

BEN BİLİNCİ: YALÇIN KOÇ VE ZİHİN METAFİZİĞİ

Şahabettin YALÇIN*

ÖZ

Benlik (psukhe, self, nefis, kendi, öz) ve ben bilinci kavramları, felsefe tarihinin üzerinde en çok tartışılan konuların başında gelir. Aslında benliğin ne olduğu ve nasıl bilindiği meselesi, sadece felsefenin değil, aynı zamanda başka disiplinlerin (mesela psikolojinin, hukukun, ahlakın, vs) de asli meselelerinden biridir. Zihin felsefesinde 'kişisel özdeşlik' (personal identity) diye bilinen meselelerin esası da benlik ve ben bilincidir. Felsefe tarihinde genellikle ruh, zihin, özne, bilinç gibi kavramlarla birlikte ele alınan ve zaman zaman da bu kavramlardan biri ya da birkaçı ile özdeşleştirilen benlik kavramı, tüm bu saydığımız kavramların belirsizliğini de tabiatıyla kendisinde barındırmaktadır. Peki ama insanın aynı kişi olarak kalmasını sağlayan bu benlik/kendilik nedir? Descartes gibi bazı filozoflar, benliğin kalıcılığını cevher olarak psukhe'ye bağlarken başta Kant olmak üzere bazı filozoflar ise cevher olarak psukhe'nin bilinemeceğini ve dolayısıyla ben bilincinin saf bir 'düşünüyorum' bilincinden öteye gidemeceğini öne sürerler. Bazı filozoflar ise, örneğin Hume, insanda kendi kendisiyle aynı kalan bir cevherin olmadığını, zira cevhere dair bir algıdan bahsedilemeyeceğini ve dolayısıyla psukhe ile kast edilenin bir algı demetinden ibaret olduğunu iddia ederler.

Öte yandan, felsefenin bu müzmin sorununa 'Anadolu Mayası' bakış açısından çözüm arayan Türk düşünür Yalçın Koç, benlik ve ben bilinci meselesinin 'nazariyat' (theoria) ve 'arkitektonik dil' çerçevesinde ele alınması gerektiğini belirtir. Ona göre yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz Batılı filozofların esas hatası, benlik ve ben bilinci meselesini, nazariyatı örtmek suretiyle, salt fikiryat temelinde ele almalarıdır. Ona göre benlik ve ben bilinci meselesinin öncelikle aşkın-düşkün dünyalar/diller temelinde ele alınması gerekir, zira aşkın itibariyle benliğin açıklaması farklı, düşkün itibariyle farklı olsa da düşkünün sureti yani dili itibariyle ben bilincinin kaynağı ve esası, aşkın sureti yani müteşekkil dili itibariyle ben bilincidir. Başka bir deyimle, düşkünün sureti itibariyle ben bilincinin mahiyetini anlamak için aşkın sureti itibariyle ben bilincini bilmek gerekir, zira düşkünün sureti yani dili aşkından gelmektedir, düşüş yoluyla. Bu nedenle öncelikle aşkın sureti itibariyle bilinç ve benlik meselelerinin ele alınması gerekir. Biz de bu yazıda Koç'un ortaya koyduğu şekliyle nazariyat itibariyle suur, zihin, benlik ve ben bilinci kavramlarını irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: benlik, ben-bilinci, zihin, nazariyat, Yalçın Koç.

SELF-CONSCIOUSNESS: YALÇIN KOÇ AND THE METAPHYSICS OF MIND

ABSTRACT

The concepts of self (psukhe, nefis) and self-consciousness are among the most discussed topics in the history of philosophy. In fact, the issue of what the self is and how it is known is one of the fundamental issues not only of philosophy but also of other disciplines (e.g. psychology, law, ethics, etc.). The essence of the issue known as 'personal identity' in the philosophy of mind is also connected to the concepts of self and self-consciousness. The concept of self, which is generally considered together with concepts such as soul, mind, subject, consciousness in the history of philosophy and is sometimes identified with one or more of these concepts, naturally contains the ambiguity of all these concepts. But what is this self that allows a person to remain the same person? While some philosophers, such as Descartes, attribute the permanence of the self to psukhe as a substance, some philosophers, especially Kant, argue that psukhe as a substance cannot be known and therefore the consciousness of the self cannot go beyond a pure 'I think' consciousness. And other philosophers, for example Hume, claim that there is no substance in human beings that remains the same with itself, because there is no perception of the substance, and therefore what is called soul or mind consists of a bundle of perception.

On the other hand, Yalçın Koç, who seeks a solution to this chronic problem of philosophy from the 'Anatolian Essence' perspective, asserts that the issue of self and self-consciousness should be addressed within the framework of theoria and 'architectonic language'. According to him, the main mistake of the Western philosophers, some of whom we have given above, is that they deal with the issue of self and self-consciousness on a purely intellectual basis, by covering up theoria. However, according to him, the issue of self and self-consciousness must be addressed on the basis of his so-called architectonic language/world view because our propositional language comes from a transcendent language. In this article, we will try to examine the concepts of mind, self and self-consciousness in terms of the theory of architectonic language as put forward by the Turkish philosopher Yalçın Koç.

Keywords: self, self-consciousness, mind, theoria, Yalçın Koç.

* Prof.Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Aydın/Türkiye.

E-Posta: syalcin@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7872-7857

Makalenin geliş tarihi: 11.02.2024

Makalenin kabul tarihi: 11.03.2024

Submission Date: 11 February 2023

Approval Date: 11 March 2024

Giriş

Zaman aktıkça insanın neredeyse her şeyinin değiştiğini gözlemleriz. Bebeklikten itibaren insanın hem fiziksel ve hem de zihinsel olarak birçok değişikliğe maruz kaldığını biliyoruz. Ancak bir insan ne kadar değişirse değişsin onun hep aynı kişi olduğunu düşünürüz. Eğer insan, tüm yönleri itibariyle zamanla değişen bir varlık ise o zaman kişinin kendisiyle aynı kalması mümkün değildir, zira zamanda bulunup da kalıcı olan bir şey yoktur; bu ise birçok bakımdan kabul edilebilecek bir durum değildir, zira bilgi, ahlak, hukuk, vs kişinin aynı kalmasına bağlı olarak varolur. İşte bunun için insanın kendisiyle aynı kalması şarttır. İnsanda hem fiziksel olarak ve hem de zihinsel olarak zamanla birçok şey değişse bile onda zamanla değişmeyen ve dolayısıyla onu aynı kişi yapan şey, insanın benliği yani kendisidir. Ancak Gilbert Ryle'in *The Concept of Mind*¹ adlı eserinde de belirttiği üzere benlik, tıpkı bir gölge gibi, bize çok yakın hatta kendimiz olmasına karşın onu her yakalamaya çalıştığımızda bizden gölge gibi kaçar. Ryle'in gölge benzetmesinin de gösterdiği gibi benlik kavramı, içeriği itibariyle son derece muğlak bir kavramdır. Felsefe tarihinde genellikle ruh, zihin, özne, bilinç gibi kavramlarla birlikte ele alınan ve zaman zaman da bu kavramlardan biri ya da birkaçı ile özdeşleştirilen benlik kavramı, tüm bu saydığımız kavramlarının belirsizliğini de tabiatıyla kendisinde barındırmaktadır. Peki ama insanın aynı kişi olarak kalmasını sağlayan bu benlik/kendilik nedir? Kısaca, 'ben' neyim? Soruyu şöyle de sorabiliriz: 'ben' kimim? Zira benim kimliğim ne olduğuma bağlıdır.

