

ISSN: 2651-2963

MetaMind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind



Uluslararası Hakemli Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

International Refereed Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık / Decemer 2019

ISSN: 2651-2963

www.dergipark.gov.tr/metazihin

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

MetaZihin, uluslararası, hakemli, altı ayda bir, Haziran ve Aralık aylarında, yapay zeka ve zihin felsefesi alanında yapılmış çalışmaları yayımlayan akademik bir dergidir.

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Yazarlar bu dergiye bir çalışma göndermekle çalışmanın; başka bir dergide yayımlanmamış, başka bir dergiye yayımlanması için gönderilmemiş ve orijinal olduğunu kabul eder.

Editörler, dergiye gönderilen bir çalışmaya gelebilecek zarar ve kayıplardan sorumlu değildir.

Yayına kabul gerçekleşikten sonra yazarlar, ilgili çalışmanın tüm yayın haklarını kanunda belirtilen süre boyunca *MetaZihin*'e devreder.

Yayın kurulunun izni olmaksızın bu eserin hiçbir bölümü hiçbir yolla çoğaltılamaz, kopyalanamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

© Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen tüm düşünceler makale yazarlarına aittir.

Kurucu ve Yayıncı: Murat ARICI

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi
Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 2
Aralık 2019

MetaZihin is a scholarly peer-reviewed, international, academic journal devoted to the areas of philosophy of mind and artificial intelligence, published semiannually in June and December.

Publication languages of the journal are Turkish and English.

Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.

The editors do not accept any responsibility for damage or loss of papers submitted.

Upon acceptance, the author transfers MetaZihin the exclusive copyright for his/her work. The right to publish expires with the termination of the duration of copyright stipulated by law.

No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted in any way without the permission of the editorial board.

© All rights reserved.

Any thoughts stated in this journal belong to the authors of the papers.

Founder and Publisher: Murat ARICI

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind, Volume: 2, Issue: 2
December 2019*

Yazışma Adresi / Mailing Address

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Alaeddin Keykubat Yerleşkesi, Akademi Mah. Yeni İstanbul Cad. No: 369
42310 Selçuklu / Konya, TÜRKİYE

E-posta / E-mail: metazihindergisi@gmail.com

Web Adresi / Web address: www.dergipark.gov.tr/metazihin

ISSN: 2651-2963

Kapak Grafik / Cover Graphic: Turab DEMİR

Kapak ve Sayfa Düzeni Tasarımı / Cover Design and Page Layout: Murat ARICI

Sayfa Düzeni / Page Layout: Ebubekir ALAN

25 Aralık 2019 tarihinde kaybettiğimiz Prof. Dr. Erdiñ Sayan Anısına...
In memory of Prof. Erdiñ Sayan whom we lost on December 25th, 2019...

══════════ This Page Intentionally Left Blank ══════════

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörler ve Kurullar / <i>Editors and Boards</i>	iii
Yayın İlkeleri (Yazarlara Bilgi) / <i>Publication Guidelines</i>	v
Makale Yazım Kılavuzu / <i>Guidelines for Writing Manuscripts</i>	vii
Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzu / <i>Guidelines for Editing Citations and References</i>	xiii

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Benleştiren (Saf) Ben ve Benleşen (Ampirik) Ben 'Pure I' That Makes Me and 'Empirical I' That Has Become Me Ahmet ÇORAK	159-197
Subjective Physicalism as a Response to the Knowledge Argument Bilgi Argümanına Bir Yanıt Olarak Öznel Fizikselcilik Tufan KIYMAZ	199-211
Bilinç Neden Var: Teleo-İşlevsel Bir Analiz Why Does Consciousness Exist: A Teleo-Functional Analysis Ferhat ONUR	213-230
Yapay Zeka ve Tekillik: Teknolojik Tekillik Bize Ne Kadar Yakın ve Neden Önemli? Artificial Intelligence and Singularity: How Close Are We to Technological Singularity and Why Is It Important? Hasan ÇAĞATAY	231-242
Descartes'ın Zihin Teorisi ve Sınırları Descartes' Theory of Mind and Its Limits Cengiz İskender ÖZKAN	243-254
Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine On the Unity of Common Sense and Imagination in Aristotle Yasin Gurur SEV	255-265
Tractatus Logico-Philosophicus'ta Mantıksal Biçimin Koordinatları ve Solipsizm Eleştirisi The Coordinates of the Logical Form and the Critique of Solipsism in <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> İbrahim KÖRPE.....	267-279

==== This Page Intentionally Left Blank ====

EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS

Editörler / Editors

Murat ARICI
Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU
Mehmet Hilmi DEMİR

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Ahmet SİLİFKE
Ebubekir ALAN
İbrahim KÖRPE
Mehtap DOĞAN

Alan Editörleri [Yayın Kurulu] / Field Editors [Editorial Board]

Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Murat ARICI, Selçuk University, Turkey
Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Prof. Kelly J. CLARK, Grand Valley State University, USA
Assist. Prof. Volkan ÇİFTECI, Adana Alparslan Türkeş Science and Tech. Uni., Turkey
Assist. Prof. Işıl ÇEŞMELİ, Selçuk University, Turkey
Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Social Sciences University of Ankara, Turkey
Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Assist. Prof. Ahmet Onur DURAHİM, Boğaziçi University, Turkey
Prof. David GRÜNBERG, Middle East Technical University, Turkey
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Prof. Erdiñ SAYAN, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Aziz F. ZAMBAK, Middle East Technical University, Turkey

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Turkey
Assist. Prof. Ceyhun CENGİZ, Gazi University, Turkey
Prof. Mustafa ÇEVİK, Sosyal Bilimler University, Turkey

Assist. Prof. Ahmet ÇORAK, Marmara, University, Turkey
Assist. Prof. Enis DOKO, İbni Haldun University, Turkey
Prof. Mehmet ELGİN, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Assoc. Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmet Bey University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey
Assoc. Prof. Cem KAMÖZÜT, Mimar Sinan University, Turkey
Prof. Ayhan SOL, Middle East Technical University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, İstanbul University, Turkey
Prof. Caner TASLAMAN, Yıldız Teknik University, Turkey
Prof. Fehrullah TERKAN, Ankara University, Turkey
Prof. Ş. Halil TURAN, Middle East Technical University, Turkey
Prof. Ertuğrul R. TURAN, Ankara University, Turkey
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey
Prof. Mehmet VURAL, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Assoc. Prof. Zikri YAVUZ, Ankara University, Turkey
Prof. Sedat YAZICI, Bartın Üniversitesi, Turkey
Assist. Prof. Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk University, Turkey

Sayı Hakemleri (Aralık 2019) / Issue Referees (December 2019)

Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University
Assoc. Prof. Murat ARICI, Selçuk University, Turkey
Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Assist. Prof. Hasan ÇAĞATAY, Ankara Sosyal Bilimler University, Turkey
Assist. Prof. Volkan ÇİFTECI, Adana Alparslan Türkeş Science and Techn. Uni., Turkey
Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Social Sciences University of Ankara, Turkey
Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University
Assoc. Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmet Bey University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey

YAYIN İLKELERİ / PUBLICATION GUIDELINES

- (1) *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, kısa adıyla *MetaZihin*, uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
- (2) *MetaZihin*, yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında, çevrimiçi (online) olarak yayımlanır.
- (3) Dergi, sadece Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- (4) *MetaZihin*, alana özgü felsefe dergisi olup yapay zeka ve zihin felsefesi alanlarına ait, bu iki alanın problemlerini konu edinen yazıları kabul etmektedir. Gönderilen çalışmalar, özgün, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- (5) Dergiye gönderilen çalışmalar, “araştırma makalesi” veya nitelikli “inceleme makalesi” türünde olmalıdır. “Makale çevirisi,” “kitap incelemesi” ve “söyleşi” türündeki çalışmalar da akademik nitelik ve alana katkı kriterleri dikkate alınarak dergiye kabul edilmektedir.
- (6) Gönderilen yazılar, derginin internet sayfasında verilen [Makale Yazım Kılavuzu](#) ile [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun şekilde biçimlendirilmelidir.
- (7) Gönderilen çalışmalar, öncelikle derginin alanına uygunluk açısından ön incelemeye tabi tutulur. Alan editörlerinin derginin alanına uygun olmadığına karar verdiği çalışmalar reddedilir. Çalışma bazı değişikliklerle derginin alanına uygun duruma getirilebilecek ise bu değişiklik önerileri yazara sunulur. Yazarın değişiklikleri yerine getirmesi halinde çalışma yeniden ön incelemeye tabi tutulur.
- (8) Derginin alanına uygun çalışmalar editörler tarafından sonraki inceleme süreçlerine alınır: Çalışma, akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygunluk incelemesine tabi tutulur. Akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygun olmayan çalışmalar reddedilir veya yazardan düzeltme istenir. Akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygun olan çalışmalar ise alan editörleri tarafından çalışmanın içeriği ile uzmanlık alanı örtüşen en az iki hakeme yönlendirilir.
- (9) Gönderilen bütün çalışmalar için “çift-kör hakemlik sistemi” uygulanmaktadır: Yazarların ve hakemlerin karşılıklı kimlik bilgileri gizli tutulur. Hakemlere 15-30 gün arası süre verilir.
- (10) Hakemler, raporlarında aşağıdaki dört seçenektan birine karar verir:
 - (i) Kabul: Çalışma olduğu şekliyle yayımlanabilir.
 - (ii) Düzeltilme 1 (Dar Kapsamlı): Çalışma, önerilen düzeltmeleri editörler denetledikten sonra yayımlanabilir.
 - (iii) Düzeltilme 2 (Geniş Kapsamlı): Çalışma, önerilen düzeltmeleri öneriyi yapan hakem denetledikten sonra yayımlanabilir.
 - (iv) Ret: Çalışmanın yayımlanması uygun değildir.
- (11) Gönderilen bir çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin ilk üç seçenektan birine karar vermesi gerekir. İki hakemin de “ret” kararı vermesi durumunda çalışma reddedilir. Bir hakemin “ret,” diğer hakemin ilk üç seçenektan birine karar vermesi

durumunda çalışma üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Üçüncü hakemin raporu çalışmanın yayımlanıp yayımlanmayacağını belirler.

- (12) Hakem raporlarının içeriği en kısa zamanda yazarlara iletilir. Düzeltme önerileri varsa yazarlardan bu önerileri eksiksiz şekilde yerine getirmeleri beklenir. Yazarların, düzeltme önerilerini reddedip çalışmayı geri çekme hakkı mahfuzdur. Düzeltilmiş bir çalışmanın, yazara verilmiş süre içinde dergiye ulaştırılması—belirtilen şekilde derginin sistemine yüklenmesi—yazarın sorumluluğundadır.
- (13) Yayımlanan eserlerin telif hakları, ek bir beyana gerek olmaksızın, yasada belirtilen koşullarla *MetaZihin* dergisine devredilmiş olur.
- (14) Çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce editörlerce; hakemlere gönderildikten sonra hakemler tarafından intihal programları aracılığı ile denetlenir. Her durumda yayımlanan bir çalışmanın yasal ve etik sorumluluğu çalışmanın yazarına aittir.
- (15) Dergiye gönderilen “çeviri” türündeki bir eserin telif haklarıyla ilgili izinleri, çeviren/çevirenler tarafından dergiye gönderilmeden önce alınmış olmalıdır. *MetaZihin* dergisi bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmemektedir.
- (16) Yayımlanan çalışmalar için yazarlara telif ücreti ödenmez.
- (17) *MetaZihin*, bağımsız ve tarafsız, akademik bir dergidir. Çalışmalarda dile getirilen tüm düşünce ve iddialar, yazarların kendilerine aittir. Bir çalışmanın *MetaZihin* dergisinde yayımlanması, yazara ait düşünce ve iddiaların dergi tarafından onaylandığı veya savunulduğu anlamına gelmez.

Çalışmanın Türkçe Adı †

[Çalışmanın İngilizce Adı]

Yazar Adı SOYADI *

Name of University / Independent Researcher

Received: dd.mm.yyyy / Accepted: dd.mm.yyyy

DOI: xx.xxxx/xxxx-xxxx_x.x.xx

Research Article / Review Article / Translated Article / Book Review

Abstract: Tüm çalışma boyunca "palatino linotype" yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yanlardan 3.75 cm, üst ve alttan 4 cm olarak ayarlanmalı; paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır. Yazı karakter büyüklükleri, satır arası boşluklar, paragraf arası boşluklar, her iki yandan metin girintileri gibi diğer ayarlar farklı bölümlerde farklı şekilde tasarlanmıştır. Bu ayarların tamamı bu "şablon dosyasında" mevcuttur ve çalışma bu ayarlar bozulmadan bu şablona yerleştirilmelidir. ["Şablon dosyasına" herhangi bir değişiklik kaydedilemediği için şablona yerleştirilen çalışma "farklı kaydet" seçeneği ile kaydedilmelidir. Şablon dosyasını orijinal ayarlarına döndürmek için dosyanın açılıp kapatılması yeterlidir.] "Öz" ve "Abstract" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Öz" ve "Abstract" birbirinin birebir çevirisi olmak zorunda değildir; her iki dilin ifade olanakları farklı olduğundan "aynı" içeriğin farklı gramatik yapı ve farklı cümle tipleriyle ifade edilmesi doğaldır. Esas olan "Öz" veya "Abstract" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Öz," "Abstract," "Anahtar Kelimeler" ve "Keywords" bölümleri sol kenardan 1.5 cm girintili bir şekilde, 9 punto büyüklüğünde, 1 "kat" satır aralığı ve 6 nk paragraf "sonrası" boşlukla iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

† Çalışma, eğer yayımlanmamış lisansüstü bir tezden uyarlanmışsa bu bilgi burada verilmelidir. Tez ismi tırnak içinde değil, italik olarak belirtilmelidir. Örnek: Bu makale, bir takım ekleme ve düzenlemelerle birlikte, 2019 yılında, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalına sunduğum *Fenomenal Bilince Fenomenal Yaklaşım* adlı, yayımlanmamış doktora tezinin bir bölümünden uyarlanmıştır.

* **Author Info:** **Akademisyenler:** Unvan – Çalıştığı Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, İlçe-İl, ÜLKE. **Akademisyen olmayan yazarlar:** (Varsa) Unvan – (Varsa) Öğrenimi devam eden/tamamlanmış Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, İlçe-İl, ÜLKE. **Üniversite Bağlantısı Olmayan Yazarlar:** (Varsa) Unvan - Mesleki Kurum Bilgisi, Adres, İlçe-İl, ÜLKE. (Kurum adları ve diğer bütün bilgiler İngilizce olarak doldurulacak...) E-mail: xxx@xxx.xxx / Orcid Id: https://orcid.org/xxxx.xxxx.xxxx.xxxx ([orcid.org/register](https://orcid.org/xxxx.xxxx.xxxx.xxxx) adresi üzerinden alınabilir.)

To Cite This Paper: Soyadı, A. (20XX). "Çalışmanın Başlığı." *MetaZihin*, C(S): SS-SS. (Editör düzenleyecek.)

Keywords: en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir; ilk kelime de dahil olmak üzere her bir kelime küçük harfle başlamalı ve kelimeler virgülle ayrılmalıdır.

Öz: Tüm çalışma boyunca “palatino linotype” yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yanlardan 3.75 cm, üst ve alttan 4 cm olarak ayarlanmalı; paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır. Yazı karakter büyüklükleri, satır arası boşluklar, paragraf arası boşluklar, her iki yandan metin girintileri gibi diğer ayarlar farklı bölümlerde farklı şekilde tasarlanmıştır. Bu ayarların tamamı bu “şablon dosyasında” mevcuttur ve çalışma bu ayarlar bozulmadan bu şablona yerleştirilmelidir. [“Şablon dosyasına” herhangi bir değişiklik kaydedilemediği için şablona yerleştirilen çalışma “farklı kaydet” seçeneği ile kaydedilmelidir. Şablon dosyasını orijinal ayarlarına döndürmek için dosyanın açılıp kapatılması yeterlidir.] “Öz” ve “Abstract” bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. “Öz” ve “Abstract” birbirinin birebir çevirisi olmak zorunda değildir; her iki dilin ifade olanakları farklı olduğundan “aynı” içeriğin farklı gramatik yapı ve farklı cümle tipleriyle ifade edilmesi doğaldır. Esas olan “Öz” veya “Abstract” bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. “Öz,” “Abstract,” “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” bölümleri sol kenardan 1.5 cm girintili bir şekilde, 9 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

Anahtar Kelimeler: en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir; ilk kelime de dahil olmak üzere her bir kelime küçük harfle başlamalı ve kelimeler virgülle ayrılmalıdır.

1. Giriş: Bölüm Başlığı

Araştırma makaleleri sırasıyla **Giriş**, **Ana Bölümler**, **Sonuç** ve **Kaynakça** içermelidir. Ayrıca **Ana Bölümlerin** mantıksal bir organizasyonla **Alt Bölümler** içermesi tavsiye edilmektedir. Ana metni oluşturan tüm bu bölümler, 10 punto büyüklüğünde, 1.15 “kat” satır aralığı ve 12 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Dipnotlar¹ için aşağıdaki dipnotlara bakınız.²

Çalışma boyunca bölüm başlıkları **kalın** harflerle, metinle aynı büyüklükte 10 punto olarak verilmeli; “1. 2. 3.” şeklinde **kalın** Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. (Paragraf “sonrası” boşluklarda olduğu gibi) başlıklardan sonra 12 nk boşluk verilmelidir. (Başlık sonunda “Enter” tuşuna basmak bunu sağlayacaktır.)

¹ Dipnotlar ilk sayfada verilen sayfa altı bilgiler hariç bu örnekte olduğu gibi “1, 2, 3” şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. Dipnotlar, 8 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

² Dipnotlar ilk sayfada verilen sayfa altı bilgiler hariç bu örnekte olduğu gibi “1, 2, 3” şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. Dipnotlar, 8 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

2. Ana Bölüm Başlığı

Gönderilecek makalelerin sözcük sayısı, Kaynakça bölümü hariç 1.000-15.000 kelime aralığında olmalıdır. Sadece istisnai durumlarda MetaZihin dergisi yayın kurulu bu aralığın dışında kelime sayısına sahip bir çalışmaya onay verebilir.

Metin boyunca paragraf aralığı, paragraf “sonrası” 12 nk olarak belirlenmeli; paragrafa başlamak için ayrıca satır boşluğu verilmemeli ve paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır.

3. (Bir Diğer) Ana Bölüm Başlığı

Çalışmada kullanılan tüm başlıklarda sözcüklerin sadece ilk harfleri büyük olmalıdır; ancak “ile,” “ve,” “için” gibi kendi başlarına tam bir anlamı olmayan bağlaç ve edatların ilk harfleri küçük olmalıdır. Giriş, Ana Bölümler, Sonuç ve Kaynakça başlıkları “1. Giriş: Bölüm Başlığı,” “2. Ana Bölüm Başlığı,” “3. Ana Bölüm Başlığı,” “4. Sonuç,” “5. Kaynakça” şeklinde kalın harflerle; 1. kademe alt başlıklar, “3.1. Birinci Kademe Alt Başlık” şeklinde kalın harflerle; 2. kademe alt başlıklar “İkinci Kademe Alt Başlık” şeklinde, numara verilmeksizin **kalın** ve *italik* harflerle; 3. kademe alt başlıklar ise “Üçüncü Kademe Alt Başlık: Metin, metin, metin..” şeklinde numara verilmeksizin *italik* olarak ve iki nokta (:) ile takip eden metne bitişik bir biçimde düzenlenmelidir.

3.1. Birinci Kademe Alt Başlık

Atıf düzeni, MetaZihin Dergisi web sayfasında verilen [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun olmalıdır.

Doğrudan alıntılar, eğer 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşıyorsa, bu paragrafta olduğu gibi yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, 9 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi standart bir biçimde verilmelidir. (Bilgehan, 2018: 19)

İkinci Kademe Alt Başlık

İkinci kademe alt başlıklar numara verilmeksizin **koyu** ve *italik* harflerle verilmelidir. Takip eden metin başlığın devamında değil, “enter” tuşuna basılarak alt satırda başlamalıdır.

Üçüncü Kademe Alt Başlık: Üçüncü kademe alt başlıklar numara verilmeksizin *italik* harflerle verilmeli ve takip eden metin alt satırda değil, iki noktadan (:) hemen sonra başlığın devamında başlamalıdır.

4. Sonuç

Görsel, şekil ve tabloların “Görsel 1: ...,” “Şekil 1: ...,” “Tablo 1: ...” Şeklinde kendilerine ait numaraları ve açıklamaları olmalıdır. Numara ve açıklama, ilgili görsel, şekil ya da tablonun hemen altında 1 satır boşluğuyla verilmelidir.

Maddelendirmelerde her bir madde parantez içinde; (i), (ii), (iii) şeklinde küçük Romen rakamlarıyla veya (1), (2), (3) şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalı; ilk maddeden önce ve son maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmeli; maddeler arasında ana metindeki 1.15 “kat” satır arası boşluğu korunmalıdır. Eğer yazar, madde başlarında paragraf girintisi tercih etmişse girinti 1 cm. olmalıdır:

- (i) Bu birinci maddedir. Bu birinci maddedir.
- (ii) Bu ikinci maddedir. Bu ikinci maddedir.
- (iii) Bu üçüncü maddedir. Bu üçüncü maddedir.

Çalışmanın Son Sayfa Numarası Tek Sayı İse: Eğer çalışmanın son sayfa numarası tek sayı ise takip eden çift sayılı sayfada, sayfanın ortasına aşağıdaki ifade ve gösterim, kopyala-yapıştır yöntemiyle yerleştirilmelidir:

==== This Page Intentionally Left Blank ====

5. Kaynakça

Kaynakça başlığı “Kaynakça” şeklinde ifade edilmeli, başka bir başlık ifadesi kullanılmamalıdır. Verilen kaynak bilgileri *MetaZihin* Dergisi internet sayfasında yer alan [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) göre düzenlenmelidir. Her bir kaynakça girdisi, soyadı baş harf sıralamasıyla numarasız ve madde imi olmaksızın verilmeli; ikinci satırdan itibaren bu paragrafta olduğu gibi 1 cm girintiyle devam etmelidir. (Paragraf aralarında olduğu gibi) kaynakça girdileri arasında da 12 nk boşluk olmalıdır. (Satır sonunda “Enter” tuşuna basmak bunu sağlayacaktır.)

Arıcı, M. (2018). “The Problem of Phenomenal Consciousness.” *MetaZihin*, 1(1): 1-19. Alındığı URL: <http://dergipark.gov.tr/metazihin/issue/38128/439971>

Block, N. (1995). “On a Confusion about the Function of Consciousness.” *Behavioral and Brain Sciences*, 18: 227-47.

McGinn, C. (1989). “Can We Solve the Mind-Body Problem?” *Mind*, 98(391): 349-66. DOI: 10.1093/mind/XCVIII.391.349

- Nagel, T. (1974). "What Is It like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83(October): 435-50.
DOI: 10.2307/2183914
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum* (2. Baskı). Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalca Yayıncılık.
- Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (2. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.
- Chalmers, D. J. (2003). "Consciousness and Its Place in Nature." S. P. Stich and T. A. Warfield (Der.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind* içinde (s. 102-142). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Tye, M. (2015). "Qualia." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
- Arıkan Sandıkciöglü, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53 (4): 937-938.
- Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>

————— This Page Intentionally Left Blank —————

ATIF VE KAYNAKÇA DÜZENLEME KILAVUZU

Metin İçi Atıf Düzeni

- (1) Dergiye gönderilecek yazılarda referans verme biçimi olarak “metin içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. Aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında “age.”, “agm.” gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.
- (2) Yazarın adı metnin içinde geçmiyorsa hem yazarın adı hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi aralarında virgül olacak şekilde parantez içinde ve cümle sonu noktası parantezin dışına konulmak suretiyle verilmelidir.
Örn: (Kant, 2000).
- (3) Yazarın adı metnin içinde geçiyorsa yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir.
Örn: ... Cevizci’in (2008) belirttiği gibi...
- (4) Atıfta bulunulan eserin ilk basım tarihi verilmek istenirse bu tarih güncel basım tarihine bitişik bir biçimde köşeli parantez içinde belirtilmelidir.
Örn: (Kant, 2000[1781]).
- (5) Atıfta bulunulan eserde sayfa numarasına işaret etmek gerekiyorsa, yayın tarihinden sonra iki nokta konulmalı ve sayfa numarası verilmelidir. Tek bir sayfa değil de sayfa aralığı verilmesi gerekiyorsa bu aralık “-” işareti ile verilmelidir.
Örn: (Descartes, 1641: 23). **Örn:** (Berkeley, 1984: 12-14).
- (6) Bir paragraf içinde aynı esere birden fazla kez atıfta bulunmak istenirse ilk atıftan sonraki atıflarda sadece sayfa numarası “(s. 56)” veya “(s. 56-59)” şeklinde verilebilir.
Örn: ... Dennett bu noktada bir düşünce deneyi kurar (1988: 123). Düşünce deneyini detaylarıyla izah ettikten sonra qualia’nın varlığını yadsıyan bir argüman inşa eder (s. 56).
- (7) Atıfta bulunulan eserden doğrudan alıntı yapılıyorsa bu alıntı çift tırnak içinde verilmeli ve sayfa numarası mutlaka belirtilmelidir. Eğer doğrudan alıntı yapılan eser çevrimiçi ansiklopedilerde olduğu gibi sayfa numarası içermeyen bir metinden oluşuyorsa sayfa numarası yerine “bölüm ve/veya paragraf numarası” verilmelidir.
Örn: Searle bu durumu “Bana göre bilinç problemine yaklaşımda en doğru yol, onun da tıpkı diğerleri gibi biyolojik bir problem olduğudur” şeklinde ifade etmektedir (2005: 64).
Örn: J. J. C. Smart konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “The identity theory as I understand it here goes back to U.T. Place and Herbert Feigl in the 1950s.” [Anladığım kadarıyla özdeşlik teorisi, 1950’li yıllarda, U. T. Place ve Herbert Feigl’e kadar gitmektedir.] (2007: böl. 1, parag. 1).
- (8) 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşan doğrudan alıntılar; yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, ana metinden bir punto küçük yazı büyüklüğüyle verilmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi parantez içinde standart bir biçimde verilmelidir.
- (9) Atıfta bulunulan eserin iki veya üç yazarı (ya da derleyeni) varsa tüm yazarların soyadları en son yazardan önce “ve” bağlacı ile verilmelidir.
Örn: (Goff ve Seager, 2017: 15-16). **Örn:** (Block, Flanagan ve Güzeldere, 1997)
- (10) Atıfta bulunulan eserin üçten fazla yazarı (ya da derleyeni) varsa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi virgülsüz şekilde kullanılmalıdır.

Örn: (Shaffer vd. 2004).

- (11) Atıfta bulunulan eserler birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve eserlerin yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır.

Örn: (Searle, 2007; Smart, 2004[1959]; Reichenbach, 1938).

- (12) Metin içindeki ifadeler doğrudan ilgili kaynaktan değil de ifadeleri aynen kullanan ikinci bir kaynaktan aktarılıyor ise orijinal kaynağa ilişkin yazar soyadı bilgisi de verilmeli ve "...den aktaran" ifadesi kullanılmalıdır. Kaynakçada ise orijinal eserden bahsedilmeyip sadece aktaran kaynağa ilişkin bilgiler verilmelidir.

Örn: (Doğan'dan aktaran Yılmaz, 2013: 27).

- (13) Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmalıdır, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen, bağlam dışı ve metin akışına uymayan bilgi notları için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak atıflarda da yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir.

- (14) Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, çalışmanın sonuna eklenecek olan "Kaynakça" içinde yer almalıdır. Kaynakçada sadece metin içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.

- (15) Yazarın aynı yıl içinde yayımlanmış birden fazla eseri kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır.

Örn: (Levine, 2010a).

Kaynakça Düzeni

- (1) Kaynakçada sadece çalışma içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.
- (2) Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harf kısaltması tekrar yazılmalıdır. Aynı yazarın eserlerinin kaynakçadaki sıralaması, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde eskiye doğru yapılmalıdır.
- (3) Eserler sıralanırken herhangi bir madde imi ya da numara kullanılmamalıdır.
- (4) İlk satıra sığmayıp ikinci satıra taşan bilgiler 1 cm. girinti ile verilmelidir.
- (5) Her maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmelidir.
- (6) Bir eser basılı olmayıp sadece çevrimiçi formatta ise mutlaka ya eserin DOI numarası ya da alındığı web adresi, eser bilgilerinin en sonunda verilmelidir. Çevrimiçi eserin DOI numarası mevcutsa DOI numarası verilmeli, alındığı web adresi verilmemelidir. DOI numarası şu iki biçimden biri ile verilmeli ve kaynakça boyunca sadece bu iki biçimden biri kullanılmalıdır:
- (i) DOI: 10.5176/2345-7856_1.2.11
- (ii) https://doi.org/10.5176/2345-7856_1.2.11
- (7) Eğer çevrimiçi bir eserin DOI numarası yoksa eser bilgilerinin sonunda mutlaka alındığı web adresi "Alındığı URL: <http://www...>" şeklinde verilmelidir.
- (8) Basılı bir eserin DOI numarası atanmış çevrimiçi versiyonu da bulunuyorsa basım bilgileri verildiği takdirde DOI numarasının verilmesi zorunlu olmamakla birlikte tavsiye edilmektedir. Alındığı URL adresi ise verilmemelidir.

(9) Kitap (Basılı)

Dainton, B. (2000). *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.

Descartes, R. (2013[1641]). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Say Yayınları.

Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum*. Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Kripke, S. A. (2003). *Naming and Necessity* (13. Baskı). Cambridge, MA: Harvard University Press.

(10) [Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

Button, T. (2013). *Metatheory: For Truth-Functional Logic*. Alındığı URL:
<http://people.ds.cam.ac.uk/tecb2/Metatheory.pdf>

(11) [Derleme Kitap \(Basılı\)](#)

Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (2. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, Q. ve Jokic, A. (Der.) (2003). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press.

(12) [Derleme Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

Ermış, K., Bilgesu, E. ve Çokbilen, Z. (Der.) (2018). *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç*. Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/yapayzihin>

(13) [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#)

Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, 32(April): 127-136.

Levine, J. (2010a). "Phenomenal Experience: A Cartesian Theater Revival." *Philosophical Issues*, 20(1): 209-225. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2010.00188.x>

Levine, J. (2010b). "Demonstrative Thought." *Mind and Language*, 25(2): 169-195. DOI: 10.1111/j.1468-0017.2009.01385.x

Aydede, M. ve Güzeldere, G. (2005). "Cognitive Architecture, Concepts, and Introspection: An Information-Theoretic Solution to the Problem of Phenomenal Consciousness." *Nous*, 39(2): 197-255.

(14) [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)

Russell, B. (1905). "On Denoting." *Mind*, 14: 479-493. <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>

Russell, B. (1905). "On Denoting." *Mind*, 14: 479-493. DOI: 10.1093/mind/XIV.4.479

Arıcı, M. (2018). "The Problem of Phenomenal Consciousness." *MetaZihin*, 1(1): 1-19. Alındığı URL:
<http://dergipark.gov.tr/metazihin/issue/38128/439971>

(15) [Derleme Kitapta Makale / Bölüm \(Basılı\)](#)

Lycan, W. G. (2003). "Perspectival Representation and the Knowledge Argument." Q. Smith ve A. Jokic (Der.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives* (2. Baskı) içinde (Cilt: 2) (s. 384-395). New York: Oxford University Press.

(16) [Derleme Kitapta Makale / Bölüm \(Çevrimiçi\)](#)

Bilgehan, A. K. (2018). "Yapay Zekanın Dünyü, Bugünü ve Yarını: Tarihsel Bir Yaklaşım." K. Ermış, E. Bilgesu ve Z. Çokbilen (Der.), *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç* içinde (s. 71-83). Alındığı URL: <http://www.felsefakitapları.org/yapayzihin>

(17) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Basılı\)](#)

Frankena, W. (2007). "Eğitim." Çev. Muhsin Yılmaz. A. Cevizci (Der.), *Felsefe Ansiklopedisi* içinde (Cilt: 5) (s. 115-133). İstanbul: Ebabil Yayıncılık.

- (18) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\)](#)
Van Gulick, R. (2014, 14 Ocak). "Consciousness." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>
- Kind, A. (2018, 13 Temmuz). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- (19) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Yazarsız ve Editörsüz\)](#)
"Intelligence." (2018, 31 Aralık). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline_v_9381
- (20) [Yayımlanmamış Tez](#)
Arıkan Sandıkcıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- (21) [Kongre Bildirisi](#)
Bildiri, kongre bildiri kitabı içinde ise: [Derleme Kitapta Makale \(Basılı\)](#) veya [Derleme Kitapta Makale \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
Bildiri, süreli bir yayın içinde ise: [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#) veya [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
- (22) [Gazete Makalesi \(Basılı\)](#)
Bilgehan, A. K. (2018, 14 Temmuz). "Türkiye'de Yapay Zekâ Çalışmalarının Kurumsal ve Akademik Geçmişi." *Yeni Haber*, s. 4.
- (23) [Gazete Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)
Papineau, D. (2017, 1 Haziran). "Is Philosophy Simply Harder than Science?" *TLS: The Times Literary Supplement*. Alındığı URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/philosophy-simply-harder-science/>
- (24) [İnternet Makalesi \(Yazarlı\)](#)
Barrett, A. (2018, 13 Temmuz). "Why We Need to Figure Out a Theory of Consciousness." Alındığı URL: <http://theconversation.com/why-we-need-to-figure-out-a-theory-of-consciousness-93146>
- (25) [İnternet Makalesi \(Yazarsız\)](#)
"Makineler Bir Gün İnsanlığı Gerçekten Yok Edebilir mi: Doğrular ve Yanlışlar." (2018, 13 Temmuz). Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/mind-body-problem>
- (26) [Kitap İncelemesi \(Basılı\)](#)
Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53(4): 937-938.
- (27) [Kitap İncelemesi \(Çevrimiçi\)](#)
Crane, T. (2018, 13 Temmuz). "Kitap İncelemesi: The Nature of Consciousness" [Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (Der.), *The Nature of Consciousness* adlı eserin incelemesi]. Alındığı URL: <https://philarchive.org/archive/CRARTN-2>
- (28) [Söyleşi/Röportaj \(Basılı ya da Çevrimiçi\)](#)

- Kalıp:** Soyadı, Ad (Yıl, Gün, Ay). "Ad-Soyadı ile Söyleşi: Söyleşi Başlığı." [Yüz Yüze Görüşme / Telefon Görüşmesi / Görüntülü Görüşme / Yazılı İletişim]. Kitap / Derleme Kitap / Dergi / Gazete / Web Sayfası Bilgisi.
- Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>
- Çalışkan, E. (2018). "Prof. Dr. Kemal S. Ermiş ile Söyleşi: İnsan Zekasına Eş değer Bir Yapay Zekâ Gerçekte Yapay mıdır?" [Telefon Görüşmesi]. *Yapay Zekâ Araştırmaları*, 3(2): 27-35.
- Çalışkan, E. (2018, 14 Temmuz). "Arif K. Bilgehan ile Söyleşi: Makineler ve İnsanlığın Geleceği." [Görüntülü Görüşme]. *Yeni Haber*, s. 7-8.

Benleştiren (Saf) Ben ve Benleşen (Ampirik) Ben

[‘Pure I’ That Makes Me and ‘Empirical I’ That Has Become Me]

Ahmet Çorak *

Marmara University

Received: 06.12.2019 / Accepted: 28.12.2019

DOI:

Research Article

Abstract: Terms such as ego, self, person, personality and identity are used to refer to phenomena such as sameness, continuity, identity, persistence (subject and nafs can be included in this group only in some sense) at different levels. The interest in these issues in philosophy and psychology is constantly increasing. The existence of a permanent principle as a source of identity in the human mind, has been discussed in the history of thought for thousands of years. In psychology, the debate about what kind of ego/self the theories should be based on continues. These debates have a profound effect on psychotherapy schools. With the inclusion of developmental theories which have become an independent discipline after their progress in the last 40-50 years, a more complementary points of view, considering formation as well as ‘dis-order’ are possible to be proposed in the debates, which have been limited to a great extent to psychopathology to date.

In this study, the need for the concept of self as an organizing element of the human mind; two fundamental concepts of self, one at birth (pure or minimal) and the other starting to develop from the first minutes (empirical); the reasons for proposing a minimal self and empirical self pair instead of the minimal self and narrative self pair which have become very popular in recent years, will be examined. The solution that brings minimal-empirical self pairing in the debates regarding, the unchanged essence and the changing properties of the self; the central self structure that do not change with experience and the self structures that is diversified with experience; and in the debates about knowing self and known self, will be discussed. Corresponding entities and the facts of these selves in psychology, and the contributions to the understanding of psychotherapy will also be noted.

* **Author Info:** Assist. Prof. – Marmara University, Department of physiology, Başibüyük Campus, Maltepe-İstanbul, TURKEY.

E-mail: ahmetcorak@yahoo.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-3840-5145>

To Cite This Paper: Çorak, A. (2019). “Benleştiren (Saf) Ben ve Benleşen (Ampirik) Ben.” *MetaZihin*, 2(2): 159-197.

Keywords: minimal self, empirical self, pure self, narrative self, ego, personality.

Öz: Ben, benlik, kendilik, kişi, kişilik, kimlik gibi terimler, çeşitli katmanlarda olduğu varsayılan aynılık (*sameness*), süreklilik, özdeşlik (*identity*), süredurum (*persistence*) gibi olguları ifade etmek için kullanılır (özne ve nefis terimleri ancak bazı anlamları itibarıyla bu gruba dahil edilebilirler). Felsefe ve psikolojide bu konulara yönelik ilgi sürekli artmaktadır. İnsan zihninde özdeşliğin kaynağı olan kalıcı bir prensibin varlığı düşünce tarihinde binlerce yıldır tartışılmıştır. Psikolojide ise kuramların nasıl bir benlik/kendilik anlayışı üzerine kurulması gerektiğine dair tartışmalar devam etmektedir. Bu tartışmalar psikoterapi okullarını da derinden etkilemektedir. Bugüne kadar büyük oranda psikopatoloji ile sınırlı olan tartışmalara son 40-50 yıl içinde büyük gelişmelerin kaydedildiği ve artık bağımsız bir disiplin haline gelen gelişim (*development*) konusunun da dahil olmasıyla bozulmuş kadar oluşumun da göz önüne alındığı daha tamamlayıcı bakış açıları önerilebilmektedir.

Bu çalışmada insan zihnini düzenleyici bir öge olarak kendilik kavramına olan ihtiyaç; biri doğuştan mevcut olan (saf veya minimal) ve diğeri ilk dakikalardan itibaren gelişmeye başlayan (ampirik) iki temel kendilik kavramı; son yıllarda oldukça rağbet gören minimal kendilik ve öyküsel kendilik ikilisinin yerine, minimal kendilik ve ampirik kendilik ikilisinin önerilmesinin gerekçeleri incelenecektir. Minimal-ampirik kendilik ikilisinin, benliğin değişmeyen özü (*essence*) ve değişen özellikleri (*accidents*); deneyimle değişmeyen merkezî benlik ve deneyimle çeşitlenen benlik yapıları; bilen benlik ve bilinen benlik tartışmalarına getirebileceği çözüm tartışılacak ve bu ikilinin psikolojideki karşılığı ve psikoterapi anlayışına getirebileceği katkılar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: minimal kendilik, ampirik kendilik, saf kendilik, öyküsel kendilik, benlik, kişilik.

1. Giriş: Aynı Kalmak

Her insan, bütün var oluşu boyunca aynı düşünen varlık mıdır; eğer öyleyse, bu aynılık nereden gelir ve kanıtı nedir? Bu soru artık çok sık tartışılmıyor; fakat geçen yüzyılın [17. Yüzyıl] yazılarındaki en revaçta araştırma konusuydu.

Butler 1736'da yazdığı *Kişisel Kimlik Üzerine* adlı eserinde (tarihsiz: 310) böyle söylüyordu. Butler'ın özlediği 17. Yüzyıl bu konu açısından özel bir yüzyıldır. Pek çok konuda olduğu gibi, bilinç ve bilinçli özneye (benlik/kendilik) bakış açısının da değiştiği bir yüzyıldır (Jorgensen, 2014). Butler'ın eserinden iki yıl sonra konu tekrar hareketlenecektir. Hume, bu kalıcılığı bir kişisel kimlik¹ (toplumsal kimliğimizden çok

¹ Kendilik (*self*) veya kişi (*person*) kavramı tarihte sosyal organizasyon içindeki statü ile yakından ilişkiliydi. Çeşitli toplumlarda, kabilelerde, kişilerin maskeleri veya yüzlerini boyama biçimleri, onların hak ve yetkilerine, görevlerine, ünvanlarına işaret ediyordu. İçsel değerlerin mekanı anlamındaki vicdana (içeride hazır bulunan anlamındaki 'bulunç') bir göndermede bulunmuyordu. Mauss'a göre (1985: 18-19), antik Roma'da devrimsel bir şey gerçekleşti ve somut rollerin toplamından biraz daha soyut olan tüzel bir kişilik kavramı ortaya çıktı. Bu kavram Stoacıların irade ve kişisel ahlak kavramları ile zenginleşerek 'toplumsal kimlik' anlamından, daha bireysel olana doğru kaymaya ve zamanla salt maske anlamı yanında, kişilik

daha içeride bulunan) üzerine yükleme çabasının aleyhine yazmaya başlayacak ve bundan sonraki 40 yıl boyunca yazdıkları Kant'ı harekete geçirecektir. 19. Yüzyıl psikolojisini ağırlıklı olarak bu iki adam belirlemiştir. 20. Yüzyıl'ın önemli bir bölümü ise davranışçılığın akademik dünyadaki hakimiyeti ile geçmiştir. Bu okul, insanların ne düşündükleri veya ne hissettiklerinden, daha da önemlisi ne düşünmeye veya ne hissetmeye eğilimli olduklarından (kişilik) bağımsız olarak insan davranışlarının anlaşılabilirliğini ve çözümlenebileceğini öne sürmekteydi. Ne var ki insan davranışlarının karmaşıklığını, kişilik veya kendilik gibi terimlere başvurmadan açıklama gayreti bugün artık tamamen sona ermiş gibi görünüyor (Leary ve Tangney, 2012a: vii).

Sosyal psikolojinin en önde gelen isimlerinden Bandura'ya göre de "geçtiğimiz yıllar [20. Yüzyılın sonu], kendilik ile ilişkili olgulara ilgide bir dirilişe tanık oldu. Kendilik süreçleri psikolojinin çok çeşitli dallarını işgal etmiş durumda, çünkü en dışsal tesirler [bile] doğrudan değil aracı kendilik süreçleri üzerinden insan işlevselliğini etkileyebiliyorlar. Kendilik sistemi, dolayısıyla, nedensel süreçlerin tam kalbinde yatmaktadır" (Bandura, 1999: 154). Psikoloji alanında kendilik lehine büyük bir değişim yaşanırken bir aynılığın olup olmadığı, eğer varsa bu aynılığı neyin taşıdığına ilişkin sorular 21. Yüzyıl'da daha hararetli tartışmalara sebep olmaktadır. Ben, benlik, kendilik, özne, kimlik gibi isimler alan bu aynılık/kalıcılık/süreklilik² prensibinin tarihçesinin yazımında bile son yıllarda giderek takibi zorlaşan bir yayın bolluğu ve buna yol açan bir ilgi patlaması göze çarpmaktadır.

Kalıcılığı sağlaması açısından, bedenden kısmen veya tamamen bağımsız bir varlığı olan kendilik (nefis) kavramı binlerce yıldır insanların gündemindedir. Batı'da ilk kez entelektüel bir uğraşın konusu olması yaklaşık 2400 yıl öncesine, Platon'a dayanır. Batı Düşünce tarihinde Platon, kalıcılık arayışının en önemli ismi olarak bilinir. Bir ahlak abidesi olarak gördüğü hocası Socrates'in Atina ahlak yasalarına uymadığı gerekçesiyle

anlamına gelmeye başladı (M.Ö. 2. Yy). 'Persona'nın Yunancası olan 'prosopon'un (maske) anlamı daha da genişleyerek tüm maskeleri yırtılmış, çıplak insan tabiatına işaret etmeye başladı. Ancak en içteki insan doğasına işaret ettiği gibi rolünü üstlenen, rolünü icra edeni (role-player) anlatmakta da kullanılıyordu. 'Persona'nın tüzel anlamına, MÖ 200-MS 400 yılları arasında, bilinçli olma hissi, bağımsız, özerk, özgür ve sorumlu gibi anlamlar eklendi. Kavram, böylece, kısmen bize eşlik eden (kısmen bizden bağımsız) bir fakülte olma yoluna girmiştir. Yunanca'da 'syneidesis' birlikte gören/bilen (şahit) anlamına gelmektedir. 'Yapılan iyiliğe ve kötülüğe şahit olan' anlamı (birlikte-bilen) 'persona'ya eklenecektir. Stoacılar da bu kavram, işlenen günahın hemen farkında (bilincinde) olmak anlamına gelir (Brett, 1963: 125). Kavram Latinceye *conscientia* (con-science, birlikte-bilmek) olarak tercüme edilecektir. Bu tarihçe, kötülüğün farkında olmak (moral duyarlılık) yönü ile vicdan (*conscience*), sadece farkında olma (duyusal duyarlılık) anlamıyla bilinç (*consciousness*) kavramlarının kökenini oluşturur.

² Aynılık: *Sameness, identity*; Özdeşlik: *Identity*; Kalıcılık: *Permanence* (sebat veya süredurum anlamında persistence); Süreklilik: *Continuity*

ölüme mahkum edilmesinden dolayı ahlakın zamana ve zemine göre değişmeyen kalıcı yasalarını bulmak Platon'un en önemli gayesiydi. Bunun için önce görünen ve değişen varlığın değişmeyen ve kalıcı bir tarafının olduğu ve bunun asıl gerçek varlığa karşılık geldiği temellendirilmeliydi. Bu çalışmanın amacı kendilik için de aynı yaklaşımın mümkün olup olmadığıdır. Fakat görüldüğü gibi daha başından itibaren kalıcı bir kendilik arayışı, ahlak ve hukuk sistemi ile yakın bir ilişki içindedir. Kendilik, zihin için temel ve hatta kurucu öge olarak görüldüğü gibi, uygarlık için de temel ve onun kurucu ögesidir.

Bu kalıcılığı sağlamak üzere, ruhun ölümsüzlüğü (veya tözelliği), Yunan Felsefesi'nin zirvesi sayılan eserlerden biri olan *Phaidon*'da (Platon) veya Yeni Çağ Batı Felsefesi'nin zirvesi sayılabilecek eserlerden biri olan *Salt Aklın Eleştirisi*'nde (Kant, 1781) temel konulardan birisidir (Adorno, 2001: 40). 'Kalıcı bir öz'ün aynı zamanda sorumluluğu da taşıyacak olması, onun her çağda ilgi çekmesine ve değişik görünüm ve isimler altında tekrar tekrar düşünce sahnesinde belirmesine neden olmuştur. Bu kalıcı özün kişilik ile doğrudan bir bağlantısı vardır. Bir kişinin farklı herhangi iki zaman diliminde (diyakronik olarak), aynı kişi olduğunun kabulü (diyakronik kimlik), sorumluluk kavramının temelidir. Sorumluluk ise hukuk sisteminin yani uygarlığın temelini oluşturduğu gibi dinsel alanın da *almazsa olmaz* terimidir. Farklı zamanlarda hep aynı kişi olduğumuzun kabulü ise zannedildiği kadar kolay değildir. Bu nedenle, "... ben eylemde bulunduğum farklı durumlarda tamamen aynı kişi değilim, ne de 20 yıl önceki aynı kişiyim" (Burkitt, 2008: 3) diye düşünenler karşısında hazır ve kesin cevaplarımız yoktur. Dolayısıyla, bir kişinin 5 veya 10 yıl önce işlediği suçtan yargılanabilmesi ve "ben artık o kişi değilim" deme imkanının ortadan kaldırılabilmesi için kalıcı bir 'ben'in temellendirilebilmesi gerekir. Yeni Çağ felsefelerinin ayırt edici özelliği olan bu 'ben' vurgusunun önemli bir sebebi de Avrupa'da oluşturulmaya çalışılan yeni toplumsal düzenin temeli olan hukuk ile ilişkilidir. Çünkü hukuk, özdeşlik (aynı kişi olmak) ve sorumluluğa dayanır. Zaman-dışı bir öz kavramına alerjisi (*antiessentialism*) ile tanınan İngiliz Okulu³, bu 'ben'in, zaman içinde benle ilgili olarak *biriken* deneyimlerden ibaret olduğunu söyleyecektir.

Bu çalışmada ise ister bedenden bağımsız olsun ister bedenden kaynaklansın; ister fiziksel ister sanal veya ister bir illüzyon olsun; ister öyküsel bir ağırlık merkezi ister zihnin bir bakış açısı olsun; ister doğuştan ve zaman-dışı ister zamanla biriken bir

³ Özellikle Locke için kişi (*person*) kavramı her şeyden önce adli (*forensic*) bir kavramdır. Aynı kişi olmanın önemi 'ahlaki sorumluluk' nedeniyle (Conn, 2003: 115). Bu nedenle Locke, ampirik geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olmasına rağmen, 'ben' için kalıcı bir töz arayışına girmiştir.

oluşum olsun, benlik/kendilik tasarımının⁴ 'varlığı' ve 'işlevi' üzerinde durulacaktır. İşlev için en geniş ortak payda olduğu düşünülen 'zihinsel verilerin organizasyonu' esas alınacaktır. Çok çeşitli yazarlardan yapılan alıntılar sebebiyle kendilik, ben, benlik, kimlik, kişi ve kişilik terimlerine sabit özgün anlamlar verilmesinden kaçınılmıştır. Çünkü alıntı yapılan yazarlar bu terimlere kendilerince farklı anlamlar verebilmekte, birbiri yerine kullanabilmekte ve bazen de kavramlar iç içe geçebilmektedir. Örneğin James'in '*I-self*' ve '*me-self*' şeklinde ifade edilen iki boyutlu kendilik sisteminde veya kendilik için yapılan "benlik kimliği" gibi tanımlamalarda olduğu gibi. Üstelik klasik düşünürlerde ben, psişe ve varlık sık sık iç içe geçer. James (ampirik) kendiliği banka hesabına kadar geniş tutabilirken ondan sonra gelen düşünürler kendiliği bir bütün olarak kişinin kendisi, kişiliği, kendisi hakkındaki inançları, fail kendilik, deneyimleyen özne gibi çok çeşitli anlamlarda kullanmışlardır. Bu terimleri sabit sözcüklerle çevirmenin imkansız olmasından dolayı, insan psişesinin değişik katmanlarındaki sürekliliğin belirlenimlerine işaret eden bu terimler arasındaki anlam farklılıkları paranteze alınarak oldukları gibi çevrilmesi zorunlu hale gelmiştir.

2. Gramatik Bir Sanrı Olarak Kendilik

İnsanın düşünmesi sabiteler üzerinden olur. Dil, bunun ya sebebi ya da en önemli örneğidir. Realiteye isimler verir ve onu dondurur, onu değişimden muhafaza ederiz. Bu sayede konuşmak, yani onun temsilcilerini zihinde evirip çevirmek mümkün olur. Böylece konuşma donmuş ontolojik kalıplar üzerinden gerçekleşir.⁵ Bu nedenle insanları da aynı kişiler olarak görme eğilimimiz vardır. Ancak bu akli eğilimimizin tersine, onların duyusal olarak değiştiklerini gördüğümüz için, onların içinde değişmeyen bir şey olduğunu varsayabiliriz. Sezgilerimize göre onları o yapan şey de bu 'değişmeyen' olmalıdır. Dışarıdan işaret edilebilen sabit bir 'o' olmak (hüv-iyet); 'yukarıda (geçmişte) adı geçen' bir 'o' olmak (*selfsame*), bir uzantı olmamak, geçici olmamak, birisi olmak, "kim" sorusunun cevabı olan bir 'o,' yani bir kim-lik⁶ sahibi

⁴ Psikanalizde bu iki kavram Hartmann'a (1950) kadar birbiri yerine kullanılabiliyordu. Freud, ben (*Ich*) ve kendilik (*selbst*) terimlerini fark gözetmeksizin kullanmıştır. İngilizce karşılıkları olan ego ve self için de aynı karışıklık söz konusudur (Kernberg, 1982). Bu iki kelime Almanca sözlüklerde de birbiri ile tanımlanmaktadır (Bkz. Waibl ve Herdina, 1997: 128). Psikanaliz literatüründe metapsikolojik olan benlik terimi (ego) giderek mekanizma ağırlıklı, aparat olarak da isimlendirilen nesnel ve mekanik bir anlam yüklediğinden, çeşitli yazarlar ben (*ich*) sözcüğündeki öznel deneyimsel olan kendiliğe (*self*) yüklemiştir (öz. Kohut). Kernberg (2012: 184), deneyimsel olan kendiliği yapıtaş olarak kabul etmekte ve benliği meydana getirdiğini öne sürmektedir.

⁵ Bu nedenle zaman zaman sert güncellemeler yapmak zorunda kalırız. Buna güzel bir örnek, bize ilk defa "amca," "teyze" dediği zamanlardır. Zaman içinde gerçekliğe uygun bir biçimde değişime uğramayan kendilik imgemiz sert güncellemelerle gerçekliğe -mümkün olduğu kadar- uygun hale getirilir.

⁶ Kimlik anlamında eskiden kullanılan hüviyet (hüv(e) + iyet) o-luk (o olma hali) anlamındadır. Hür olma haline hürriyet dediği gibi o (hüv) olma haline de hüviyet adı verilir. Dışarıdan bakıldığında görülene o-luk

olmak anlamına gelir. Böylece akli tasarımıımızı, duyuşsal veriler karşısında savunmuş oluruz.⁷ Dil bu konuda bize yardımcı olur. Fakat bazılarına göre, bu, yardımcı olmak değil, yönlendirmek, yani aslında çarpıtmak anlamına gelir.

Batı dilleri sabit bir kendiliğin ifadesi için oldukça elverişlidir. İngilizcedeki *myself* (kendim) zamirinin "*my self*" (benim kendiliğim) şeklinde bağımsız iki parça halinde algılanması "*self*"in bir ontik zemini olduğu çağrışımasını kolaylaştırmaktadır. Türkçede de "*bizzat*" kelimesinin "*zat(ım) ile*" anlamı eskiden bilinmekte idi.⁸ Kişiler adeta yanlarına zatlarnı (kendiliklerini) alarak gelmektedirler. *Zat*, öz anlamındadır ve Azeri lehçesindeki "*kendim*" anlamına gelen "*özüm*"ün kullanılmasında bu anlam daha açık olarak ortaya çıkar. Çoğu dilde mevcut bulunan bu kullanım, "*ben*" ve bende mevcut bulunan "*öz*" olarak iki farklı gösterilen (*signified*) olduğuna dair çağrışımlar içermektedir.

"Ben kendimi incittim" (*I hurt myself*) gibi kullanımlarda *ben* (*I*) özne, *kendim* (*myself*) ise nesne şeklinde kullanılmıştır. Sıradan kullanıcıların buradaki iki farklı gramatik elemanın aynı şeyi işaret etmekte olduğunu bilmelerine rağmen, James gibi filozoflar bu dilsel incelikteki nüansı genişletme eğiliminde olmuşlardır. Descartes'ın şu ünlü sözünde de (kendisi kabul etmese de) bu ikilik ortaya çıkmaktadır: "Ben biliyorum ki ben varım; şimdi soru şudur, benim bildiğim bu ben nedir?"⁹ (Descartes, 1999: 82). Descartes'e göre ise bu cümlede sadece bir tek ben vardır. Kenny (2001: 83) bunu şöyle ifade eder; "*ben [I] ve kendim [myself] biriz; kendim benden ibarettir, sahip olduğum bir kendilik değildir. Eğer öyle olsaydı, tanrı aşkına, kendiliği olan bu ben de neyin*

(hüviyet), içeriden bakıldığında görülene ben-lik (veya kendi-lik) adı verilir. Batı dillerinde aynılık, kimlik ve 'o' arasındaki ilişki daha açıktır. Latince *id*; 'o' anlamına, ondan türeyen *idem*; 'aynı' anlamına gelir. Bu durumda *identity* aynı-lık (özdeşlik) demek olur; bugün kimlik anlamında da kullanılmaktadır. '*Identity*', 1600'lerde aynılık, birlik, aynı olma hali anlamında kullanılmaktaydı. Bu durum 19. Yüzyıl'da bile devam etmiştir (örn. bkz. Grimshaw, 1821). Günümüzde de bazı terimlerde (*identity operation*, *identity philosophy*, *law of identity* vs. gibi) aynılık (özdeşlik) anlamı sürmektedir. Çarpmada "*identity element*" 1'dir (toplamada 0) çünkü sonuç çarpılanla 'aynı'dır. '*Identical*' (*identicus*) sıfat olarak bugün de aynı (*selfsame*) anlamında kullanılmaktadır.

⁷ Bu durum, Batı'da varlık hakkında düşünmeye başladıktan sonra karşılaşılan temel sorundur. *Arke* (ana ilke) arayışından kısa bir süre sonra, değişim ve çokluk kavramları filozofları meşgul eden iki temel problem haline gelmişti. Bunlardan özellikle değişimi anlama çabaları "Yunan felsefesinin özünü oluşturur" diyebiliriz. Bütün felsefe tarihi boyunca tartışılan bu iki sorun hakkında geliştirilen modeller bugün genellikle düşünürlerin zihinsel şemalarında varlıklarını devam ettirirler. Açıkça gönderme yapılmasa da yazarlar akıl yürütmelerinde sıklıkla düşünce tarihinin bu temel izleklerini takip ederler

⁸ Bu kullanım zamir içermeyip, "*zati ile*," "*zatanız ile*" gibi diğer şahıs anlamlarına da gelir. Üçüncü tekil şahıs için kullanılan "*bizatıhi*" (zati ile) zarfının içinde üçüncü tekil şahıs zamiri mevcuttur.

⁹ I know that I exist; the question is, what is this "I" that I know (Descartes, 1999: 82). Özellikle gizli özne kullanılmadan tercüme edilmiştir.

nesidir?" Böylece kendiliğin (*self*) dilsel bir oyun, "dönüşümlü zamirin sebep olduğu bir gramatik illüzyon" (aynı yer) olduğunu öne sürmüştür.

Konu, kişinin kendiliğini (*my self*) kendisinden (*myself*) ayırt etmesinden (ayrı yazmasından) ibaret midir? Bu dilsel kullanım olmasaydı, kendilik isimli bir tasarıma ihtiyaç duyulmayacak mıydı? Yoksa bu tasarımın ifade edilme gereksinimi ile bu kullanım denk mi düşmüştür?

Hume'a göre zihnimiz temelde algılardan başka bir şey (ben, benlik, kendilik vs) içermese de kendimizi diğer her şeyden ayırma kapasitemiz şaşırtıcıdır. İnsanlar kendilerinden ne kadar şikayet etseler ve başkalarına ne kadar çok özenseler de kendileri olmaktan vazgeçmezler, kendilerini kimseye değişmezler. Bu olgu iyi bilinen bir atasözü şeklinde kalıplaşmıştır; "akılları pazara çıkarmışlar, herkes yine kendi aklını almış" (Çotuksöken, 1988: 36). Bize hücum eden algı seli içinde ve onların zihindeki çarpışmaları arasında, kendi düşüncelerimiz, yitip gitmek bir yana, o kadar büyük bir değer kazanırlar ki, bu kalabalık içinde onları ayırt etmemek imkansızdır. Fakat bu durum sadece zihniyette (*mentality*) değil, her bir algısal parçacıkta dahi ortaya çıkan bir olgudur. William James'in deyişiyle "... [düşünce akışı içinde bulunan parçalardan] 'kendim' [*me*] gibi olan bazılarını vurgular ve onları azami derecede önemserim ve geri kalanları 'bunlara' mal ederim" (James, 1908[1890]: 400). James kendiliğin sadece var olmaktan ibaret olmadığını, asimilatif bir yönüyle, deneyime ben etiketini vurarak, zihinsel malzemenin bir kısmını kendisine mal ettiğini vurguluyor. Vurguladığı bu mekanizma oldukça önemlidir, diğer türlü maruz kaldığımız bu algı seli içinde boğulur giderdik. Fakat tersine, 'bana ait' olarak etiketlenenler, bir mihver oluşturarak, diğer hepsinin organizasyonunu ve bu organizasyonla ilişkisiz olanların göz ardı edilmesini sağlayarak, bizi imkansız bir görevden kurtarmaktadır.¹⁰ Şizofrenlerin bu ayıklama işleminde başarısız oldukları tespit edilmiştir (Carlsson, 1988).

Boş levha varsayımında, levha üzerinde kendimize ait olanlarla, başkasına ait olanlar arasındaki rekabette, kendimizinkileri kayıran doğuştan bir yeti bulunmaz. Hatta öyle ki Locke, Hume ve Hartley gibi İngiliz Okulu'nun seçkin temsilcileri 'dikkat' yetisini açıkça görmezden gelirler (James, 1908[1890]: 402). Çünkü içebakış ile kendi içlerine

¹⁰ Beyinde talamus adı verilen bir merkez, ilişkisiz duyuşal verilerin filtrelenmesi ile ilgilidir, bu nedenle duyuşal bilince açıldığı bir kapıya benzetilir (McCormick ve Bal, 1994). Duyuşal veriler, bilinç ile ilişkili yapı olan kortekse yükselmeden (talamokortikal bağlantılar) önce, çok büyük bir bölümünün (% 99'dan fazlası) talamusta yolu kesilir (McCorry, 2008: 66). Böylece sadece işleyebileceğimiz miktarda bir ham veri ile uğraşmak durumunda kalırız. Ancak bu sansür işleminin yönergesini oluşturmak üzere (ilişkili olanlar ve olmayanlar ayrımı), korteksten de buraya (ters yönde) yoğun bağlantılar (kortikotalamik bağlantılar) mevcuttur. Bu filtreleme, dünyayı öznel algılayışımızın nörolojik temelidir. Her iki yöndeki bağlantıların da şizofrenlerde bozuk olduğu gösterilmiştir (Woodward ve ark, 2012).

baktıklarında bir kendiliğe rastlamayanlar, aynı şekilde kendi içlerine baktıklarında dikkat yetisine de rastlayamazlar. Çünkü halihazırda dikkat yetisinin içinden bakmaktadırlar; kendiliğin sağladığı bir çerçeve içinden baktıkları gibi. Kişi, içinden baktığı şeyi açıkça göremez. Bunun için “içebakış [*introspection*] değil, inceleyici dikkat [*inspective attention*]” (Bauer, 2009: 159) gerektiği ifade edilmiştir.

Kendiliğin varlığına olduğu gibi dikkat yetisinin varlığına da salt duyulur veriler veya içebakış ile erişilemez. Oysa duyuların idrake dahil olmaları dikkat yetisine bağlıdır. Kişiye ulaşan toplam duyuşsal verinin %99'unu oluşturan (McCorry, 2008: 66) milyonlarca duyulur (*sensible*) veri, sırf benim dikkatimi çekmediği için, çünkü benle bir ilişkisi bulunmadığı için veya an itibarıyla önemsiz kabul edildiği için bilincime intikal etmiyor, dolayısıyla deneyim alanımda bulunamıyor. ‘Deneyim alanına giremeyen duyulurlar’ sorunsalı, Humecü düşünce için büyük bir problemdir. Duyulur verinin önemi, yani ona ayrılacak dikkat kapasitesi, kendilik tasarımı tarafından belirlenir. Bu durumda zihnimizdeki tasarım, çevremizdeki ampirik gerçekliği şekillendiriyor demektir. Duyulurlara (*sensibles*), “düşünülür [*intelligible*] bir perspektif” sağlayan (James, 1908[1890]: 402) bu sonuç, Humecü iddianın tam zıddıdır. Çünkü Hume’a göre tek kurucu öge duyumdur. Ancak gerçek şu ki milyonlarca duyuşsal verinin deneyim alanına girememesi sayesinde, o darmadağın algısal kargaşa içinde bir deneyime sahip olabiliyoruz. Zihnimiz, kendisine hücum eden algı seli içinden bazılarını seçmekle kalmıyor, seçtiklerini sentezleyerek bu algıların ‘birliği’ni de sağlıyor. Şizofrenlerin parçalanmış benlik/kişilikleri, bu ‘birliği’ sağlayan işlevlerin başarısızlığından kaynaklanmaktadır. Bizde ise bu algısal kargaşa içinden, bir biçimde seçilen ve bu yüzden deneyime dönüşen yaşantıların peş peşe gelmesi ile sonuçta bir hikayemiz olabiliyor.¹¹

Algısal kargaşayı hem azaltmak hem düzene sokmak, ben perspektifine göre, bir başka deyişle kendilik sayesinde mümkün olduğuna göre, deneyimin birliğini mümkün kılan kendiliktir. O andaki ‘bilinç durumu’nu oluşturan farklı deneyimler birbirlerinden apayrı (karpuzun rengi, şekli, kokusu, dokusu, tadı, ıslaklığı, karpuzun özgülü olan kütürdeme sesi) olmasına rağmen, bu deneyimler “derinden birbirlerine bağlı” (Bayne ve Chalmers, 2003) görünürler. Bütün bir algı seli içinde bana karpuz yeme deneyimini yaşatan, ama bir bütün olarak yaşatan (bütünlüğü oluşturan bileşenlerin apayrı oluşları ve beyinde çok farklı alanlarda temsil edildiklerini tekrar dikkate alarak) oldukça aktif bir ‘işleme birimi’ üzerinde düşünmek zorunda kalıyoruz. Beynin işlevlerine birlik kazandıran bu birim (yapı veya sistem, sanal veya fiziksel, maddi veya gayrimaddi,

¹¹ Bu hikayenin temel görevi, ampirik kendiliğin birliğinin sağlanmasını yapmaktır. Fakat bu aşama için öznenin 3-4 yaşlarına gelmesi, çevresindeki dünyayı kendisine sözel olarak hikaye edebilecek olgunlukta olması gerekmektedir. Bu kendiliğe öyküsel kendilik (narrative self) adı verilmektedir.

yapı veya akış), trilyonlarca sinapsta gerçekleşen elektriksel olayların arasında bir birey olarak nerede olduğumuz ile ilgilidir. Trilyonlarca sinaptik olay arasında bana karpuz yeme deneyimini yaşatan bu birim, bu deneyim sayesinde, onu tercih ve irade eden ve bundan haz alan ben/kendiliğin duyumunu (*sense of self*) vermektedir. Bu birim, yaşantılama (deneyim) ile, dolayısıyla bilinç ile çok yakın ilişki halinde olmalıdır. Bir yönüyle de kişilik ve kimlik ile yakın ilişkisi vardır. Böylece hem inşa edilmekte olanlar hem de kendi inşa sürecini de yönlendirebilmektedir.¹² Kişinin, kendisini inşa etmesi ile ilgisi olması nedeniyle, ona antik çağdan itibaren büyük önem verilmiştir. Delphi tapınağının üzerindeki ünlü “kendini bil” yazısı,¹³ kişiler kendi içlerine baktıklarında kendilerini kolayca göremediklerinden yazılmış olsa gerektir. Kişinin zihninde, kendisini temsil eden tasarımın çok sayıda dolaylı kanıtı üzerinde insanları düşünmeye çağırılmaktadır.

Kendiliğin, deneyimleme ile, dolayısıyla bilinç ile, ayrıca kişilik ve kimlik ile yakın ilişkisi nedeniyle edindiği merkezi konumu, giderek onu felsefenin en önemli konusu haline getirmektedir. Felsefe ile psikolojinin tam kesiştiği yerde bulunan bu konu, bugün sinirbilimin de gözde konularından biri olmuştur.¹⁴

Eğer dilsel kullanımın oluşturduğu bir yanlış anlamının ötesinde bir kendilikten bahsediyorsak, yani kişinin kendiliği kişinin kendisine denk değilse o zaman ‘kişi bir kendiliğe sahip’ demektir. Böyle bir kendiliğin varsayımı kişilik ve kimlik gibi konular üzerinde konuşmayı oldukça kolaylaştırır. Tüm bu olguları tasvir edebilmek için ‘ben’ ve ‘kendi’ kavramlarına olan ihtiyaç, salt gramatik bir zorunluluğun ötesinde görünüyor. Fakat bu operatif kazancın yanında, kendilik kavramını varsaymanın üreteceği sorunlar da mevcuttur. Ancak türevleri de dahil olmak üzere ‘önyargısız’ bir zihne doluşan algılardan başka bir şey içermeyen Humecu bir zihin varsaymanın üreteceği sorunlar, bir kendilik tasarımı ve ona dair aidiyet hissi varsaymanın üreteceği sorunlardan daha fazla gözükmemektedir.

¹² Örneğin yukarıda sözü edilen kortikotalamik bağlantılar yoluyla.

¹³ Gerçekte Mısır’daki Luxor tapınağı gibi tapınakların girişlerinde bulunan bu yazıt daha sonraları Antik Yunan’a atfedilmiştir. Bu söz Thales, Herakleitos, Solon, Socrates gibi düşünürlerle ithaf edilmektedir (Strawson ve Altobrando, 2018: 142). Psammetik’in hükümdarlığı zamanında Yunanlılara ilk kez Mısır’a giriş izni verilene kadar Kadim Yunanistan’da bir felsefe izine rast gelinmez (Weber ve Perry, 1925: 3).

¹⁴ Konu elektriksel bağlantılar ve bilgi-işlem olunca bilgisayar bilimleri de bu alana katkı sağlamak istemektedir. Pek çok düşünür konuya doğrudan bilgisayar modeli ile yaklaşmaktadır. Özellikle de gelecekteki yapay zeka uygulamaları, kendilik konusunu iyice komplike hale getirecektir. Çocuk zihni ve ilkelerin zihni ile ilgili araştırmalar, bize önemli ipuçları ve farklı perspektifler sağladığı için antropoloji de beşinci ayağı oluşturmaktadır. Günümüzde matematiksel modellerin vazgeçilmezliği de eklenince günümüzün genç ve gözde disiplini olan bilişsel bilim (*cognitive science*) ortaya çıkar.

Kişinin zihninde kendisini temsil eden bir tasarımın bulunmasının çok sayıda dolaylı kanıtı mevcuttur. İnsanlar kendi tasarımlarının neye benzediği üzerinde düşünebilirler. Düşünen ve düşünülen, doğal olarak iki farklı gramatik elemanla temsil edilmelidir. Kişinin, kendi yetilerini ve kendi özelliklerini değerlendirebilmesi için kendi tasarımına sahip olmasının önemi büyüktür. Bu özellikler, bellekte geçmişe dair bir gezintiye çıkmak zorunda kalmadan, kendilik tasarımında her an temsil edilmektedir. Biyopsikososyal varlığın (bir bütün olarak insan) temsili olması gereken kendilik tasarımının 'çevrimiçi' olması kritik öneme sahiptir, çünkü bütün eylemler öncesindeki 'fizibilite raporu', hep etkin durumda bulunan bu tasarıma göre yapılır. Adımlar bu 'onay'a göre atılır. Bu adımların başarısı, kaçınılmaz olarak, bu tasarımın, biyopsikososyal (bütün) varlığı temsil etmedeki başarısı ile orantılıdır. Somut varlık ile onun temsili arasındaki fark oranında, kişinin hayatındaki problemler büyür. 'Hadsizliğin', bu farkın sonuçlarından birisi olduğu kolaylıkla tahmin edilebilir.

Bu tasarım, kişi ile diğerleri arasında bir arayüz oluşturur. Genellikle karşımızda gördüğümüz kişi ile değil, onun bir temsili ile muhatap olduğumuzu fark edemeyiz. Farkın büyüklüğü oranında girdiğimiz ilişkilerdeki şaşkınlığımız artar. Delilik, bu farkın belli bir düzeyine atıfla tarif edilebilir. Farkın büyüklüğü oranında arayüz işlevleri dışarıdan daha görünür, daha belirgin hale gelir. Bu durum, arayüzü incelemek için bir fırsat ortaya çıkardığından, arayüz işlevini anlamada klinik verilerin önemini göstermektedir. Örneğin bir kişide "aşağılık kompleksi" olduğunu söyleriz, çünkü davranışları, bu arayüzün yanlış yorumlamalarını ele verecek kadar belirgin hale gelmiştir. "Kompleks," bir zihinsel organizasyonun adıdır ve basit olmadığını anlatmak için kompleks denmiştir. Bu kompleks, bahsettiğimiz arayüzü oluşturan elemanlardan birisidir ve bulunduğu kişi de değersizlik duyguları üretmektedir. Bu durumda, karşısındaki kişinin bir davranışı, bir sözü, bu arayüze takılmakta, orada yanlış yorumlanmakta ve çıktı olarak bizi şaşırtan bir davranış ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Bu durumda karşısındaki kişi (ideal olarak bir terapist) arayüz ile karşı karşıya kaldığını anlar ve onun yapısını anlamak için eline bazı veriler geçmiş olur. Psikoterapi okullarının bir bölümü, kişilik ve davranış bozukluklarını benzer biçimlerde, arayüz işlevi gören bir kendilik temsili ile değerlendirmektedir.

Arayüz işlemleri (içsel uyarımlarla dışsal uyarımlar arasında bağlantı kurma) için bağıntılı beyin bölgesi (*correlate*) ise orta hat (*midline*) yapılarıdır (Bkz. Northoff, 2016).

¹⁵ Bu örnekteki "kompleks" Carl Gustav Jung'un bir terimidir. Jung'un sisteminde birbiriyle ilişkili duygu, anı, algı ve arzular yumağı, bir "kompleks"i meydana getirir yani bir kompleks bir kısım psişik içeriği (*agregat*) organize eder. Bütün bir zihin, böylece kompleksler tarafından organize edilmiş olur. Öyle ki, Jung'a göre "kişilik [dağıldığında] komplekslerine ayrılır" (Jung, 2014: 8331). Normalde bu komplekslerin, baskın kompleks olan "ego-kompleks" in (benlik-kompleks) yani kısacası benliğin (ego) kontrolünde olması gerekir (Jung, 2014: 8259). Jung, benliği böyle yorumlamaktadır. Kompleksler, rekabet eden alt-kendilikler gibidir.

Bu bölgedeki beyin yapıları kendilik ile ilgili olgularda daha fazla devreye girerken kendisini dışarıya kapatmış değildir. Damasio ve arkadaşlarının yaptığı meta-analizde (Araujo ve ark, 2013) bu bölge yapılarının, başkaları ile ilgili olgularda da devreye girdiği gösterilmiştir (diğer türlü arayüz işlevi görülemezdi).

Kişinin kendisine bakışı, kendisine karşı öfkesi, kendisi ile konuşması, kendisini cezalandırması, kendisini aşma isteği gibi konular da gramatik bir zorunluluk tarafından üretilen fantastik temalar değil, bu gramatik olgunun ötesinde karşılaşılan temalardır. Bu nedenle kişinin, kendisi hakkındaki zihinsel malzemenin organizasyonu, kavramın operatif değerinin¹⁶ üzerinde bilgi-işlemsel bir zorunluluk gibi durmaktadır. Bu bilgi-işlemsel birimin ontik zemini üzerinde bir tartışmaya girmeksizin önce işlevsel ve fenomenolojik yönleriyle ele almak gerekir.

Kendi içine baktığında, kendisini hissetme konusunda insanlar Hume'un söylediklerine katılmakta mıdır? Günlük hayat, klinik ve düşünürlerin tanıklığıyla, bu konuda bir spektrumun söz konusu olduğunu görüyoruz. Bu spektrumun alt ucunda ağır kişilik bozuklukları mevcuttur.¹⁷ Bu kişiler kendi içlerine baktıklarında kendilerini hissetmek bir yana, büyük bir boşluk hissi ile karşı karşıya kalırlar. O yüzden önemli bir karar arifesinde veya önemli bir değişim öncesinde (mezuniyet, evlilik, şehir değişikliği, boşanma vs.), karar vermede işlerine yarayacak bir ipucunu içlerinde bulamamaktan dolayı muzdariptirler. Bu durum, onları, kararlarının onaylanması açısından başkalarına bağımlı hale getirir. Psikoterapi sürecinde bu temanın özel bir önemi vardır.

Bu klinik gözleme, bir felsefecinin tanıklık yapması disiplinlerarası önemli bir değer taşıyor. Strawson, kendilik duygumu hakkında kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta (Edmonds ve Warburton, 2014: 105), kendiliği hissetme (*sense of self*) açısından büyük bireysel farklılıklar gözlediğini, "kiminin çok net ve detaylı bir kişilik¹⁸ tarif ettiğini, diğerlerinin kendi içlerine baktıklarında gerçekten bir şey bulamadıklarını

¹⁶ Kendilik, disiplinler bir terim olarak sosyal ve davranış bilimlerindeki düşüncelerimizi organize eden önemli bir kavramdır. Yani gerçeklikte bir karşılığı olmasa bile kavramsal bir inşa (*construct*) olarak operatif bir değeri vardır. (Leary ve Tangney, 2012b: 1). Örneğin Dennet (1991: 426-427), kendilik tasarımının, kendimizi ve hayatımızı düşünürken deneyimimizi organize eden kullanışlı bir soyutlama ve kurgu olduğunu söyler.

¹⁷ Ağır kişilik bozukluklarında veri, en az klinik kadar günlük hayattan da gelir. Çünkü bu kişilerin büyük çoğunluğu zannedildiğinin tersine müşahede altında veya terapi almakta değildir. Bozukluk tanımı gereği olarak kendilerini değil, toplumu bozuk olarak algırlar. Psikoterapi alan kişiler genellikle bu kişilerin kurbandırlar.

¹⁸ Strawson kendilik ve kişilik arasında, birbirinin yerine kullanacak kadar yakın bir ilişki görür (Bkz. Edmonds ve Warburton, 2014: 107)

hissettiklerini ve neye benzediklerine dair bir his oluşturmaya çalıştıklarını” ifade ediyor. Bu önemli tanıklık, ‘veri işleyen bir birim’ olarak kendiliğin hem varlığına hem patolojisine işaret etmektedir.¹⁹ Kendiliğin tadını ve amonyak kadar keskin kokusunu aldığını söyleyecek kadar kendiliğini yoğun hissedenler olduğu gibi ‘birisi olma’nın nasıl bir şey olduğunu bilmeyenler de vardır (2014: 106).

Kişiyi temsil eden içsel bir kendilik tasarımı varsaymamanın getireceği çoğu pratik pek çok problemin yanında, kişiyi o kişi kılan (değişmeyen) bir kendilik varsaymak da önemli sorunlara sebep olur. Bir kendilik tasarımı ve ona dair aidiyet hissi varsaymanın üreteceği sorunların en önemlisi kendilikteki değişim ve aynılık problemidir.²⁰ İkinci önemli sorun ise bir başka yazının konusu olan çokluk konusudur. (Bkz. Çorak, 2017)

3. Değişim ve Aynılık (Özdeşlik)²¹

Değişim ve aynılık, felsefi düşüncenin, başından beri anlamaya ve açıklamaya çalıştığı temel kavramlardandır. Bir nesne hem değişir hem nasıl aynı kalır? Sürekli değişime maruz kalan bir nesne, daha ilk değişiklikte mi, yoksa değişikliklerin birikerek belli bir eşiğe ulaşması ile mi artık farklı bir nesne haline gelmiş olur? Descartes’ın eriyen balmumu örneğinde olduğu gibi bütün nitelikleri değişen bir madde hala aynı madde midir? “Aynı balmumu hala durur mu orada? Durduğunu itiraf etmek zorundayız. Hiç kimse öyle olmadığını düşünmez veya söylemez” (Descartes, 2008: 22).

Bir buz kalıbını eritip kaynattığımızda, ıslık çalarak deliklerden çıkan su buharı ile o buz kalıbı arasındaki özdeşlik varsayımı, H₂O moleküllerinin bilgisi edinilmeden yaklaşık 2500 yıl önce de kabul ediliyordu. Bu kabul için gözle görülmeyen bir “öz” kavramına ihtiyaç vardır. Yani değişim ve aynılık probleminin çözümü için nesneye ait

¹⁹ Psikoterapi pratiğinde bu soruna en fazla dikkat çeken okul, psikanalitik psikoterapilerden biri olan Masterson yaklaşımıdır (Bkz. Masterson, 1993, 2011). Masterson yaklaşımı, Kohut’un kendilik psikolojisi gibi kendiliği temel alır. Kendiliğin duraklayan gelişimini devam ettirmek terapinin esasını oluşturur ve “kişilik bozuklukları” için “kendilik bozuklukları” terimi kullanılır. Kohut da zaman zaman bu terimi kullanmıştır. Kişilerin “neye benzediklerine dair bir his oluşturma” çabaları Masterson’ın sahte kendilik yapısına işaret etmektedir (Bkz. Masterson, 2011: 1-20)

²⁰ Parmenides’e göre bu iki konu (değişim ve çokluk) varlık hakkında sorunludur. “... çokluk ve değişim hakkındaki bütün konuşmalar zandan (*doxa*) ibarettir ve ‘varlık’ hakkında hakikat ifade etmezler”; “Parmenides’e göre, varlık birdir, zamandan âridir ve değişmez” (Preus, 2015: 85).

Değişim ve çokluk içiçe kabul edilen iki problemdir. Klasik felsefeye göre bir, sabittir, değişmez. Değişen çokluktur. Çokluk görünüştür, görünüş değişir. Bir ise değişmediğinden gerçek olandır (hakikat). Varlık hakkındaki bu yorumların herbiri, kendilik hakkında da tartışılabilir.

²¹ Aynılık (aynıyet) için ‘özdeşlik’ terimi kullanılmaktadır. Ancak, değişmek ve aynı kalmak ikilisi arasındaki ilişkinin, terimsel değerlerini aşan günlük çağrışımlarından da yararlanmak için metinde genellikle aynılık (sameness) kullanılmakta ve bunun terim karşılığı olan özdeşlik (*identity*) parantez içinde verilmektedir.

değişen ve değişmeyen iki farklı kavram gereklidir. Böylece aynı kalmayı birine, değişimi diğerine tahsis etmek mümkün olur. Özü değişimden muaf kılar ve değişimin sadece niteliklere özgü olduğunu söylersek bir nesnedeki değişim ve aynılık birbiri ile çelişmekten kurtulur.²²

Nesne(nin nitelikleri) değişmiştir fakat nesne(deki öz) aynıdır.

Açıkça çelişkili olan yukarıdaki ifade, parantezlerin eklenmesi ile (nitelikler ve öz) çelişkili olmaktan çıkarılmıştır. Bu durumda nitelikleri taşıyan “öz”e “töz” (cevher)²³ adı verilir; değişim problemini çözmek için bu kavramsallaştırma MÖ 4. Yüzyıl’da icat edilmiştir. Bütün felsefe tarihine yayılmış en temel tartışmalardan birisidir.

‘Değişim içindeyken aynı kalmak’ çelişkisi kendilik, kimlik ve kişilik gibi konularda da karşımıza çıkar. Bu nedenle felsefe tarihinde “kimlik, zaman ve değişim arasındaki ilişkiyi anlama girişimleri için [bugüne kadar] büyük gayret sarf edilmiştir” (Gallois, 1998: 1). Aslında kendilik, benlik, kimlik, kişilik gibi terimler, aynı kalmak anlamlarına gelirler ve bu aynılığın (özdeşlik) tinsel dünyamızın (*eigenwelt*) farklı katmanlarındaki görünümünden ibarettirler.

Bir kişiliğin değişim içinde barınmayacağı veya kişilikte değişim olamayacağı gibi düşünceler ileri sürülmüştür. Bir kişi hem değişir hem nasıl aynı kalır? 1 yaşındaki ben ile 50 yıl sonraki ben arasındaki değişim ve aynılığı nasıl ele almalıyız? 50 yıl sonra günlüğünü okuyan kişiler olayları hatırlasalar da zaman zaman günlüğün başka biri

²² Bu çözümün özelliği sadece insan sezgisine uygun olmasıdır. Bu yazıda bu seçenek takip edilmiştir.

²³ Eski Yunan düşüncesinde ‘varlık’ (on veya ousia) değişimden uzak olmasıyla tanımlanır. Sürekli değişim halinde bulunan, ‘görünür şeyler çeşitliliği’ne zıttır (Brunschwig ve Lloyd, 2000: 51). *Ousia*, öz (*essence*) veya töz (*substance*), bazen de varlık olmaklık (*beingness*) olarak çevrilmektedir (2000: 68). Aristoteles’e göre dünya, bireyler halinde bulunan tözlerden (*ousiai*) oluşmaktadır (2000: 69). Bu (esas) varlık, değişen ve çok olan görünenlerin yani “çevremizde gördüklerimizin” (2000: 51) aslını, özünü, alt-katmanını (*substratum*) oluşturur. Her şeyin zeminini oluşturur, yani altta durur (*sub-stance*), bu nedenle *hypokeimenon* adını alır. Geçici olan, sürekli değişim (oluş ve bozuluş) halinde bulunan arazlar (*accidents*) için bir zemin (töz) oluşturur. Yani arazlar buraya (*ac-*) otururlar (*cidens*) veya yüklenirler (yüklem). Böylece, her şeyin bir değişmeyen tözü ve değişen arazları (ilinek) bulunur.

Platon’a göre de oluş (*becoming*) varlık (*being*) ile tezat halinde bulunur, çünkü (asıl) varlık değişmez, birdir, kalıcıdır. Bu düşüncenin kaynağı Parmenides’tir. Platon değişen ve değişmeyen şeyleri birbirinden ayırırken Aristoteles bir şeyde değişen (*accidence*) ve değişmeyen (*substance*) nasıl içiçe olduğunu göstermeye çalışmıştır (Preus, 2015: 84-85). Platon, ‘görünen dünya’nın radikal bir değişim içerisinde olduğu düşüncesini Heraklitçi Cratylus’tan almıştır (2015: 343). Görünenin yanılttığı, gerçekte (*ousia*) değişimin olmadığı düşüncesinin kaynağı ise hocası Socrates üzerinden Parmenides’tir. Cratylus Platon’u, Parmenides ise Socrates’i küçük yaşlarda etkilemiş düşünürlerdi.

tarafından yazılmış olduğu hissine kapılırlar. Öte yandan eski hallerini çok farklı olarak görsele de aynı kişi olduklarına dair derin bir hisleri vardır.

Psikolojik kuramlar 'değişim içindeki aynılık çelişkisi' ni açıklamak zorundadırlar. Aynı kalan (stabil) bir kendilik/kişilik ve bu stabil yapıdan kaynaklanan farklı halleri ve davranışları modelleyebilmelidir.

Durağan kendilik ve değişken haller arasındaki çelişkiyi açıklamak için iki farklı yapı varsaymak gerekir mi? Farklı durumlar karşısında aynı kişinin farklı tepkiler verebilmesi, aynı kişiliğin farklı sektörlerine mi ait görülmelidir? Yoksa merkezi bir kişilik varsayımını bırakıp davranışları "rol"ler üzerine mi inşa etmek gerekir? Goffman, örneğin, davranışlardaki çeşitliliği açıklayabilmek için sosyolojideki rol kavramının genişletilmiş bir versiyonu olan "rol kendilik" terimini önermektedir (Goffman, 1972: 75). Goffman'ın yaklaşımı bugün, hiçbir 'öz' içermeyen (*non-essential*), duruma göre değişen, parçalanmış imgelerden oluşan, 'geçici kendilikler'i savunmak için kullanılmaktadır (Allan, 1997).

Aynılık veya değişimden birini iptal ederek, paradoksu çözme çabaları oldukça eskiye dayanır. Parmenides ve Platon değişimi reddederek, nesnelerin hakikatinin değişmediğini öne sürmüşlerdir. Bu felsefi çizgi, doğal olarak 'öz' kavramına dayanacak ve kendilik, kimlik gibi kavramlar, bu düşünce biçiminin doğal olarak bir parçası olacaklardır.

Tersine, "değişmeyen tek şey değişimdir" sözü ise kendilik ve kimliklerin varlıklarını olanaksız kılar. Ne anlam ne de özün barınmayacağı, sürekli ve istisnası olmayan bir değişim içinde aynı nehre girmek mümkün olmadığı gibi giren kişi de aynı kişi olarak kalamayacaktır.²⁴ Heraklit'ten gelen bu çizgi, algıların keşmekeşliğinde bir sabitenin olmadığını savunur. Sofistler, başta Protagoras olmak üzere, sabit bir ahlak sisteminin de olamayacağını iddia etmek için bu yaklaşımı kullanırlar. Psişik hayatı bütünüyle duyumlardan ibaret gören²⁵ bu epistemolojik yaklaşımın modern çağlardaki temsilcileri yeni Epikürcü Gassendi, Hobbes, Locke ve Hume'dur. İngiliz Okulu adını

²⁴ Sıkı bir Heraklitçi olan Cratylus (M.Ö. 5. Yy.), bu düşüncenin onu götürdüğü yere kadar gitmiş ve orada sadece kimlikler ve kendiliklerin değil, bir konuşmanın (diyalog) bile anlamının kalmadığını görmüştür. İletişim için sadece parmağını hareket ettiriyordu. Çünkü o cevap verene kadar her şey değişeceği için konuşmasının bir anlamı olmayacaktı. Ona göre aynı nehre iki defa girilemiyorsa bir defa bile girmek mümkün değildir (Preus, 2015: 108)

²⁵ Yunan düşüncesinde duyum (*aisthesis*) ve haz (*hedone*) irrasyoneldir (*alogos*) yani önermelerde kullanılamaz, dolayısıyla kanıt niteliği yoktur.

alan bu felsefi çizgiye göre nihai kriter duyumdur. Zihinde duyumların dışında veya onlardan kaynaklanmayan benlik veya kendilik gibi yapılara rastlanamaz.

Her şeyi bir akış (*rhoē*) yani sürekli değişim olarak gören Heraklit'in karşı kutbunda değişimi yok sayan Parmenides bulunur (M.Ö. 5. Yy). Parmenides için değişim, bir şeyin varken yok olması ve diğerinin yoktan var olması demektir (X nesnesi, A durumundan B durumuna geçtiğinde, B'nin yokluktan gelmesi ve A'nın yok olması). Değişimi bu şekilde formüle edince her iki olay da muhal kabul edilir. Çünkü "yoktan yok çıkar" (*ex nihilo nihil*). Bu nedenle değişim sadece görünüşte var olabilir, gerçekte ise imkansızdır.

Örneğin bir ayna kırıldığında sağlam ayna yok olmuş, kırık aynanın ise yoktan var olmuş olması gerekir. Bunlar muhal olduğuna göre gerçekte bir değişim hiç yaşanmamıştır. Parmenides'in değişim aleyhine getirdiği "yoktan yok çıkar" eleştirisine cevap olarak Aristoteles, A durumunda iken B'nin potansiyel olarak (*bilkuvve*) mevcut olduğunu söyler. Ona göre *bilkuvve* oluş da bir varlık kipidir. Dolayısıyla yeni bir hal ortaya çıktığında, yoktan meydana gelmemiş, sadece kuvveden fiile çıkmış (aktüalizasyon) demektir. Böylece değişim sorununu altta yatan varlığa (*substance*) arız olan ilinekler (*accidents*) ve *bilkuvve* varlık kipi ile çözmeyi denemiştir. Madde şekil, sayı, renk, sıcaklık açısından çok farklı niteliklere sahip olabilir, fakat özünde (*substance*) aynı olarak kalmaktadır.

Sebat (süredurum), değişim ve aynılığı (*sameness*) inceleyen eserinde Gallois (1998: 1), kırık ayna örneği üzerinden şu şekilde bir çözümleme yapmaktadır; kırık ayna ile kırılmamış ayna aslında aynı aynadır fakat ikisinin farklı özellikleri bulunmaktadır. Russel'ın özdeşlik kopulası ile yüklem (*predikasyon*) kopulasının birbirinden farklı olması üzerinden geliştirdiği bu çözümleme temelde Aristoteles'e dayanmaktadır.

Varlıkta değişim ve aynılığı uzlaştırma çabalarının, benlikte (veya kendilik) karşılığı var mıdır? Değişen veya aynı kalan (süreduran) taraflar neler olabilir? Değişim süreci içinde, kuruluşlarını veya kendilerine özdeşliklerini nasıl korurlar? Hangi bakımlardan değişirler? Bu problemlerin çözümleri için benliğin değişmeyen özü (*essence*) ve değişen özellikleri (*accidents*) şeklinde yapılacak bir ayırımın rasyonel bir anlamı ve reel bir karşılığı var mıdır? Eğer varsa 'deneyimle değişmeyen' ile, 'deneyimle çeşitlenen' arasındaki ilişkiyi modellemek gerekmektedir.

Kendiliğin sadece aynılık tarafında olmadığını, aynı zamanda değişim tarafında da bulunduğu gösterilebilirse aynılık ve değişim paradoksunda açıklanması gereken bir sorun değil, aslında çözümün kendisi olduğu gösterilmiş olur. Böylece biri uğruna

öbürünü terk edemeyeceğimiz iki kavram olan kimlik (sabit) ve gelişim (değişim) için ortak bir zemin bulunmuş olur.

Yukarıdaki soruları ele alabilmek için önce 'benlik, bilme eyleminin nesnesi olduğunda bu eylemin öznesi yine aynı benlik midir' sorusunu ele almak gerekir. Bilen ve bilinen özdeşliği sorunu yüzyıllar boyu tartışılmıştır. Bu iki benlik arasında fark olabilir mi? Eğer fark varsa aralarındaki ilişki nasıl modellenebilir? Bu durumda bilen benlik ve bilinen benlik arasındaki ilişki, benliğin değişmeyen özü (*essence*) ve değişen özellikleri (*accidents*) arasındaki, yani deneyimle değişmeyen merkezi yapı ve deneyimle çeşitlenen yapılar arasındaki ilişkiyi kurmamıza yardımcı olabilir.

4. İki Benlik/Kendilik Kavramı

Çeşitli yazarlar, farklı anlamlarda kullansalar da genellikle iki çeşit benlik/kendilikten bahsetmektedirler. Bunlardan biri Descartes'ın bağımsız, bölünmez, değişmez ve zaman-dışı öznesine benzer.²⁶ Bilinçli olarak bilme yetisine sahiptir. Kendisi değişmediği halde deneyimin tüm yönlerini organize edebilir (organize eden kendilik). Kant'ın öznesi de böyledir. Bu benlik türü Parmenides'in varlık kavramına benzer; onda değişimden veya çokluktan bahsedilemez.

İkinci tür benlik kavramı ise ilkinin tersine değişime açıktır. İlk kavramın öngördüğü gibi bir kimliğin biteviye tekrarından ibaret değildir. Sosyal, kültürel, dilsel, tarihi bir yatak içinde gelişir, organize olur (organize olan kendilik). Bunlardan biri olan postmodern kendilik²⁷ en uça yer alır. Çokluk (*multiplicity*) ile dopdoludur, hatta çoğul öznellik içerir.²⁸ Kalıcı bir öz (*non-essential*) içermez, merkezsizdir (*decentered*), parçalanmış (*fragmented*) imgelerden oluşur ve geçici bir kendiliktir (Allan, 1997).

Görüldüğü gibi bu iki benlik kavramı arasındaki kutuplaşma yine varlık felsefesinin üç temel problem alanındadır; öz, değişim ve çokluk.

²⁶ Ben ve bilinçdışı kavramlarını yanyana düşünemeyen yazarların düşüncesi bu ben kavramı ile sınırlıdır.

²⁷ Postmodern düşünce, kendilik kavramının üzerinde bu kadar çok durulmasını, kavgalı olduğu ve gözden düşmüş olarak gördüğü Aydınlanma felsefesinin talihsiz bir ürünü olmasından kaynaklandığını iddia eder (Chandler ve ark, 2003: 5).

²⁸ Türkçe'de 'çoğul', *plural* (L. *pluralis*) karşılığı olarak, 'çoklu' ise *multiple* (L. *multiplus*) karşılığı olarak kullanılıyor. Aslında *pluralis*, *multiplus*'ta bulunan -plus sonunun sıfat halidir. Fakat sonek olarak kullanıldığında kat, kez (defa), parça anlamını verir; *couple*, *double*, *triple*, *quadruple*... gibi (Klein, 1966: 1013-1014, 1203). Bu durumda *multiple* (çoklu) 'çok parçalı', *plural* (çoğul) ise 'birden çok' anlamına gelmektedir. Örnek olarak 'disosiyatif kimlik' anlamında alandaki hekimlerin bile sıklıkla kullandığı "çoğul kişilik" teriminin kavramsal ve doğru karşılığı 'çoklu kişilik'tir. Çünkü söz konusu olan, birden fazla kişilik değil, bir kişiliğin bölünmesidir.

İki boyutlu kendilik tasarımları arasında minimal ve öyküsel (*narrative*) kendilik ikilisinin en sık kullanıldığı görülmektedir.

Yenidoğanın benliği (kendiliği), bu yaklaşımların denenmesi açısından özel bir öneme sahiptir. Gelişim kuramları yenidoğanın benliğini doğal olarak önemserler. Yenidoğanda inşa edilen (organize olan) bir kendilik bulunması genellikle düşünülmez. Her nasılsa ortaya çıkmış olan bir çeşit ben olmaksızın, nihai kurucu unsur olan cogito'nun düşünülemeyeceğini iddia eden Adorno'nun (2001; 147) düşüncesinin tersine, kurucu unsurun, bir öncesi olmaksızın doğumla birlikte (belki biraz daha önce) mevcut olduğuna ilişkin yeterince kanıt vardır. Yenidoğan, duyguları deneyimleyebilir, duyuları alabilir, imgeler oluşturabilir, belleğe kayıt yapabilir (örtük bellek), bakım verenleri birbirinden ayırt edebilir, bilgiyi hızlı kategorize ve organize edebilir (Lichtenberg ve ark, 2016: 2), duygulanır, etkilenir ve tercih yapabilir. Bütün bunlar yenidoğanın oldukça faal bir zihne sahip olduğunu gösteriyor.²⁹

Rochat ve Hespos (1997), 18 saat önce doğmuş bebeklerin, yüzlerine dokunan nesne eğer başkasına ait ise bebeğin başını o yöne doğru çevirdiğini, dokunan nesne kendisine ait ise (örn. kendi eli) bunu yapmadığını gözlemlerler. Bu gözlem bebeğin daha ilk saatlerinde bile kendisini, kendisi olmayandan (*nonselv, nonego*) ayırabildiğine dair bir kanıt olarak kabul edildi. Dolayısıyla bir kendilik hissi (*sense of self*) daha doğuştan bebeğe eşlik ediyordu. Elbette bu hissin, içeriksiz ve özdeşünüm öncesi (*pre-reflective*) olduğunu belirtmek gerekir.³⁰

²⁹ Bu verileri ortaya koyan araştırmaların 40 yıl öncesinden yapılmaya başladığını vurgulamakta fayda vardır. Fakat yenidoğanın bu özelliklerinin pek çok kişiyi hala şaşırtıyor olmasının altında yatan etmenlerden biri, böyle bir yenidoğan imgesine karşı klasik psikanalizin sürdürdüğü dirençtir. Klasik psikanaliz, Freud'un birincil narsisizm kavramını koruyabilmek için uzun süre yenidoğanın bir psikolojisi ve dışarıya açık bir zihni olmadığını, otistik bir durumda (kapalı bir kutu) olduğunu ileri sürmüştür. Psikanalitik gelenekte bebeğin ilk üç aylık evresini (Spitz) kapsayan otistik dönem, Mahler ile iki aya, Kernberg ile bir aya indirilmiştir. Stern'in araştırmaları yenidoğanda algıya açık ve duygulanıma sahip bir psikolojinin var olduğu, üstelik kendisini annesinden ayırt edebildiğini, yani kendi deneyimlerini kendi hanesine kaydedebildiğini göstermişse de klasik psikanaliz, bilimsel araştırmalar yerine Freud'un varsayımlarını tercih etmeye devam etmektedir. Ancak Çağdaş Psikanaliz'in, bunun tersine bir tutum içinde bulunduğunu, yani akademiye ve gelişime açık olduğunu belirtmek gerekir.

³⁰ Disosiyatif kimlik bozukluğunda (DKB), kısa bir andan ibaret olan disosiyatif bir kendiliğin (benlik durumu veya parça kişilik; alter) "ben neyim" diye sorması klinikten güzel bir örnek olabilir. Bu benlik, kendisinin farkındadır, "ben" demektir, fakat çok kısa bir anın ürünü olan bu ben, hemen hemen içeriksizdir. Bu durum minimal kendilik kavramını anlayabilmek için bize bir fırsat sunar. İnsan olup olmadığını, canlı olup olmadığını hatta var olup olmadığını bile bilmemektedir. 10-15 dakikalık bir konuşma bu benliğe kısıtlı da olsa bariz bir içerik (ampirik kendilik) kazandırır. Bu içerik zamanla bir kişiliğe ve hatta bir kimliğe doğru evrilir. Bu yazı çerçevesi içinde çeviri alıntılar sebebiyle sabit özgün anlamlar vermeme eğilimi içinde

Benlik oluşumuyla en çok ilgili olan disiplinlerin başında gelen psikanaliz, ilk dönemlerinde, yeni doğan bir bebeğin, organik alışveriş dışında, psikolojik olarak dışarıya tamamen kapalı, otistik bir yapıda olduğunu iddia etmişti. Ayrıca haz prensibinin egemen olduğu 'id'in, gerçeklik prensibinin egemen olduğu benliğe zamansal olarak önceliğinin bulunduğunu öne sürmüştü (Akhtar, 2009: 212). Fakat zamanla id ve benliğin, başından beri (otistik evre hariç) diyalektik bir biçimde geliştiği kabul gördü (Ayrışmamış id-benlik matrisi için bkz. Hartmann, 1958). Böylece erken evreden itibaren işlev gören benlik yapıları tasarlanmaya başladı. Glover'ın benlik çekirdekleri bebekte başlangıçtan itibaren mevcuttur (Glover (1932)'dan akt. Klein, 1977: 263). Kohut da doğuştan itibaren rudimanter bir kendilik olduğunu düşünür. Bilişsel psikolojiden Piaget ise doğuştan gelen bir benlik yapısı olmadığını, ancak zaman içinde gelişen kognitif yapının bir sonucu olarak ortaya çıkabileceğini iddia etmiştir.

1 günlük bir bebek ile 3 aylık bir bebek arasındaki büyük fark, sadece bebeğin anlık olarak yürütebildiği duysal-devinimsel (sensorimotor) işlevlerin gelişmesi ile yani sadece daha gelişkin bir sinir sisteminden kaynaklandığı şeklinde izah edilemez. Bebek kendi deneyimlerinden yararlanmaktadır ve tecrübelerini yapılandırarak dış dünyaya zamanla daha yeterli tepkiler vermektedir. Klasik psikanaliz, doğuştan gelen benlik yapılarını reddettiğinden, bu olguyu izah edebilmek için bebeğin annenin benliğini 'vekil sunucu' (*proxy server*) gibi kullandığını varsayar. Bebeğin benliği zamanla annenin benliğinden tomurcuklanarak ayrışmaya başlar. Ayrışma (dolayısıyla bireyleşme) süreci Mahler'e göre 4. aydan sonra başlamaktadır (Mahler ve ark, 1975) ve bebek yaklaşık bir yıl sürecek olan bu sürecin başladığına dair ilk işaretlerini vermeye

olmamıza rağmen, yukarıdaki benlik, kendilik, kişilik, kimlik sıralaması makul görünmektedir. 'Benliğin içeriği olarak kendilik' kavramı bazı psikanalistlerce halihazırda benimsenmiş durumdadır.

Onları minimal kendilik olarak kabul etmesek de bu çeşit alterlerin, minimal kendilik tanımı ile bir benzerlikleri mevcuttur. Çünkü minimal kendilik,

k: kendilik ve t: zaman olmak üzere, 't sıfıra giderken kendilik' yani $\lim_{t \rightarrow 0} [k]$ gibi ifade edilmektedir.

Yani onu fenomenolojik içeriğinden sıyırmak istiyoruz fakat fenomenolojik alanın dışına çıkmasını da istemiyoruz (bunun mümkün olduğunu bilmemekle beraber). Bunun için t'yi (zaman) olabilecek olan en kısa süreye getireceğiz fakat sıfır olmasına da tanım olarak izin vermeyeceğiz. Böylece tam istediğimizi değil, fakat istediğimize yakın bir kavram elde etmiş olacağız. t=0 noktasında minimal kendilik, saf kendiliğe dönüşür ve fenomenolojik alandan çıkar. Bu alterler bu benzerliklerinden dolayı, bulunmaz bir deneysel imkan gibi düşünülse de stabil olmadıkları için konuşma süresi uzadığında diğer alterlerin bellek veya duyguları ile kontamine olma ihtimalleri oldukça yüksektir.

Zamanın ruhu saf benliğe itibar etmemektedir. Bu yazı içinde, özellikle "minimal kendilik veya saf kendilik" şeklinde yazmak yoluyla, bu ikisi arasında tercih yapılmadığı ifade edilmiştir. İkisini ortalarak çekirdek kendilik adını vermek de bir çözüm olarak kullanılabilir.

başlar. Bu zamana kadar bebek, tecrübelerini biriktirmek için annenin benliğini vekil olarak kullanır, çünkü kendisi henüz ortada yoktur. Oysa, Mahler'den sonra yapılan araştırmalar göstermektedir ki bebek kendisini annesinden ayırt edebilmekte, yani kendi deneyimlerini kendi hanesine kaydetmektedir (*sense of ownership*).

Sinir sistemi yeterince olgunlaşınca kadar elbette bebek pek çok hata yapacak ve bir duyunun veya bir duygunun anneye mi, kendisine mi ait olduğunu zaman zaman karıştıracaktır. Bebeğin, bunu bilmesi kavramsal olmayan (*pre-conceptual*) bir his ile mümkün olur. Bebek eylemlerin faili olduğunu, başlangıçta hatalar yapsa da ayırt edebilir (*sense of agency*). Kortikal matürasyon süreci bu hataları giderek azaltıp zamanla sıfıra indirecektir. Ayrılma-bireyleşme (*separation-individuation*) süreçlerinin tasvir ettiği anneden ayrışma, gerçekte buna işaret ediyor olmalıdır.

Bebek başlangıçta nesnelerin basit bir farkındalığına sahiptir. Onlarla girdiği ilişkide deneyimlerini kendi hanesine yazar. Bu deneyimlerin duygulanımından (*affect*) süzeceği, duygulanım temelli bir başka benlik duyumu oluşmaya (birikmeye) başlar. Yani başlangıçtaki benlik, bir başka benliği inşa edecektir. Bu durumu Ockham'ın usturasının bir uygulama yeri olarak düşünüp bu benlik duyumunu bir illüzyon veya bir epifenomen olarak görmek mümkündür, fakat böyle bir tutum, çözülmesi gereken başka problemlerin ortaya çıkmasına sebep olur.

James'in terimlerini kullanacak olursak bebek, 'I' (özne ben) anlamında minimal bir benliğe sahiptir, ancak 'me' (nesne ben) anlamında bir benlik henüz inşa edilmemiştir. James bu ayrımı "farkında olan ben" ve "farkında olunan ben" şeklinde yapmıştı.³¹ 'Organize eden' ve 'organize olan' bu kavram çifti, '*natura naturans*' ve '*natura naturata*' (veya '*constituens*'-'*constitutum*') çiftine benzemektedir. Kendiliğe uygulanan bu kavram çiftine, buna uygun olarak "benleştiren ben" ve "benleşen ben" şeklinde isim verebiliriz. Organize eden kendilik (benleştiren ben); minimal kendilik veya saf (*pure*) benliktir. Organize olan kendilik (benleşen ben) sistemi ise gelişimsel benlik veya ampirik benlik olarak adlandırılabilir. Bu noktada öyküsel kendiliğin henüz ortada olmadığına dikkat çekmek gerekir.

Organize eden benlik (özne kendilik), farkında olan, bilen, deneyimleyen kendiliktir. Bu kendilik Descartes'ın *cogito*'suna benzer ve bilinç ile ilişkisi açıktır.³² Gelişimsel değil, doğuştandır (konjenital). Bir sonuç değil başlangıç olduğu, yani deneyimle ortaya çıkmadığı ve ileride de deneyimle belirlenmeyeceği için onu saf kendilik (veya saf ben)

³¹ James'in de radikal ampirist olduğunu ve bunları kalıcı yapılar olmaktan çok akış biçiminde tasarladığını belirtmek gerekir.

³² Bu ilkel öz-bilinçte (*self-consciousness*) kavramsal olmayan birinci şahıs içeriği bulunur (Gallagher, 2000: 14)

olarak isimlendirebiliriz. Bu haliyle saf kendiliğindenlik (*pure spontaneity*) olmalıdır, yani orijinal özgürlüğün kaynağı olarak görülebilir. Bunu henüz belirlenmemişliğinden, yani henüz sınırsız oluşundan alır. Onun deneyimi ampirik kendiliği oluşturacak, bu ise yaşanmışlığın, belirlenmişliğin, sınırlanmışlığın, kısacası artık 'birisi olma'nın kaynağı olarak ortaya çıkacaktır. Yaşanmışlık, dolayısıyla sınırlılık ve yanlılık, yani birisi olmak ampirik kendiliğe; sınırsızlık ve yansızlık, yani birisi olmamak, yani özgürlük ise saf kendiliğe ait olmalıdır. Ampirik kendilik, yaşanmışlığın getirdiği özel bir bakış açısına, özgün bir öznelliğe sahiptir; mümkün (olasılı) ve geçicidir.

Saf kendilik 'bilincin kendisi' olduğu için onun doğrudan bilincinde olamayız. Dışarıya baktığımız gibi kendimize de onun içinden bakmamız gerekecektir. Hikaye etme gereğinden dolayı üçüncü şahıs kullanıyor olsam da aslında sadece 'içime baktığımı' anlatıyorum (saf ben). Burada salt birinci şahıs söz konusudur. Fakat baktığım yerde gördüğüm 'kendim', inşa edilen bir kendiliktir (ampirik kendilik). 'Saf ben'in deneyimleri ile inşa edilen, gelişimsel, tarihsel bir kendiliktir. Böylece kendimin zaten farkında olsam da ampirik kendiliğin deneyimlenmesi ile kendilik duygumu 'içerik' kazanmış olur. Bu içerik duygulanımsal (*affective*) ağırlıklı bir içeriktir. Henüz sözel bir katman eklenmemiştir.

Bu içerik henüz kazanılmadan saf kendiliğin deneyimi, yenidoğanın deneyimi gibidir. Bir ölçüde DKB'deki 'anlık alter'lerin³³ deneyimine benzer. Strawson (2009: 180) acemi meditasyoncuların ilk deneyimlerini örnek olarak vermekte ve kendiliksizlik hissinden (*sense of selflessness*) bahsetmektedir. Kendiliksizlik hissi, içeriksizlik haline denk gelir, çünkü içerik ampirik kendiliğin içeriğidir. Meditasyoncuların "egoyu aşmak," "ego illüzyonu" gibi ifadelerle kast ettikleri şey, saf kendiliğin, ampirik kendiliğin içeriğinden sıyrılması, yani dünyaya ampirik kendilik içinden değil doğrudan yani bir yenidoğan gibi bakması anlamına geliyor olmalıdır. Benzer durumlar günlük hayat içinde kendiliğinden meydana geliyor olabilir. Strawson'a göre (2009: 182) bazen insanlar kendilerini "bilincin yalın (çıplak) bir mekanı" gibi hissedebilirler. Bu da kastedilen içeriksizlik durumuna denk gelmektedir. Böyle durumlarda insanlar "... kendilerini kopmuş [*detached*], yansız [nötral], serbest ve boş [*unengaged*] hissetmekle kalmazlar, karakter özelliklerinden sıyrılmış boş bir kişilik, sadece (kognitif) bir bakış açısı ... olarak deneyimlerler" (aynı yer). Nagel ise kendilik hissini kaybeden, kişiliğin yerel renginin kaybeden, böylece 'nesnel bir kendilik' halini almaktan

³³ Disosiyatif kimlik bozukluğu (DKB), bir 'kimlik' bozukluğu şeklinde isimlendirilmiş olsa da aynı kişide birbirinden ayrı 'kişilik'lerin (alter) bulunması anlamına gelir. Ancak bu kişilikler isim ve meslek gibi kimlik düzeyinde de farklılaşmış olabilirler.

bahsetmektedir. Ona göre (akt. Strawson: aynı yer) bu, patolojik bir deneyim olmayıp gün içinde karşılaşılabilen bir yaşantıdır.

İnşa edilmekte olan ampirik kendiliğe bakan (onu deneyimleyen), saf (veya minimal) kendiliktir. Deneyime 'ben' etiketi vuran da odur. Bunun için hiçbir bireysel özellik veya kimlik bilgisine ihtiyacı yoktur. Saf benlik veya minimal kendiliğin zamansal sürekliliği olmadığından bireysel özellikleri taşıyamazlar. Fakat bunların "... tümünden soyulduğunda bile kendilik olarak isimlendirmek istediğimiz, temel, anlık veya ilksel 'bir şey'in var olduğuna dair hala bir sezgimiz vardır" (Gallagher, 2000: 14). Bireysel özellikler ise doğduğumuz andan itibaren bu kendiliğin deneyimlerinin birikmesi ile zamanla ortaya çıkacaktır. Kişiliğimizi oluşturan bu bireysel özelliklerin taşıyıcısı ampirik kendiliktir (nesne kendilik). Yani şahsi kimliğin (*personal identity*) temelinde ampirik kendilik bulunur. Minimal kendiliğin deneyimleri ampirik kendiliğin inşa edilmesini sağlar.

Bu durumda, düşüncenin veya bilincin kendi üzerine bükülmesi (*reflection*) denen durum üzerinde tekrar düşünmek gerekir. Saf benin, bakışını inşa edilen ampirik kendilik üzerine çevirmesini kabul edecek olursak bu yaklaşımın önemli tarafı, bilen ve bilinenin artık birbirinden ayrılmış olmasıdır.

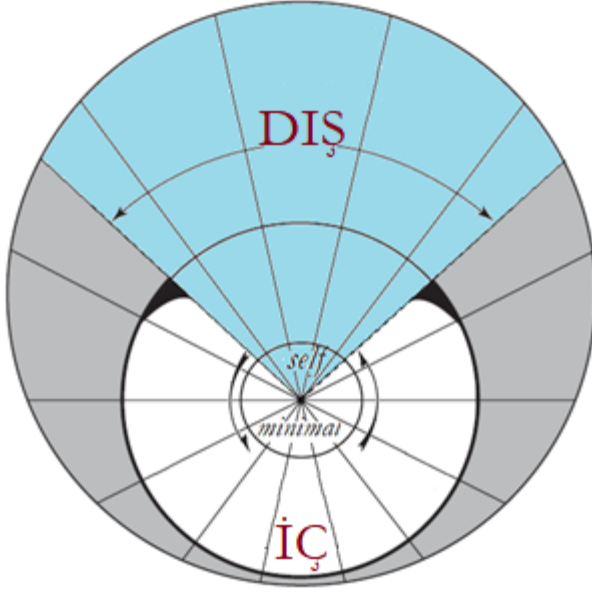
Doğduğumuz zaman aktif olan ve her deneyime ben damgasını vuran, "deneyimin anlık öznesi" zamansal uzanımı olmayan her 'anlık bir kesitte', bu işlevi yerine getirir (Gallagher, 2000: 14). Bu kendilik Chalmers'ın "zor problem"i ile ilişkili olmalıdır, çünkü sadece onun ortadan kalktığı, varsayımsal bir tablo ile 'felsefi zombi' denen bir inşa (*construct*) ortaya konmuştur (Bkz. Mashour ve LaRock, 2008).

Doğuşta mevcut olup inşa edilmediğine göre, işlevi beyin süreçlerine bağlanmaktadır. Mecazen 'deneyimleme organı' diyebileceğimiz bu kendilik ile deneyimleriz ama bu kendiliği deneyimleyemeyiz. Bir deneyim sahibi olmak için bu kendiliğin farkında olmamız, onu bilmemiz gerekmez (Gallagher, 2000: 14).

Kantçı anlamda minimal kendiliği numenal kendiliğe, ampirik kendiliği de fenomenal kendiliğe benzetirsek numen hakkında bir şey söyleme imkanını kaybederiz. Bu nedenle, şimdilik bu yolu takip etmeyeceğiz. Fakat deneyimlenememesine ve bilinememesine rağmen, numenal kendiliğin, fenomenal kendiliğin yapılanmasını etkilediğini ve bu yapılanmanın deneyim içinde gerçekleştiğini Kant'ın kabul etmesini (Barresi ve Martin, 2011: 46) hatırlamakta yarar vardır.

Dış dünyayı deneyimlemeyi ve kendi içimize bakabilmemizi sağlayan kendilik, minimal kendiliktir. Kendi içimize baktığımız yerde kimlik ve kişilik gibi yapılarla ilişkili olan kendilik ise ampirik kendiliktir. Ampirik kendiliğin dış dünyaya verdiği

tepki de saf kendilik tarafından deneyimlenecektir. Ampirik kendiliğe, inşa edilmiş olması, bu inşa esnasında kullanılan temel malzemenin deneyim olması nedeniyle ampirik³⁴ ismini veriyoruz. Kendimizi deneyimlememiz böyle mümkün olmaktadır. Yani 'kendisine bakan ben'de iki farklı ben (kendilik) bulunur.



Dışarıya da baksa kendi içine de baksa bu kendilik, deneyimlemenin öznesidir. Ampirik kendilik, onun deneyimlemesine sadece rengini verir.

Yandaki şemada minimal kendilik dönerek içeriye veya dışarıya bakabilmektedir. Ancak, dışarıya şekildeki gibi doğrudan bakabilmesi yenidoğan bilinci ile mümkündür (saf bilinç deneyimi) veya bazı mistik felsefelerin iddiaları da bu yöndedir. Dünyaya geldikten

kısa bir süre sonra, artık gelişmeye başlayan ampirik kendiliğin rengi, saf kendiliğin bakışını boyayacaktır. Yani bizler içeriden (ampirik kendilikten) yansıyan bir bakışla dışarıya bakabilmekteyiz. Fonagy'nin "mentalizasyon" kavramı, gerçekte bu kendiliğin bizim dışarıya bakışımızı nasıl etkilediğini anlamak demektir (bkz. Allen, 2006: 22). Çağdaş psikanalitik okullar, bu kendiliğin danışan tarafından keşfini merkeze alır.

Saf kendilik ve ampirik kendiliği ayırt eden klinik tablolardan bahsedebiliriz. Mutlak komada saf kendiliğin, işlevi ortadan kalkar ve böylece deneyimleme imkansız hale gelir; ne dış ne de iç dünyada. Düşünme, hayal kurma, rüya gibi içsel süreçlerde deneyimleme olanağı kalmaz. Fakat diğer başka koma çeşitlerinde saf kendiliğin içeri bakma işlevi devam edebilir. Düşünme, hayal kurma, hatırlama ve rüyada deneyimleme kısmen de olsa kesik kesik de olsa devam edebilir. Burada vurgulanması

³⁴ Yunanca'da *empeiria* deneyim (tecrübe), *empeirikos* ise deneyimli (tecrübeli) anlamına gelir. Bu deneyim, teorik bilgidan kaynaklanmayan salt deneyim (pratik) anlamındadır. Latince'ye *empiricus* şeklinde geçmiştir (Klein, 1966: 516). İngiliz Okulu'nun şiarı olarak bilinen empirizm (veya emprisizm) Türkçe'de "ampirizm" olarak Fransızca telaffuz edilmektedir.

gereken nokta bazı kognitif süreçlerin otomatik olarak etkinleşmesi değil, onların aynı zamanda deneyimlenebilmesidir. Komadan uyanan bazı hastalar, bu süreçlere dair yaşadıklarını aktarmaktadırlar.

Eğer ampirik kendilik zarar görmüşse saf ben, tarihçesi olan bu kendiliği deneyimleyemez. Bu durumda bellekteki izlerimiz, bu kişiliğimiz olmadan deneyimlenebilir. Bu durumda bu izler kendi anılarımız olmazlar, saf bir bilinç olarak onlara sadece tanık oluruz.³⁵

Deneyimlemenin öznesi olan saf kendilik ortadan kalktığında, zihinsel işlevlerin bir kısmı, komadaki hastada bazı durumlarda otomatik olarak devreye girebilir. Bu işlevler bu durumda 'zombi işlevler' adını alırlar; örneğin sözel basit bir komuta uygun eylem tasarımının, ilgili beyin bölgelerinde otomatik olarak yapılması gibi.

Ampirik kendilik deneyimleyen değil deneyimlenen kendiliktir. Zamansal (temporal) ve gelişimsel (*developmental*) niteliğiyle şahsi (*personal*) özelliklerin biriktiği kendiliktir. Ancak kişi olaylara yine onun içinden baktığı için o da şeffaftır. "... bilinçli bilgi-işlem süreci şeffaf bir kendilik modeli altında çalıştığında, birisi olmanın öznel deneyimi ortaya çıkar." "Kendilik modelinizi bir model olarak tespit edememenizin sebebi, onun şeffaf oluşundandır: Doğruca onun içinden bakarsınız. [O yüzden] Onu görmezsiniz. Fakat onunla [*with*; italik] görürsünüz. [...] ... kendinizi sürekli olarak beyniniz tarafından aktiflenen kendilik modelinin içeriği ile *karıştırırsınız*." (vurgu orijinal metne aittir). (Metzinger, 2003: 1). Ancak minimal kendilikten farklı olarak ampirik kendilik "... başka insanlara bir bilgi nesnesi olarak var olur" (Edmonds ve Warburton, 2014: 106-107). Strawson da aynı minvalde kendiliği gözlüğün camlarına benzetiyor. Kendisi görünmeyen bu camlar, bütün dünyayı kendi rengine boyayacaktır. Kişi bu rengin kendisinden kaynaklandığını bilmez, bilakis dünyaya atfeder. Ömrünü bu rengin içinde geçiren kişinin, bu rengin farkına varması pek mümkün değildir.

Kişi, dünyayı seyrederken Metzinger'in (2003: 1) terimiyle nöronal etkinliğin temsilcisi olan "kendilik modeli" içinden bakar ve kendisini bu modelin içeriği ile *karıştırır*. Bu model kendi kısa tarihçesinin şartları içinde ortaya çıkmıştır. Belki de bu şartlar gereği afonksiyonel (bir işe yaramayan, tersine işleri bozan) ve maladaptif (çevresine bozuk bir şekilde adapte olmuş) bir kendilik modeli üretilmiş olabilir. Bu son durumda kendiliğin tezahürü olan kişilik bozuktur.

³⁵ Fail olma hissi (*sense of agency*) olmadan kendi eylemine tanık alma konusunun klinik modeli için bkz. Watkins ve Watkins, 1997.

Kendilik modeli şeffaf olduğuna ve kişi bunun içinden dünyayı gözlemlediğine göre, kişi kendilik modelini nasıl görebilir?

Gerçekte kişi, deneyimleyen kendiliği olan minimal kendilik ile ampirik kendiliğinin içinden bakarak dünyayı gözlemlemektedir. Minimal kendiliğin bakışı ampirik kendiliğe göre şartlanmış durumdadır; dünyayı onun renginde görür. Ampirik kendilik ise şartların bir ürünüdür. Psikoterapinin temeli minimal kendiliğin dikkatini, dünyadan ampirik kendiliğe çevirmek, 'kendisini düşünen ben'i ortaya çıkarmaktır;³⁶ bir mecazla kişinin ömür boyu dünyaya onunla baktığı dürbüne, dürbünün camındaki lekelerle, bu lekelerin nasıl dünyaya yansıdığına dikkat etmesini sağlamaktır. Bunun ne kadar zor bir iş olduğunu ifade etmek gerekir. Bazıları kendi kişilikleri ile o kadar iç içe, o kadar sırlıklam (*drenched*)³⁷ bir vaziyette bulunur ki pek çok insan iç içe olduğu şeyi göremez. Fakat bazı insanlar kendiliklerinden gözlerinin önündeki bu saydamlığı hissetmeğe başlamışlardır. Kimi yaşam öğretileri, bazı mistik akımlar bunu öğretmeyi amaç edinmişlerdir. Bu öğretilerden bazıları "ego illüzyonu" terimiyle bunu hedef alırlar. Amaç, ortaya çıkan kendilik modelinin arızı (*accidental*) olduğunu göstermektir, yani ne mutlak ne de değiştirilemezdir. Bunun için kendiliksizlik (*selflessness*) diyebileceğimiz mistik bir kopuşun (*spiritual detachment*) deneyimlenmesi amaçlanır.

Dünya adeta bizim zihnimizin (ampirik kendilik) şeklini alır. Bu yüzden dış dünyadaki bu şekli fark etmeyiz; normali buymuş gibi gelir. Bu şekil görünmez değildir, fakat "zuhurunun şiddetinden" dolayı ayırt edilemez. "Deneyimin arka-planında hazır bir biçimde" mevcuttur (Strawson, 2009: 185). Bu durum camsı sürekliliğe (*glassy continuum*) benzetilmiştir. Bu alegori ile hem camın kompakt ve mükemmel sürekliliği hem de kendisinin görünmeyip ötekileri gösterme özelliği kast edilmektedir (2009: 184). Sartre'a göre de karakter ancak diğer insanlar için bir bilgi nesnesi olabilir. "Bilinç kendi karakterini bilmez," ancak başkasının bakış açısından yansıdığı zaman bilme imkanı vardır. Bu sebeple saf içebakış karakteri göstermez (akt. Strawson: aynı yer).

Bazı kişilerin kendilik modelinin farkına varabilmesi nasıl mümkün olabilir? Bunun için kendilik modellerinin bir tane değil, birden fazla olduğunu kavraması gerekir. Minimal kendilik farklı kendilik modellerinin içinden bakarak kısmen farklı dünya modelleri oluşturmuştur. Bunları birbiriyle karşılaştırmayı öğrendiği zaman, kişi bu

³⁶ Kişinin kendisini düşünmesi, bu durumda, kendi kendisini düşünen bir düşünce (*noesis noeseos*) şeklinde değil, bir benliğin başka bir benliği düşünmesi şeklinde böylece daha basit olarak anlaşılabilir. Bu düşünme, kendi üzerine geri bükülerek (*re-flection*) değil, diğer kendiliğe yönelerek (*in-tention*) gerçekleşir.

³⁷ Strawson (2009: 185), bir kişinin sırlıklam kendi kişiliğine batmış bir durumda bulunmasına kendisini örnek gösteriyor ve çok ben-merkezli (*self-centered*) olduğundan, bu kendiliksizliği (*selflessness*) deneyimlemekten oldukça uzak olduğunu ifade ediyor.

modellerin farkına varmış olur.³⁸ Bu kendilik modelleri birbirine zıt olabilirler ve bu zıtlık çok açık ve şiddetli biçimde dışarı vuruluyorsa bir kendilik patolojisinden yani bir kişilik bozukluğundan bahsediyor oluruz.

5. Ampirik Kendiliğin İçeriği

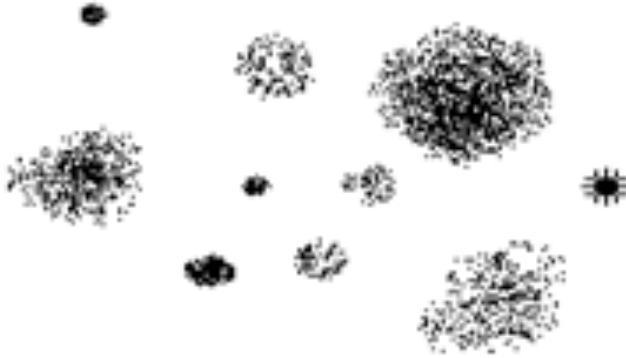
Bir kendilik-modelinin içeriğinde neler bulunur? Ampirik kendilik, birden fazla kendilik modelini nasıl içerir? Ampirik kendilik nasıl inşa edilir?

Kendilik temel olarak bir 'kendilik duyumu'dur; kişinin 'kendisini hissetmesi'dir (*sense of self*). Bu nedenle zihindeki diğer yaşantılardan, anılardan, edinilen tecrübe ve bilgilerden farklı olmalıdır. 'Kendisini düşünen ben' dediğimizde, başına gelen olayları düşünen, geçmişini sorgulayan benden bahsetmiyoruz. Minimal ben, odak noktasını içeriye çevirdiğinde, zihindeki sayısız elemandan bazılarıyla karşılaşacaktır. Bunlardan biri ve en önemlisi ampirik kendiliktir. Minimal kendiliğin, ampirik kendiliği deneyimlemesi kişiden kişiye değişen derecelerde kendilik hissine (kendiliğin duyumsanmasına) yol açar. Bu his, bir şeyi bilmekten farklıdır. Farklı anların ortak noktalarından oluşan bir tortudur. Bu tortunun duygulanımsal (*affective*) ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Doğuştan itibaren birikmeye başlayan bu yapı, başlangıçta adacıklar şeklinde, parçalı olarak düşünülmüştür. 18 ay civarı benlik/kendilik gelişiminde kritik bir döneme işaret eder ve çocuk parmağını kendisine çevirerek "kendilik hissi"ni iletişimde kullanmaya başlar. Ancak bu durum gelişimsel bir sürecin sonucudur. Glover benliğin 18 ay civarında birden (*de novo*) ortaya çıkmadığının altını çizmiştir (Akhtar, 2009: 90). Jung'a göre "bebek düzeyinde bilinç henüz birlik halinde değildir, sıkı-örülmüş ego-kompleks tarafından henüz merkezleştirilmemiştir..." (Jung, 2014: 3145). Bu evredeki dağınık psişik yapılanmayı, Jung "adalar denizi"ne benzetir. Glover ise "gevşek demetler"e (*clusters*) benzetmiştir. Bunlar, dağınık deneyimlerin temsilcileri olduğundan gevşek organize olmaktadır (*loosely arranged clusters*). Yani deneyimlerin zihindeki temsilcileri arasındaki bağlantılar henüz oldukça zayıf olduğundan entegre edilememekte, bütünlüklü bir yapı henüz oluşmamaktadır. Doğuştan gelen bu ilkel benlik çok çekirdekli (*multi-nuclear, multi-ocular*) bir yapıdadır (Glover, 2017). Akhtar'a göre (aynı yer) Glover'ın geliştirdiği bu sistem, duygulanım (*affect*) merkezlidir.

Jung geçmişteki psişik süreçlerde yoğun olarak biriken imgelerin benliği oluşturduğunu söylemektedir. Bu imgelerin kaynağı da hem içeriden hem dışarıdan gelen uyarıları taşıyan duysal işlevlerdir (Jung, 2014: 3279). Ancak bebek için duyuların

³⁸ Kendiliğinden veya psikoterapide yüzleştirme (*confrontation*) denen bir teknik yoluyla.

önemi, taşıdığı duygusal içeriğe göredir. Yani bir yaşantının bebeğin zihninde derin bir iz bırakması için güçlü duygulanımsal bir karşılığı olması gerekir.



Henüz gelişmekte olan bebek benliği için Jung'un aklından geçen "adalar denizi"ni, yandaki şekilde olduğu gibi alegorik bir "psişik uzay"da biriken noktalar şeklinde şematize etmek mümkün olabilir. Nörobijolojik olarak düzeltmemiz gereken şey ise noktacık olarak remzedilen

bu 'anlık yaşantısal imgeler'in, beynin temporal, paryetal, oksipital ve insular loblardaki asosiyasyon alanlarında değil, prefrontal lob tarafından işleniyor olması gerektiğidir. Çünkü buradaki yaşantısal imgeler, görsel, işitsel, tensel veya diğer modalitelerdeki anılardan çok, kendilik duyumu (*sense of self*) imgeleridir. Yani bir yaşantıdan, zihnin, kendilik duyumu açısından çıkardığı izlenimdir. Kendilik duyumu ile en yakından ilişkili olan bölge orta hat yapıları ve özellikle de prefrontal lobun ventromedial alanıdır (D'Argembeau, 2013). Fakat kendilik duyumunun tek bir beyin bölgesi tarafından temsil edildiği iddiası yanlış olur. En fazla, ventromedial prefrontal alanın, kendilik hissini merkez üssü (*epicenter*) olduğunu söyleyebiliriz.

Düzeltilmemiz gereken diğer önemli bir konu, bu imgelerin duysal (*sensory*) değil duygulanımsal (*affective*) ağırlıklı olduğudur. Nesne İlişkileri Kuramı bu yaşantısal imgelere içeatım (*introjection*) adını vermektedir. Bu içeatımların rengini duygulanım verir ve aynı duygulanıma sahip olan içeatımlar daha üst yapılara organize olurlar. "İçeatımın duygulanım rengi onun asli tarafıdır ve benzer [duygulanımsal] değerliğe sahip içeatımların organize olmasında ve kaynaşmasında belirleyicidir" (Kernberg, 1995: 30). Glover'ın benlik çekirdekleri de duygulanım merkezlidir. Jung'a göre de zihinsel organizasyonun orta ölçekli birimleri olan kompleksler (benlik de bir komplekstir), psişik bir temsil ve ona bağlı özgül bir duygudan ibarettirler (Hopcke, 1999: 18). Eric Bern de (1957: 295) kişiliği oluşturduğunu varsaydığı benlik durumları için "birbiriyle ilişkili davranış örüntülerine sevk eden duygular sistemi olarak tarif edilebilir" der. Paul Federn de (1952: 93) benlik durumlarını 'zaman içinde kararlı' ve birbirinden 'ayrık' duygular sistemi olarak tarif etmektedir.³⁹ Zihinsel yapılar

³⁹ Freud'un sağlığında Viyana Psikanaliz Cemiyeti'nin Anna Freud ile birlikte başkan yardımcılığını yapan Paul Federn, Freud'un çevresine ilk dahil olan (1903) kişilerden birisidir. 35 yıllık beraberliği nedeniyle Freud

duygulanımın şiddeti ile pekişirler. Bu şiddet kalıcılığın derecesini belirler. En son olarak, kendiliğin temelleri erken dönemde atıldığından, bu temellerin sözsüz (*nonverbal*) ve duygulanımsal (*affective*) olması gerektiği anlaşılır.

Ayrıca, şekildeki uzaysal organizasyonun, gerçekte sinaptik ağırlıklarda (*synaptic strength*) temsil edilen hesaplamalı (*computational*) bir organizasyonun uzaysal alegorik şematizasyonu olduğunu tekrar belirtmek gerekir.

Bu alegoride tek bir nokta, Nesne İlişkileri okulunda tanımlanan 'kendilik imgesi'ni (Kernberg, 1995: 29) temsil etmektedir. Bunlar anlık izlenimlerin, kendilik alanındaki izdüşümleridir, yani 'kendiliğin anlık resimleri'dir. Bu resim duygulanımsal (*affective*) mahiyettedir. Bu noktacıların kümelenmesi ile oluşan öbekler ise 'kendilik imgeleri'nin organize olmasıyla ortaya çıkan 'kendilik tasarımları'dır. Aynı duygulanıma sahip olan kendilik imgeleri, bir araya gelerek kendilik tasarımlarını oluşturur. Bu imgeyi oluşturan yaşantılar ne kadar çok yaşanıyor ise bu imgelerin daha güçlü yani daha belirleyici kendilik tasarımları şeklinde birbirlerini pekiştireceklerini düşünebiliriz. Güçlü bir kendilik tasarımı kişiliğin önemli bir elementi haline gelecektir. Nesne ilişkileri kuramına göre önceleri adacıklar halinde dağınık olarak bulunan bu tasarımlar (temsiller, içsel nesnelere); entegre olarak daha üst düzey bir organizasyon (*supraordinat*) olan ve süreklilik özelliğini edinen kendiliği oluşturur. Benliği daha çok bir aparat, bir mekanizma gibi tanımlayan bazı psikanalitik ekoller, bu şekilde oluşan kendiliğin, bir aparat gibi tasarlanan benliğe bir kimlik kazandırdığını söyleyerek ona "benlik kimliği" adını vermektedirler (Bkz. Erikson, 1995, 634). Bu tanımlama daha önce bahsi geçen 'benlik içeriği olarak kendilik' kavramına uygundur.

Kohut da "... parçalı [*fragmented*] bir kendilik evresinden (kendilik çekirdekleri evresi), birleşmiş [*cohesive*] kendilik evresine ..." doğru bir gelişimden bahsetmektedir (Kohut, 2009[1971]: 118). Ona göre (2011: 135) bir kişide, farklı, hatta birbiri ile çatışan kendilikler mevcuttur. Kohut'un sistemindeki en önemli öge, bu parçalar arasındaki kohezyon (yapışıklık), en çok korkulan tablo da bu bağların çözülerek tekrar parçalanmasıdır (*fragmentation*). Kendiliğin sağlam veya kırılğan oluşunun klinik anlamı budur.

Farklı kendilik modelleri (nesne ilişkileri terimiyle kendilik tasarımları) sağlıklı bir kişide dünyanın kopuk kopuk algılanmasına sebep olmaz. Bu açıdan, psikolojik sağlığın en önemli terimi 'kendilik sürekliliği'dir. Bebekte ise adacıklar şeklindeki ampirik kendiliğin deneyimlenmesi kopuk kopuk olup bir süreklilik yoktur. Minimal

ile en uzun süre çalışan kişidir. Freud'un hayatının kısa versiyonlarını okuyanlar, onun ismine genellikle hiç rastlamazlar.

kendilik farklı kendilik tasarımları içinden dünyaya bakar. Bunlar henüz birbirinden o kadar farklıdır ki bu bakış açılarını sentezlemek bebek için mümkün değildir. Minimal kendiliğin yaşantıları arasındaki bu süreksizlik stabil kişiliğin henüz oluşmasına izin vermez. Gelişim esnasında bu sürecin gereği gibi tamamlanmaması, bazı süreksizlik sorunlarına yol açar. Ağır psikiyatrik olgular genellikle süreksizlik sorunlarından kaynaklanırlar.

Farklı kendilik tasarımları arasındaki bağlantısallıkta bir sorun yok ise belli bir andaki kendilik duyumuna, bütün tasarımlar aynı anda katkıda bulunur. Böylece kişi kendisini farklı anlarda aynı kişi olarak deneyimler. Bazı durumlarda tasarımların biri veya birkaçı daha ön plana çıkararak toplam kendilikteki renklerini arttırabilirler. Diğer tasarımlardan kopmadıkları sürece, kişi kendisini başka birisi gibi duyumsamaz. Fakat duruma uygun bir tavır içinde bulunmuş olur. Böylece sabit kendilik ile farklı haller ve davranışlar arasındaki çelişki çözülmüş olur. Farklı tasarımlar, kendiliğin dinamik yönünü ve adaptasyon yeteneğini oluşturur.

6. Öyküsel Kendilik ve Ampirik Kendilik

Minimal kendilik-öyküsel kendilik şeklindeki ikili bir kendilik sistemi oldukça rağbet görmektedir. Fakat öyküleme (tahkiye) yetisi kazanıncaya kadar (3 yaş civarı) çocuğun bir kişiliğe sahip olduğunu görüyoruz. Bu kişiliğin, onun nihai kişiliği olduğu iddia edilmese de buraya kadar olan gelişimin önemi konusunda nadiren bir itiraz ile karşılaşılır. O ana kadarki gelişime rağmen henüz öyküsel gelişim ortada yoktur; tersine öyküsel gelişimin, mevcut kazanımın üzerine inşa edileceğini varsaymak daha mantıklı olacaktır.

Ampirik kendilik, yaşamın ilk anlarından itibaren inşa edilmeye başlandığı için sözsüz (*nonverbal*) ve duygulanımsal (*affective*) tabiattadır. 3 yaşından sonra, çocuğun, yaşadıklarını öyküleme (*narration*) yetisinin gelişmeye başlaması ile birlikte, öyküsel (hikaye eden) kendiliğin (*narrative self*) gelişmeye başladığını ifade edebiliriz. Öyküleme için sol yarıkürenin işlevlerinin olgunlaşmasını beklemek gerekmektedir. Bu kendilik, Gazzaniga'nın betimlediği sol yarıküredeki "çevirmen" (interpreter) tarafından inşa edilir (Gallagher, 2000) ve epizodik bellekle ilişkilidir.

Öyküsel kendiliğin inşası ampirik kendiliğe paralel bir inşa olmayıp ampirik kendiliğe uygun olması beklenir. Duygusal açıdan bizim için önemli olanları (ampirik kendilik) isimlendirmek (öyküsel kendilik) önceliklidir, çünkü ampirik kendilikte duygusal açıdan önemli olanlar ön plandadır. Bu durum, başlangıçta, sessiz bir filmin seslendirilmesine benzer. Duygulanımsal çekirdek (ampirik kendilik) üzerine bilişsel bir katman eklenir.

Ancak, zaman içinde, sözel dünyanın baskın hale gelmesi ile birlikte, öyküsel kendilik giderek kısmen bir özerklik kazanır. Yani sözel mantıksal çıkarımlara uygun olarak düzenlenen bu yeni kendiliğin yapısı, zaman zaman, sözel olmayan alttaki kendilikten farklılaşmaya, hatta ona ters düşmeye başlar. Bu şekildeki kısmi bir bağımsızlaşma, yaşantısal ampirik kendiliğe aykırı olması nedeniyle pek çok klinik semptom ve kaygıya sebebiyet verebilir ve psikoterapidaki yüzleştirmelerin (*confrontation*) konusunu oluşturur. Ancak bu yüzleştirmelerin yapılabilmesi için sözsüz alana dek inebilen oldukça derin bir çalışmanın yapılabilmesi gereklidir. Bu konu çağdaş psikanalizin alanına girmektedir.

Ampirik kendilikte duygusal açıdan önemli olanlar ön planda iken öyküsel kendilikte bu durum bazen tersine olabilir. Bazı duygular kişiye acı veriyorsa kişi o duyguları deneyimlememek için onları örtbas etme yoluna gidecektir. Bu durumda duygularını sıkı bir biçimde kontrol eden, hatta onlardan habersiz bir kişilik gelişmeye başlayabilir.

Yaş ilerledikçe öyküsel kendilik giderek daha önemli olmaya başlar (Neisser, 1988; 49). Kişinin ampirik kendiliğine bütünüyle aykırı bir hayat hikayesi geliştirmesi de mümkündür. Bu durumda öyküsel kendilik “sahte kendilik” adını alır. Gerçek duygular ampirik kendilikte gizlenir ve kişi öyküsel kendiliği sayesinde bütün yaşamını kuşatan, kendi içinde tutarlı, ince işlenmiş, sistematik bir ‘yalan düzeni’ni sürdürerek kendi duygularına yabancı bir hayat sürer. Ancak duyguların aşınmama, eksilmeme gibi özellikleri vardır. Gizlenen duygular kişinin hayatına kontrolsüz olarak ani girip çıkarak çalkantılara ve semptomlara sebep olabilirler. Öyküsel kendilik bilişsel (kognitif), ampirik kendilik ise duygulanımsal (*affective*) temelli olduğundan, bu durumda, psikopatolojik tabloların birçoğundan sorumlu olan ‘bilişsel-duygulanımsal çözümlenme’ (*cognitive-affective dissociation*) olgularını görmek mümkündür. Birbiri ile senkron çalışması gereken bu iki büyük nörobiyolojik sistem, bazı alanlarda birbiri ile olan irtibatını yitirerek uyumsuzluklara sebep olur.

Öyküsel kendiliğin kendi içinde tutarlı olabilmesi için kişinin ana hikayesine aykırı görünen alanlar zihinde bastırılır (*repression*), inkar edilir (*denial*), yalıtılır (*isolation*) yani duygusal önemi inkar edilir, çarpıtılır, akla uygun hale getirilir (*rationalization*), bütünden koparılır (*dissociation*), değersizleştirilir (*devaluation*), karşıtları idealleştirilir. Seçici dikkat ile lehte ve aleyhte olanlar ayırt edilerek ikisi üzerinde farklı işlemler uygulanır. Lehte olan idealleştirilirken, aleyhte olan değersizleştirilir, görmezden gelinir (inkar) vs. “Algımız geçmiş uyaranlar ve seçimlerin tecrübesi tarafından güçlü bir biçimde etkilenir [...] Dikkatimiz daha önceki kararlarımızla uyumlu olan duyuların bu taraflarını seçerek kullanacak şekilde görevlendirilir” (Prat-Ortega ve Rocha, 2018). Hatta kaydedilmiş anılar, kurgulanan yaşam öyküsüne uygun olarak kısmen değiştirilir. Çünkü hatırlama, cihazlardaki gibi kaydın aynen geri çağırılması

değil, bir yeniden inşadır ve bu inşa öyküsel kendiliğe uygun olarak yeniden düzenlenir.⁴⁰ Anıların öyküsel kendilik açısından ne kadar önemli olduğunu düşünürsek, anılar ve öyküsel kendilik arasında sürekli pekiştirilen bir yaşam öyküsü içine sıkıştırılan insanlar, böylece gerçekliği çarpıtma pahasına, sürekli olarak kişilik adı verilen sabit bir pencereden bakmak zorunda kalırlar. Bozuk bir cetvelin kendisini ölçerek bu durumu ortaya koyamaması gibi kişi, bu pencerenin ne kadar doğru bir açı olduğuna her olguda kendisini inandırma imkanı bulur (*confirmation bias*).

Öyküsel kendiliğin zamansal uzanımı (*extension*) geçmiş anılar ve gelecek planlarını da içerecek şekilde daha fazladır. Neisser (1988: 46) bu kendiliği, uzamış (genişletilmiş) kendilik (*extended self*) olarak isimlendirmektedir. Zahavi ve León, benzer bir kurguya (*construct*) “genişletilmiş zihin” demektedir (León ve ark, 2019).

Stern, benzer bir kavramsallaştırma ile öznel kendilik (*subjective self*) üzerine sözel kendiliğin (verbal kendilik) yapılanmasını anlatır.⁴¹ Burada öznel kendilik ampirik kendiliğe, sözel kendilik de öyküsel kendiliğe karşılık gelmektedir.

7. Genişletilmiş Kendilik Kavramı

Zaman ilerledikçe genişletilmiş kendilik, daha büyük zaman dilimlerini kapsayacak biçimde, kişinin eşyalarını, aile ve arkadaşlarını da içine alacak kadar genişler. Kişiyi sahip oldukları ile tanımlayan bu yaklaşımın nörobilimsel, felsefi ve psikolojik değeri sınırlıdır. “Ben, sahip olduklarımdan ibaretim” (zihin, beden ve diğerleri) ile özetlenebilecek bu yaklaşım (“*I am what I have*”)⁴² bir tüketici bakış açısını da

⁴⁰ Anılar genellikle gros olarak değiştirilmez. Bir anı içinde, daha çok, hatırlanan sekanslar, bu sekanslara verilen önem, sekanslara eşlik eden duygular değiştirilir. Fakat anıdaki bir sekansın kendisi de değiştirilebilir, A kişisi yerine B kişisi geçebilir, zaman ve mekan da değişebilir; bazen de düşünülen bir şey uzun bir süre sonra sanki yaşanmış bir olay şeklinde hatırlanabilir ve hatıraları maalesef nadiren denetleme imkanı buluruz. Bu denetimsizlik nedeniyle öyküsel kendilik, ana hikayeye uygun bir şekilde hatıraları değiştirme ve yeniden düzenleme, böylece kendi varlığını pekiştirme imkanı bulur. Eski dostların bir araya gelmesi ve geçmiş anımları, hatıraları denetlemenin önemli bir yoludur. Bu durum, büyük nüfus hareketlerinin olduğu ülkemizde, toplumsal ruh sağlığı değerlendirmelerinde dikkate alınması gereken konulardan birisidir.

Elisabeth Loftus’un “yanlış hafıza” konusundaki çalışmaları, hatırlamanın telkinler veya yönlendirici sorular aracılığıyla nasıl kolaylıkla çarpıtılabileceği ve yanlış hatıra üretmenin nasıl mümkün olduğunu net bir biçimde göstermektedir (Bkz. Loftus, 2003; Loftus ve Ketcham, 1994; Loftus ve ark., 2008). Bu olgular insanoğlunun kendi hikayesini destekleyen anılar icat etme konusundaki maharetini gözler önüne serer. İnsanoğlunun kendisini ve başkasını manipüle etme yeteneğinin temelinde, plastik (yeniden şekillendirilebilen) bellek mekanizmaları ve bilişsel çarpıtmalar bulunmaktadır.

⁴¹ Bkz. Stern, 1985: 127 ve 162.

⁴² Tüketici merkezli pek çok çalışmada oldukça sık alıntılanan bu sözün devamı aktarılmamaktadır:

içermektedir. Bu bakış açısı, kırılğan kendiliklerin desteğe ihtiyaçları olduğu, bu desteğin bir şeye sahip olmak yoluyla sağlanacağına dair (Campbell, 2011: 386) hatalı bir akıl yürütme tarafından desteklenmektedir. Gerçekte bu sahip olma davranışı kendiliği desteklemez; dikkati kırılğanlıktan uzağa çekmek ve kırılğanlıktan kaynaklanan duyguları inkar etmek⁴³ için sahte kendilik tarafından planlanmış ve eyleme vurma olarak isimlendirilen tahripkar bir savunma düzeneğinden ibarettir (Bkz. Masterson, 1993, 1995, 2000).

Tüketici araştırmalarında sıklıkla vurgulanan bu kendilik tanımı, kaynağını William James'ten almaktadır. James'e göre ampirik kendilik, bir kişinin "beni," "bana" (*me*) dediğinde kastettiği kendisidir (James, 1908[1890]: 291). 'Düşünen ben' (minimal kendilik) değil, düşünülen yani nesne konumundaki ben (ampirik kendilik) esas alınmıştır. Örneğin "beni incitiyorsun," "bana öyle bakma," "bana öyle gelmiyor," "giderken beni de alın" cümlelerinde olduğu gibi hem beden hem psişik yetiler kastedilmiş, dolayısıyla oldukça geniş kapsamlı bir içerik kendilik kapsamı içinde değerlendirilmiştir. Yine James'e göre, beni-bana ile "benim" arasında çizgi çizmek zor olduğundan, sahip olduklarımız hakkında da kendimiz hakkında olduğu gibi hisseder ve eyleriz. "Şöhretimiz, çocuklarımız, elimizle yaptığımız işler, tıpkı bedenlerimiz gibi kıymetli ve azizdir ve onlara saldırıldığında bizde aynı hisleri uyandırır ve karşılık vermemize sebep olur" (aynı yer). Bu durumda ampirik kendilik kapsamının olağanüstü genişlediğini görüyoruz.

James ampirik kendiliğin (*me*) kapsamının dalgalı olacağını, bugün benim bir parçam olanın (parça-bütün ilişkisi), yarın sadece "benim" olabileceğini (yalnızca sahiplik ilişkisi), daha sonra da benimle hiçbir alakasının kalmayabileceğini (ilişkisizlik) söyleyerek kendiliğin sadece "sahip olduklarımız" dan değil, bunların içinde gerçekten

[...] biz, geniş ölçekte, sahip olduklarımızdan ibaretiz. Öte yandan biz aynı zamanda düşündüklerimizden ibaretiz [...] Soy ağaçlarına, büyükbaba saatlerine [...] değer veririz, çünkü bunlar, kimliğimizin geçici ve elimizden kayıp giden bir şey olmaktan çok uzak olarak, engin uzay-zaman içinde sabit olduğu hissini verirler [...] Geçmişin unutulmaya yüz tuttuğunu bildiğimizden, kurtarabildiğimizi kurtarmak isteriz. Süreç içinde, sadece evvelki bir zamanın kültürünü ve şahıslarını geri çağırmayız, fakat aynı zamanda genel olarak dünya kavramımızı, ve böylece kaçınılmaz ve belki farkında olmadan, kendilik hissimizi, genişletir ve zenginleştiririz (Tuan, 1980: 472).

Ancak Tuan'ın sık alıntı yapılan makalesindeki kendiliği oluşturan mal, mülk (*possession*), aslında insan yapısı, kişiye ait bir geçmiş ve manevi değeri olan eserlerdir. Kişiye geçmişini ve aidiyetlerini hatırlatması esastır.

⁴³ Ampirik kendilikte bulunan ve öyküsel kendiliğin kendisine yakıştıramadığı veya taşımaya cesaret edemediği duygulara erişim ve onları işleme, yüzeysel bir müdahaleyi planlamayan bütün psikoterapi türlerinin ana gayesidir.

'benim'seyebildiklerimizden ibaret olduğunu söylüyor. Bu içerik de sürekli olarak değişecektir. Sahip olduklarımız ancak "en geniş anlamıyla kendilik" olabilir. "... sadece bedeni ve psişik yetileri değil, elbiseleri ve evi, itibarı ve çalışmaları, arazileri ve atları, yatı ve banka hesabı" (James, 1908[1890]: 291), "az çok dalgalansa da geniş anlamdaki benin bileşenleri gözüyle bakılır" (1908[1890]: 400). Ancak en geniş anlamında terimlerin değeri azalır. Özgül anlamlarını yitirmeye başlarlar. Bu nedenle o alandaki özgül sorunları çözümede kullanılması oldukça güçleşir.

"Bu ben [*me*] nesnel olarak bilinen şeylerden oluşan ampirik bir toplasımdır [*agregat*]. Bunları bilen *ben* bir toplasımdır olamaz" (James, 1908[1890]: 400). Radikal bir ampirist olan James devamında, 'bilen ben' veya 'düşünen ben'in "ruh gibi değişmeyen metafizik bir varlık veya 'zaman-dışı' görülen saf ben [*pure ego*] gibi bir prensip" (1908[1890]: 401) olmadığını vurguluyor. Fakat 'objektif beni düşünen subjektif ben'in bileşik (kompozit) bir karakterinin olmadığını vurgulaması önemlidir. Zaten doğuştan var olduğuna göre inşa edilmiş de olmamalıdır. Bağımsız olarak ampirik beni gözleyebilen bir prensibin (özne ben) var olması önemlidir. Bu ben, bilinç akışı (*stream of consciousness*) ile yakından ilişkilidir.

Bu makalede ele alınan yönleriyle ampirik kendilik, kendilik tasarımlarından ibarettir ve öyküsel kendiliğin olduğu gibi James'in ampirik kendiliğinin çekirdeği olarak ele alınabilir.

8. Sonuç

Ampirik kendilik, deneyimler sonucunda, bir 'toplaşım' olarak ortaya çıkar yani bileşik bir karakterdedir çünkü iyi organize olmuş olsa da farklı kendilik tasarımlarının entegrasyonu şeklinde gizil bir çokluğu içinde barındırır. Bu oluşum süreci, benleşmenin gerçekleştiği bir süreçtir. Ampirik kendilik yani 'benleşen ben' bu sürecin sonucudur. Bu kendilik, minimal-saf kendiliğin deneyimlerinin sonucu ortaya çıkar. Bu durumda ampirik kendilik (objektif ben) için *inşa*, minimal-saf kendilik (subjektif ben) için ise *kurucu* sıfatını vermek durumundayız (benleştiren kurucu benlik/inşa edilen, benleşen benlik).

Bu yazıda ele alınan yönleriyle saf-minimal kendilik ve ampirik kendilik, birbirine indirgenemez görünmektedir. Bir kişi ampirik kendiliğin tüm içeriğinden soyunmuş bir biçimde, kendisini rüyada bir çizgi karakter olarak görse bile kendisinin aynı ben olduğunu bilir. Bunu sağlayan ampirik kendilik değil, saf kendiliktir.

Ampirik kendilik, bilişsel temsillerle yakın bağlantıda olsa da kendisi duygulanımsal tabiattadır. Çünkü ilk kuruluşu itibarıyla başlangıçtaki deneyimsel malzeme bilişsel ve sözel değil sözsüz ve duygulanımsaldır. Çekirdekte bulunan bu duygulanımsal temel,

kendiliğin iskeletini oluşturur yani daha sonraki inşa süreci bu temele göre yapılanmak zorunda kalır. Bu, seçilecek psikoterapi türünün, duygulanım temelli olduğu ölçüde çekirdeğe erişebileceği anlamına gelir.

Kişilik, ampirik kendiliğin kendisini ifade etme biçimidir. Farklı kendilik tasarımları, farklı durumlara uygun farklı duygusal tepkiler verirler. Davranışsal esneklik, bu kendilikten kaynaklanır. Herhangi bir durumda, sadece tek bir kendilik tasarımının tepkisi değil, diğer tasarımların da kısmi katkıları söz konusu olmalıdır, çünkü iyi entegre olmuş bir organizasyon sıkı bağlantısallığı gerektirir. Bu bağlantısallık sayesinde kendimizi bir bütün olarak algılar ve kendimiz için 'ben' kelimesini kullanırız.

Öyküsel kendilik, ampirik kendilikten daha sonra gelişir ve ampirik kendiliğin üzerine eklenerek ona entegre olur. Öyküsel kendilikte hayat hikayesini hatırlatan anılar önemlidir. Epizodik bellek sayesinde fenomenolojik bir süreklilik, sözel düzeyde devam ettirilir. Böylece farklı zamanlarda hep aynı kişi olduğumuza dair hissimiz (diyakronik birlik hissi) pekiştirilir. Kendimiz için duyumsadığımız sözsüz ve duygulanımsal mahiyetteki 'ben' hissi (ampirik kendilik), kendimiz hakkında ürettiğimiz hikayelerle sözel olarak da pekiştirilir (öyküsel kendilik) ve koruma altına alınmış olur.

Ampirik ve öyküsel kendilik birbiriyle uyumsuz yapılmışsa (sahte kendilik gelişimi) bilişsel ve duygulanımsal işleme arasındaki eşzamanlılık bozulur. Bilişsel-duygulanımsal çözümler (disosiyasyon), zaman zaman ama genellikle kritik durumlarda bir sorun olarak ortaya çıkarlar. Kendisini çirkin hatta iğrenç bulan güzel kızlar, ulusal ölçekte yapılan sınavlarda ilk yüze girmiş olmasına rağmen kendilerini geri zekalı 'hisseden' kişiler gibi ilginç olgulara sebep olurlar. Bu olgular klinik olmaktan çok, günlük hayata dair olgulardır; ancak çok küçük bir yüzdesi kliniğe intikal eder. Bu tür olgular, patolojik olmasına rağmen, bize göstermektedir ki kendilik hissimiz, yaşadığımız olayları hatırlamak yoluyla (öyküsel kendilik) korunmaz. Bilişsel olmayan, daha alt düzeydeki bir katmanda saklanan duygulanımların, kendilik hissinde daha temel olduğu (ampirik kendilik) anlaşılmaktadır. Bu nedenle 'kendilik bilgisi' değil 'kendilik hissi' demektiriz.

Ağırlıklı olarak sözel-bilişsel mahiyette olan öyküsel kendiliğin daha çok kimlik ile, ampirik kendiliğin ise daha çok kişilik ile ilgisi olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlar kişiliklerini, başından geçen olayları doğrusal (*linear*) olarak işleyerek (teker teker hatırlayarak) elde etmezler. Bu nedenle kendilik duyumu açısından epizodik belleğe gereğinden daha fazla bir anlam yüklenmemelidir. Epizodik bellek, bu duyumu korumakla görevli olup kaynağı değildir. Kişilik aynı anda işlenen ve her an etkisini

hissettiğimiz ampirik kendilik ile ilgilidir. Aynı anda işleme bilişsel süreçler için uygun değildir. Bilişsel süreçler genellikle ardışık işlemlemeye gereksinim duyarlar. Kendilik hissi ise bilişsel veya rasyonel bir süreç olmayıp eşzamanlı duygulanımsal bir işlem sonucu elde ediliyor olmalıdır (ampirik kendilik).

5. Kaynakça

- Adorno, T. W. (2001). *Kant's Critique of Pure Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Akhtar, S. (2009). *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. Londra: Karnac Books.
- Allan, K. (1997). "The Postmodern Self: A Theoretical Consideration." *Quarterly Journal of Ideology*, 20(1, 2): 3-24.
- Allen, J. G. (2006). "Mentalizing in Practice." J.G. Allen, P. Fonagy (Der.), *The Handbook of Mentalization-Based Treatment* içinde (s.3-30). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Araujo, H. F., Kaplan, J. ve Damasio, A. (2013). "Cortical Midline Structures and Autobiographical-Self Processes: An Activation-Likelihood Estimation Meta-Analysis." *Frontiers in Human Neuroscience*, 7: 1-10.
- Bauer, F. (2009). *William James on Common Sense: The foundation of all higher learning*. Bloomington: iUniverse.
- Bandura A. (1999). "Social Cognitive Theory of Personality." L. A. Pervin, O. P. John (Der.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (2. Baskı) içinde (s. 154-196). Londra: Elsevier.
- Barresi, J. ve Martin, R. (2011). "History as Prologue: Western Theories of the Self." S. Gallagher (Der.), *The Oxford Handbook of The Self* içinde (s. 33-56). Oxford: Oxford University Press.
- Bayne, T. ve Chalmers, D. J. (2003). "What is the Unity of Consciousness?" A. Cleeremans (Der.), *The Unity of Consciousness: Binding, integration, and dissociation* içinde (s. 23-58). Oxford: Oxford University Press.
- Berne, E. (1957). "Ego states in psychotherapy." *American Journal of Psychotherapy*, 11(2): 293-309.
- Brett, G. S. (1963). *Psychology, Ancient and Modern*. New York: Cooper Square Publishers.

- Brunschwig, J. ve Lloyd, G. E. R. (2000). *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, J. (tarihsiz). "Of Personal Identity: Dissertation I." J. Angus (Der.), *The analogy of religion, to the constitution and course of nature* içinde (s. 310-320). Londra: The Religious Tract Society.
- Burkitt, I. (2008). *Social Selves: Theories of Self and Society*. Londra: Sage Publications.
- Campbell, W. K. (2011). *The Handbook of Narcissism and Narcissistic Personality Disorder: Theoretical Approaches, Empirical Findings, and Treatments*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Carlsson, A. (1988). "The current status of the dopamine hypothesis of schizophrenia." *Neuropsychopharmacology*, 1(3): 179-186.
- Chandler M., Lalonde C., Sokol B. ve Hallett D. (2003). "Personal Persistence, Identity Development, and Suicide: A Study of Native and Non-Native North American Adolescents." *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 68(2): 1-130.
- Conn, C. H. (2003). *Locke on Essence and Identity*. Philosophical Studies Series, No: 98. Londra: Kluwer Academic Publishers.
- Çorak, A. (2017). "Benlik Durumları (Ego States) ve Çekirdek Benlik." *Dinlenen Ben*, 5: 24-44.
- Çotuksöken, Y. (1988). *Atasözlerimiz*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- D'Argembeau, A. (2013). "On the Role of the Ventromedial Prefrontal Cortex in Self-Processing: The Valuation Hypothesis." *Frontiers in Human Neuroscience*, 7: 372. DOI: 10.3389/2013.00372
- Dennett, D. (1991) *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.
- Descartes, R. (2008). *Meditations on First Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1999). *Descartes: Selected Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the Brain: Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts*. New York: Penguin.

- Edmonds, D. ve Warburton, N. (2014). *Philosophy Bites Again*. Oxford: Oxford University Press.
- Erikson, E. H. (1995). *A Way of Looking at Things: Selected Papers, 1930-1980*. New York: W. W. Norton & Company.
- Federn, P. (1952). *Ego psychology and the psychoses*. New York: Basic Books.
- Gallagher, S. (2000). "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science." *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1): 14-21.
- Gallois, A. (1998). *Occasions of Identity: The Metaphysics of Persistence, Change, and Sameness*. Oxford: Clarendon Press.
- Glover, E. (2017). *On the Early Development of Mind*. New York: Routledge.
- Grimshaw, W. (1821). *An Etymological Dictionary or Analysis of the English Language*. Philadelphia.
- Goffman, E. (1972). *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Londra: Penguin University Books.
- Hartmann, H. (1958). *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*. Çev. David Rapaport. New York: International Universities Press.
- Hopcke, R. H (1999). *A Guided Tour of the Collected Works of C. G. Jung*. Boston: Shambala.
- James, W. (1908[1890]). *The principles of psychology*, (Cilt: I). New York: Henry Holt and Company.
- Jorgensen, L. M. (2014). "Seventeenth-Century Theories of Consciousness." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter, 2014) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>
- Jung, C. (2014). *The Collected Works of C. G. Jung*. Der. H. Read, M. Fordham, G. Adler. Princeton: Princeton University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Çev. P. Guyer ve A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenny, A. (2001). *Essays on the Aristotelian Tradition*. Oxford: Clarendon Press.

- Kernberg, O. F. (2012). *The Inseparable Nature of Love and Aggression: Clinical and Theoretical Perspectives*. Washington DC: American Psychiatric Publishing.
- Kernberg, O. F. (1995). *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*. Lanham, MD: Jason Aronson.
- Kernberg, O. F. (1982). "Self, Ego, Affects, and Drives." *Journal of American Psychoanalytic Association*, 30(4): 893-917.
- Klein, E. (1966). *A Comprehensive Etymological Dictionary of The English Language: Dealing with the Origin of Words and Their Sense Development Thus Illustrating the History of Civilization and Culture* (Cilt: 1). New York: Elsevier Publishing Company.
- Klein, M. (1977). *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works, 1921-1945*. New York: Dell Publishing.
- Kohut, H. (2011). *The Search for the Self-III: Selected Writings of Heinz Kohut 1978-1981*. Der. P Ornstein. Londra: Karnac Books.
- Kohut, H. (2009[1971]). *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leary M. R. ve Tangney J. P. (2012a). "Preface." M. R. Leary ve J. P. Tangney (Der.), *Handbook of Self and Identity* (2. Baskı) içinde (s. vii-x). New York: Guilford Press.
- Leary M. R. ve Tangney J. P. (2012b). "The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences." M. R. Leary ve J. P. Tangney (Der.), *Handbook of Self and Identity* (2. Baskı) içinde (s. 1-21). New York: Guilford Press.
- León, F., Szanto, T. ve Zahavi, D. (2019). "Emotional Sharing and the Extended Mind." *Synthese*. 196(12): 4847-4867.
- Lichtenberg, J. D., Lachmann, F. M. ve Fosshage, J. L. (2016). *Enlivening the Self: The First Year, Clinical Enrichment, and The Wandering Mind*. New York: Routledge.
- Loftus, E. F., Doyle, J. M. ve Dysert, J. (2008). *Eyewitness Testimony: Civil & Criminal* (4. Baskı). Charlottesville: Lexis Law Publishing.
- Loftus, E. F. (2003). "Our Changeable Memories: Legal and practical Implications." *Nature Reviews: Neuroscience*, 4: 231-234.

- Loftus, E. F. ve Ketcham, K. (1994). *The Myth of Repressed Memory: False Memories and Allegations of Sexual Abuse*. New York: St. Martin's Press.
- Mahler, M., Pine, F. ve Bergman, A. (1975). *The Psychological Birth of the Human Infant*. New York: Basic Books.
- Mashour, G. A. ve LaRock, E. (2008). "Inverse Zombies, Anesthesia Awareness, and the Hard Problem of Unconsciousness." *Consciousness and Cognition*, 17: 1163–1168.
- Masterson J. F. (2011). *Search for The Real Self: Unmasking the Personality Disorders of Our Age*. New York: Simon and Schuster.
- Masterson J. F. (2000). *The Personality Disorders: A New Look at the Developmental Self and Object Relations Approach*. Phoenix: Zeig Tucker.
- Masterson J. F. (1995). *Disorders of the Self: New Therapeutic Horizons (The Masterson Approach)*. New York: Brunner-Mazel.
- Masterson J. F. (1993). *Emerging Self: A Developmental, Self, and Object Relations Approach to the Treatment of the Closet Narcissistic Disorder of the Self*. New York: Brunner-Mazel.
- Mauss, M. (1985). "A Category of the Human Mind: The Notion of Person." M. Carruthers, S. Collins, S. Lukes (Der.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* içinde (s. 1-25). Cambridge: Cambridge University Press.
- McCormick, D. A. ve Bal, T. (1994). "Sensory Gating Mechanisms of the Thalamus." *Current Opinion in Neurobiology*, 4: 550–556.
- McCorry, L. K. (2008). *Essentials of Human Physiology for Pharmacy* (2. Baskı). Londra: CRC Press.
- Metzinger, T. (2004). *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge: MIT Press.
- Neisser, U. (1988). "Five Kinds of Self-Knowledge." *Philosophical Psychology*, 1(1): 35-59.
- Northoff, G. (2016). "Is the Self a Higher-Order or Fundamental Function of the Brain? The Basis Model of Self-Specificity and Its Encoding by the Brain's Spontaneous Activity." *Cognitive Neuroscience*, 7(1–4): 203–222.

- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Prat-Ortega, G. ve Rocha, J. (2018). "Selective Attention: A Plausible Mechanism Underlying Confirmation Bias." *Current Biology*, 28(19): R1151-R1154.
- Preus, A. (2015). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (2. Baskı). Londra: Rowman & Littlefield.
- Püsküllüoğlu, A. (2012). *Öz Türkçe Kılavuzu*. İstanbul: Arkadaş Yayıncılık.
- Rochat, P. ve Hespos, S. J. (1997). "Differential Rooting Response by Neonates: Evidence for an Early Sense of Self." *Early Development and Parenting*, 6: 105-112
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. Londra: Karnac Books.
- Strawson, G. ve Altobrando, A. (2018). *Muddling Through: An Episodic Conversation on Self, Narrativity, Transience, and Other Pleasantries*. A. Altobrando, T. Niikawa, R. Stone (Der.), *The Realizations of the Self* içinde (s. 135-166). New York: Palgrave Macmillan.
- Strawson, G. (2009). *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Tuan, Y. (1980). *The Significance of the Artifact*. *Geographical Review*, 70(4): 462-472.
- Waibl, E. ve Herdina, P. (1997) *German Dictionary of Philosophical Terms Vol I: German-English*. Londra: Routledge.
- Watkins, J. G. ve Watkins, H. H. (1997). *Ego States: Theory and Therapy*. New York: W. W. Norton.
- Weber, A., Perry, R. B. (1925). *History of Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Woodward, N. D., Karbasforoushan, H. ve Heckers, S. (2012). "Thalamocortical Dysconnectivity in Schizophrenia." *American Journal of Psychiatry*, 169: 1092-1099.

This Page Intentionally Left Blank

Subjective Physicalism as a Response to the Knowledge Argument

[Bilgi Argümanına Bir Yanıt Olarak Öznel Fizikselcilik]

Tufan KIYMAZ *

Bilkent University

Received: 02.12.2019 / Accepted: 28.12.2019

DOI:

Research Article

Abstract: According to Frank Jackson (1982, 1986), phenomenal knowledge, our first-personal knowledge of subjective experiences, cannot be reduced to objective knowledge that can be expressed in physical/functional terms, and this shows that there are non-physical facts that can only be known from the first-person perspective. This is Jackson's knowledge argument against physicalism. In this paper, I first give a brief survey of the standard responses to the knowledge argument in the literature and, next, I critically evaluate a relatively less commonly defended response, namely subjective physicalism. I consider two versions of subjective physicalism, namely inclusive subjective physicalism and exclusive subjective physicalism. The former, as I argue, is not a clear and coherent enough theory to be acceptable, and the latter, as I argue, is not plausible since an intuitively acceptable definition of the physical, which would also allow fundamentally subjective/phenomenal properties to be physical, is yet to be proposed.

Keywords: subjective physicalism, the knowledge argument, physicality, phenomenal knowledge, consciousness, subjectivity.

Öz: Frank Jackson (1982, 1986), görüngüsel bilginin, yani öznel deneyimlerimizin birinci kişi perspektifinden edinilen bilgisinin, fiziksel ve işlevsel terimlerle ifade edilebilecek nesnel bilgiye indirgenemeyeceğini ve bunun sadece birinci kişi perspektifinden bilinebilecek fiziksel olmayan olguların varlığını gösterdiğini iddia eder. Bu argüman, Jackson'ın fizikselcilik karşıtı bilgi argümanıdır. Bu çalışmada, analitik felsefe literatüründe bilgi argümanına verilen en yaygın fizikselci yanıtları kısaca taradıktan sonra, "öznel fizikselcilik" yanıtını ayrıntılı bir şekilde irdeliyorum. Öznel fizikselciliğin iki çeşidini, yani içerici ve dışlayıcı öznel fizikselcilik görüşlerini ayrı ayrı ele alıp, öznel fizikselciliğin her iki çeşidinin de kabul edilemez olduğu

* **Author Info:** Vis. Assist. Prof. – Bilkent University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Çankaya-Ankara, TURKEY.

E-mail: tufankiyamaz@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6631-3857>

To Cite This Paper: Kıymaz, T. (2019). "Subjective Physicalism as a Response to the Knowledge Argument." *MetaZihin*, 2(2): 199-211.

görüşünü savunuyorum. İçerici öznel fizikselcilik, ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, yeterince açık ve tutarlı bir görüş niteliği sergilemiyor. Dışlayıcı öznel fizikselcilik ise, temelde öznel olanın fizikselliğine kavramsal olarak izin verecek, kabul edilebilir bir fiziksellik tanımının ortaya konmaması nedeniyle bilgi argümanına güçlü bir yanıt olarak karşımıza çıkmıyor.

Anahtar Kelimeler: öznel fizikselcilik, bilgi argümanı, fiziksellik, görüngüsel bilgi, bilinç, öznellik.

1. Introduction

Mary is a brilliant scientist who has never left her black-and-white room, in which she has never seen colors. She has seen only black, white and shades of grey. She acquires complete physical knowledge, knowledge expressible in physical/functional terms, about human color vision from books and a black-and-white television.

She knows all the physical facts about us and our environment, in a wide sense of 'physical' which includes everything in *completed* physics, chemistry, and neurophysiology, and all there is to know about the causal and relational facts consequent upon all this, including of course functional roles. If physicalism is true, she knows all there is to know. For to suppose otherwise is to suppose that there is more to know than every physical fact, and that is what physicalism denies. (Jackson, 1986: 291; emphasis in the original)

But one day she leaves the room, sees a red tomato, and learns what it is like to see red. Since she learns something new, her pre-release knowledge, complete physical knowledge, was not complete knowledge, and hence, there are non-physical truths and physicalism is false. This is Frank Jackson's (1982, 1986) knowledge argument against physicalism.¹

In the next section, I give a brief survey of the standard responses to the knowledge argument in the literature and, in the third section, I critically evaluate a relatively less commonly defended response, namely subjective physicalism. I consider two versions of subjective physicalism and I argue that neither version constitutes a plausible physicalist response to the knowledge argument.

2. Objections to the Knowledge Argument

¹ By "physicalism" I mean the view that all fundamental properties are physical, and they metaphysically determine all properties instantiated in the actual world. A functional property can be regarded as physical when it is realized by a physical property. Only properties that I exclude at the outset from my discussion are properties that can only be exemplified by abstract objects, such as being-even (number).

In this section, I will organize my discussion based on Nida-Rümelin's (2015) version of the knowledge argument:²

Premise P1 Mary has complete physical knowledge about human color vision before her release.

Therefore (from P1):

Consequence C1 Mary knows all the physical facts about human color vision before her release.

Premise P2 There is some (kind of) knowledge concerning facts about human color vision that Mary does not have before her release.

Therefore (from P2):

Consequence C2 There are some facts about human color vision that Mary does not know before her release.

Therefore (from C1 and C2):

Consequence C3 There are non-physical facts about human color vision.

We can identify five claims in Nida-Rümelin's version of the knowledge argument: (i) P1, (ii) if P1 then C1, (iii) P2, (iv) if P2 then C2, and (v) if C1 and C2 then C3.

(v) is true, since the main argument is valid.

A few objections to (i) in the literature rest on some simple misunderstandings.³ P1, which states that Mary has complete physical knowledge about human color vision before her release, is acceptable to both dualists and physicalists.

² The reason why I am using Nida-Rümelin's characterization of the knowledge argument rather than Jackson's original argument is that Jackson's original argument begs the question against subjective physicalism, since Jackson equates having complete physical knowledge with knowing all physical facts (as we will see, this is the main assumption that subjective physicalism rejects).

³ For example, Stemmer (1989: 90, note 6) argues that the premise that Mary has complete physical knowledge is problematic because of the element of self-reference, which arises from the fact that knowing is, at least partly, a physical process, and hence Mary's complete physical knowledge must include knowledge of itself. But this objection rests on a confusion of general and particular physical knowledge. Mary has complete general scientific knowledge; she is not omniscient about every particular fact that is expressible in physical terms. The knowledge of what particular neural state she is in at any moment is not, and is not supposed to be, *a priori* deducible from her complete general physical knowledge.

The most notable objections to (iii) are the ability hypothesis⁴ and the acquaintance hypothesis⁵, according to which, what Mary learns when she sees red for the first time is not propositional knowledge, but some kind of non-propositional knowledge which does not concern facts. For another objection to (iii), Churchland (1985: 25-28) and Dennett (2004: 60-61; 2007) argue that the intuition that phenomenal knowledge cannot be deduced from physical knowledge is *prima facie* powerful only because of our lack of understanding of what complete physical knowledge would be. They maintain that it is question begging to just assume that a person with complete physical knowledge will learn something new when she leaves the room.

Most of the recent debate on the knowledge argument revolves around (iv). The most influential objection to (iv) is what Stoljar (2005) calls “the phenomenal concept strategy.” According to the phenomenal concept strategy, Mary’s new phenomenal knowledge is about the physical facts that she already has physical knowledge about.⁶ Phenomenal knowledge is knowledge that involves phenomenal concepts, and (excluding miracles) phenomenal concepts can only be acquired by phenomenal experience. A phenomenal concept picks out its reference directly, and not via a contingent property of its reference. What a phenomenal concept picks out, according to this view, is a physical property. So, what Mary learns upon seeing a red tomato is not a new truth, but a new way of apprehending a truth that she already knows in physical terms.

In the remainder of this paper I will focus on the most prominent recent non-standard objection to (ii), namely subjective physicalism.

⁴ Lewis (1983a, 2004) and Nemirow (1980, 1990) argue that Mary does not learn new factual/propositional knowledge when she experiences a new phenomenal state, but she gains some cognitive abilities, which constitute not knowledge-that but know-how. If what Mary learns is just know-how, then the new knowledge/new fact thesis is false, since acquiring new know-how is not (*ipso facto*) acquiring new factual knowledge. According to Lewis (2004), knowing what it is like to have a certain experience consists in the possession of the abilities to recognize, imagine, and remember the relevant experience.

⁵ Earl Conee (1994) argues that Mary’s new phenomenal knowledge is not factual knowledge, but nonfactual acquaintance knowledge. According to Conee (1994: 144), acquaintance knowledge consists in the most direct way of apprehending a thing, and this is not a type of knowledge that is peculiar solely to first-personal knowledge of phenomenal states. He states that “to come to know a property is to become acquainted with the property, just as to come to know a city is to become acquainted with the city, and to come to know a problem is to become acquainted with the problem” (1994, p. 140). To become acquainted with a city is to visit the city, and to become acquainted with a property is to experience the property. So, Mary’s new knowledge does not pose a threat to physicalism, since it is nonfactual acquaintance knowledge and the phenomenal property that she becomes acquainted with can be a physical/functional property.

⁶ See, for example, Horgan (1984), Byrne (2002), Loar (2004), Levin (2007), Papineau (2002, 2007), Balog (2012). For an assessment of the phenomenal concept strategy as a physicalist response to the knowledge argument, see Kiyamaz (2019).

3. Subjective Physicalism

As an objection to the inference from P1 to C1, some argue that it is possible that Mary has complete physical knowledge but does not know every (general) physical fact, because there are physical facts that cannot be expressed in physical terms.

Bealer (1994: 191; also see Alter 1998) argues that some physical facts cannot be learned just from discursive lessons. Van Gulick (2004) maintains that the proponents of the knowledge argument unjustifiably suppose that there are no subjective physical facts, and hence beg the question against non-reductive physicalism. According to Van Gulick, subjective physical facts are “facts that are physically realized but cognitively accessible only from the experiential perspective of a certain range of physically realized self-understanding systems” (2004: 390-1).

Flanagan (1992: 98-9), similarly, argues that the knowledge argument does not disprove *metaphysical physicalism*, but it disproves the view that it is possible to express all physical facts in the language of physical sciences, which he calls “linguistic physicalism.”⁷

According to what Robert Howell (2013, 2009, 2008) calls “subjective physicalism”, some physical properties (or some aspects of physical properties) can be grasped only subjectively. If this is correct, it is compatible with physicalism that pre-release Mary cannot know all physical properties (or all aspects of physical properties). In this section, I will mainly focus on Howell’s work, since he offers the most extensive defense of the existence of subjective physicality in the literature.

Howell (2013) proposes two types of subjective physicalism. Inclusive subjective physicalism:

A full physical description of the world leaves nothing out. All properties can receive objective, physical descriptions. Nonetheless, there are some properties that cannot be grasped fully unless they are grasped subjectively, via conscious experiences, as well as by objective physical descriptions. (Howell, 2013: 154)

Exclusive subjective physicalism:

Some physical properties can be grasped only subjectively. The properties that underwrite conscious experiences (e.g. qualia) are physical, but they are not identical with any property mentioned in a completed physics. (Howell, 2013: 154)

⁷ This is also what Galen Strawson (2006) calls “physicSalism” instead of “physicalism.”

3.1. Inclusive Subjective Physicalism

Howell writes:

One way to describe what Mary learns, according to [inclusive] subjective physicalism, is to say that she comes to grasp an aspect of the property that she already knew about under its physical description. What, though, are these aspects? They are not themselves properties, but are instead part of the nature of properties that are not expressible by physical description. (2013: 156)

He goes on to explain what an aspect of a property is by an analogy. Consider classical atomism, according to which there are indivisible, simple but extended atoms. These atoms do not have real parts, but they have conceptual parts, such as the front half and the back half. According to Howell, “aspects are to properties as conceptual parts are to atoms” and aspects, like conceptual parts, are separable “in mind only” (2013: 157). So, strictly speaking, there are no non-physical phenomenal properties, but only metaphysically innocent non-physical phenomenal aspects of physical properties:

To add these aspects to the list of physical properties would, in fact, be redundant—much as adding “the first half of atom A” and “the second half of atom A” to a list would be unnecessary, according to the atomist, if that list already included atom A. (Howell, 2013: 157)

However, I don’t think the analogy between conceptual parts and subjective aspects works. One important difference between conceptual parts of an atom and subjective aspect of a physical property is that the atom does not necessitate the conceptual parts, since conceptual parts exist “in mind only,” so, unless there are subjects thinking about the atom, the atom does not have conceptual parts. But, as Howell explicitly says, the physical property of what it is like to see red necessitates the subjective aspect; the subjective aspect is “part of the nature of” that physical property.

Furthermore, pre-release Mary, according to Howell, knows the physical property of what it is like to see red, but she doesn’t know its subjective aspect. But, is it possible to know an atom and not to be in a position to know its conceptual front half *a priori*? Can one have an a-ha moment and experience a sense of discovery when one learns about a conceptual part of an atom that one already knows? Can one learn about a metaphysically insignificant conceptual part of a known atom empirically, as Mary learns the subjective aspect? One does not empirically discover, as Mary does, that an atom has a front conceptual part, because, strictly speaking, the atom does not have conceptual parts, conceptual parts are what we theoretically/conceptually impose on the atom. But, the subjective aspect of the physical property of what it is like to see red is not a product of Mary’s conceptual manipulation, it is, according to Howell, necessitated by the physical property itself. Because of these significant differences

between the conceptual parts of atoms and the aspects of properties, I find Howell's analogy more confusing than illuminating.

Here is another consideration against inclusive subjective physicalism. Provided that inclusive subjective physicalism is true, there is an important difference between the property of *being-an-electron* and the property of *being-c-fiber-activation* (or some physical property like that): one of them has a subjective aspect, the other doesn't. This strikes me as a real metaphysical difference between these properties. We do not have to attribute independent metaphysical significance to subjective aspects in order to acknowledge this. Now, what explains that some properties have a subjective aspect, but some don't? The explanation of the subjective aspect can be a second-order physical/functional property F (of the property which has the phenomenal aspect) about the degree or kind of complexity, or it can be a property merely about causal/functional role. Then the difference between properties with a subjective aspect and properties without a subjective aspect is that the former have F and the latter don't. The difference must be a real difference according to Howell's account, because it is a physical/functional difference. But, pre-release Mary cannot *a priori* deduce which physical properties have subjective aspects from her physical knowledge since subjective aspects are only detectable through subjective experience. So, she cannot identify F and deduce from her physical knowledge alone in virtue of which second-order property some physical properties have subjective aspects, that is, her ignorance about aspects leads to ignorance about properties. One option for the inclusive subjective physicalist is to deny that there is an F and claim that some physical properties have subjective aspects as a brute fact. But, this claim would be highly unsatisfactory, since, as far as we know, there is a clear and very strong correlation between certain physical/functional properties of the brain and phenomenal consciousness, which requires explanation.

Later, Howell mentions *equiangularity* and *equilaterality* as "potential examples of aspects" and concedes that "the aspect-theory part of subjective physicalism might be forced to deny that there are necessarily coextensive properties" (2013: 157, notes 8, 9). This suggests that, because they are necessarily coextensive, we should regard equiangularity and equilaterality as aspects rather than properties. On this view, properties are coarse-grained, while aspects are fine-grained. But, Howell also maintains that the subjective aspect of what it is like to see red and the physical property of what it is like to see red are necessarily exemplified together. If phenomenal redness were a property it would be coextensive with the physical property of what it is like to see red. Based on what Howell says about equiangularity and equilaterality, this would mean that the physical is just another aspect and not a property. In fact, he explicitly says this: "the subjective aspect cannot exist without the physical aspect and vice versa"

(2013: 157). This makes it sound as if, on Howell's view, there is an underlying neutral property and the physical and the phenomenal are both aspects of this property. But this sounds just like the dual-aspect theory. And, even if there is a property of which the physical and the subjective are two aspects, then pre-release Mary would be genuinely ignorant of something about that property, since she knows only one aspect of that property, namely the physical aspect. This would be like knowing only one conceptual half of an atom, which does not count as having complete knowledge of that atom.

To sum up, I don't think Howell's inclusive subjective physicalism is clear or substantial enough to be regarded as a plausible rejoinder to the knowledge argument. It is not clear what the relation between a subjective aspect and a property is and it is not clear whether the physical is also an aspect or not.

3.2. Exclusive Subjective Physicalism

Let's remember Howell's definition of exclusive subjective physicalism:

Some physical properties can be grasped only subjectively. The properties that underwrite conscious experiences (e.g. qualia) are physical, but they are not identical with any property mentioned in a completed physics. (Howell, 2013: 154)

Exclusive subjective physicalism states that some physical properties are not expressible in completed physics and can only be grasped experientially.

According to Howell, a necessary condition for theory objectivity is that the theory about state T does not "require that one enter any token state of determinate type T [or a state sufficiently similar to T] in order to fully understand states of type T" (Howell 2008, p. 128). Subjective physical properties cannot be expressed by an objective theory like those of physics, chemistry, neurology, and biology.

Howell defines "physicalism" as follows.

Any metaphysically possible world that is a physical duplicate of our world is either a duplicate of our world simpliciter or it contains a duplicate of our world as a proper part. (Howell, 2008: 129)

This supervenience definition is one of the most popular ways of defining physicalism.⁸ According to Howell, this is a purely metaphysical conception of physicalism and it is

⁸ Lewis, similarly, writes: "Among worlds where no natural properties alien to our world are instantiated, no two differ without differing physically; any two such worlds that are exactly alike physically are duplicates" (Lewis, 1983b: 364). Also see Jackson (1998), Chalmers (1996), Tye (2009) for similar definitions.

compatible with subjective physicalism. It is possible for every property to supervene on physical properties with metaphysical necessity, while some physical properties are purely subjective. But, what does “physical property” mean if it doesn’t mean a property that (ideal) physics refers to?

Howell defines “physical property” as follows: “A property P is physical, iff (a) in the actual world P confers only spatio-temporal powers upon its bearer, and (b) P is a thin property” (2008: 30). A thin property is a dispositional property with no categorical basis that is over and above the powers it confers. So, physical properties are properties that, in the actual world, confer spatio-temporal powers and involve no phenomenality that cannot be metaphysically reduced to its dispositional nature.

However, there are several problems with this proposal. First of all, this definition focuses on what powers the property confers in the actual world, and hence all properties that are not instantiated in the actual world are, according to this definition, trivially non-physical.⁹ So, being-phlogiston, being-caloric, etc. are all non-physical properties. But this is very counterintuitive. I think it is much more plausible that these are physical properties that are not instantiated in the actual world. After all, regarding phlogiston as non-physical just because it is not actual misses an important difference between other uninstantiated properties, such as, being-ghost, which are non-physical properties in a much more substantial way than just being unexemplified in the actual world. Suppose some entities that are mentioned in our current physics are not mentioned in ideal/completed physics. Then, since those entities are not actual, they are also non-physical. So, being-black-hole is a physical property only if black holes really exist. I find the claim that physicality of a property is contingent upon whether it is exemplified in the actual world or not highly counterintuitive.

Furthermore, if souls exist and some souls have a telekinetic power, which is a spatio-temporal power, then being-telekinetic is a physical property according to Howell’s definition of the physical, given that being-telekinetic is a thin property. But this conclusion is not acceptable for many philosophers, who maintain that if souls exist and if they have distinct powers, then those powers are non-physical too.

The most important problem, however, is this: how can a physical property, in Howell’s sense, be a subjective property? According to Howell’s accounts of physicality and

⁹ This objection is only relevant if one is not both an actualist and a nominalist about properties. And, Howell’s definition of physical property suggests that he is a realist, rather than nominalist, about properties (he says that properties confer powers upon their bearers).

exclusive subjective physicalism, a subjective physical property has the following characteristics:

- (i) It can be grasped only subjectively.
- (ii) It is not mentioned in completed physics.
- (iii) Confers spatio-temporal powers (so, it is not epiphenomenal).
- (iv) Its nature is dispositional (no categorical basis).
- (v) Its subjectivity is metaphysically reducible to its dispositional nature.

There is an obvious problem with this description: if subjectivity of a physical property is nothing over and above its dispositionality, then why would its dispositional character, which is in turn nothing but the spatio-temporal power it conveys to its bearer (since it is a thin property), not be included in completed physics? If a property is physical in Howell's sense, then I can see no reason for it not to be successfully integrated in completed physics. But, then, because subjectivity is reducible to dispositionality, any subjective physical property will have its subjectivity only as an aspect, since the property can also be fully grasped in terms of physics. So, Howell's conception of the physical is incompatible with his exclusive subjective physicalism.

The important question that is not yet answered is this: If a property can only be grasped subjectively, then, based on what conception of physicality should we regard it as physical? Until an intuitively acceptable conception of the physical that is compatible with exclusive subjectivism is proposed, exclusive subjective physicalism cannot be regarded as a substantial enough theory.

4. Conclusion

Frank Jackson's knowledge argument is still one of the most prominent objections to physicalism. A recent attempt to undermine the knowledge argument is subjective physicalism, according to which, Mary cannot know all physical facts before she sees red since some physical facts, including some facts about what it is like to see red, can only be grasped subjectively upon experiencing a certain phenomenal quality. I discussed two versions of this theory, namely inclusive subjective physicalism and exclusive subjective physicalism. The former, as I argue, is not a clear enough theory to be acceptable, and the latter, as I argue, is not plausible since an intuitively acceptable definition of the physical, which would also allow fundamentally subjective/phenomenal properties to be physical, is yet to be proposed.

5. References

- Alter, T. (1998). "A Limited Defense of the Knowledge Argument." *Philosophical Studies*, 90(1): 35–56.
- Balog, K. (2012). "In Defense of the Phenomenal Concept Strategy." *Philosophy and Phenomenological Research*, 84(1): 1-23.
- Bealer, G. (1994). "Mental Properties." *The Journal of Philosophy*, 91(4): 185–208.
- Byrne, A. (2002). "Something about Mary." *Grazer Philosophische Studien*, 62: 123–140.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Churchland, P. M. (1985). "Reduction, Qualia and the Direct Introspection of Brain States." *Journal of Philosophy*, 82(January): 8-28.
- Conee, E. (1994). "Phenomenal Knowledge." *Australasian Journal of Philosophy*, 72(2): 136–50.
- Dennett, D. C. (2004). "Epiphenomenal Qualia?" In P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa (Eds.), *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Flanagan, O. J. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Horgan, T. (1984). "Jackson on Physical Information and Qualia." *Philosophical Quarterly*, 34: 147-52.
- Howell, R. J. (2008). "Subjective Physicalism." In E. Wright (Ed.), *The Case for Qualia*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Howell, R. J. (2009). "The Ontology of Subjective Physicalism." *Noûs*, 43(2): 315–45.
- Howell, R. J. (2013). *Consciousness and the Limits of Objectivity: The Case for Subjective Physicalism*. Oxford University Press.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *The Philosophical Quarterly*, 32(127): 127–36. DOI: 10.2307/2960077

- Jackson, F. (1986). "What Mary Didn't Know." *The Journal of Philosophy*, 83(5): 291-95.
DOI: 10.2307/2026143
- Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford University Press.
- Kıymaz, T. (2019). "Phenomenal Concepts and Physical Facts: A Dialogue with Mary." *Filozofia*, 74(10): 797-807.
- Levin, J. (2007). "What is a phenomenal concept?" In A. Torin, and S. Walter (Eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* (pp. 87-110). Oxford University Press.
- Lewis, D. (1983a). Postscript to "Mad Pain and Martian Pain." *Philosophical Papers*, 12: 130-133.
- Lewis, D. (1983b). "New work for a theory of universals." *Australasian Journal of Philosophy*, 61(4): 343-377.
- Lewis, D. (2004). "What Experience Teaches." In P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa (Eds.), *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. MIT Press.
- Loar, B. (2004). "Phenomenal States (Revised Version)." In P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa (Eds.), *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. MIT Press.
- Nemirow, L. (1980). "Review of Nagel's Mortal Questions." *Philosophical Review*, 89: 473-477.
- Nemirow, L. (1990). "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance." In W. Lycan (Ed.), *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford: Blackwells.
- Nida-Rümelin, M. (2015). "Qualia: The Knowledge Argument." In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition). Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/qualia-knowledge/>
- Papineau, D. (2002). *Thinking about Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- Papineau, D. (2007). "Phenomenal and perceptual concepts." In A. Torin, and S. Walter (Eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* (pp. 111-114). Oxford University Press.

- Stemmer, N. (1989). "Physicalism and the Argument from Knowledge." *Australasian Journal of Philosophy*, 67(March): 84–91.
- Stoljar, D. (2005). "Physicalism and Phenomenal Concepts." *Mind & Language*, 20(5): 469–94. DOI: 10.1111/j.0268-1064.2005.00296.x
- Strawson, G. (2006) "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism." *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11): 3-31.
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism Without Phenomenal Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Van Gulick, R. (2004). "So Many Ways of Saying No to Mary." In P. Ludlow, D. Stoljar & Y. Nagasawa (Eds.), *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge, MA: MIT Press.

This Page Intentionally Left Blank

Bilinç Neden Var: Teleo-İşlevsel Bir Analiz

[Why Does Consciousness Exist: A Teleo-Functional Analysis]

Ferhat ONUR *

Independent Researcher

Received: 18.11.2019 / Accepted: 28.12.2019

DOI:

Research Article

Abstract: Consciousness exists. But it might not have. We could have been zombies. But instead we are experiencing beings. The question of why consciousness exists is one of the most important and interesting questions that can be asked about consciousness. Its importance is clear. The reason for its being interesting is that although the initial answer seems to be quite obvious, thinking about it reveals how complicated the issue is. If we are investigating the supposedly biological phenomena of consciousness, we have to go back in time and think about the moment it first emerged and question its evolutionary advantage for the organism. Accordingly, phenomenological consciousness may not have an etiological function, and therefore no adaptive value. Moreover, it may not be an evolutionary product, as it is unlikely to occur with genetic variation. This raises the idea that consciousness is not a strictly biological phenomenon.

Keywords: phenomenal consciousness, function of consciousness, etiological function, evolution of consciousness, conscious inessentialism, zombie, epiphenomenalism.

Öz: Bilinç var. Fakat olmayabilirdi. Birer zombi olabilirdik. Fakat onun yerine deneyimleyen varlıklarız. "Bilinç neden var?" sorusu, bilinçle ilgili sorulabilecek en önemli ve ilginç sorulardan biridir. Önemi açıktır. İlginçliği ise, başlangıçta cevabı son derece bariz görünse de üzerinde düşündükçe ne kadar çetrefilli olduğunun anlaşılmasında yatmaktadır. Biyolojik bir fenomen olduğu varsayılan bilincin neden var olduğunu (etiyojisini) araştırıyorsak zamanda geriye giderek ilk zuhur ettiği anı düşünmeli ve evrimsel açıdan organizma için nasıl bir avantaj sağladığını sorgulamalıyız. Buna göre, fenomenal bilincin etiyolojik bir işlevi, dolayısıyla adaptif bir değeri olmayabilir. Dahası, genetik varyasyonla ortaya çıkması olası olmadığından

* **Author Info:** Dr. – Hanımın Çiftliği 100.Yıl Atatürk Ortaokulu, Battalgazi-Malatya, TÜRKİYE.

E-Mail: ferhatonur1982@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-7052-2881>

evrimsel bir ürün de olmayabilir. Bu da bilincin biyolojiyle sınırlanamayacağı düşüncesini gündeme getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: fenomenal bilinç, bilincin işlevi, etiyolojik işlev, bilincin evrimi, bilincin gereksizliği, zombi, epifenomenalizm.

1. Giriş: Etiyoloji, İşlev ve Bilinç

“Bilinç neden var?” sorusu, birbiriyle aynı anlamda kullanılacak başka iki soruya gebedir. Bunlardan biri, “Bilinç ne yapar?” sorusu iken, diğeri “Bilincin işlevi nedir?” sorusudur.¹ Bir şeyin var olması, o şeyin dünyanın nedensel işleyişinde yer aldığı, öteki şeylere/varlıklara etki edebildiği şeklinde anlaşılırsa, o takdirde bilincin varlığının sebebini, onun ne işe yaradığı/ne yaptığı, söz konusu nedensel işleyiş içinde hangi görev veya görevleri üstlendiği soruları üzerinden açıklama girişimi makul bir yaklaşım olacaktır. Bir şeyin varlığını işlevine binaen açıklamak onun erek-işlevini (*teleofunction*) ortaya çıkarmak demektir: “...X’in erek-işlevi onun neden var olduğunu açıklayan etkisidir.” (Seth, 2009: 279) Buradaki “erek” sözcüğünden “belli bir işlevi gerçekleştirmek için var olma” anlamında Aristotelesçi bir ereksellik anlayışına çabucak bir düşünsel sıçrama yapılmamalıdır. Erek-işlevsellik bütünüyle modern bir nosyondur, dolayısıyla evrimsel terimlerle anlaşılmalıdır. Evrim teorisinin doğal seçim mekanizması bir organizmanın hayatta kalma ve soyunu devam ettirme kabiliyetini artıran özelliklerinin ayıklanarak sonraki nesillere aktarılmasını garanti eder. Başka bir deyişle, seçilen özellik organizmanın çevresine daha iyi adapte olmasını sağlayacak bir görev üstleniyor veya işlevi yerine getiriyorsa o özellik doğal seçim tarafından kayırılır. Yani bahsedilen özellik belli bir işlevi gerçekleştirmek amacıyla seçiliyor değildir; fakat organizma açısından avantajlı olan bir işlevi yerine getirdiği için seçilmektedir. Biyoloji felsefesinde bu erek-işlevsellik fikri *etiyojik işlev* anlayışı olarak da bilinmektedir (Godfrey-Smith, 2014: 62). Bu anlayışa göre, kalbin kanı pompalama işlevinin onun neden var olduğunu (doğal seçim tarafından kayırılma sebebini) açıklamasına benzer şekilde bilincin de neden var olduğunu açıklayacak bir işlevi, yaptığı bir iş veya etki olmalıdır. Kimileri bilincin varlık sebebini ortaya koyacak olan etiyolojik işlevinin tespitinin onu biyolojik bir fenomen olarak anlayabilmemiz açısından oldukça önemli görürler. Örneğin, Nicholas Humphrey, “ya bilincin doğal seçim aracılığıyla seçildiği düşüncesini bir kenara atmamız, ya da onun için bir işlev

¹ Tüm etkileri bir işleve bağlayamayız. Bir futbolcunun işlevi top oynamaktır. Fakat futbolcu saha içinde top oynamaktan başka şeyler de yapabilir. Örneğin, rakibine faul yapabilir veya hakeme itiraz edebilir. Bunlar futbol oyununun içinde olsa da futbolcunun işlevleri olduğunu söylemek doğru olmaz. Futbolcu faul yapar, hakeme itiraz eder, ancak onun işlevi top oynamaktır. Böyle bakıldığında iki soru arasında bir fark varmış gibi görünmektedir. Ne var ki, burada bu fark göz ardı edilebilir. Çünkü “Bilincin işlevi nedir?” sorusuyla aslında bilincin kendisini diğer fenomenlerden farklılaştıran neyi yaptığı veya gerçekleştirdiği sorusunu, kendine özgü faaliyetini kastetmiş oluyoruz.

bulmamız gerektiğini" (Humphrey'den aktaran Blackmore ve Troscianko, 2018: 276) söyleyerek bu noktanın altını çizer. Humphrey haklıdır, ancak *kısmen*. Çünkü göreceğimiz gibi, bilincin biyolojik varlığını etiyolojik işlev nosyonuna başvurmadan açıklayan başka yaklaşımlar da vardır.

Araştırmamızı derinleştirmeden önce bilincin işlevi hakkında konuşurken bilinç ile neyi kastettiğimizi veya hangi biçimiyle bilinçten söz ettiğimizi netleştirmemiz gerekmektedir. Zira çağdaş zihin felsefesi literatüründe bilinç kavramı birbirinden farklı şekillerde tanımlanabilmekte ve çeşitli ayrımlara tabi tutulabilmektedir. *On a Confusion about a Function of Consciousness* (Bilincin İşlevi Hakkındaki Bir Kafa Karışıklığı Üzerine) adlı iyi bilinen makalesinde Ned Block (1995: 227), bilinç sözcüğünün "bir dizi farklı kavramı ifade eden ve bir dizi farklı fenomene işaret eden" melez bir sözcük olduğunu söyleyerek bu durumun ayırdına varılmamasının bilincin işlevi problemini oldukça karmaşıkladığını iddia eder. Ona göre, en azından dört tip bilincin varlığından söz edebiliriz. Bunlardan birincisi, *fenomenal bilinç* (*phenomenal consciousness*). Fenomenal bilinç (F-bilinç), bilincin deneyimsel yönünü ifade eder. "F-bilinçli haller deneyimseldir, yani bir hal deneyimsel özelliklere sahipse F-bilinçlidir." (Block, 1995: 230) Duyular, algılar, hisler, duygular hatta Block açısından düşünceler ve arzular, deneyimsel özelliktedir, dolayısıyla F-bilinçlidir. Thomas Nagel'in (1974: 436) ünlü deyimini kullanacak olursak, bir organizmanın fenomenal bilinçli olması, "o organizma *olmak* gibi bir şeyin var olduğu anlamına gelmektedir." Bu tür bilinçli haller kısaca "öyle olmaklık" halleri diyelim. O halde bir bilinçli halin öyle olmaklığı o halin deneyimsel bir yön taşıdığını belirtir. İkinci tip bilinç, *erişim bilincidir* (*access consciousness*). Erişim bilinci (E-bilinç), uslamlama ve eylemin rasyonel kontrolü için erişilebilir olan bilinçli içerikleri ifade eder. E-bilinç, F-bilincin olmadığı şekilde bilgişlemsel (*computational*) özelliktedir. "E-bilinç nosyonunu belirtmemdeki amaç F-bilincin enformasyon işlemedeki karşılığını formüle etmektir..." (Block, 2002: 208) Basitçe söylersek, F-bilinç deneyimin nasıl hissettirdiği ile ilgiliyken, E-bilinç deneyimin (veya deneyim içeriklerinin) ne şekilde kullanılacağı ile ilgilidir. Örneğin, bir nesneyi algıladığımda veya duyumsadığımda algısal/duyumsal içeriğin (temsilin) bende yarattığı öznel, deneyimsel etki F-bilinçlidir, fakat o içeriğe ait enformasyon, uslamlama, davranışın kontrolü veya sözel bildirimde kullanılmak üzere erişilebilir olduğunda E-bilinçlidir. Üçüncüsü, *öz-bilinç* (*self-consciousness*). "Bu terimle ben kavramına sahip olmayı ve kişinin bu kavramı kendisi hakkında düşünürken kullanabilme becerisini kastediyorum." (Block, 1995: 235) İnsanlar (*homo sapiens*) ve belki diğer birtakım gelişmiş memeliler sadece bilinçli deneyimlere sahip olmamakta, aynı zamanda kendilerini deneyimlerinin öznesi olarak görebilmektedirler. Dördüncüsü ve sonuncusu ise, *izleyici bilinç* (*monitoring consciousness*). İzleyici bilinci, fiziki tarayıcı sistemlerin zihinsel karşılığı olan bir çeşit *meta-bilinç* nosyonu olarak düşünebiliriz. Bir X-Ray cihazının çantamızda ne olduğunu

bilgisayar taramasıyla ortaya koymasına benzer şekilde izleyici bilinç de zihnimize ışık tutarak orada olanları (deneyim içeriklerini/temsilleri) imgeleyebilir. Wilhelm Wundt'un (1832-1920), artık önemini büyük ölçüde yitirmiş, kişinin deneyimlerine odaklanarak onları dikkatle tarif etmesinden ibaret olan *ıcebakışçılık* metodu ve günümüzün başat bilinç teorilerinden biri olan, zihinsel bir halin (herhangi bir duyum veya algının) ancak hiyerarşik bakımdan onun üstünde yer alan başka bir zihinsel hal tarafından düşünülerek temsil edildiğinde bilinçli olabileceğini ileri süren *üst düzey* bilinç yaklaşımları böylesi bir izleyici bilinç anlayışına dayanmakta gibidir.

Block'un dışında da bilinci kavramsal bakımdan tiplere veya türlere ayıranlar olmuştur (Armstrong, 1980: 55-67; Rosenthal, 2005; Hill, 2009). Burada onun görüşünü vermemizin nedeni diğerlerinin görüşlerine olan teorik üstünlüğü değil, yaptığı ayrımları özellikle bilincin işlevi problemine tatbik etmesidir. Block'a göre (1995: 227), bilince bir işlev tayin etme girişimlerinde genellikle "erişim bilinci mekanizmasının besbelli bir işlevi meşru olmayan bir şekilde fenomenal bilince transfer edilmektedir." Fenomenal bilinç, öyle olmaklık halleri, bilincin en önemli veçhesi veya türüdür. Dolayısıyla işlev sorusu esas itibarıyla bu haliyle bilinci hedef almalıdır. Elbette Block'un görüşü tartışmalara neden olmuştur (Block vd. 1997: 417-33). Ona yöneltilen ana eleştiri, görüşünü yeterince gerekçelendiremediği şeklindedir. Buna göre, Block bize bilinci birden fazla türe ayırmadan yekpare bir fenomen olarak düşünmemizi hatalı çıkaracak güçlü kanıtlar sunmamaktadır. Aslında o da "belki F-bilinç ve E-bilinç kavramsal olarak ayrı olsalar da ampirik olarak aynı şeylerdir" diyerek bu olasılığı dışlamadığını göstermektedir (Block, 1995: 242). Niyetimiz bu tartışmalara girmek değildir. Bilinci ister çeşitli formlar alabilen çok tipli bir fenomen olarak isterse tek tip bir fenomen olarak düşünelim evrimsel bir perspektiften bakıldığında insan bilincinin mevcut haliyle birdenbire ortaya çıkmadığı, milyonlarca yıllık tedrici bir gelişim sürecinin ürünü olduğu, bilince karşı natüralist bir yaklaşım içinde olan herkes tarafından tartışmasız kabul edilecektir. Keza bilince sahip olduğu düşünülen diğer canlıların bilinciyle insanınkinin aynı olmadığı da kolaylıkla reddedilemeyecek bir varsayımdır. Eski atalarımız ve bizler, bizler ve diğer canlılar arasındaki bilinç farklılıklarının bir tür farkı mı yoksa derece farkı mı olduğu bilincin neden var olduğuna ilişkin etiyolojik araştırmanın dikkate alması gereken bir husus değildir. İlk canlı organizmalardan insana değin bilincin çeşitli evrelerden geçerek gelmiş olduğunu bilmemiz yeterlidir. En ilkel haliyle bilinç nasıl bir şeydi? Bilmiyoruz. Fakat bilincin varlığından anlamlı bir şekilde konuşabilmemiz için en azından ilk bilinçli organizmanın deneyimlere sahip olduğunu, ne kadar basit olsa da hissettiğini, yani o organizma olmak gibi bir şeyin var olduğunu söyleyebilmeliyiz. Bilincin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında bir uzlaşma olmadığından bu düşünceye karşı çıkılabilirse de en ilgi çekici anlamıyla bilinç kavramının deneyimi imlediği konusunda hemen hemen herkes hemfikirdir. Buna göre, "Bilinç neden var?" sorusunu cevaplama

işi, bir bakıma ilk deneyimin (ilk farkındalık anının, ilk hissin, ilk duyumun) kendisinde ortaya çıktığı varlığın daha önce gerçekleştirmediği hangi işlevi yerine getirdiğini bulmaktan geçmektedir denilebilir. O halde sorumuzu şu şekilde güncelleyebiliriz: “Fenomenal anlamda bilinç neden vardır?”

2. Bilincin İşlevi

Şunu söylemekle başlayalım: Bilincin işlevini araştırma veya bilince bir işlev bulma çabası, bilincin doğasına ilişkin metafizik bir pozisyon olan *işlevselciliğin* benimseneceği anlamına gelmez. İşlevselciliğe göre, “bir zihinsel hali – bir acıyı, bir menekşe kokusunu, koalaların tehlikeli olduğu inancını – o tipte bir zihinsel hal *yapan şey* öznenin algısal uyarımları, davranışsal tepkileri ve diğer zihinsel halleriyle kurduğu işlevsel ilişkilerdir.” (Lycan, 1996: 317) Örneğin, acı, kişinin bedeninin içeriden veya dışarıdan zarar görmesiyle ortaya çıkan, acı verici şeyden kaçma/kaçınma isteğine ve acı çekildiğini belirten birtakım sesler çıkarılmasına veya mimikler gösterilmesine neden olan işlevsel bir haldir. Duyusal etkiler, davranışsal tepkiler ve diğer işlevsel hallerle girdiği nedensel ilişkiler acının tanımı için yeterlidir. Bu görüşte “Bilinç nedir?” sorusu, “Bilinç ne yapar?” sorusuna indirgenmekte, bilincin organizma için oynadığı rolü keşfetmenin bilincin doğası ile ilgili söylenebilecek her şeyi tükettiği ileri sürülmektedir. Bu felsefi yaklaşımın bilincin işlevinin ne olduğunu araştırma işinden farklı olduğu son derece açıktır: Bilincin işlevini ortaya çıkarsak bile bilinç bu işlevden daha fazlası olabilir.

Bilincin işlevi ile ilgili çeşitli önerilerde bulunulmuştur. *The Quest for Consciousness* adlı kitabında ünlü nörobilimci Christof Koch bunların neler olduğunu listeler. Buna göre, bilincin şunları yaptığı iddia edilmiştir: Kısa süreli hafızaya erişimi sağlama, algısal kategorizasyon, karar verme, planlama ve eylemin kontrolü, motivasyon, uzun süreli hedefler belirleme, karmaşık görevleri öğrenme, dünyadaki ve vücudumuzdaki tutarsızlıkları ve anomalileri tespit etme, yaşanan anı etiketleme, yukarıdan aşağı seçici dikkati uygulama, yaratıcılık, benzetmeler oluşturma, öz-izleme (*self-monitoring*), yinelenmeli modeller yapma, hesaplanamaz işlevlerle çalışma, diğer hayvanların ve insanların halini çıkarsama ve dili kullanma (Koch, 2004: 232). Bu uzun listede ilk bakışta dikkatimizi çeken şey, çoğunlukla bilince *bilişsel* özelliklerin yüklenmiş olmasıdır. Bilincin adeta bir merkezi işlemci birimi (CPU) gibi çalışarak kendisine gelen enformasyon temelinde bedeni harekete geçirdiği, o enformasyonu düzenlediği, ayırt ettiği ve çeşitli amaçlar için kullandığı veya kullanılmak üzere gerekli yerlere ilettiği düşünülmektedir. Koch’un kendisi de kitabında aynı minvalde düşünmekte ve bilinci eylem için gerekli olan enformasyonu beynin çeşitli kontrol noktalarına dağıtan bir “yönetici özeti” uygulamasına benzetmektedir. Bu anlayış, popüler bilimsel bilinç teorilerinden biri olan “Kapsamlı Çalışma Alanı (*Global Workspace*)” teorisinin de temel

tezini oluşturmaktadır. Kurucusu Bernard Baars'ın (2017: 235) sözleriyle bilinç "enformasyonun erişilmesi, yayılması ve alışverişiyle birlikte kapsamlı koordinasyonun ve kontrolün uygulanması için bir kapasitedir." Ne var ki, bu tam da Block'un *erişim bilinci* adıyla açıkladığı özellikleri yansıtan bir anlayıştır. Burada enformasyonel özelliklerden soyutlanmış ham deneyimin, onun özünde yarattığı hislerin rolüne ilişkin bir bilgiyi bulamıyoruz. Oysa Michael Tye'n (1996: 289) da ileri sürdüğü gibi bilincin işlevi hakkında koparılan yaygara öncelikli olarak "üst düzey bilinç veya başka çeşit bilinçler hakkında değil, fenomenal bilinç hakkındadır."

Belki de bilinç enformasyon işleyici, bilişsel bir niteliğe haiz değildir ve sadece fenomenal bilinç olarak var olmaktadır. Nitekim birinci elden kesin olarak bildiğimiz şey deneyimlerimizdir; yani bilincin fenomenal anlamdaki varlığıdır. Yukarıda sözü edilen işleri gerçekleştirenin bilinç olup olmadığı ise şüphelidir. Bir etkinin bilincin eşliğinde ortaya çıkması bir şeydir, o etkinin nedeninin bilinç olduğunu söylemek başka bir şey. Bilince birtakım görevler yüklenirken genellikle farkında olunmadan bilinç ile zihin birbirine eşitlenmektedir. Bilindiği gibi zihin, bilinç ile birlikte bilinçdışı olayları da içine alan daha genel bir kategoriye ifade eder. Dolayısıyla bilişsel süreçlerden bütünüyle bilinçdışı olayların sorumlu olduğu da iddia edilebilir. Owen Flanagan (1992: 5) bu iddiayı *bilincin gereksizliği* görüşü olarak adlandırır: "*Bilincin gereksizliği*, herhangi bir bilişsel *d* alanında icra edilen herhangi *i* aktivitesi için, *i*'yi bilincin eşliğinde yapsak bile prensipte bilincin eşliği olmadan da yapılabileceği görüşüdür." Bizler, düşünme, karar verme, planlama, anlama, irade etme, öğrenme, hatırlama, vb. bilişsel aktiviteleri *bilinçli* olarak gerçekleştirdiğimizden bilincin bu aktiviteler için zorunlu olduğu fikrine kapılabiliriz. Ancak bunun bir yanlısına olduğunu bildiren oldukça fazla sayıda kanıt ileri sürülmüştür (Earl, 2014: 3-6). Bu kanıtların detayına girmemizi önemsiz kılacak bir hatırlatma yapmakta fayda var ki, yapay zekâ çalışmaları önemli ölçüde bilincin gereksizliği tezine dayanmaktadır. Dünyanın dört bir yanında bazı şirketler ve ülkeler bilince sahip olmadan da insan zekâsı düzeyinde davranışlar sergileyebilen programlar yazmaya çalışmaktadırlar. Yapay zekâ araştırmalarının birincil amacının bilinci bir makinede yaratmak olmadığını farkına varılmalıdır. Programlarımız daha da karmaşık hale geldikçe bilinç kendiliğinden ortaya çıkarsa ne âlâ, yoksa makinelerin insanlardan ayırt edemeyeceği şekilde davranabilmelerini sağlamak yapay zekâ araştırmacıları açısından başarı sayılmaktadır denilebilir. Şayet bu başarının elde edilebilmesi makul bir hedef olarak görülüyorsa, bilincin bilişsel süreçlere bir katkısının olmayabileceğinin de imkân dahilinde görülmesi icap etmektedir.

Peki ama fenomenal bilincin duyusal ve algısal deneyimlerle enformasyonun alınmasında, bedeni/özneyi sürekli olarak olup bitenler karşısında uyanık ve tetikte tutmasında bariz bir rol oynadığını, böylece bilişsel süreçlere katkısının olduğunu

söyleyemez miyiz? Örneğin, Uriah Kriegel'in (2004: 172) "bilincin belirgin işlevi gerektiğinde daha fazla enformasyonu çabucak ve zahmetsizce edinmesini olanaklı kılmak için özneye süregiden deneyimi hakkında yeteri kadar enformasyon sağlamaktır" şeklindeki sözleri, bahsedilen katkıyı açık etmekte değil midir? Enformasyonel özelliklerinden soyutlanmış *ham deneyim* diye bir şey gerçekten de var mıdır? Buna iki şekilde cevap verilebilir. Birincisi, üstteki senaryonun doğru olması durumunda ideal bir robot insanların beyinleri aracılığıyla gerçekleştirdikleri tüm işleri programları aracılığıyla gerçekleştirebilecek ve teoride bunu hiçbir şey hissetmeden yapabilecektir; yani bir insandan ayırt edilemeyecek şekilde davranabilse de insanın aksine o robot olmak gibi bir şey olmayacaktır. İkincisi, bilincin gereksizliği tezinin (BG) bilincin hiçbir iş yapmadığını veya nedensel olarak etkisiz olduğunu değil, sadece organizmanın bilişsel aktiviteleri gerçekleştirmesi için zorunlu olmadığını bildirdiğine dikkat edilmelidir. Bu noktada tezin *epifenomenalizm* adı verilen felsefi görüşle olan ilişkisini de ortaya koymak gerekmektedir. 19. Yüzyılın ikinci yarısında yaygın bir görüş olarak öne çıkan epifenomenalizm, savunucularından Thomas Huxley'in (1825-1895) sözlerinde bir yönüyle ifadesini bulmaktadır:

Hayvanların bilinci bedenlerinin mekanizmasına sadece işleyişinin bir yan ürünü olarak ilişkiliymiş gibi görünmektedir ve tıpkı bir lokomotif motorunun çalışmasına eşlik eden buhar ısığının lokomotifin mekanizması üzerinde bir etkisi olmadığı gibi beden işleyişini değiştirecek bir güçten tamamen yoksundur. İradeleri, eğer varsa, fiziksel değişimlerin olduğunu duyuran bir duygudan ibarettir, o değişikliklerin nedeni değil. (Huxley, 2002[1874]: 29)

Huxley (2002[1874]: 30), hayvan bilinci hakkındaki düşüncelerini insan bilincine de genelleştirerek "hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da herhangi bir bilinç halinin organizmanın hareketindeki değişimin nedeni olduğuna dair bir kanıt olmadığını" belirtir. Huxley'in sözlerinin epifenomenalizmi bir yönüyle açıkladığını söyledik, çünkü onun iddiası, bilincin doğada hiçbir nedensel rol oynamadığı değil, bedenle/beyinle ilgili nedensel bir rol oynamadığı, ona etki etme gücüne sahip olmadığı şeklindedir. Örneğin, lokomotifin ısığı kişinin bir lokomotifin yaklaşıyor olduğunu fark etmesini sağlaması anlamında nedensel bir rol oynamaktadır, fakat bu rolün lokomotifin hareketiyle herhangi bir ilgisi yoktur. Başka bir deyişle, lokomotifin hareketinde birçok faktör görev yapmaktadır ancak ısıklardan biri değildir. O halde iki tür epifenomenalizmin varlığından söz edilebilir: Bilincin hiçbir işlevi olmadığı görüşü (buna *kapsamlı epifenomenalizm* diyelim) ve beden yönetimi veya işleyişi ile ilgili bir işlevi olmadığı görüşü (buna da *sınırlı epifenomenalizm* diyelim). Bilişsel aktivitelerin beden işleyişi ile ilgili olduğunu düşündüğümüzde, BG'nin bizi sınırlı bir epifenomenalizme (SE) götürdüğünü söyleyebilir miyiz? Pek sayılmaz. Çünkü tekrar etmek gerekirse, bu tez bilincin beden işleyişinde etkin olmadığını değil, *olmayabileceğini* bildirir. Bilincin birtakım davranışların ortaya çıkışı için zorunlu

olmaması, o davranışların ortaya çıkışında bir etken olmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin, kanatlar uçmak için zorunlu olmasa da uçuş davranışında etkilidirler. Dolayısıyla BG'den SE'ye yapılacak herhangi bir çıkarsama geçerli olmayacaktır. Fakat bilinç bir adaptasyon (bir özelliğin sağladığı avantaj/avantajlar sebebiyle ona sahip olan organizmayı evrimsel açıdan daha uyumlu kılması durumu) ise SE doğru olamaz. Çünkü bu durumda bilinç organizmanın çevresine uyumunu artırıcı bir işlevi yerine getiriyor demektir. Sonraki bölümlerde bu meseleyi daha da açarak bilincin (fenomenal bilincin) bir adaptasyon olamayacağını, hatta bir adım daha öteye giderek biyolojik bir sürecin ürünü olarak ortaya çıktığı düşüncesinin anlaşılır olmadığını savunacağız.

3. Evrimsel Açıklama ve Bilinç

Bilincin doğal bir fenomen olduğunu düşünüyorsanız – ki şimdiye kadar öyle olduğunu varsaydık – bilincin varlığı hakkındaki açıklamanın doğal bilimlerin yaptığı türden bir açıklama olması gerektiğini kabul edersiniz. Çoklarına göre, bilinç beyin veya beyin benzeri yapıların ürettiği bir şey olduğundan biyolojik bir fenomendir, dolayısıyla istenen doğal açıklamanın evrimsel bir açıklama olması da kaçınılmazdır. Nitekim herhangi bir biyolojik fenomen veya özellik hakkındaki açıklamanın tastamam bir açıklama olabilmesi, yani onu her yönüyle anlayabilmemiz, açıklamada o fenomen veya özelliğin evrimsel kökenine yer verilmesini de gerektirmektedir. Birinci bölümde bu anlayışı *etiyojik işlev* nosyonuyla karşılamış, onu bilincin neden var olduğunu evrimsel işlevselliğiyle açıklama girişimi olarak tanımlamıştık. Buna göre, oldukça zor görünmesine rağmen insan bilincinin halihazırdaki işlevini tam manasıyla keşfetsek bile neden var olduğunu, yani etiyojisini açıklamış olmayız. Çünkü bilincin mevcut işleviyle evrimsel açıdan organizma için nasıl bir avantaj sağlamış olabileceğini (adaptif değerini) değil, *ilk ortaya çıktığında* gerçekleştirdiği işlevin veya yaptığı etkinin o organizmanın çevresiyle daha iyi baş etmesini sağlayacak ne gibi bir avantaj sağladığını öğrenmek istiyoruz. İnsan bilinci, öz-bilme ve öz-izleme gibi gelişmiş özellikler/davranışlar sergileyen bir fenomendir. Bu özellikleriyle bilincin muhtemelen adaptif bir değeri vardır ve olayların gidişatı üzerinde nedensel bir etki yapmaktadır. Ancak bu özelliklerden yoksun olduğunu varsaymamızın oldukça makul olduğu ilk bilincin adaptif değeri ne olmuş olabilir? İlk bilinçli organizma bilinçliliğin şartı olarak görülebilecek öyle olmaklık haline/hallerine kavuştuğunda bu durum hayatta kalıp verimli döller üretmesine nasıl katkı sağladı? Bilincin bir adaptasyon olma süreci nasıl gerçekleşti?

Fenomenal bilincin, herhangi bir biyolojik özellikte olduğu gibi, evrimsel süreç içinde bir adaptasyon olarak ortaya çıkmak zorunda olmadığı belirtilmelidir. Bilinç, adaptif değeri olan başka bir biyolojik özelliğin yan ürünü olarak veya rasgele *genetik sürüklenmenin* sonucu olarak da ortaya çıkmış olabilir (Maley ve Piccinini, 2018: 379);

yani bilincin evrimsel açıklaması için doğal seçimden başka seçenekler de masadadır. Sonraki bölümde bu seçenekleri değerlendirme fırsatı bulacağız. Fakat öncelikle Daniel Dennett'in bilincin adaptasyonu hakkındaki ana itirazını ele almakta fayda var. Dennett, bilincin adaptif avantajının ne olduğu sorusunun daha baştan iyi düşünülmemiş bir soru olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu soruyu soruyoruz çünkü bilinç hakkında yanlış bir anlayışa sahibiz. Bilinç, başlı başına, ayrı bir *şey* olmayıp birçok farklı enformasyonel kapasitenin karmaşık birlikteliğinin sonucudur. Dolayısıyla bilincin organizmanın çevresine uyumluluğunu artırıcı özel bir işlevinin olduğu varsayımı temelsizdir. Bu tıpkı sağlığın adaptif avantajının ne olduğunu sormaya benzer. Kişiyi sağlıklı yapan şey, bedenin tüm kritik parçalarının düzgün bir şekilde işlevini görmesidir. Sağlık nasıl bedeni oluşturan unsurların uyumlu işleyişinin dışında artı bir unsur değilse bilinç de beyinde bulunan enformasyon taşıyıcı unsurların uyumlu işleyişinin dışında artı bir unsur değildir. Tüm bedensel fonksiyonları sabit tutup sağlığı ayıramayacağınız gibi tüm bilişsel sistemleri sabit tutup bilinci ayıramazsınız. *Sağlığın gereksizliği* tezi ne kadar anlamsızsa *bilincin gereksizliği* tezi de o kadar anlamsızdır (Dennett, 1995: 324-5).

Dennett'in itirazı çoğu zaman olduğu gibi ilginç ve dikkate değer olsa da sorunludur. Bilincin adaptif avantajının ne olduğu sorusu bilinç kavramının semantiğiyle oynamak yoluyla elimine edilebilir değildir. Bilinci ister bir şey olarak ister bir süreç olarak, isterse bir hal olarak düşünelim bilinçli deneyim sağlığın var olmadığı şekilde vardır. Sağlık, bedensel fonksiyonların düzgün işlerliğini tanımlayan bir sözcük iken, bilincin bir tanımlamadan daha fazlası olduğunu etkilerinden biliriz. Örneğin, uyuduğumuzda, bayıldığımızda veya komadayken belli bir süreliğine veya tamamen olmak üzere bilincimiz kelimenin tam manasıyla *gider*. Keza bilinçli olduğumuzdan dolayı acı hissederiz, duyulanız veya rüya görürüz ve bir makine bilinçli olmadığından dolayı bu halleri deneyimlemez. Oysa sağlık hiçbir yere gitmez. Az sağlıklısınızdır, çok sağlıklısınızdır veya hiç sağlıklı değilsinizdir. Sağlıksızlık bile sağlığın bir derecesini ifade eder. Çünkü bunların hepsi bedenin içinde bulunduğu birtakım iyi ve kötü hallere verilen adlardır. Sağlıklı olmanızın bilinçli olmanızda olduğu gibi spesifik etkileri yoktur. Size sağlıklı olduğunuzu bildirecek olan şeyler, sağlıklı olmadığınız anlara ilişkin hatıralarınız veya uygulanan birtakım testlerdir. Kısacası, sağlıklı oluşunuzun aksine bilinçli oluşunuz için belli bir mekanizma (nöral davranış veya beyin aktivitesi) olmalıdır. Öyle olmasaydı, sinir hücrelerinin bulunduğu diğer yapıların da (örneğin milyarlarca nöronun bulunduğu beyinciğin) bilinç üretmesini beklerdik. Fakat üretmemektedir. Buna karşın düzgün çalışan her bedensel yapı sağlık üretebilir. