Searle, bu noktada eleştirilere maruz kalmakta ve Descartes'in düalist tezini çürütmeye çalışırken, kendi düşüncesinde farklı bir düalizme yol açtığına ilişkin yorumlar yapılmaktadır. Çalışmamızda vurgulandığı üzere Searle, biyolojik doğalcılık söylemi üzerinden ciddi bir gelenek eleştirisi yapmaktadır. Düalist ve materyalist çizgide gerçekleştirilen ortaya konan yaklaşımların aşılması gerektiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda bilinç ve kendilik bilincini varlığın biyolojik yapının bir parçası olarak değerlendirmektedir. Searle, bilinci kendilikle özdeş bir unsur olarak değerlendiren yaklaşımların aksine zihinsel alanda bilinci üst biyolojik yapı, kendiliği ise bilincin sınırları içerisinde yer alan, kendilik bilinci olarak değerlendirmektedir.

KAYNAKÇA

- Altınörs, S Atakan. "Zihin-Beden Problemine Searle'ün Yaklaşımı". *Temâşâ Felsefe Dergisi* 9 (2018), 39-59.
- Andrew Bailey (ed.). *Zihin Felsefesi*. çev. Füsün Doruker. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Anthony Kenny. "Zihin Felsefesi". *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*. Modern Dünyada Felsefe/199-218. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, ts.
- Appleby, Alistair. "Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False Thomas Nagel". *British Jurnal of General Practice*, 141.
- Arıcı, Murat. "Materyalizm, Fenomenal Özne ve Ontolojik Statüsü". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/2 (2014), 1-13.
- Arıcı, Murat. "Zihinsel Alanda 'Ben Hissi' Neye Karşılık Gelir?" *Dört Öge* 7 (01 Haziran 2015), 65-76.
- Arıcı, Murat - Bilge Ceren Demir. "Prof. Dr. Celal Türer ile Söyleşi: Pragmatizm, William James'te Bilinç ve Benlik, Türkiye'de Felsefe". *MetaZihin* 4/1 (2021), 53-72.
- Arıcı, Murat - Doğan, Mehtap. "[Söyleşi] Prof. Dr. Erdiñ Sayan ile Söyleşi: Zihnin Doğası Üzerine". *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2 (30 Aralık 2018), 241-255.
- Aydın, Emre - Ergül, Tolga. "Özdeşlik Probleminde Bellek Ölçütünün Felsefi ve Psikolojik Yönden İncelenmesi". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 10/2 (2020), 677-702.
- Ayhan, Leyla. *John R. Searle'ün Belirimci Kuramında Duyguların Yeri*. Yök Tez: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2021.
- Aysever, R. Levent. *Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü*. Yök Tez: Hacettepe Üniversitesi, 1994.
- Barazon, Tatjana. "Body Image, Memory and Identity. A Dialogue With Israel Rosenfield". *Conserveries Mémoires. Revue ...* 7 (2010).
- Blackmore, Susan. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. çev. Seda Akbıyık. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Brook, Andrew - DeVidi, Richard C. *Self-Reference and Self-Awareness*. John Benjamins Publishing, 2001.
- Bruya, Brain. "What is Self-Consciousness?" *Labirinti della mente: Visioni del mondo*. 223-233. Societa? bibliografica toscana, 2012. <https://philarchive.org/rec/BRIWIS>
- Cavanna, Andrea E. - Nani, Andrea. *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*. çev. Berk Çakan. Episteme, ts.
- Chalmers, David J. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 1996.
- Churchland, Patricia Smith. "Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 67/4 (1994), 23-40. <https://doi.org/10.2307/3130741>
- Churchland, Paul M. "Madde Ve Bilinç". Erişim 16 Nisan 2024. <https://www.scribd.com/document/499592499/Paul-M-Churchland-Madde-ve-Bilinc-i-erdogann>

