



International Journal of Social Sciences

ISSN: 2587-2591

DOI Number: <http://dx.doi.org/10.30830/tobider.sayi.6.4>

Volume 4/1 Spring

2020 p. 36-55

PHRONİMOS'DA PROAİRESİS₁ BAĞLAMINDA ZİHİN FELSEFESİ'NİN ETİK ANALİZİ

PHILOSOPHY OF MİND'S ETHİCAL ANALYSE ACORDİNG TO PHRONİMOS' PROAİRESİS

Büşra Burcu ÜNKER₂

ÖZ

Çalışmada amacımız Zihin Felsefesi bağlamında bir “etik incelemesi” yapmaktır. Bunun için aynı zamanda Zihin Felsefesi'ne de ait olan farklı düşünürlerin önemli kavramlarını gösterdik: Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Husserl. Araştırmamızın temeli için Aristoteles ve Kant'ı seçtik. Son bölümden önce, Zihin Felsefesi'nin etik anlayışını onun kendi kuramlarını kullanarak açıkladık. Ve çalışmamızı bu açıklamalara bağlı olarak Aristoteles'in ve Kant'ın etik anlayışlarını yorumlayarak bitirdik.

Anahtar Kelimeler: Zihin Felsefesi, Zihin, İrade, Etik, Aristoteles, Kant.

ABSTRACT

One of the most important factors for the development of societies is Our study aims to make an ethical analysis in the context of Philosophy of Mind. For this, we showed that majors concepts of different thinker's views which belong also Philosophy of Mind: Plato, Aristotle, Descartes, Kant, Husserl. We chose Aristotle and Kant for investigation that is basis of our study. Before the last section we explained ethical understanding of Philosophy of Mind by using its' own theories. And we finished our study by

¹ *Phronimos*, akli başında olarak çevrilirken, *Proairesis*, 'pro' (önce, önde) öntakısı ile 'haireo' (seçiyorum, alıyorum) fiilinden türeyerek oluşmuş bir sözcüktür ve *Nikomakhos'a Etik*, 1112a 16'da geçer. Bu tanımlamalar söz edilen eserin (çev., S. Babür) *Notlar ve Sözlük* adlı ek kısımlarından alınmıştır.

² Dr., ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3148-9673> E-mail: burcunker@hotmail.com

commenting Aristotelian and Kantian ethical views due to these descriptions.

Keywords: Philosophy of Mind, Mind, Will, Ethic, Aristotle, Kant.

Giriş

“Başım ağrıyor!” Hepimizin gündelik yaşamımızda sıklıkla söylediğimiz bir cümledir. Peki, biz başımızın ağrıdığını nasıl bilebiliyoruz? Pek nadir insanın dışında ise bu soru üzerinde düşünen olmaz. Kimdir bunlar? Nörologlar, psikologlar ve filozoflar...

Biz eldeki çalışmada benzeri sorulara yanıt arayan “Zihin Felsefesi” olarak adlandırılan düşünce sistemi kapsamında bu tarz soruların nasıl cevaplanabileceğini göstermek niyetindeyiz. Ama bizim araştırmamız “etik” bağlamında olacak. [1] Bunun için öncelikli olarak “zihin felsefesi”nin alanından, belli kavramlarından söz edeceğiz, daha sonra ise Antik çağdan başlayarak (Platon, Aristoteles) Descartes, Kant ve Husserl’e kadar uzanarak “zihin” kavramının ele alınış biçimlerini irdeleneceğiz, diğer bir bölümde ise çalışmanın ana sorusuna bir geçiş mahiyetinde Aristoteles ve Kant’ın etik anlayışları üzerinden, “zihin felsefesi”nin sahip olduğu etik tartışmaları bağlamında, biz de bir yorum yapma girişiminde bulunacağız.

1. “Zihin Felsefesi” Nedir?

“Nedir?” diye sorulan sorular öze ilişkindir. Soruları tam olarak aydınlatmaya yöneliktir. Bu sebeple de biz çalışmamıza bu soruyu sorarak başlıyoruz.

Zihin Felsefesi akıl sahibi insanla ilgilidir. Daha doğru bir deyişle bilinçli akıl yürütebilen canlıyla ilgilidir. Nedir bilinç sahibi insanın özelliği? Hatırlayabilmesi, düşünebilmesi ve bir farkındalık durumunda olması. Onu bitkilerden hayvanlardan ayıran özelliği budur. Bitki büyür, insan da, hayvan yürür insan da ama insan bunların yanında düşünür de... Yani, bir bilince sahiptir. Bilinçli olma nasıl bir kendilik durumudur? Kendilik nedir? İnsanın kendiliği nedir? İnsan nedir? Biz çalışmamızda bu soruların cevaplarını Felsefe Tarihi içerisinde Platon ve Aristoteles’in “insan”larının açıklamalarında bulmaya ve böylelikle de “zihin felsefesi”nin alanın ne olduğunu aydınlatmaya çalışacağız.

1.1 “Kendini Bilmek Ruhunu Bilmektir.”

Sistemik felsefeyi başlatan Platon’un tüm düşüncesi bir düalizme dayanmaktadır.

Akıl ve madde, Tanrı ve dünya, ruh ve beden arasındaki ayırımlar Onun insan anlayışını, etiğini ve bilgi görüşünü belirler. Platon için içinde yaşadığımız dünyanın

duyulara bağımlı olduğundan tam bir gerçekliğinden söz edilemez. Asıl gerçeklik, hakikat, bu gelip geçici nesnelere dolu dünyada değil ebedi kalıcılığa sahip olanda aranmalıdır. Hakikat ve gerçek bilgi, *episteme*, bu alana aittir. Onlara ise ancak akıl (*nous*) yoluyla ulaşılabilir, akıl sahibi varlık ise insandır. Ama öte yandan insanın bir de duyulara sahip bir yönü daha vardır. Eğer o bu yönüne kendini kaptırırsa *doksalar*a teslim olmuş olur. *Devlet*'in 5. Kitabında *episteme* ve *doksayı* birbirinden ayırır. İnsanı da ruh ve beden olarak ayıran (*Phaidon*) Platon ruhun da üç işlevi olduğunu söyler: en aşağı bölüm duyumla ilgilidir (*aistesis*), orta kat ise yanılmaya eğilimli olan bölümdür (*doksa*), en üst kat ise *episteme*'in yeri olandır (*nous*).

Platon'a göre *episteme*'e sahip olabilmek için hatırlamak gereklidir (*anamnesis*). *Menon* diyalogunda Sokrates geometri hakkında hiçbir bilgi sahibi olmayan bir köleye çeşitli sorular sorarak bir problemi çözdürür. Böylelikle köle yine farkında olmadan ruhun ölümsüzlüğünü de kanıtlamaktadır. Çünkü sadece idealar dünyasında bu bilgiye sahip olunabilir, ve bu bilgi de hatırlayarak ortaya çıkar. Köle ise şu ana kadar onun farkında değildir. Sokratik doğurma yöntemiyle (*maotik*) onda gizli olan bu bilgi ortaya çıkar.

Farkındalık hali zihin felsefesinin de ana sorunsallarından biridir. Farkındalık, akıl ve benlik arasındaki ilişki. Biz bu noktada bunları açıklamayı, çalışmanın ilerleyen bölümlerine bırakarak Platon'dan sonra Aristoteles'in "insan"ını aydınlatmaya çalışacağız.

1.2. "İnsan ve Hayvan Arasında Tek Fark Düşünmektir"

Aristoteles *De Anima*'da Platon'un kesin ruh-beden düalizmini kırar. (Malone, 2009:73) Ona göre insan ruh ve bedenden oluşmuş bir bütündür. Bu iki kısım birbirini dışlamaz, aksine bütünlükler. Aristoteles'e göre insanı diğer canlı varlıklardan ayıran temel özellik onun bir ruha sahip olmasıdır. Peki, ruh (*psyche*) nedir? O, bir *entelekheia*'dır.