Benlik (*psukhe, self, nefis, kendi*) ve ben bilinci kavramları, felsefe tarihinin üzerinde en çok tartışılan konuların başında gelir. Aslında benliğin ne olduğu ve nasıl bilindiği meselesi, sadece felsefenin değil, aynı zamanda başka disiplinlerin (mesela psikolojinin, hukukun, ahlakın, vs) de asli meselelerinden biridir. Ancak biz burada meselenin felsefi yönünü irdelemeye çalışacağız. Zihin felsefesinde 'kişisel özdeşlik' (*personal identity*) diye bilinen meselenin esası da benlik ve ben bilincidir. Benlik meselesi, felsefenin ilk çıkış noktası olan Antik Yunan'dan başlayarak filozofların gündemine girmiştir. Daha sonra Ortaçağ'da hem Müslüman ve hem de Hıristiyan filozofların da ele aldığı meselelerden biridir. Mesela, ibn-i Sina'nın muhayyel 'uzaydaki insan' (yani hiçbir duyuşal algıya sahip olmayan kişinin kendi varlığının bilincinde olup olmadığı meselesi, ki bu mesele daha sonra Descartes'ta da karşımıza çıkar) deneyi de bu konuyla ilgilidir. Yine modern Batı felsefe tarihine baktığımızda filozofların benlik

¹ G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes and Noble), 186.

konusunda birbirinden oldukça farklı fikirler ortaya koyduğunu görmekteyiz. Örneğin bazı filozoflar, insanda zamanla değişmeyen ve kendi kendisiyle aynı kalan şeyin, cevher olarak *psukhe* (ruh, nefis, self) olduğunu öne sürmüşlerdir. Böyle düşünenlerin başında da Fransız filozof René Descartes gelmektedir.

Benliğin kökeninin 'düşünen, yalın ve ölümsüz bir cevher' (*psukhe*, ruh) olduğunu öne süren Descartes, ben bilgisinin tüm bilgilerimiz arasındaki en kesin bilgi olduğunu iddia eder. Ünlü *cogito* argümanı ile ('*cogito, ergo sum*: düşünüyorum, o halde varım') kendimize ilişkin bilgimizin sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilgi olduğunu öne süren Descartes, bu bilginin sahip olduğu nitelikleri ('açıklık ve seçiklik'), diğer tüm bilgilerin ölçütü haline getirerek bir anlamda ben bilgisini mihenk taşı olarak kullanmıştır. Descartes, her şeyden kuşku duysak bile kendimizin varlığından asla kuşku duyamayacağımızı, zira kendimizin varlığından kuşku duymak bile kendimizin varlığının bir kanıtı olduğunu öne sürerek kuşkunun benliğin varlığına ilişkin bilgimize tesir etmeyeceğini iddia etmiştir. Descartes'a göre ben bilgisinin ayrıcalıklı bir durumu vardır, zira kendimize ilişkin bilgimiz doğrudan entelektüel bir sezgiyle elde edilen bilgidir; yani ben bilgisinin elde edilmiş tarzı, onun sahip olduğu kesinliğin garantisidir.

137

Rasyonel bir sezgiyle doğrudan bildiğimiz benliğin mahiyetinin düşünmek olduğunu ileri süren Descartes'a göre benlik, esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde var olabilen düşünen bir cevher olarak ruhtur. Tabii bu demek değildir ki, ruhun tek niteliği düşünmektir. Ruhun elbette başka nitelikleri de vardır, ancak Descartes'a göre örneğin hayal etmek, hissetmek, istemek, yargıda bulunmak, kuşku duymak gibi ruhun diğer nitelikleri esas itibarıyla düşünmenin birer türevi hükmündedir. Descartes, düşünme niteliğini çok geniş bir anlamda yani ruhun bütün niteliklerini kapsayacak bir biçimde kullanır. Descartes'a göre ben "kuşku duyan, idrak eden, ret ya da kabul eden, isteyen, istemeyen ve aynı zamanda hayal eden ve duyulara sahip olan" bir varlıktır.² Descartes'a göre insana kişisel özdeşliğini yani zamana karşı sabit duran benliğini kazandıran şey, cevher olarak ruhtur ve ruha dair bilgimiz de *cogito* ('*cogito, ergo sum*': 'düşünüyorum o halde varım') argümanında görüldüğü üzere rasyonel sezgiye dayanmaktadır. Descartes'a göre "bu önerme yani 'ben varım' önermesi, benim tarafımdan ifade edildiği yahut

² R. Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, II, (Cambridge: Cambridge Univ. Press), 19.

zihnimde kavrandığı an zorunlu olarak doğrudur"³. Descartes, kendisinin cevher olarak ruh olduğundan emindir: "Dolayısıyla, bu 'ben' - yani beni yapan ruh - maddeden tamamen bağımsız olup ondan daha kolay bilinebilecek bir şeydir. Beden tamamen yok olsa bile bu ben varlığını koruyacaktır"⁴. Ancak Descartes'ın *cogito*'dan yani 'düşünüyorum' önermesinden cevhere olarak ruha nasıl bir geçiş yaptığı merak konusudur. Zira Russell'ın da belirttiği gibi, Descartes, sadece düşünüyorum diyebilir, cevher (*psukhe*) olarak varım diyemez. Yine Kant'ın da ifade ettiği üzere, 'düşünüyorum, o halde varım' argümanı bize benliğin yalın ve ruhani bir cevher olduğu sonucunu vermez, zira *cogito* önermesi analitik olmasına rağmen benliğin yalın ve ruhani bir cevher olduğu iddiası sentetik yani yeni bilgi veren bir önermedir. Dolayısıyla, 'düşünüyorum' önermesinden benliğin, yalın, gayrı-maddi ve ölümsüz bir cevher olduğu sonucu çıkarılamaz.