- Churchland, Paul M. *Matter and Consciousness, Third Edition*. MIT Press, 2013.
- Cole, David. "The Chinese Room Argument". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Summer 2023., 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/chinese-room/>
- Crick, Francis - Koch, Christof. "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness". *Seminars in The Neurosciences* 2 (1990), 263-275.
- Çekim, Fatma. *Gilbert Ryle ve John R. Searle'ün Zihin Felsefesinin Karşılaştırılması*. Yök Tez: Çankırı Karatekin Üniversitesi, 2019.
- Çelebi, Vedat. "John Roger Searle'de Bilinç ve Yönelimsellik". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (01 Aralık 2014), 15-30.
- Çelebi, Vedat. "Thomas Nagel'in Bilinç Kuramından Hareketle Diğer Zihinlerin Bilgisine Doğrudan Erişim Probleminin Değerlendirilmesi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (16 Mayıs 2020), 353-368.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları Birinci Kritik*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Dennett, Danniel. *Bilinç Açıklanıyor*. çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2. Basım, 2020.
- Descartes, Rene. *Duygular Yada Ruh Halleri*. İstanbul: Alfa Yayınevi, 4. Basım, 2021.
- Descartes, Rene. *Meditasyonlar*. çev. Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşmalar*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2020.
- Doğan, Mehtap. "Bilincin Doğasına Yönelik Beş Temel Yaklaşımın Bir Değerlendirmesi * [An Evaluation on Five Main Approaches Towards the Nature of Consciousness]".
- Doğan, Mehtap. "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi". *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2 (30 Aralık 2018), 227-240.
- Eyüp, Süzgül. *John Searle'ün Bilinç Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ferrari, M. D. - Sternberg, Robert J. *Self-Awareness: Its Nature and Development*. Guilford Press, 1998.
- Guillot, Marie. "I Me Mine: On a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience". *Review of Philosophy and Psychology* 1 (2016), 1-31. <https://doi.org/10.1007/s13164-016-0313-4>
- Guillot, Marie. "I Me Mine: On a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience". *Review of Philosophy and Psychology*. https://www.academia.edu/25716820/I_Me_Mine_on_a_Confusion_Concerning_the_Subjective_Character_of_Experience
- Hasan Çağatay (ed.). *Zihin Felsefesi Güncel Tartışmalar*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2020.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Cevahir Ceylan. Eskişehir: Dorlion Yayınları, 1. Basım, 2022.

- İşcan, Ahmet Hamdi. *William James Düşüncesinde Bölünmüş Benlik Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- James, William. *Bilinç*. çev. Meltem Demiraran. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2021.
- James, William *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*. ed. Celal Türer. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kamuran Gödelek. *Zihin Felsefesi*. ed. Veli Urhan, Serdar Uslu. Anadolu Üniversitesi, 3. Basım, 2011.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Paul Guyer- Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1998.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. F. Max Müller. New York: The Macmillan Company, 1922.
- Kapuoğlu, Eda ÇOBAN. “Yapılandırmacılık ve Empirizmde Zihin Yapılanması”. *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 6/1 (27 Ağustos 2023), 33-52. <https://doi.org/10.51404/metazihin.1295850>
- Kaya, Aslı Üner. “Bilincin Zor Problemi”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 74 (K 2021), 136-167.
- Kinağ, Mustafa. “Dilin Oluşumu Bağlamında John Searle’ün Doğal Bilinç Kuramı Üzerine Bir İnceleme”. *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/2 (30 Aralık 2020), 163-189. <https://doi.org/10.51404/metazihin.836142>
- Koyuncu, Merve. *Çağdaş Felsefede Geliştirilen Doğalcı Zihin Kuramlarının Etik ve Teolojik İçerimleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Kubilay, Beheşti Zehra. “Dr. Jay Lombard’ın ‘Tanrı’nın Zihni: Sinirbilim, İnanç ve Ruh Arayışı’ Adlı Eserinin İncelemesi”. *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2022), 89-92.
- Lang, Stefan - Viertbauer, Klaus. “Editorial: Self-Consciousness Explained—Mapping the Field”. *Review of Philosophy and Psychology* 13/2 (01 Haziran 2022), 257-276. <https://doi.org/10.1007/s13164-022-00641-1>
- Liu, JeeLoo. “Consciousness and the Self (Cambridge U Press) Introduction”. Erişim 03 Mayıs 2024. https://www.academia.edu/16270222/Consciousness_and_the_Self_Cambridge_U_Press_Introduction
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II*. çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 2. Basım, 2000.
- Lyashenko, Dmitriy. “The Problem of Searle”. *The Problem of Searle*. https://www.academia.edu/82394646/The_Problem_of_Searle
- Moore, Chris vd. “The Development of Body Self-Awareness”. *Infancy* 11/2 (2007), 157.
- Nagel, Thomas. *Her Şey Ne Anlama Geliyor? Felsefeye Küçük Bir Giriş*. çev. Hakan Gündoğdu. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Nagel, Thomas. *Zihin ve Evren*. çev. Özge Çağlar Aksoy. İstanbul: Jaguar Kitap, 1. Basım, 2015.
- Öktem, Ülker. “Descartes’da İlk Hakikat: Cogito”. *Dört Öge* 18 (30 Aralık 2020), 51-73.
- Özgökman, Fatih. “Ben Bilinci, Deney ve Bilgi”. *İlahiyat Akademi* 16 (31 Aralık 2022), 25-42. <https://doi.org/10.52886/ilak.1203280>
- Özkan, Cengiz İskender. “Descartes’ın Zihin Teorisi ve Sınırları”. *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 2/2 (30 Aralık 2019), 243-254.

- Percival, Ray S. "Where Does Awareness Dawn? (Review of The Mystery of Consciousness. John Searle.)". Erişim 06 Ekim 2023. https://www.academia.edu/31891973/Where_does_Awareness_Dawn_Review_of_The_Mystery_of_Consciousness_John_Searle_NEW_SCIENTIST
- Priest, Stephen. "Descartes, Kant, and Self-Consciousness". *The Philosophical Quarterly* (1950-) 31/125 (1981), 348-351. <https://doi.org/10.2307/2219405>
- R. R. Llinás - Paré, D. "Of dreaming and wakefulness". *Neuroscience* 44/3 (01 Ocak 1991), 521-535. [https://doi.org/10.1016/0306-4522\(91\)90075-Y](https://doi.org/10.1016/0306-4522(91)90075-Y)
- Revosuo, Antti. *Bilinç Özneliğinin Bilimi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Robinson, William S. *Epiphenomenal Mind: An Integrated Outlook on Sensations, Beliefs and Pleasure*, ts.
- Rondera, Marc. "Searle, the Self, and the Soul". Erişim 06 Ekim 2023. https://www.academia.edu/81611029/Searle_the_Self_and_the_Soul
- Rosenthal, David M. "Consciousness and the Mind". *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly / עיון: פילוסופי רבעון* 51 (2002), 227-251.
- Sandıkçı, Pakize Arıkan. "Turing Testinin Sınırları: Davranış Düşünme İçin Yeterli Koşul Mudur?" *Zihin Felsefesi Güncel Tartışmalar*. 44-65. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1. Basım, 2020.
- Saz, Mehmet Alperen. "Hume'un Algılar Demeti Kuramı ve Zihin Felsefesi Tartışmalarına Etkisi". *Din Felsefe Araştırmaları* 4/7 (ts.), 90-114.
- Searle, John. "Chinese Room Argument". *Scholarpedia* 4/8 (26 Ağustos 2009), 3100. <https://doi.org/10.4249/scholarpedia.3100>
- Searle, John R. *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Searle, John R. *Bilincin Gizemi*. çev. İlknur Karagöz İçyüz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Searle, John R. *Bilinç ve Dil*. çev. Muhittin Macit/ Cüneyt Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Searle, John R. "Felsefe ve Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Benlik/ The Self as a Problem in Philosophy and Neurobiology". çev. Necip Çetin. *Dialogues in Philosophy and Social Science* 8 (Temmuz 2015), 87-102.
- Searle, John R. *Özgürlük ve Nörobiyoloji*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Searle, John R. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford University Press, 2015.
- Searle, John R. *Söz Edimleri*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2020.
- Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1969.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. Simon and Schuster, 2010.
- Searle, John R. "The Mind and Education". *Self- Awareness/ Its Nature and Development*. ed. Michel Ferrari/ Robert B. Sternberg. New York- London, 1998.
- Searle, John R. *Zihin, Dil Toplum*. çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Searle, John R. *Zihin: Kısa Bir Giriş*. çev. Deniz Saraç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Searle, John R. *Zihninin Yeniden Keşfi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

- Serin, Funda. "Hume'da Ben İdesinin Bilgikuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 29.
- Suu, Sofiya Goncharova-Graham. "Scientific Naturalism of John Searle". Erişim 06 Ekim 2023. https://www.academia.edu/5856520/Scientific_Naturalism_of_John_Searle
- Süzcü, Eyüp. "Öznellik ve İnsan Doğası". *İnsan Türü*. https://www.academia.edu/75454601/O_znellik_ve_I_nsan_Dog_as%C4%B1
- Şenkaya, Ali Can. *John R. Seale'ün Yönelmişlik Kavramı ve Ulaştığı Sınırlar*. Yök Tez: Bartın Üniversitesi, 2022.
- Tarlacı, Sultan. *Bilinç & Antikçağ'dan Bilincin Yeniden Keşfine*. Kişisel Yayınlar, 2008.
- Tarlacı, Sultan. *Bilinç Antikçağ'dan Bilincin Yeniden Keşfine*. Kişisel Yayınlar, 2009.
- Tarpy, Daniel. "What Is The Self? -- What We Mean When We Talk About Consciousness". Erişim 03 Mayıs 2024. https://www.academia.edu/90387511/What_Is_The_Self_What_We_Mean_When_We_Talk_About_Consciousness
- Thomas Nagel (son). "Hersey Ne Anlama Geliyor, Felsefeye Giri". *Scribd*. Erişim 26 Nisan 2024. <https://www.scribd.com/document/419233963/Thomas-Nagel-Hersey-Ne-Anlama-Geliyor-Felsefeye-Giris>
- Thomasson, Amie. "Self-Awareness and Self-Knowledge". *Psyche*. https://www.academia.edu/68186988/Self_awareness_and_self_knowledge
- Topcu, Esra. "Kant'ta Transendental ve Empirik Apperzeption Bağlamında Ben". *Esra Topcu*. https://www.academia.edu/47496135/Kantta_Transendental_ve_Empirik_Apperzeption_Ba%C4%9Flam%C4%B1nda_Ben
- Turing, Alan M. "Computing Machinery and Intelligence". *Oxford University Press on behalf of the Mind Association* 59 (Ekim 1950), 433-460.
- Tümkiye-yaylım, Serdal-Berk. "Eleyici Materyalizm 'Zihnin Tüm İçeriğini' Eyemeyi Mi Önerir?" *Felsefe Dünyası* 66 (15 Aralık 2017), 252-273.
- Umut, Tuba Nur. *Teknoloji- Değer İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2018.
- Urhan, Veli. *Kişiliğin Doğası*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Uslu, Ahmet Kadir. "Zihin Felsefesinde Qualia Problemi: Anti-İndirgemeci Bir Analiz". <https://openaccess.hacettepe.edu.tr/xmlui/handle/11655/33602>
- UsluAhmet Kadir (son). *Zihin Felsefesinde Qualia Problemi: Anti-İndirgemeci Bir Analiz*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Uygun, Bahtiyar. "Transandantal Felsefe'de 'Ben'in Kuruluşu ve Bilginin İmkânı Problemi". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (31 Aralık 2021), 1-18.
- Yalçın, Şahabettin. "Ben Neyim?" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 1/2 (31 Aralık 2011), 27-38.
- Yalçın, Şahabettin. *Felsefe Dünyası*. "Descartes ve Özne Olarak Benlik". *Türk Felsefe Derneği Yayını* 38 (15 Aralık 2023), 107-118.
- Zahavi, Dan. "First-person thoughts and embodied self-awareness: Some Reflections on the Relation Between Recent Analytical Philosophy and

- Phenomenologyi". *Phenomonology and The Cognitive Sciences* 1 (2002), 7-26.
- Zahavi, Dan. "Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness".
- Zahavi, Dan. "Self and Consciousness". Erişim 03 Mayıs 2024. https://www.academia.edu/9326186/Self_and_Consciousness
- Zahavi, Dan. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, 1999.
- Zahavi, Dan. "Thinking about (Self-)Consciousness: Phenomenological Perspectives". *MIT Press*, 273-295.
- Zakeri, Mahdi - Hosseini, Sayyed Mostafa. "Searle and the Problem of Consciousness". *Naqd Va Nazar* 19/73 (21 Mart 2014), 72-93.
- Zeki, S - Bartels, A. "The autonomy of the visual systems and the modularity of conscious vision." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 353/1377 (29 Kasım 1998), 1911-1914.
- "Arguing with the Chinese Room | Issue 155 | Philosophy Now". Erişim 28 Ekim 2023. https://philosophynow.org/issues/155/Arguing_with_the_Chinese_Room
- "Bundle Theory of the Self – Philosophical Thought". Erişim 28 Ekim 2023. <https://open.library.okstate.edu/introphilosophy/chapter/bundle-theory-of-the-self/>
- Redhouse English- Turkish Dictionary*. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 19. Basım, 1991.
- Cambridge Dictionary*. Erişim 08 Haziran 2024. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-turkish/self>
- "Self-Awareness, Temporality, and Alterity". *Contributions to Phenomenology*, 9.
- "The Homunculus Problem — LessWrong". Erişim 16 Temmuz 2024. <https://www.lesswrong.com/posts/GBXKZujXSZe84aAL9/the-homunculus-problem>

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı : Şulenur DEMİRBİLEK

Eğitim Durumu

İlköğretim : Derbent İlköğretim Okulu

Lise : Tevfik İleri İmam-Hatip Lisesi

Üniversite : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi

1. İngilizce (Orta)
2. Arapça (Orta)