Entelekheia birçok anlama gelmekle beraber en baskın anlamı edimsellik, bir kendini gerçekleştirme durumu olmasıdır. Ruh - beden arasındaki ilişki ise madde ile form arasındaki ilişkiye benzer. *De Anima*'da Aristoteles şu benzetmeyle bu ilişkiyi açıklamaktadır: "gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme onun ruhu olurdu; Çünkü gözün biçimsel cevheri görmez" (Aristoteles, 2000: 412b-20) Buradan da anlaşılan gözün beden görmenin ise form olduğudur. Ruh da bedenin eylemidir, bilinç halleridir.

Aristoteles de ruhu Platon gibi üç değişik kategoride inceler: En alt tabakada bulunan bitkisel olandır, tüm canlılar için geçerli olan işlevleri içerir: beslenme, büyüme, üreme... (Aristoteles, 2000: 414a-30) İkinci kısımda hayvanlar ve insanları bitkilerden ayırır. Çünkü onlar bitkilerin sahip olmadığı bir özelliğe sahiptirler: algılayarak çevrelerinin farkında olma. (Aristoteles, 2000: 414b-5) Üçüncü kısımda ise insanlar hayvanlardan akıl sahibi olmaları sebebiyle ayrılırlar. Ruh bitkilerde ve hayvanlarda onlara canlılık sağlayan işlevlerin ilkesiyken insanlarda o sadece hareketin değil, düşüncenin, yargının ve

algılamanın ilkesidir. (Aristoteles, 2000: 415a-20) İnsanlarda ruh aklın (*nous*) taşıyıcısıdır. Bu yönüyle insan diğer tüm canlılardan ayrılmaktadır.

Aristoteles'in görüşünde de insanın akli sayesinde bir farkındalığa sahip olmasının altı çizilerek "zihin felsefesi"nin en önemli sorunlarından birini (ruh-beden ayırımı) ortaya çıkaran Descartes'a geçmek bu noktada uygun olmaktadır.

2. "Önemli Olan Akıllı Olmak Değil, Akli Yerinde ve Zamanında Kullanmaktır."

Zihin Felsefesi Descartes'ın "Düşünüyorum öyleyse varım" beyanıyla başlar (Voss, 2013: 185) Aslında Descartes'ın beden-ruh ayırımına bağlı düalizmi Platon'da da vardı. Ama O soruyu Aristoteles gibi sormaktadır: "Ben neyim?" O insan olmanın özünü aramaktadır. Çünkü bir şeyin özü onun ne olduğudur. O'nu "zihin felsefesi"ne yaklaştıran da bu tutumdur.

Descartes bu soruyu *Meditasyonların* ikincisinde yanıtlar ama asıl cevabını *Yöntem Üzerine Konuşma*'da "cogito ergo sum" diyerek verir. O, var olduğunu kesinlikle kanıtladıktan sonra ne olduğunu açıklamaya girişir. Sorunun cevabı "düşündüğüm sürecedir." Öyleyse "ben" denilen düşünen bir şeydir. Bu da zihin problemine dolayısıyla iki farklı tözün varlığına gider. Descartes' göre çevremizde olan her şeyden şüphe edebiliriz ama onları bilen bir zihne sahip olduğumuzdan şüphe edemeyiz. Ünlü balmumu örneği ile bu savını destekler: Balmumunun belli bir şekli vardır, ama bu şekil değişebilir, örneğin sertken ateşte eriyebilir, ama insanın zihni onun aynı balmumu olduğunu bilir. (Descartes, 2007: 27-28) Böylelikle O tek şüphe edilmeyecek olanın zihin olduğu sonucuna varmıştır.

6. Meditasyona geçtiğinde ise 2. Meditasyonda zihnin varlığını kanıtlayan Descartes, maddenin varlığını ve onun insan ruhuyla arasındaki ayırımını göstermektedir. Duyularla sahip olduğumuz bilgiden emin olamayız. Ama düşünme, isteme imgelem gibi niteliklerin tamamen zihne ait olduğunu, dolayısıyla da güvenilir olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşleriyle de "zihin felsefesi"nin ana tartışma konularından birine zemin hazırlamıştır.

3. "Aydınlanma; Kişinin Kendi Aklını Kullanmaya Cüret Etmesidir."

Çalışmamızda bu noktaya kadar "zihin felsefesi"nin tanımı Platon'un ve Aristoteles'in "insan" tanımları dolayısıyla verildi. Önceki bölümde ise "zihin felsefesi"ni *cogito ergo sum* diyerek başlatan Descartes'tan söz edildi. Bu kısımda ise Kant'ın "zihin felsefesi"ne "akıl" kavramıyla nasıl katkıda bulunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Kant sorusunu *Saf Akılın Kritiğinde (Kritik der reinen Vernunft)* şu şekilde belirlemektedir: Bir şeyi deneye hiç başvurmadan bilmek, zihnin böyle bir bilgiyi ortaya koyması nasıl olanaklıdır?

Onun idealizm anlayışında bilginin tüm ilkeleri önsel olarak zihinde vardır ama içeriği deneyim aracılığıyla edinilmektedir.

Kant bir yandan Descartes'in bilen öznesine karşı çıkarken diğer bir yandan da İngiliz deneyicilerinin zihni sadece edilgen olarak ele almasına da karşıdır. Onun için sorun insan zihninin hem deney dünyasına ait hem de ondan bağımsız bilgileri nasıl ortaya koyabildiğinin gösterilmesidir.

Bizim deneye ilişkin bilgilerimiz zihnin iki kaynağına bağlıdır. Birinci aşamada kendine şeyler tarafından uyarılan duyusallığımızın oluşturduğu tasarımlarla bir nesne bize verilir, ikinci aşamadaysa bu tasarım belirli bir ilişki içinde düşünülür. İlk aşamada dünyayla ilişkiye geçeriz, bunu sağlayan uzam, zaman yani duyusallıktır, ikinci olarak ise insanın yargı vermesi gereklidir. Çünkü bu olmadıkça duyusallıktan gelenler bir anlam taşımaz. Anlama ise düşünme etkinliği aracılığıyla gerçekleşir. Tüm bunlar insanın dünyayla nasıl ilişkiye geçtiğini anlatır. Ama insan sadece dünya içinde bir varlık değildir, o aynı zamanda akıl sahibi bir varlıktır.

Descartes'la aralarındaki ayırım bu noktaya bağlı "ben"de ortaya çıkmaktadır. Descartes'da "ben" somut çürütülemez dolaysız kavranabilen bir gerçekliktir, öte yandan Kant'ta ise bütün kavramlara eşlik eden yalın bir bilinçtir. "Tamalğının sentetik orijinal birliğinde, kendime görüdüğüm halde ya da kendimde ben olarak değil, yalnızca ben olarak kendimin bilincinde olurum bundan dolayı kendimin ben olarak hiçbir bilgisine sahip olamam, kendimi ancak kendime görüdüğüm kadarıyla bilebilirim. Kişinin kendine dair bilinci bu yüzden kişinin kendine dair bilgisini ifade etmez." (Kant 1997:B157-8)[2]

Peki, "bilinç" nedir? Biz bu soruyu sonraki bölümde Husserl'in betimlemeleri aracılığıyla cevaplamaya çalışacağız.

4. "Kendi Bilincinizin Bilgisi, Emin Olabileceğiniz Tek Şeydir."

Günümüzdeki anlamıyla bilinci, ilk kez, Locke *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme* (*An Essay Concerning Human Understanding*) adlı eserinde kullanmıştır.

O, bilinci, kendi zihinsel durumlarının, içe bakış yöntemiyle dolaysız olarak farkında olması, olarak tanımlamıştır. Bu tanım ise bir kavramın aydınlatılmasını gerekli kılar: "farkındalık." Farkındalık nelerin bilincinde olup nelerin olamayacağımızın sorunudur. Daha farklı bir deyişle, kendi zihnimizde olanları nasıl özel bir şekilde bilebildiğimizdir. Bu birçok sorunun ama öncelikli olarak da bütün zihin hallerimizin bilinçli olup olmadığı sorusunun yanıtlanması gereklidir. Bu sorunun yanıtlanabilmesi için ise bilincin öznel ve yönelimsel yönlerinin açıklanması gereklidir. Öznellik bilincin özüyken, kişinin kendine yönelik farkındalığıyken, yönelimsellik bilincin her zaman bir şeyin bilinci olmasıdır. İşte biz de çalışmamızda tam bu noktada Husserl'in bilinci nasıl ele aldığını serimleme gayreti içinde olacağız.

Husserl Brentano'nun etkisiyle yönelmişliği “bilincin özü” olarak tanımlamıştır. Bu sebeple de bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir. Dolayısıyla bilincin incelenmesi aslında onun anlamının ve bilincin nesnellığının kendisinin incelenmesini de kapsar. (Husserl, 1997: 22)

O bilincin tüm özelliklerini “noema” olarak tanımlamaktadır. “Noema”nın belli bir zamanda bilinci görünüşte bir nesneye yönelmiş olarak kendisini gösteren bir edimle birleştirdiğini söyler. Bu bağlamda “noema” bilinç ediminin yöneldiği nesne olmaktan çok, bilincin nesneyle ilişkiye geçmesini sağlayan yapıdır. Öyleyse her bilinç edimi bir yönelimdir ve mutlaka bir nesneye sahiptir.

Bu noktada Husserl'in doğal tavırdan uzaklaşan bir tutum sergilediğini vurgulamak gerekir. Şöyle ki; günlük yaşamda, ki buna doğal tavır diyoruz, bir kalem düşünürken onunla gerçekten bir iş gördüğümüzü düşünürüz. Oysa fenomenolojik tavırda nesnelere gerçek nesnelere olmaktan çıkmış ideler haline gelmiştir. Yani nesnelere doğal tavırda olduğu gibi gerçekte değil birer bilinç fenomeni olarak bilinçte var olurlar.

Nesnenin kendisi bir bilinç edimi olarak ortaya çıktığı için bilinç de kendisini dolaysız olarak verdiğine göre, nesnelere fenomenolojik bilgisi de kesin açık-seçik bir bilgidir. Husserl için kişileri algılamak fiziksel nesnelere algılamaktan farklı değildir.

Descartes cogitodan hareketle tözsel öznenin varlığını çıkarır. Oysa cogito egonun tözsel apaçıklığının bir göstergesi değildir. Tersine egosu olmakla bilinçli olmanın aynı şey olduğunun göstergesidir. Husserl için egosu olmak aynı zamanda özne olmaktır. Bu Descartes'ın düalizmine bir karşı duruştur. Ama Husserl bu ikisini birleştirme amacıyla değildir. O, daha çok nesnenin bir nesne olma özelliğini, öznenin de bir özne olma özelliğini bir nesne aracılığıyla bilebildiğini dolayısıyla da ikisinin de birbirinden ayırmanın bir anlamsızlığa yol açacağını söylemektedir.

5. Etik, Akıl Bir Eylem midir?

Çalışmamızda önceki bölümlerde, farklı felsefe düşünürlerinin görüşlerini referans alarak, “zihin felsefesi”nin kapsamında belli kavramları, dolayısıyla “zihin felsefesi”ni açıklamaya çalıştık. Bu bölümden itibaren ise asıl amacımız gereğince bu düşünürlerden ikisinin (Aristoteles ve Kant) etik görüşlerini göstermeye çalışacağız. Bununla da amaçladığımız çalışmamızın son bölümünde yer alacak bu iki düşünürle ilgili yorumlarımızın doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır.

Öncelikle olarak ele alacağımız filozof Aristoteles etik görüşlerini “phronesis” kavramına bağlı olarak iki eserinde verir. *Eudomas* ve *Nikomakhos'a Etik*. Ama ikisinde verilen tanımlar birbirinden farklıdır. *Eudomas*'da o, bir karakter erdemi *Nikomakhos*'da ise bir düşünce erdemidir. Biz konumuzla ilgili olması bakımından *Nikomakhos*'daki düşünce erdemi tanımı bağlamında “phronesis”i ele alacağız.

Aristoteles'in etik anlayışında temel kavram olması sebebiyle “phronesis”in etimolojik bir açıklamasını yaparak başlamak yerinde olur.

Grekçe “phronesis” kavramını şu şekilde tanımlanır: “Pratik bilgelik (*practical wisdom*) olarak tercüme edilen Grekçe *phronesis* kavramı, anlamak (to have understanding) veya bilge ve sağ görülmesi olmak (to be wise and prudent) anlamlarına gelen ‘*phronein*’ fiilinden türemiştir” (Carson, 2006: 27).

Lidell & Scot paralel biraçıklama sunar ve ‘*phronein*’ fiilinden hareket eder: ‘*Phronein*’ fiilinin isim *haliphroneo*’dur ve bu kavram için şu karşılıklar verilmektedir: “1. Düşünmek (to think), anlamak (to have understanding), bilge olmak (to be sage / wise), sağgörümlü olmak (prudent); 2. belirli bir şekilde istekli olmak (to be minded in a certain way), ifade etmek (to mean), niyet etmek (intend), purpose (amaçlamak), 3. zihninde bir şey olmak (to have a thing in one's mind), bir şeyi önemsemek (take heed to a thing), 4. duylara sahip olmak (to be in possession of one's senses), duyarlı olmak, hayatta kalmak (to be sensible, be alive)” (Lidell & Scot, 2002: 872).

Bu tanımlardan “phronesis”in akli faaliyetleri temel alan bir insani yeti olduğu sonucu çıkmaktadır. Biz de çalışmamızda onun bu özelliğine vurgulayarak Aristoteles’in etik anlayışını açıklamaya çalışacağız.

O, “phronesis”i *Nikomakhos’a Etik*’in 6. kitabında bir düşünce erdemi olarak ortaya koyar ve şu şekilde tanımlar: “İnsan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye” (Aristoteles, 1997: 118; 1140b).

Daha önceki bölümlerde Aristoteles’in insanı nasıl tanımladığına değindik. O sebeple de şimdi tekrar söz etmeyeceğiz, ama o tanımlamalara bağlı olarak erdemin ruh ile ilişkisini açık kılmak gereklidir. Çünkü O aynı zamanda erdemi, ruhun akla uygun bir etkinliği olarak tanımlamaktadır. Bundan da anlaşılıyor ki erdemin ruhla olan ilişkisi önemlidir. Ama aynı zamanda bu ilişkiyi açıklamak oldukça çetrefillidir. Zira onun da söylediği gibi “Ruh konusunda güvenli bir bilgi edinmek, tümüyle ve her anlamda en güç şeylerden biridir” (Aristoteles, 2001: 2; 402a).

Ruhun üçe ayrıldığını söyleyen ve her aşamayı farklı bir erdeme karşılık getiren Aristoteles için en iyi yaşam biçimi “*theoria yaşamı*”dır. *Theoria yaşamının* değeri üç noktada temellendirilir: *Theoria* etkinliği en yüksek etkinliktir; en sürekli etkinliktir; ‘kendine yeterli’dir (Aristoteles, 1997: 213; 1177a). *Theoria yaşamı* iki şekilde, salt Tanrısal etkinliklerde bulunmakla gerçekleştirilen ve karakter erdemine uygun bir yaşam olarak olabilir. Bunlardan birincisi insandaki Tanrısal yeti olan us ile gerçekleştirilen salt temaşaya dönük bir yaşamdır. Bu da gösteriyor ki Aristoteles için erdemli, ahlaklı yaşam “*theoria yaşamı*” olarak adlandırılan, kendi aklını tanrısal olanla ilişkilendirdiği, doğru akılla yaptığı seçimlere dayalıdır. “Phronesis” sahibi insan akli ile doğru seçimler yapabilir. Bizim vurgulamak istediğimiz noktanın bu olduğunun altını çizerek kendi etik anlayışını yine akıl bağlamında ele alan diğer bir düşünür Kant’a geçiyoruz.

Rousseau'dan açıkça etkilenen Kant da, artık ahlaksal değeri ve insanlık onurunu insanlığın saf zihinsel kapasitelerinde ve insanlığın zihinsel ilerlemesinde aramaktadır. (Cassirer, 1996: 100-102) Kant, Rousseau gibi bireyi özerk bir varlık olarak ele almaktadır. Bu nedenle Kant için etik de, özerk bireyin ne dışsal şartlarının zorlanmasıyla, ne de dini akidelerin baskısıyla oluşturulduğu bir alandır. Etik bizatihi bireyin özerkliğine bırakılan bir alan olarak değerlendirmektedir. Kant bireyi, epistemolojik, etik ve politik bir özne olarak modern anlamda yeniden kurgulamıştır. (Çiğdem, 1997: 92)

Kant'ın insanı, özne-nesne, akıl ve arzular, rasyonel boyut olarak ayırır. Onun etik anlayışı ise akla dayanan ödevde dayalıdır. Akılda kendinden olan a priori ilkeler vardır ve bunlardan etiksel olarak kendini buyruklar olarak gösteren ödevdir. Buyruklar iki türdür: koşullu ve kesin. Ahlaki bağlamda esas olan kesin buyruklardır. Çünkü onlar koşullu olanlar gibi bir başka nedene bağlı olamayıp, ya da onun aracılığıyla gerçekleşmeyen amaçlardan bağımsız ve dahası arzu ve eğilimlerimiz doğrultusunda yönlendirilmeyen, nesnel ve evrensel geçerliliği olan eylemlerdir.

Kesin buyruk tarafından yönlendirilen irade evrensel düzenin oluşturulması yolunda harekete eden ödevdir. Kant etik anlayışında insana autonom bir yer verir. Onun böyle bir yerde bulunmasının sebebi akıl sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Etiğin emrettiği “kategorik imperativ” olarak adlandırılan emirler de insan aklının doğasında yer almaktadır. Kant'ın etik anlayışı katışıksız bir biçimde rasyonel soyut bir ahlak anlayışı olarak, salt akılda a priori olarak vardır. Konumuzdan çok uzaklaşmadan Hegel'in Kant'ı bu soyutluk konusunda eleştirdiğini söylemek yerinde olacaktır. Şu alıntıyla Onun eleştiri noktasını açık kılmak mümkündür: Hegel akıl tarafından belirlenen soyut etiğin, açıkça eksik olduğunu düşünmekteydi. Zira Hegel'e göre aydınlanmacı filozofların değerlendirmeleri doğru olmakla birlikte kısmidir. Aydınlanma düşünürleri, *Verstand* düzeyinde kalmışlardır. Ayrı gerçeklikleri belirleyen içsel bağları ve onları bir zincir içinde meydana getiren diyalektik yaşamı *Vernunft* düzeyinde kavrama yetisine sahip olamamışlardır. Bu nedenle insanları bireyler olarak ayırt ederken, onların içinde yaşadıkları toplumu gözardı etmişlerdir. (Cevizci, 2014: 228) .[3]

Bu noktanın belirtilmesi “zihin felsefesi”nin etik bağlamındaki tartışmalarında bir problematik arz ettiği için gösterilmeliydi. Öyleyse biz çalışmamızda bu noktadan itibaren “zihin felsefesi” bağlamında “etik”in nasıl ele alındığını açıklamaya girişmeliyiz

6. Homo Technicus'un Etiği [4]

Zihin felsefesinde etik problematiğine başlamadan “eylem”in ne olduğunun aydınlatılması gereklidir. Çünkü insan sadece akıl sahibi değil aynı zamanda gözlemleyen seyreden, bağıntı kuran ve bunların temelinde bilen varlık olmak yanında ve belki bundan da önce; tasarlayan, amaçlayan, plan yapan, amaca uygun araç yapan, seçim ve tercihlerde bulunan ve tüm bu tasarımı, amaç, plan, seçim ve tercihlere bağlı olarak eylemde bulunan bir varlıktır. İnsanlar da hayvanlar gibi çeşitli davranışlar sergilerler.

Fakat insana özgü bir davranış şekli vardır ki, buna eylem adının verilmesi gerekir. (Özlem, 2010: 19-20) Öyleyse şu sorulara başlanabilir: insan eylemlerini hayvanların davranışlarından ayıran nedir?

Nitekim insan yürür, hayvan da, insan yemek yer, hayvan da... Ama insan bir yere gitmek için yürüyordur ya da sadece doymak için değil zevk aldığı için yemek yiyor olabilir. Özetle insan eylemlerinin kasti bir amaç taşıdığı iddia edilebilir. Bitkilerin ise böyle bir durumu olmadığı kesindir. Öte yandan hayvanlar da pek ala insanlar gibi irade taşıyan davranışlar da bulunabilir. Hatta zaman zaman her eylemde etkin olduğu söylenen insan bile edilgin hale gelebilir. Bir insanı da bir kağıdı da yüksekten bıraksak düşer. Bu durumda insan eylemlerini diğer canlılardan ayıran temel farklılığın bir amaç taşıması yani irade ile yapılmış olması savı kendi kendini çürütür.

Öte yandan arada bir fark olması gereklidir. Çünkü bitkilerden ve cansız varlıkları eylemleri yüzünden yargılayamayız. Örneğin bir kağıt kendiliğinden yere düştüğünde bir insanın kendini yüksekten bırakarak düşürmesi aynı mıdır? Kağıdın da insan gibi “intihar” ettiği düşünülebilir mi?

Bu soruların cevapları aşıkardır. O yüzden “zihin felsefesi”nde etik araştırması yaparken insanların bedenleriyle ortaya koydukları iradeli hareketleri ele alınır.[5] Bizim de çalışmamızda önceki bölümlerde değindiğimiz filozofların neden seçildiği bu noktada açık kılınmaktadır. Çünkü böyle bir yorumlama için öncelikle beden-ruh arasındaki ayırım ve aklın insan eylemlerindeki etkisi aydınlatılmalıdır.

Bunun için öncelikli olarak “zihin felsefesi”nde “eylem”in sebeplerinin neler olduğunu açıklamalıyız. Başlangıç noktası olarak “Wittgenstein’in klasik formülünü kullanmak yerinde olacaktır: Ve problem şöyle ortaya çıkıyor: ben kolumu kaldırıyorum şeklindeki olgudan, kolum kalkar şeklindeki olguyu çıkaracak olursam, geriye ne kalmaktadır?

(Wittgenstein, 1958: kıs.621) yani, kolumun fiziksel hareketi ile benim maksatlı olarak kolumu kaldırmam arasındaki fark nedir?”(Shaffer, 2005: 126)

İşte bu soruya “zihin felsefesi” beş farklı şekilde cevap verir. Biz çalışmamızda bunları gösterdikten sonra, onları etikle olan ilişkileri bağlamında ele alacağız.

İlkinde göre kolumuzu kaldırmamıza sebep olan zihni olaylar ve ya durumlardır. Örneğin kolumu bir tasarıda bulunarak kaldırıyorum. Birinin beni görmesini istediğim için kolumu kaldırdığımda diğerleri içinde beni fark edebilmesi için kaldırıyorum. Bu durumda zihinsel bir durum fiziksel bir eylem olarak sonuçlanmıştır. Bu teori *epifenomenalizm* ve *paralelizme* ters düşerken *davranışçılık* ve *özdeşlik* kuramlarıyla uzlaşır görünmektedir. [6]

İkinci kurama göre eylemin sebebi bir olay olamaz, ona sebebiyet veren “ben”imdir. Eylemlerimizin sebebi sadece bizizdir. Bizim eylemlerimizle çevremizi

dolayısıyla dünyayı değiştirme gücümüz vardır. Bu kuram Aristoteles'in düşünceleriyle bağdaştırılabilir mi? sorusunu sorarak ama cevaplamayı daha sonraya bırakarak üçüncü kurama geçiyoruz.

İcracı olarak adlandırılan bu teoride eylemin ne olduğunu ya da nasıl olduğunu söylemek bir amaç teşkil etmez mevzu bahis olan daha çok onun sorumluluğunu bir faile vermektir. Daha açık kılmak amacıyla Austin'in *icracı ifade* (*performative utterance*) teorisine başvurmak yerinde olur: bu teoriye göre kelimeler bir durumu tasvir için değil, bir işi yerine getirmek için kullanılır. Örneğin, size izin veriyorum, gibi. Strawson da bir önermenin doğru olduğunu söylemenin onun hakkında bir iddiada bulunmak olmadığını, onu kabul etme ya da onaylama fikrini icra etmek olduğunu söylemektedir.

Bu tanımlama da etiksel bağlamda şu şekilde bir yorumlamaya olanak kılmaktadır: bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söylerken onu tasvir etmeyiz onu bir tasnife tabi tutarız.

Dördüncü kuram ise bir eylemde esas olanın amaç olduğunu vurgular. İlk örneğe geri dönersek ben kolumu öylesine değil bir amaç için görülebilmek için kaldırıyorum. Bu kuramcılar bir eylemi maksatlı kılmanın onu teleolojik olarak açıklayabilmek olduğunu savunurlar.

Son kuram ise bağlamsal olarak adlandırılır. Bu kuramın savunucuları bir eylemin maksatlı olmasını sağlayanın onun belli kurallara bağlı olarak anlaşılabilir olmasında yattığını söylemektedirler. Örneğin ben normal olarak bir caddede karşıdan karşıya geçebilirim. Ama yeşil ışık yandığında karşıya geçiyorsam bu kurallara uygun davranmam gerektiği içindir ve ilk davranışından farklı bir anlam taşımaktadır. Tam bu noktada etiksel bir sorgulama yolu açılabilir. Ama aynı zamanda bu durum bir "irade"nin ne olduğunun aydınlatılmasını da gerekli kılar. Bu sebeple de çalışmamızda "zihin felsefesi"nde "hür irade" kavramının anlamına değinmek gereklidir.

Bunun için ise, şu soruyu sorarak başlamak yerinde olacaktır, eylemlerimizin nedenleri ne olabilir? Belki de eylemlerimize neden olanlar sadece bir rastlantının sonucudur ya da tamamıyla bizim denetimimiz dışındadır. Peki, bu durumda biz yaptıklarımızdan nasıl sorumlu tutulabiliriz?

Aslında yaygın olarak bu sorunun cevabı aynı koşullar altında farklı bir şekilde davranılabiliriyorsa etik bir değerlendirmenin mümkün olacağı şeklinde verilmektedir. Örneğin, bir kiralık katil belli bir günde öldürmesi için tutulduğu kişiyi daha önce defalarca görmesine kadar o güne kadar öldürmez. Ama istese daha önce onu öldürebilir. Sonuçta kişi ölecektir ve ama katil iş prensiplerine uygun olmadığı gerekçesiyle onu daha önce öldürmez.

Aslında bağlamsal açıdan bakıldığında bu pek de yanlış bir bakış açısı değil. Ama teleolojik açıdan bakıldığında eylemin mahiyeti nasıl yorumlanabilir? Eğer amaç öldürmekse her iki durumda da gerçekleşecek olduğuna göre fark nerededir? Şimdi bu katili ahlaki olarak nasıl değerlendirmemiz gerekir?

Çalışmamızda bu noktaya kadar yapılanları özetleyerek, “zihin felsefesi”nin bu problematiklerini Aristoteles ve Kant’ın etik anlayışlarına referanslar vererek tartışmaya başlayacağız.

Biz öncelikli olarak “zihin felsefesi”nin ne olduğunu çalışmamızda ilgili olduğumuz düşünülere referans vererek açıklamaya çalıştık: Platon ve Aristoteles için “insan” kavramları, Descartes “düşünen ben’in yol açtığı beden-zihin ayırımı düalizmi”, Kant “akıl sahibi “ben”i”, asıl konumuz olan etiğe geçiş bağlamında Aristoteles, Kant ve “zihin felsefesi”nin etik anlayışları.

Gelecek bölüm itibariyle ise bu açıklamalar ışığında söz edilen problemlere cevap arayamaya Aristoteles ile başlayacağız.

7. Akılın Aydınlığında Yapılan Seçim: Etik

Aristoteles’in “phronesis” kavramı bizim dilimizde de farklı diller de de pek çok farklı şekilde çevrilmektedir. Biz burada İngilizce çevirisinde “practical wisdom” olarak kullanılan Türkçedeki karşılığı pratik bilgelik olan anlamı üzerinde duracağız. Zaten *Nikomakhos’a Etik*’te onun pratiğe yönelik bir düşünce erdemi olduğu 6. Kitapta vurgulanır.

“Akıllı başındalık yaptırımsaldır, onun amacı neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğidir. Doğru yargılama ise yalnızca değerlendircidir” (Aristoteles, 1997: 122; 1142a5-10). O halde doğru yargılama, eylemden önce gelir ve *phronimos*’a nasıl eylemesi gerektiği hususunda fikir verir.

Burada “akıllı başındalık” olarak çevrilmesine sağdik kalarak *phronimosun* bu tanımlaması üzerinden bir değerlendirme yapacağız. Onu “zihin felsefesi”nin eylem durumlarından hangisi üzerinden nasıl değerlendirilebileceğini tartışacağız.

Fail kuramını betimlerken söz ettiğimiz üzere Aristoteles’in *phronimos* üzerinden geliştirdiği erdem yani ahlaklılık felsefesi bir pratik felsefesidir.

Sokrates de sadece iyiyi, doğruyu bilmek yeterli olurken Aristoteles için onu gerçekleştirmek de gereklidir. Bunun için ise bir fail gerekmektedir. Kişi ahlakın temsilcisi olduğu gibi yaptırımcısıdır.

Kişi yaptığı tercihlerden sorumludur. Ama onu bu tercihlere yapmaya iten nedenler vardır. Aristoteles de iyi düşünce sahibi insanın doğru davranabileceğini söylemektedir. İyi düşünme (*euboloia*), bir tür düşünmedir ve onu tam kavrayabilmek için bilim, sanı ve isabetlilik terimleriyle karşılaştırmak gerekir. O, tüm bunlardan farklıdır. Biz bu farkların burada fazla üzerinde durmayacağız. Ama vurgulamak istediğimiz ahlaki eylemin zihinsel bir eylemin sonucuna dayandırıldığıdır: İyi düşünme, düşünme... Zihnin üç temel yetisinden (bilme, duyma, irade) düşünce ile iradenin ilişkisine nasıl bir açıklama getirilebilir? Daha doğru bir deyişle nasıl bir nedensellik ilişkisi bağlamında bir açıklama yapılabilir?

Açıktır ki, burada olan epifenomenalizmde ve etkileşimcilikte görülenden farklı bir nedenselliklerdir. Bu teorilerde sebep daha sonraki olayla bir ilişki içindedir. Yani sonraki olay önceki olayla izah edilebilir. Örneğin hep teleolojik bir doğrultuda ilerleyen Aristoteles için de amacın iyi olduğu söylenebilir ama burada mevzu bahis olan tikel bir durum karşısındaki değerlendirme değildir.[7] Örneğin sadece bir insana sadece bir fakire yardım ettiği için cömert olmaz. Onun cömert olabilmesi için her zaman her koşulda ihtiyacı olana ve ya olmayana yardım etmesi gerekir. Burada failin seçimi söz konusudur. Ve o bu seçimi düşünerek bir zihinsel olay sonucunda yapmaktadır.

Buradaki nedensellik bu tür bir nedenselliklerdir. O her zaman genel anlamda iyiyi düşünebilmekte ve onu doğrultusunda seçim yapabilmektedir.

Bu teori bağlamında bir analiz yapıldığında sorulması gereken soru eylemin niçin yapıldığı değil kim tarafından yapıldığıdır?

Aristoteles'in buna cevabının ne olduğu açıktır, öte yandan Kant'ın yanıtının nasıl olabileceğini ise biz çalışmamızda bundan sonra sorgulayamaya başlayacağız.

Kantta insan deneye sahip olmadan da bilebilir. Yani bilgilere sahip olabilir. Önemli olan doğru bir deyişle Onun için cevaplanması gereken soru sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğudur? Bu da tamamıyla zihinle ilgili bir süreçtir. Ama bizim bu noktada üzerinde duracağımız bu tür yetiye sahip bir varlık olan insanın diğerleriyle olan ilişkisi bağlamında aklının rolünün ne olduğudur?

Öyleyse onun için “ben”in ne demek olduğunun aydınlatılması gereklidir. Kant için düşünülebilen şeylerin görüsel karşılıkları yoktur; bunların nesnelliği, deneyime zemin oluşturarak, onu mümkün kılmaları ve deneyime birlik vermeleri yönünden anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle görüsel karşılığı mümkün kılan, bu “ideal” olanlardır.

Bunlar a priori saf temsillerdir (*Vorstellung*). Deneyimin malzemesi hissetme yoluyla gelir; oysa deneyimin formu, yani transandantal ideal olan hissetmeyle edinilemez.

Tek tek temsiller bir birlik içinde kavranmadan deneyimin sentetik birliği sağlanamaz; temsillerin bir birlik içinde kavranması ise temsillerin kendilerinden gelmez. Öyleyse, yine “analitik a posteriori” yöntemin gerekli kıldığı şekilde deneyimin birlik içinde tutulmasını sağlayan ve temsilleri bağlayıp birleştirmek suretiyle deneyimi ortaya çıkaran bir mekâna, yani görüsel karşılığın kurulduğu bir mekâna gerek duyulmaktadır. Ancak, deneyimi olanaklı kılan ve ortaya çıkmasını sağlayan bu mekân olduğuna göre, bu mekânın kendisinin tesisinin dayanağı deneyim olamaz.

Temsillerin kendilerinden gelmeyen unsurlarla başlayıp birleştiren, yani deneyime sahip olan, deneyimi meydana getiren bir mekân, “saf ben”dir. Ancak, tıpkı transandantal yetilerin ve onun a priori öğelerinin belirlenmesindeki yol gösterici yöntemde olduğu gibi bu ilk aşamadır.

Transandantal çıkarsama nasıl transandantal öğelerin kullanımını gerekçelendiriyorsa, bu gerekçelendirme aslında “saf ben”in sentetik bir birlik olarak kurulduğunu da göstermelidir. O hem deneyimin hem de her türlü kavrama ve akıl faaliyetinin zemininde olandır, hissetme yetisinin formlarının, yani uzay ve zamanın sentetik birliğinin düşünülmesidir. Bu bakımdan “saf ben”, hissetmenin saf formlarını kapsamaktadır.

Dışsal deneyimin edinilmesi, “saf ben”in kendini idrâki ile mümkündür ve her türlü deneyimin zemininde olduğundan kendisi deneyim yoluyla gelen bir idrâk değildir, yani saf aklıdır (*rein intellektuell*). “Saf ben”, deneyime birliğini ve bütünlüğünü vermesi itibarıyla kategorilerin ve aklın idealarının da asli mekânıdır.

Tüm bu açıklamalardan görülüyor ki Kant’ın saf ben olarak ortaya koyduğu kişi tamamıyla akılsal yani zihinseldir. Peki, bu şekilde tanımlanan kişinin kategorik imperativle ilişkisi zihin felsefesi açısından nasıl yorumlanabilir?

Kant daha öncede söz edildiği üzere o ahlaksal değeri tamamıyla insanın zihinsel kapasitelerinde arar. Autonom bir varlık olarak insan ödevi dayalı buyruklara bağlamında ahlaklıdır. Bu buyrukları koşullu ve kesin olarak ayırır. Koşullu buyruklarda bir seçim söz konusu olabilir. Ama Kant asıl önemli olanın kesin buyruklar olduğunu söylemektedir. Böylelikle insanın seçim hakkını onun elinden alır. Kesin buyruklar ise öyle bir yapıya sahiptirler ki insanlar zaten insanlar ona kendiliğinden uymak durumundadırlar. Kesin buyruklar, amaçlardan bağımsız ve dahası arzu ve eğilimlerimiz doğrultusunda yönlendirilmeyen, nesnel ve evrensel geçerliliği olan eylemlerdir.

Kesin buyrukça yönlendirilen irade, evrensel düzenin ve buyruğun oluşması doğrultusunda hareket etme zorunluluğundadır. Bu zorunluluk ise, onun için ödevi oluşturmaktadır.

Çalışmada bizim de sorgulamamız icracı kuram bağlamında bu noktada olacaktır. Ödevi oluşturan bu buyruklar Austin’in icracı ifade adını verdiği savıyla inceleyebilir miyiz?

Ona göre bizler kelimeleri tasvir için değil belli bir işi yerine getirmek için uygularız. Bu durumda da Kant’ın kesin buyrukları da her zaman aklın bir uygulama alanına sahip olduğunu göstermez mi?

Eylem iyi olması için değil zaten iyi olduğu için yapılır. Herkes de aynı yapıya sahip olan akıl Strawson’un dediği gibi önermeyi zaten doğrudan kabul eder. Bu durumda insanın seçim yapması diye bir şey söz konusu değildir. Ama bu kölelik bağlamında bir zorunluluk değildir. Daha farklı bir deyişle insan köleyse de aklının kölesidir ki bu da Kant’ın saf beni nasıl ele aldığı düşünülünce olumsuz bir anlam taşımamaktadır.

Kant için insan iyiyi maddi dünyada değil akılda aramak esastır. Kant “Zina etmeyeceksin” gibi toplumsal olarak şekillenmiş bir yasanın ahlak yasası olmayacağını

düşünmektedir. Oysa, “yalan söylemeyeceksin” gibi bir yasa her türlü durumda koşulsuz ve kesin geçerliliğe sahip bir buyruk olarak evrensel bir yasadır. (Copleston, 1995: 127-129) Böylesi bir yasa, reddedilemez matematik formülleri gibidir. Kant’ın da ulaşmak istediği bu tür yasalarla şekillenmiş bir etik teorisi. Kant’a göre “yapmalısın” buyruğuna neden gösterilemiyorsa bu, o buyruğun evrenselliğine delalet etmektedir. (MacIntyre, 2001: 221)

Evrensel olması bağlamsal eylem kuramı açısından bakıldığında her zaman her koşulda geçerli olduğunu göstermektedir. Bu buyruklarda eylemi açıklarken amaçlara dayandıran teoriyle de uzlaşmaz gözükür. Çünkü Kant için mevzu bahis olan amaç değil değildir, yapılan eylem salt iyi olduğu için akıl öyle buyurduğu için yapılmaktadır.

Sonuç

“Tüm mutlu aileler birbirine benzer, her mutsuz aile birbirinden farklıdır.” [8] Bunu Zihin Felsefesi dilinde “tüm bilinç durumları aynıdır, her bilinçsiz durum kendinde bilinçsizdir, olarak çevirmek mümkün müdür?” [9] İnsanın yaşamdaki her eylemi “zihin”e bağlıysa neden bu sorunun cevabı olumlu olmasın?

Aslında geçmişten günümüze insanlar hep aynı sorulara yanıt aramışlardır. Aristoteles’in de dediği gibi bilmek isteği insanın doğasına aittir, bu onun doğasının değişmez bir gerçeğidir.(Aristoteles,2010: 75; 980a) İnsan doğasına dair değişmez bir gerçek daha vardır ki bu da onun zihin sahibi olduğudur. Bunun kesinliği üzerinde bir tartışma yoktur. Sorun zihnin nasıl ele alındığıdır?

Biz de çalışmamızda benzer bir kavramı (etik) ele aldık. Aklın yanında irade sahibi varlıklar olarak, bilincimizin de hep bir şeyin bilinci olması dolayısıyla, hep ötekiyle ilişkimiz bağlamında, sosyal canlılar olduğumuz kabulünde, etik üzerine felsefi bir sorgulama yapmak istediğimizden, öncelikli olarak Antik Dönemden başlayarak Platon’un ve Aristoteles’in “insan” betimlemelerini gösterdik. Ve onun “akıllı bir varlık” olarak belirlendiğini gördük. Dolayısıyla bu da “aklın” aydınlatılması gereğini doğurdu. Biz de Descartes, Kant ve Husserl’in yardımıyla felsefede onun farklı şekillerde nasıl ele alındığını gösterdik. Sonraki aşamada ise çalışmamızın asıl konusu olan “etik”e bir geçiş olması amacıyla Aristoteles’in ve Kant’ın etik anlayışlarını verdik. Onların görüşlerini yorumlamadan önce “zihin felsefesi” bağlamında “etik” in bir açıklamasını yaparak çalışmamızı tamamladık.

Peki, sonuç ne oldu? Öncelikle, gördük ki; düşünürler hep aynı sorulara farklı yanıtlar vermişlerdir. Çünkü yanıtları farklı şekillerde farklı yerlerde aramışlardır. Etik konusunda da bu böyledir. Tek uzlaştıkları nokta ise, “insanın akıllı bir varlık” olmasıdır.

Antik Dönemde düşünürler onu insandan bağımsız varlıklarda ararken zamanla kendilerine, “insana” dönmüştür. Teknolojik gelişmeler ve bilimsel ilerlemeler etik sorularını da değiştirmiştir. Artık cevaplanmaya çalışılan sorular, “onun yerine bunu mu

seçmeliyim değil katillerin nasıl katil olup olamayacağı” yönüne doğru evrilmiştir. [10] Hatta Meta Etik tartışmaları bağlamında etik kendisinin de sorgulamasını yapmaktadır.

Ama önceden de söz edildiği üzere bu tartışmalarının merkezinde olan insandır ve insan zihin sahibi, sosyal bir varlıktır. Yani onun problemlerini de kendi temelinde (bilinç) ama diğerleriyle ilişkisine bağlı olarak (etik) çözmek gereklidir. Bu sebeple de biz günümüz toplumlarında, etiksel değerlerin önemini kaybettiği gerçeği karşısında, epistemolojik bir kopuşla ya da değil “zihin felsefesi”nin bu alandaki çalışmalarının var olan toplumsal - dolayısıyla insanın varoluşsal sorunlarına- sorunlara yeni çözüm yolları sunabileceğini umduğumuzu belirterek çalışmamızı bitirelim.

Ekler

1. Bu noktada etik ile ahlak arasındaki ayırımı belirtmek yerinde olacaktır. Böylelikle bizim çalışmamızda neden etik sözcüğünü seçtiğimiz de açık kılınmış olur: “Ahlak (moral), bir kişinin bir grubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun, bir kültür çevresinin vb. belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemleri yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu ve ağı olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan ahlak, her yanda yaşamımızın içindedir; o tarihsel olarak kişisel ve grupsal/toplumsal düzeyde yaşanan bir şeydir; ona her tarihsel dönemde, her insan topluluğunda mutlaka rastlarız.... Öyle ki, ahlak üzerine düşünmeye, ahlak üzerine felsefe yapmaya başlayan kişinin, yani etik içine adımını olan bir insanın gözlemsel düzeyde ilk saptadığı şey, bir ahlaklar çokluğudur.”(Özlem,2010,sf:23-24) Özetle, “ahlak fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal ve toplumsal düzeyde yaşanan bir şey, bir fenomen olmasına karşılık; etik, bu fenomeni ele alan, ahlak görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplinin adıdır.” .”(Özlem, 2010:28)

Ayrıca, Etik ve ahlak kelimelerinin etimolojik açıklamalarına bağlı şu yorum bizim bu tercihimizi desteklemektedir: “ Etik sözcüğü Grekçe “ethos”, moral sözcüğü ise Latince “mos” sözcüklerinden gelir. Ve “ethos”da, “mos” da, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygululuk hali, karakter, huy, mizaç vb. anlamlarına gelir.

“Moral” karşılığı dilimizde kullandığımız “ahlak” sözcüğü de, Arapça “hulk” kökünden gelmektedir ki, bu kök de yine töre, gelenek, alışkanlık, huy, karakter vb. anlamlarını taşır. Buna göre “etik”, “moral” ve “ahlak” sözcükleri, nüanslar gözardı edilirse, aynı anlama sahip sözcüklerdir ve onları etimolojilerine göre değil, felsefede kazanmış anlamlarını dikkate alarak birbirinden ayırıyoruz.” (Özlem, 2010:28-29)

2. “In the transcendental synthesis of the manifold of representations in general, on the contrary, hence in the synthetic original unity of apperception, I am conscious of myself not as I appear to myself, nor as am in myself, but only that I am. This representation is a thinking, not an intuiting.”

“Degegen bin ich mir meiner selbst in der transzandantalen Synthesis des magnigfaltigen der Vorstellugen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewusst nicht wie ich mir erscheine, nach wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin, Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschaven.”

3. “Hegel, etik-ahlak ayırımını başka terimlere başvurarak yapar. ... Bunun gibi, “moralite” (Moralitaet) de tabii “ahlaklılık” anlamına gelir. Almanca “Sittlichkeit” terimi de esasında “ahlaklılık” demektir. Ne var ki Hegel, “Sittlichkeit”ı ahlaklılık anlamında kullanmakla birlikte, “Moralitaet”i, büyük ölçüde, “etik”ten anladığımız anlama yakın bir anlamda kullanır.” (Özlem, 2010:28)

4. “İnsanın eski tanımlarından birinin *homo faber* (alet yapan, aletle iş gören varlık olarak insan) olduğunu biliyoruz. Bunun gibi *homo techicus* da, *homo faberi* içerecek şekilde, pratik akıl yardımıyla çevresini düzenleyerek doğaya egemen olan insanı tanımlamaktadır.” (Özlem, 2010:20)

5. “*Eylem*, bir ilke, norm, inanç, değere bağlı, istençli(iradi) davranıştır.” (Özlem, 2010:20)

6. “*Epifenolizm*, zihinsel olayların mekanik beyin süreçlerinin yan ürünü olduğunu öne süren düalist bir kuramdır. Epifenomenolizmde nedensellik tek yönlüdür, yalnızca fiziksel olaylar zihinsel olayların nedeni olabilir. T. H. Huxley’in meşhur örneğinde fabrikanın bacasından çıkan dumanın, fabrikanın çalışmasının sonucu olarak oratya çıkması.” (Gödelek, 2011:106)

“*Psikofiziksel paralelizm*, zihinsel ve bedensel olayların birbirine paralel ancak birinin diğeriyle etkileşim halinde olmadığını savunan düalist görüştür. En önemli temsilcisi Leibniz’dir zihin ile beden arasındaki ilişkiyi zamanı tam olarak bildiren iki saatin çalışması analogisiyle açıklar. Tanrı zihindeki zihinsel olaylar zincirini başlatandır, aynı şekilde tanrı “önceden kararlaştırılmış bir uyum” içinde saatin içindeki fiziksel olaylar zincirini başlatandır. Bu başlangıç zihinsel ve fiziksel olaylar arasında bir düzen olmasını sağlar ve bu düzen de bizim hatalı bir şekilde zihinsel ve fiziksel olaylar arasında bir nedensellik ilişkisi kurmamıza neden olur.” (Gödelek, 2011:104)

“*Felsefi davranışçılık*, zihinsel durumlar belli bir davranışta ya da belli bir davranışta bulunma eğiliminden başka bir şey değildir. En önemli temsilcisi Gilbert Ryle “Zihin Kavramı” (The Concept of Mind) adlı eserinde zihin-beden sorununun, “klasik görüş” olarak adlandırdığı Descartes’in düalist anlayışından kaynaklandığını iddia eder. Ryle, zihnin bedenin içinde, bedenden ayrı ontolojik varlığa sahip olan bir şey olarak tasarlanmasını “makinenin içindeki ruh” kavramıyla eleştirir. Kartezyen düalizmini kategori hatası yapmakla suçlar.

Ryle’a göre günlük dilde zihinsel terimlerin, zihinsel durumları sanki özel, gizli ve bedenin işleyişinden farklı bir özelliğe sahipmiş gibi tanımlamalarını, kategori hatası olarak

tanımlar. Ona göre, kategori hataları özel tür hatalardır; bu hata, zihinsel yaşama ilişkin olguları, aslında belli bir kategoriye aitken bir başka kategoriye aitmiş gibi tasarlamaktan kaynaklanır. Ryle'in kategori hatasına verdiği örneklerden birisi Oxford ya da Cambridge üniversitesini ziyaret eden hayatında hiç üniversiteye gitmemiş birinin bütün fakülteleri, rektörlüğü, derslikleri, yemekhaneyi, kütüphaneyi, idari ve akademik bölümleri gezdikten sonra, bütün bunların dışında ayrı bir üniversite binası aramasıdır. Oysa üniversite bütün bu binaların bunlardaki işleyişin tümünün genel adıdır. Dolayısıyla burada yapılan hata üniversite teriminin yanlış bir kategoriye konulmasından kaynaklanmaktadır. Zihni, davranışla ortaya koyan ve ifade edilen şeylerden başka bir şey olarak tasarlamak, aynı şekilde bir kategori hatasına düşmektir.” (Gödelek, 2011:108-109)

“Zihin beyin özdeşliği kuramının temel dayanağı, zihinsel olayların beynin belli kısımlarıyla bağlantılı olmasıdır. Beynin belli kısımlarındaki zihinsel aktiviteyi ateşlediğimiz de ya da söndürdüğümüzde, onunla bağıntılı olarak, belli psikolojik durumların ortaya çıktığı bilinmektedir. Ayrıca, zihnin belli kısımlarında meydana gelen lezyonlar sonucunda, kişinin zihinsel psikolojik durumlarında değişiklikler ortaya çıkmaktadır. Ancak zihin beyin özdeşliği kuramının açıklamakta zorlandığı önemli husus zihinsel niteliklerle beynin niteliklerinin birbirinden son derece farklı olmasıdır. Ayrıca çoğu kere bir zihinsel durum beyindeki bir çok farklı kısım ile bağlantılı olabilmektedir.

Zihin beden özdeşliği kuramı zihinsel olayların beynin fiziksel ve nörolojik işleyişinin ötesinde ve dışında bir şey olmadıklarını zihinsel olayların fiziksel olaylarla aynı şey olduğunu iddia ettiği için indirgemeci bir kuramdır. Ancak, zihinsel olayların fiziksel olaylarla aynı şey olduğu doğru bile olsa, zihinsel olayların fiziksel olayların dışında ve ötesinde var olduğunu kanıtlamak gerekir.” (Gödelek, 2011:109)

7. Heidegger, Aristoteles'in “teleolojik” olmasını şu şekilde yorumlamaktadır: “ Ereksellik konusunda dikkatli olmak gerekir. Aristoteles “ereksel” bir dünya görüşü taşııyordu. Yüzeysel bir anlayış şunu gösterir: teleiov ve telos ile amaç ya da hedef kastedilmemekte. O açıkça en uçta olan özelliği taşıyan şey olarak belirtilmekte. Öncelikli temel belirleme son olmaktır. Telosun erek ya da hedef olarak çevrilmesinin elbette bir tabanı var ve uydurulmuş değil.

Sorun olan “acaba bu çeviriler öncelikli anlamı mı veriyor ve acaba bu varolmak araştırması düzeyinde öncelikli ve türetilmiş anlamlar gelişigüzel verilebilir mi?”dir. Amaç bir şey ne içinse odur; hedef bir şey neye doğru ise odur. Hedef ve amaç özelliği içinde son söz konusu olabilir ama sadece telos son olduğu için o amaç ya da hedef olabilir. o belirli bir ... e bakmak, göz önüne almak açısından amaç ya da hedef olur.

Ereksellik ya da hedefi olmak araştırma düzeyi içinde tam bir yanlış anlamadır, ve bu bizi Aristoteles'i de sanki ondokuzuncu yy.daki insanların yaşadığı tarzda yaşayan ilkel insanlardan biriymiş gibi tasarlamaya götürür.”

“One must be cautious with the concept of “teleology”. Aristotle had no “teleological” worldview. Even a superficial understanding shows that *teleion* and *telos* do not mean “aim” or “purpose” it is explicitly formulated as... it has the character of “what is outermost” The primary basic determination is being-an-end. That one translates *telos* as purpose or aim has its ground, of course, and does not appear out of thin air. It is a question of whether these translations are primary and whether one way, at this level of being-investigation, indiscriminately tosses about primary and derivative meanings. Purpose is the for-what; aim is that toward which something is. The end can be encountered in the character of purpose or aim, but only because *telos* is end. It is aim or purpose with respect to a definite looking toward... keeping-in-sight. At the level of this investigation, being purposeful or having an aim is an utter misinterpretation, and leads to the impression that Aristotle too was one of those primitive people who lived in the nineteenth century.”(Heidegger, 2009: 57)

8. “All happy families resemble one another, but each unhappy family is unhappy in its own way.”(Tolstoy, 1999:1)

9. “The Anna Karenina theory says: all conscious states are alike; each unconscious state is unconscious in its own way. What are those different ways in which states are unconscious?” (Block, 2011: 34)

10. “The brain’s networks continuously face constraint satisfaction problems, both social and otherwise. In dilemmas, some considerations are not mutually satisfiable;e.g., saving one child versus saving another. Typically, constraints are not measurable against each other;e.g., how do we measure the value of training soldiers to kill against the cost to them of becoming killers?” (Churchland,2008: 410)

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES (1997), *Nikomakhos’a Etik*, Çev. S. Babür, Ayraç Yayınları, Ankara.

ARİSTOTELES (1999), *Eudemos’a Etik*, Çev. S. Babür, Dost Yayınları, Ankara.

ARİSTOTELES (2000), *Ruh Üzerine (De Anima)*, Çev. Z. Özcan, Alfa Basım Dağıtım, İstanbul.

ARİSTOTELES (2010), *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

AUSTIN, J. L. (1961), *Philosophical Papers*, Oxford University Press, New York.

BEZCİ, B., *Kant ve Hegel’in Felsefesinde Etik Anlayışı*, SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, sf: 49-61.

BLOCK, N. (2011), *The Anna Karenina Theory of the Unconscious*, Neuropsychoanalysis,13(1).

CARSON, S. (2006), “phronesis” maddesi, *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Editor in Chief: Donald M. Borchert, Volume: 10, The Mac Millan Company, New York.

CASSİRER, E. (1996), *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. D. Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul.

CEVİZCİ, A. (2014), *Etik*, Say Yayınları, İstanbul.

CHURCHLAND, P. S., (2008), *The Impact of Neuroscience on Philosophy*, Neuron 60.

COPLESTON, F. (1995), *Felsefe Tarihi-Kant*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

ÇİĞDEM, A. (1997), *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇÖTOK T. (2011), *Ahlakın Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DESCARTES R. (2007), *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, Çev. İ. Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

DESCARTES R. (2010), *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. A. Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul.

GÖDELEK K. (2011), *Zihin Felsefesi*, Anadolu Üniversitesi Yayını No:2337, Açıköğretim Fakültesi Yayını: 1334, Eskişehir.

GÖZKÂN, H. B., *Saf Aklın Eleştirisinde Benin Kuruluşu*, www.academia.edu.

HEIDEGGER M. (2009), *The Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington.

HUSSERL, E. (1997), *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, Çev. A. Kaygı, T.F.K., Ankara.

KANT, I. (1997), *Critique of Pure Reason*, İng. Çev. P. Guyer & A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge.

LIDELL, H.G. & SCOTT (2002), *An Intermediate Greek-English Lexion*, Oxford University Press, Oxford.

LOCKE, J. (1999), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Çev. M. Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara.

MACINTRYRE, A. (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi-Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. A. Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul

MALONE, C. J. (2009), *Psychology Pythagoras toPresent*, MIT Press, Cambridge.

PLATON (1973), *Devlet*, Çev. H. Demirhan, Hürriyet Yayınları, İstanbul.

PLATON (1997), *Phaidon*, Çev. S.K. Yetkin, H.R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul.

PLATON (2009), *Menos*, Çev. A. Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

RYLE, G. (1949), *The Concept of Mind*, Barnes&Noble Inc., New York.

SHAFFER, A. S. (2005), *Zihin Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul.

SHAFFER, A. S. (1968), *Philosophy Of Mind*, Prentice-Hall, Inc., New York.

STRAWSON, P. F. (1949), *Truth*, Analysis, IX, No.6, Philosophical Library, New York.

TOLSTOY, L. (1999), *Anna Karenina*, Çev. E. B. Greenwood, Wordsworth Classics, Londra.

VOSS S. (2013), *Benlik İnancı*, Çev. A. N. Kaniyaş, Cogito, sayı 75, sf.185-199 YKY, İstanbul.

WITTGENSTEIN, L. (1958), *Philosophical*.