Öte yandan, Descartes'a göre insan, bir değil, iki farklı cevherin birliğinden meydana gelmiştir ki, bunlardan birisi düşünen ruh ve diğeri de yer kaplayan madde olarak bedendir. Ama Descartes, insana kişisel özdeşliğini sağlayan cevherin ruh olduğunu iddia eder. Ancak Descartes'ın ruhani cevheri, düşünen yönümüzle yani zihin ile özdeşleştirilmesi yanıltıcıdır, zira zihin, cevher değil, cevherin farklı kuvvetlerinin koordineli bir işleyişinden ibarettir. Ayrıca, insanın düşünmek suretiyle cevher olarak kendisine teması da mümkün değildir, zira düşünce ile cevher olarak ruh arasında nisbetli (*ratio*) bir alaka söz konusu değildir. Dolayısıyla, Kartezyen felsefede ruhani cevherin nasıl bilindiği meselesi, bir muamma olarak ortada durmaktadır. Ayrıca, Descartes'ın maddenin bir cevher olduğu görüşünü de temellendirebildiğini söylemek mümkün değildir, zira cevher, idrak etme, hayal etme, muhafaza etme gibi kuvvetlere sahip bir varlık olmak durumundadır, ama maddede (ve dolayısıyla beyinde) böyle bir kuvvetin mevcut olduğu, maddecilerin tüm çabasına rağmen, şimdiye kadar gösterilebilmiş değildir. Benzer bir biçimde, Descartes'ta ruhani cevher ile maddi cevher yani beden arasındaki ilişki de tatmin edici bir biçimde açıklanabilmiş değildir. Bu ve benzer eleştirileri, Descartes'a ve onun gibi düşünenlere yöneltenlerin başında da İskoç filozof David Hume gelir.

Hume, insanda zamanla değişmeyen hiçbir şeyin olmadığını ve dolayısıyla zamanın akışına karşı sabit duran bir benliğin/cevherin var olmadığını görüşünü savunur: "Kendi adıma, *ben* adını verdiğim şey üzerinde düşündüğüm zaman, mutlaka şu ya da bu şekilde bazı algılarla örneğin sıcak ya da soğuk,

³ R. Descartes, *PWD*, II, 17.

⁴ R. Descartes, *PWD*, I, 195.

aydınlık ya da karanlık, sevgi ya da nefret, acı ya da haz gibi algılarla karşılaşıyorum. Beni hiçbir zaman bir algı olmadan yakalayamıyorum, gördüğüm şeyler her zaman algılar oluyor. Uykuda olduğu gibi, hiçbir algının olmadığı durumlarda kendimi hissedemediğim sürece gerçekten var değilim diyebilirim. Tüm algılarım ölüm ile yok olduğunda yani bedenim dağılınca ne düşünebildiğim, ne hissedebildiğim, ne görebildiğim, ne sevebildiğim, ne de nefret edebildiğim zaman artık tamamen yok olurum; bu taktirde kendimin tam bir hiç olduğunu göstermek için bilmem daha ne gerekecektir?”⁵ Ona göre zihin ya da ruh dediğimiz şey, aslında bir algı demetinden ibarettir: “Ben dediğimiz şey, birbirini görülmez bir hızla izleyen ve sürekli bir hareket içerisinde olan farklı algılar demetidir”⁶. Hume’un düşüncesine göre rasyonalistlerin benliği, cevhere bağlama fikri, empirik temelde savunulabilir bir fikir değildir, zira ne iç duyuda ve ne de dış duyuda cevhere karşılık gelen herhangi bir ‘izlenim’ (algı) bulunmamaktadır. Dolayısıyla, ona göre cevher kavramının empirik olarak içi boştur; yani gerçekliğe dayanmayan hayali bir kavramdır. Hume’a göre benlik, rasyonalistlerin iddia ettiği gibi, zamanda değişmeden aynı kalan yani kendisiyle hep özdeş duran bir varlık değildir. Tam tersine benlik, zamanda sürekli değişen ve birbirini hızla takip eden bir algılar bütünüdür: “Zihin, birçok algının birbirini izleyerek, geldiği ve geçtiği, sonsuz şekilde durum ve pozisyona girdiği bir tiyatrodan ibarettir. Burada herhangi bir zaman anında ne bir yalınlık ne de özdeşlik bulunmaktadır”⁷. Tabii eğer böyle ise o zaman ne ahlakı ne bilgiyi ve ne de hukuku açıklamak mümkün olur. Hume da bu durumun farkındadır, zira vardığı sonucun kabul edilmesinin pek mümkün görünmediğini ama epistemolojik olarak başka çaresinin de olmadığını ifade eder. Hume ve onun gibi düşünenlerin ulaştığı sonucun kabul edilemeyeceği aşikâr olduğuna göre insanda zamanın akışına karşı varlığını koruyan şey nedir?

Son olarak, modern felsefenin en büyük filozofu olarak kabul edilen Königsbergli Kant’ın bu konudaki düşüncesine değinelim. Kant, tıpkı fiziksel nesnelere alanında yaptığı fenomen-numen ayrımını benlik alanında da yaparak fenomenal benlik ile numenal benliğin birbirinden epistemolojik olarak farklı olduğunu söyler. Fenomenal benlik, daha doğrusu benliğin görünür yüzü, fenomenal dünyanın bir parçası olduğu için fiziksel nesnelere tabi olduğu aynı transandantal koşullara (hissetme yetisinin saf formlarına yani zaman, uzam ve idrak yetisinin saf kavramlarına yani ‘kategori’lere) tabidir. Öte yandan, numenal

⁵ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford Univ. Press), 252.

⁶ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 252.

⁷ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 253.

benlik ise yani kendinde şey olarak ben ise prensip itibariyle, zaman ve uzamda yer almadığı ve kategorilerin altına da düşmediği için fenomenal dünyanın bir parçası değildir ve bu nedenle onun hakkında hiçbir bilgiye sahibi olamayız.

Öte yandan, Kant, benliğin fenomenal ve numenal yönünün dışında bir de düşünen yönünden söz eder. İnsanın aynılığı meselesinin cevher olarak *psukhe*'ye bağlanamayacağını zira cevher olarak *psukhe*'nin bilinemeyeceğini öne süren Kant, benlik/kendilik meselesini saf bir ben bilinci (*transcendental unity of apperception*) fikriyle çözmeye çalışır. Ona göre benliğe dair bilgimiz, Descartes'ın iddia ettiği gibi, bir cevher bilgisi değil, saf bir ben bilincinden ibarettir ki bu da 'düşünüyorum' bilincidir. Ama Kant'a göre bu bilinçten yani 'düşünüyorum' (*cogito*) bilincinden kendimizin, Descartes'ın iddia ettiğinin aksine, yalın, gayrı-maddi, ölümsüz bir cevher olduğu sonucu çıkarılamaz. Kant'a göre 'düşünüyorum' önermesi, bize sadece düşünen bir benliğin olduğunu gösterir, benliğin yalın, ruhani ve ölümsüz bir cevher olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Kant, düşünen benlik hakkındaki bu bilincin bilgi olmadığını, sadece saf (*a priori*) bir bilinç olduğunu söyler.

140

Kant'ın 'transandantal ben bilinci' adını verdiği bu bilinç, transandantal felsefede daha çok epistemolojik rolü itibariyle ön plana çıkar: "Dolayısıyla, tüm görü içeriği, bu içeriği kendinde barındıran tek bir öznde 'düşünüyorum' ile zorunlu bir ilişki içerisindedir. Fakat bu temsil, *kendiliğinden (spontane)* meydana gelen bir fiildir ve bu yüzden hissetme yetisine ait değildir. Onu ampirik ben bilincinden ayırmak için ona *saf ben bilinci* adını veriyorum. Bu bilinç, *orijinal bir ben bilincidir*, zira o, 'düşünüyorum' temsilini (bilinçte her zaman tek ve aynı olan bu temsil, diğer tüm temsillere eşlik edebilen bir temsildir) meydana getirmesine karşın kendisi herhangi bir başka temsil gerektirmeyen bir bilinçtir".⁸ Kant'ın düşüncenin formel yahut mantıksal öznesi olarak betimlediği düşünen benlik, kategorilerin kaynağı ve transandantal zeminidir ve bu nedenle de mutlak bir birliğe sahiptir "...düşünce öznesinin mutlak birliğine ihtiyacımız vardır, aksi takdirde 'düşünüyorum' (bir temsildeki içeriği) diyemezdik".⁹

Kant, düşünen benliğin transandantal bilincinin bize düşünce öznesinin sadece *varoluşunun* ve işlevlerinin bilincini sağladığını öne sürer. Kant'a göre 'ben varım' yargısı zaten 'düşünüyorum' yargısının içinde gizli bir biçimde vardır, yani bu önerme Descartes'ın iddia ettiğinin aksine aslında analitik bir önermedir. Onun ifadesiyle: "'Düşünüyorum' önermesi, kendi varoluşumu belirleyen fiili

⁴ I. Kant, *Critique of Pure Reason* (New York: St. Martin's Press), B132.

⁵ I. Kant, *CPR*, A354.

ifade eder. Varoluş, zaten bu yargı fiilinin içerisinde mevcuttur, fakat onda bu varoluşun tarzı yani onun içeriği verilmemiştir”.¹⁰ Başka bir ifadeyle, Kant’a göre, ‘düşünüyorum’ ve ‘ben varım’ önermelerinin ifade ettiği şey aynıdır. Dolayısıyla, bu önerme analitik bir önerme olduğundan görüden yoksundur; yani, bu önerme, benliğin mahiyeti hakkında bize hiçbir şey söylemeyen ‘belirsiz bir algıdır’: “Kartezyen çıkarım denilen şey yani *cogito, ergo sum*, gerçek bir totolojidir, zira *cogito (sum cogitans)*, zaten varoluşumu içinde barındırmaktadır”¹¹

Düşünen benliğin transandantal felsefedeki rolünün kritik önemde olmasına karşın onun mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi edinmemizin mümkün olmaması şaşırtıcı gelebilir, ama Kant’a göre benliğin mahiyetine ilişkin herhangi bir bilgi, sentetik bilgi olduğundan ‘düşünüyorum’ gibi analitik önermeler, bize bu benliğin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez. Ayrıca sentetik yargılar da görüyü gerektirdiğinden ve bizde de entelektüel görüş olmadığından düşünen benliğin mahiyeti hakkında bilgi edinmek mümkün değildir: “Eğer birisi bana ‘düşünen bir şeyin mahiyeti nedir?’ sorusunu sorarsa, ona verebileceğim herhangi bir *a priori* yanıtım yoktur. Zira bu sorunun yanıtı sentetik olmak zorundadır - analitik bir yanıt, belki düşüncenin ne olduğunu açıklayabilir, ama bunun ötesinde bu düşüncenin varoluş imkânını sağlayan şey hakkında herhangi bir bilgi veremez”.¹²

Ancak bu demek değildir ki biz, düşünen benlik hakkında tamamen karanlıktayız. Kant’a göre biz bu benliğin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamazsak bile onun hakkında *a priori* bir bilince sahip olabiliriz. Kant’a göre bu bilinç, ne bir görüdür ve ne de bir kavramdır; bu bilinç, içi boş bir ‘düşünce’ yahut ‘yalın bir temsildir’. Bu yalın temsil, benliğin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez, ama onun varoluşu ve işlevleri hakkında saf bir bilinç sağlar: “Ne var ki bu ‘ben’, bir görüş olmadığı gibi bir kavram da değildir; o sadece bilincin formudur...”.¹³ Yani düşünen benliğin ne tür bir varlık olduğunu bilmesem bile onun düşünen bir varlık olarak var olduğunu söyleyebilirim, zira benlik, düşünen bir özne olarak deneyimin mümkün olması için zorunlu bir önkoşuldur: “...sentetik orijinal ben bilincinin birliğinde ben, sadece var olduğumun bilincindeyim, kendi içinde ben yahut tezahür eden ben olarak değil. Bu *temsil*

⁶ I. Kant, *CPR*, B158n.

⁷ I. Kant, *CPR*, A355.

⁸ I. Kant, *CPR*, A398.

⁹ I. Kant, *CPR*, A382.

bir *düşünce*dir, bir *görü* değil".¹⁴ Ancak Kant, bir işleyiş olarak zihin yani düşünen ben ile cevher olarak *psukhe*'nin ilişkisinden hiç bahsetmez. Bu ise onun felsefesinin en büyük eksikliklerinden biridir, zira bir cevher olarak *psukhe* ile onun farklı yetilerinin koordineli icraatının sonucu olan zihin/düşünce arasındaki ilişkiyi kesmek, kabul edilebilir bir durum değildir.

Öte yandan, felsefenin bu müzmin sorununa 'Anadolu Mayası'¹⁵ bakış açısından çözüm arayan Koç, benlik ve ben bilinci meselesinin 'nazariyat' (*theoria*) ve 'arkitektonik dil anlayışı'¹⁶ çerçevesinde ele alınması gerektiğini belirtir. Ona göre yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz Batılı filozofların esas hatası, benlik ve ben bilinci meselesini, nazariyatı gözardı etmeleri ve meseleyi, salt fikriyat temelinde ele almalarıdır. Ancak ona göre benlik ve ben bilinci meselesinin öncelikle aşkın-düşkün dünyalar/diller temelinde ele alınması gerekir, zira aşkın itibariyle benliğin açıklaması farklı, düşkün itibariyle farklı olsa da düşkünün sureti yani dili itibariyle ben bilincinin kaynağı ve esası, aşkının sureti yani müteşekkil dili itibariyle ben bilincidir. Başka bir deyimle, düşkünün sureti itibariyle ben bilincinin mahiyetini anlamak için aşkının sureti itibariyle ben bilincini bilmek gerekir, zira düşkünün sureti yani dili aşkından gelmektedir, düşüş yoluyla. Bu nedenle öncelikle aşkının sureti itibariyle bilinç ve benlik meselelerinin ele alınması gerekir. Biz de bu yazıda Koç'un ortaya koyduğu şekliyle nazariyat itibariyle şuur, zihin, benlik ve ben bilinci kavramlarını irdelemeye çalışacağız.

Nazariyat ve Şuur

Benlik meselesini ele alabilmek öncelikle şurudan başlamamız gerekir, zira şuur olmadan benlik dahil hiçbir şey bilinemez. Peki şuur nedir? Koç'a göre nazariyat itibariyle şuur (bilinç), kısaca, suretin kendini idrak cihetidir. Bu tanım, fikriyat itibariyle şuur için de geçerlidir. Koç'a göre aşkına mahsus suretin yani müteşekkil dilin, biri nisbetli (*ratio*) ve diğeri de gayrı nisbetli (*ir-ratio*) olmak üzere iki yüzü bulunmaktadır. Aşkına mahsus suretin yani müteşekkil dilin nisbetli yüzü, müteşekkil *psukhe* sureti iken gayrı nisbetli yüzü ise nazari

¹⁰ I. Kant, *CPR*, B157.

¹⁵ 'Anadolu Mayası' kavramı için bkz. Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, 3. Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara 2011.

¹⁶ Koç'un 'arkitektonik dil anlayışı', aşkın-düşkün diller ve dünyalar ayırımı için bkz. Şahabettin Yalçın, "Yalçın Koç'un Arkitektonik Dil Anlayışı", *FLSF* dergisi, sayı 35, ss. 113-132.

musikidir. Müteşekkil *psukhe* sureti, cevher olarak *psukhe*'yi ve dolayısıyla evvel mahfuzu asli isim esasında teşkil eden basit manzara doğuşuyla başlar. Basit manzara ise cevher olarak *psukhe*'den doğuş yoluyla gelen suretli sestir: "Basit manzara, doğuş (*genesis*) yoluyla suret rabteden cevherden gelir ve suret rabteden cevheri ve bu itibarla evvel mahfuzu, asli isim olarak yani (müteşekkil) *psukhe* olarak teşkil eder"¹⁷. Basit manzara, bir uzanış olması hasebiyle 'yer'in (*topos*) ve yere bağlı olarak bir anın teşkil esasıdır. Gayrı nisbetli *topographia*'ya ait olan basit manzara, içte asli isim taşır; asli isim ise içte suretli vasıf taşır; suretli vasıf ise içte suretsiz fiil taşır. Suretli sesin kendini işitmesi, doğan basit manzaranın tab esastaki tasviri suretiyledir: "Suretli sesin kendini işitmesi, basit manzaranın ve asli ismin yani (müteşekkil) *psukhe*'nin, *theographia* makinesi esastaki tab vasıtasıyla tasvir ve tasvire mahsus zamir olarak yazımı (*graphia*) yani inşası yoluyladır"¹⁸. Bu anlamda yazım, gayrı nisbetli *topographia*'nın kaydına bağlı olan basit manzaraya mahsus içyüzün nisbetli *topographia* esastaki yanyana açılması yani inşası demektir ki, buna da tasvir diyoruz. Öte yandan, "*theographia* makinesi...içte (müteşekkil) *psukhe* taşıyan basit manzaradan hareketle ve tab suretiyle o (*hüve*) tasviri ve o (*hüve*) tasvirinden hareketle ve darb suretiyle içte (müteşekkil) o (*hüve*) taşıyan basit manzara, bu manzaradan hareketle ve tab suretiyle ben (*ene*) tasviri, ben (*ene*) tasvirinden hareketle ve darb suretiyle içte (müteşekkil) ben (*ene*) taşıyan basit manzara ve bu basit manzaradan hareketle ve tab suretiyle de sen (*ente*) tasviri teşkil eder"¹⁹. Bu bakımdan şuur teşkilinin esası, *topographialar* arası geçiştir. Basit manzaranın tasvir olarak yazımı neticesinde müteşekkil *psukhe*'ye mahsus içyüz, nisbetli *topographia*'nın kaydına bağlı olarak o (*hüve*) suretinde tasvir edilir ve böylece gayrı nisbetli *topographia*'dan (basit manzara) nisbetli *topographia*'ya (o tasviri) geçiş temin edilir. Dolayısıyla, şuur teşkiline mahsus başlangıç, o tasviri ve tasvire mahsus o zamiri iledir. Ancak hemen belirtelim ki, tasvir teşkili, basit manzaranın aksi suretiyle ele alınamaz, zira aksetme, geçişin mümkün olduğu nisbetli *topographia*'ya aittir; halbuki tasvir teşkili, geçişin mümkün olmadığı gayrı nisbetli *topographia* ile nisbetli *topographia* arasındadır ve ancak *theographia* makinesi ile mümkün olur. Bu bakımdan nazariyat itibariyle şuur teşkili, aksetmenin kaydına bağlanamaz.

Nazariyat itibariyle şuur, müteşekkil *psukhe* suretinin kendini idrak cihetidir; suret nazariyatı itibariyle şuur da nazari musikinin kendini idrak

¹⁷ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 74.

¹⁸ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 75.

¹⁹ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 89.

cihetidir. Ama şunu unutmamalım ki, aşkının sureti, nisbetli ve gayrı nisbetli yüzleri itibariyle, birdir; dolayısıyla aşkına mahsus şuur da esasen birdir. Aşkın suretinin nisbetli yüzü itibariyle şuur, zihnin kaydına bağlı olarak kıyas ve muhakemenin esasıdır; gayrı nisbet yüzü ise zihnin kaydı altına girmeden evvel mahfuz²⁰ mahsusen hatırlamanın esası²¹. Önce aşkının suretinin yani müteşekkil dilin nisbetli yüzü olarak müteşekkil *psukhe* sureti itibariyle şuura bakalım. Bu manada olmak üzere, şuur üçe dırülüdür: “kendini işitmek itibariyle şuur, kendini görmek itibariyle şuur ve kendini seyretmek itibariyle şuur”²². Nazariyat itibariyle suret, suretli sestir²³; dolayısıyla, şuur da suretli sesin kendini işitmesi, görmesi ve seyretmesi demektir. Şuur, suretin kendini işitmesiyle başlar; suretin kendini işitmesi ise basit manzaranın tasvir, suretli ismin zamir ve suretli vasfın da nitelik olarak yazılması (inşası) demektir. “Suretin kendini görmesi ise asli zamir olarak o’ya muhayyile marifetiyle hayal esasında şekil tayin edilmesi yoluyla; aydınlık niteliğin kaydına bağlı olarak. Hayal esasında şekil, müteşekkil hayal demektir. Tasvir ve tasvire mahsus zamir vasıtasıyla suret kendini işitir ve müteşekkil hayal vasıtasıyla da suret kendini görür”²⁴. Suretin kendini görmesi, suretin kendini işitmesinin kaydına bağlıdır ve bir anlıktır. Suretin kendini seyretmesi ise suretin, nisbetli birlik olarak zamanın ve nazariyata mahsus mekânın kaydına bağlı olarak, kendini görmesidir. Bu nedenle, suretin kendini seyretmesi, suretin kendini görmesinin kaydına bağlıdır. Şunu unutmamalım ki, suretin kendini işitmesi ve görmesi bir anlık iken²⁵, suretin kendini seyretmesi, nisbetli birlik olarak zamana tabiidir ve dolayısıyla bir anlık değildir. Nisbetli birlik olarak zaman, soyutlamanın kaydı altında zihin suretiyle ve muhayyile marifetiyle teşkil olan tahayyülden ibaret olduğundan suretin kendini seyretmesi esas itibariyle zihnin kaydına bağlıdır. “Nazariyata (*theoria*) mahsus zaman, hafızanın ve zihnin (*mens*) kaydına bağlı olarak, tahayyül (*phantasia*) esastaki (bir) anlara mahsus olarak nisbetli birliktir (*unitas rationalis*)”²⁶. Nazariyata mahsus mekân da benzer bir biçimde teşkil olur.

²⁰ Yalçın Koç’un ‘evvel mahfuz’ kavramına dair görüşü için bkz. Yalçın Koç, *Nazari Musikinin Esasları*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2023.

²¹ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat* (Ankara: Cedit Neşriyat), 37-8.

²² Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 12.

²³ ‘Suretli ses’ mefhumu için bkz. Yalçın Koç, *Nazari Musikinin Esasları*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2023.

²⁴ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 19.

²⁵ Zira şuurun kendini işitmesi ve görmesi, doğan basit manzaranın açılış-kapanışına bağlıdır.

²⁶ Y. Koç, *Zihin ve Nazariyat* (Ankara: Cedit Neşriyat), 156.

Nazariyata mahsus müteşekkil dil yani müteşekkil *psukhe* sureti, nisbetli birlik esasında nisbetli arkitektoniktir. Müteşekkil şuur da nisbetli rabt esasında nisbetli birliktir ve dolayısıyla nisbetli arkitektoniktir. Müteşekkil şuur bu bakımdan üçe dırülüdür: müteşekkil *psukhe*'ye mahsus şuur, müteşekkil o'ya mahsus şuur ve müteşekkil ben'e mahsus şuur. Müteşekkil şuur tabakaları arasında temas ve geçiş esas alınmadan müteşekkil şuur teşkilinden bahsedilemez. Ancak bunu, şuur altından yahut şuur dışından şuura geçiş olarak anlamamak lazım zira Koç'a göre şuurla ilgili, fikriyat itibariyle, bahis konusu edilen şuur altı, şuur dışı vs gibi kavramlar (mesela Freud'un psikoloji kuramında olduğu gibi), nazariyat itibariyle söz konusu edilemez. Şimdi de suret nazariyatı yani nazari musiki itibariyle suretin kendini idrakini yani şuurunu ele alalım.

Suret Nazariyatı ve Şuur

Yukarıda da ifade edildiği üzere, aşkının sureti, birdir; nazari musiki ise onun gayrı nisbet yüzüdür. Suret nazariyatı itibariyle şuur, nazari musikinin kendini idrak cihetidir, zihnin kaydına bağlanmadan, zira zihin vasıtasıyla aşkına mahsus suretin gayrı nisbet yüzüne temas mümkün değildir. Öte yandan, nazari musikinin teşkil esası, gayrı nisbetli rabt suretiyle gayrı nisbetli *topographia* olup usul ve makama mahsus birliktir. Başka bir deyimle, nazari musiki, usul rabtı ve makam rabtı esasında teşkil olur. Usul rabtı, nisbet ve gayrı nisbet cihetinden sabit olan cevheri ve bu itibarla da evvel mahfuzu, gayrı nisbet suretiyle değişene mahsusen açığa çıkartan gayrı nisbetli yazımdır²⁷. Usul rabtı aynı zamanda gayrı nisbetli birlik olarak zaman teşkilinin de esasıdır. Aşkın, evvel mahfuzu, gayrı nisbetli yazım yani usul rabtı suretiyle hatırlar. Usul, suret nazariyatı itibariyle basit ve içli suret olup ahengin suretidir; aheng ise *harmonia* devrinin sureti. *Harmonia* devri, çıkış, giriş ve yeniden çıkış esasında gerçekleşen gayrı nisbetli bir dairedir: "*Harmonia* devrinin esası, suret rabteden cevher olarak *psukhe*'yi ve bu itibarla evvel mahfuzu, (müteşekkil) *psukhe* olarak teşkil eden basit manzara itibariyle çıkış (*eksodos*), giriş (*eisodos*) ve (yeniden) çıkıştır (*eksodos*)"²⁸. Şunu unutmayalım ki, çıkan ve yeniden çıkan *psukhe*'ler birbiriyle gayrı nispetlidir ve dolayısıyla burada ritim esasında tekrardan bahsedilemez.

Ahengin sureti olarak usul, ahengin yeridir. Makam ise aheng seyrinin suretidir yani aheng seyrine mahsus yerdir. Hem usul ve hem de makam gayrı

²⁷ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 305.

²⁸ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 283-4.

nisbetli *topographia*'nın kaydına tabidir. Usulu, bizatihi suret rabteden cevher olarak *psukhe* rabteder. Gayrı nisbetli birlik olarak zaman teşkilinin esası da usul rabtıdır. Gayrı nisbetli birlik olarak zaman, geçen an'larsız, bu an'sız ve gelecek an'larsız zamandır. Gayrı nisbetli birlik olarak zaman, teşbih yoluyla söylersek, tek bir ana yani geniş bir noktaya benzer. Bu açıdan tek bir ana mahsusen parçadan sözetmek imkân dahilinde değildir. Bu da demektir ki, gayrı nisbetli birlik olarak zaman, basittir ve dolayısıyla parçalardan yani çokluk olarak anlardan meydana gelmemiştir. Aşkının suretinin gayri nisbetli yüzü olan usule mahsus şuur da usulün kendini idrak cihetidir. Usulün kendini idrak etmesi nazari musikiyledir: "... usule mahsus şuur teşkilinin esası nazari musikidir"²⁹. Benzer bir şekilde, makama mahsus şuur da makamın kendini idrak cihetidir ve nazari musiki esasında gayri nisbetli birlik olarak zamanın kaydı altında teşkil olur. Dolayısıyla, nazari musiki esastaki şuur, zihnin ve dolayısıyla nisbetli birlik olarak zamanın ve nazariyata mahsus mekânın kaydı altında değildir.

Nazariyat ve Zihin

146

Psukhe'nin farklı kuvvetlerinin koordineli (birlik halinde) bir işleyişi olan zihin, aşkının suretinin yani müteşekkil dilin nisbetli yüzünü ilgilendiren bir konudur ve bu nedenle de müteşekkil dilin kendine dair nisbetli şuurunun kaydı altında faaldir. Koç, aşkının sureti itibarıyla zihni, şu şekilde tanımlar: "Zihin (*mens*) ile, suret rabteden cevher olarak *psukhe*'nin, hatırlanan mahfuz müteşekkil dilleri ve tahayyül (*phantasia*) suretindeki açık müteşekkil dili, *identitas* tayini vasıtasıyla iştirak esasında birbirine rabteden ve bu yolla nisbetli birlik (*unitas rati'onalis*) teşkil eden işleyişini (*mechanisma*) kastediyoruz. Zihin (*mens*), bu itibarla, hafızanın, muhayyilenin ve açık müteşekkil şuurun kaydına bağlı olarak faaldir"³⁰. Başka bir deyimle, zihin, suret rabteden cevher olarak *psukhe*'nin, hafızanın da kaydına bağlı olarak, suretleri, nisbetli birlik esasında birbirine rabteden ve nisbetli rabt vasıtasıyla suretler arasında geçiş temin eden ve bu yolla suret teşkil eden işleyiştir³¹. Bu tanımdan anlayacağımız ilk şey, zihnin, cevher olmadığı ama cevher olarak *psukhe*'nin, nisbetli *topographia* zemininde cereyan eden nisbetli rabt faaliyeti olduğudur. Bu anlamda zihin, *theographia* makinesinden farklıdır, zira *theographia* makinesi, *psukhe*'nin, tab ve darb yoluyla gayrı nisbetli *topographia* ile nisbetli *topographia* arasında geçiş

²⁹ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 290.

³⁰ Y. Koç, *Zihin ve Nazariyat*, 9-10.

³¹ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 291.

temin eden bir işleyiştir. Zihin ise *theographia* makinesinin kaydı altında olmak üzere nisbetli *topographia* itibariyle faal olup gayrı nisbetli *topographia*'ya nüfuz edemez. Bu da demektir ki, zihin, nisbetli zaman ve nazariyata mahsus mekânın kaydı altında faaldır; daha doğrusu, nisbetli zaman ve nazariyata mahsus mekân, zihin marifetiyle teşkil edilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, zihnin faal olabilmesi, şuurun kaydına bağlıdır; zira zihin, hafızada kayıtlı mahfuz müteşekkil *psukhe*'leri, buldukları an'dan soyutlamak suretiyle tahayyül esasındaki açık müteşekkil *psukhe*'ye nisbet esasında ve *identitas*ın kaydı altında rapteder ve böylece tahayyül esasında asal düşünce teşkil eder. Asal düşünceye mahsus isim ve ona dair bilinç, aşkının ben bilincinin temelini oluşturur. Bu bilinç aynı zamanda düşkünün kendi sureti itibariyle sahip olduğu ben bilincinin de kaynağıdır. Dolayısıyla, düşkünün kendine dair bilincinin temellendirilebilmesi ancak aşkının kendine dair bilincinin bilinmesiyle mümkündür. Peki, aşkının nisbetli yüzü itibariyle kendine dair bilinci, zihin marifetiyle nasıl teşekkül eder?

Zihin marifetiyle teşkil edilen tahayyül suretindeki müteşekkil *psukhe*, asal düşünceye mahsus tahayyül esasındaki soyut bir isim olup doğuş yoluyla gelen basit manzara esasındaki müteşekkil *psukhe* gibi içerikli değildir, zira soyut müteşekkil *psukhe*'nin evvel mahfuz itibariyle aslı bulunmaz; başka bir deyimle, zihne mahsus gayrı nisbetli muhtevadan bahsedilemez. Bu nedenle, aşkının nazariyat itibariyle sahip olduğu ben bilinci yani soyut müteşekkil *psukhe*, bir tahayyülden ibarettir. Ancak bu ben bilinci yani soyut müteşekkil *psukhe*, sabittir; zira zihin, bu sabit ben yani soyut müteşekkil *psukhe* esasında *identitas*'ın kaydına tabidir. Zihin bu yolla yani soyutlama yaparak nisbetli birlik olarak zamanı ve nazariyata mahsus mekânı da aynı şekilde tahayyül esasında teşkil eder. Nisbetli birlik olarak zamanı, nazari musikiye mahsus gayrı nisbetli zamandan ayırmak gerekir. Ayrıca nazariyata mahsus mekân da gayrı nisbetli *topographia*'ya ait olan gayrı nisbetli yazım olarak yer'den (*topos*) farklıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere, gayrı nisbetli zaman, basit manzara akışının formudur; gayrı nisbetli yerler, ise doğuş yoluyla gelen basit manzaraya mahsustur; zihnin kaydına bağlanmadan.

Zihnin esas faaliyeti düşünce teşkil etmektir. Zihin, düşünce teşkili bakımından ise nisbetli birlik olarak zamanın ve nazariyata mahsus mekânın kaydı altındadır. Benzer şekilde, yeni düşünce olarak hüküm de zihin marifetiyle ve nisbetli zaman ile nazariyata mahsus mekânın kaydı altında teşkil edilir. Dolayısıyla, asal düşünce ve yeni düşünce olarak hüküm de birer tahayyülden ibarettir. Bu da demektir ki, zihin marifetiyle teşekkül edilmiş olan asal düşünce ve yeni düşünceler, doğuş yoluyla gelen basit manzaraya yani kaynağına tahvil

edilemez ve ayrıca zihin marifetiyle basit manzaraya geri taşınmaz. Zira düşünce, tahayyül suretinde olup nisbetli *topographia*'nın kaydına bağlı iken basit manzara, iç-içelik esasında düşünülen gayrı nisbetli *topographia*'nın kaydına tabidir. Ancak zihin marifetiyle teşekkül etmiş olan tahayyül suretindeki düşünceler ile saf (boş) tahayyülü birbirinden ayırmak gerekir, zira düşünce olarak tahayyülün nazariyat itibariyle dayanağı var iken, saf tahayyülün böyle bir dayanağı yoktur. Tahayyül olarak düşünceye anlamını kazandıran da bu dayanaktır. Başka bir deyimle, düşünceye mahsus anlam, zihnin düşünceyi kabzediş cihetinden ibarettir.

Öte yandan, zihin, bir cevher olmadığı gibi-zira yukarıda da belirtildiği üzere, zihin, cevher olarak *psukhe*'nin farklı kuvvetlerinin birlikte icra ettiği bir işleyişinden ibarettir-zihinden yahut zihnin marifetiyle teşkil olan düşünceden hareketle cevher olarak *psukhe*'ye de temas edilemez, zira cevher olarak *psukhe*'ye ve dolayısıyla evvel mahfuza temas (nisbet esasında değil, gayrı nisbet esasında) ancak nazari musiki ile mümkündür. Dolayısıyla, Descartes'ın zihnin bir faaliyeti olan düşünceden hareket etmek suretiyle cevher olarak *psukhe*'nin bilinebileceği konusundaki düşüncesi hatalıdır; ki Descartes'ın burada kastettiği, aşkın düşünce bile değil, düşkünün düşüncesi. Dolayısıyla, bırakın düşkünün düşünce yoluyla cevher olarak *psukhe*'ye temasını, aşkın bile düşünce yoluyla cevher olarak *psukhe*'ye temas edemez. Kısacası, Kartezyen felsefede nazariyat ve dolayısıyla aşkın suret anlayışı olmadığına göre Descartes'ın düşkünün sureti yani fikriyat itibariyle zihin yoluyla düşünmek suretiyle cevher olarak *psukhe*'ye temas etmesi söz konusu değildir. Ayrıca Descartes'ın insanın iki farklı öze sahip cevherde meydana geldiği ve bu cevherler (ruh ve beden) arasında nedensel bir ilişki olduğu iddiası da dayanaktan yoksundur. Zira düşkünün zihni itibariyle herhangi bir şekilde cevhere teması mümkün olmadığı için düşkünün cevherin mahiyetini bilmesi ve onun iki esasta (*res cogitans* ve *res extensa* olarak) müteşekkil olduğunu iddia etmesi, mümkün değildir. Aynı şey aşkın için de geçerlidir; aşkın da zihin itibariyle düşünmek suretiyle cevherin mahiyetini bilemez. Düşkün de aşkın da zihin yoluyla düşünerek ancak kendi suretlerini idrak edebilirler; cevhere herhangi bir şekilde temas edemedi. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, cevhere gayrı nisbetli temas zihin yoluyla değil, nazari musiki yoluyla; bunun için de düşüncenin ve zihnin yani kısacası nisbetli idrakın iptali gerekir.

Öte yandan, Kant'ın, Descartes'ın iddiasının aksine, zihin ve düşünce yoluyla cevher olarak *psukhe*'ye temas edilemeyeceğini öne sürmesi doğru yönde atılmış bir adımdır, ama Kant'ın felsefesinde Koç'un kastettiği anlamda nazariyat

(*theoria*) anlayışı olmadığı için Kant'ın aşkının gayri nisbet yüzü olarak nazari musiki ile cevher olarak *psukhe*'ye temasından bahsedebilmesi mümkün değildir. Kant, düşkünün sureti ve ben bilinci ile onun aşkın kaynağı olan aşkının sureti ve ben bilinci ve dolayısıyla cevher olarak *psukhe* arasındaki bağlantıdan hiç bahsetmez ve bu konunun üstünü kapatır. Kant, insanın kendisine dair saf bir ben bilinci olduğunu ve bunun da 'düşünüyorum'dan ibaret olduğunu söyleyerek meseleyi hallettiğini düşünür. Aslında Kant'ın benlik ve ben bilinci ile ilgili söylediği, düşkün itibariyle isabetlidir, zira düşkün, kendine dair bu bilincin ötesinde başka bir şeye sahip değildir. Ancak Kant'ın düşkünün zihninin bir neticesi olan bu bilinç ile onun aşkın kaynağı ve dolayısıyla cevher olarak *psukhe* arasındaki bağlantıyı görmezlikten gelmesi de kabul edilemez, zira özelde bu bilinç ve genelde ise bir işleyiş olarak zihin, cevher olarak *psukhe*'nin farklı yetilerinin koordineli icraatının bir sonucundan başka bir şey değildir.

Sonuç

Sonuç itibariyle şunu söyleyebiliriz ki, Koç'a göre sabit bir zamir olarak ben ve dolayısıyla ben bilinci, esas itibariyle doğuş yoluyla gelen suretli ismi taşıyan basit manzaraya dayanmasına karşın aslında *psukhe*'nin hafıza ve muhayyile kuvvetlerinin de marifetiyle zihin tarafından soyutlama yoluyla nisbetli birlik olarak zamanın ve nazariyata mahsus mekânın kaydı altında *identitas* (mükerrerlik) esasında oluşturulan bir tahayyülden ibarettir. Dolayısıyla, zihin marifetiyle oluşturulmuş olan ben bilinci, cevher olarak *psukhe*'ye dair bir bilinç değildir, zira zihnin nazariyat itibariyle cevher olarak *psukhe*'ye teması mümkün değildir. Cevher olarak *psukhe*'ye ancak suret nazariyatı yani nazari musikiyle temas kurulabilir ki, yukarıda bahsedildiği üzere, bu temas, gayri nisbetli zamanın ve gayri nisbetli *topographia*'nın kaydı altında gayri nisbetli bir temastır. Aşkın ancak bu yolla gerçek Ben'inin bilincine varabilir. Derviş Yunus'un 'bir ben var bende benden içeru' derken kastettiği budur.

Düşkünün ise kendi gerçek Ben'ine yani cevher olarak *psukhe*'ye ulaşma imkânı bulunmamaktadır. Düşkün, sadece kendi sureti itibariyle kendi zihninin tahayyül esasında soyutlama yoluyla oluşturduğu ben bilincine sahiptir. Düşkünün sureti yani dili itibariyle benlik ve ben bilincinin kaynağı, esas itibariyle nazariyattır yani aşkının dilidir. Düşkünün dili ise önermelerden oluşur. Önerme de suretsiz isim ve suretsiz kavramdan müteşekkildir. Bu itibarla, düşkün, esasen nazariyatsızdır. Dolayısıyla, düşkün itibariyle şuurun ve zihnin

onun dili yani önerme temelinde fikriyat düzeyinde ele alınması gerekir; tabii kaynağının aşkının dili olduğu unutulmadan. Düşkünün kendine dair bilinci, suretsiz isim ve suretsiz kavramdan meydana gelen önerme esasında oluştuğu için bu ben bilinci, soyut ve sabit ama içi boş yani suretsiz bir isimden başka bir şey değildir. Sonuç olarak, aşkında olduğu gibi düşkünde de zihin yoluyla yani düşünerek cevher olarak *psukhe*'ye temas mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Descartes, René, *Philosophical Writings of Descartes (Descartes'in Felsefi Yazıları)*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, ve D. Murdoch, 3 cilt, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)*, ed. L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch, 2. baskı, Oxford Univ. Press, Oxford, 1978.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason (Saf Aklın Eleştirisi)*, İng. çev. N. K. Smith, St. Martin's Press. New York, 1965.

Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası*, 3. baskı, Cedit Neşriyat, Ankara, 2011.

Koç, Yalçın, *Nazari Musikinin Esasları*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2023.

Koç, Yalçın, *Şuur ve Nazariyat*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2017.

Koç, Yalçın, *Zihin ve Nazariyat*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2017.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind (Zihin Kavramı)*, Barnes and Noble, New York, 1949.

Yalçın, Şahabettin, "Yalçın Koç'un Arkitektonik Dil Anlayışı", *FLSF* dergisi, 35, 2023.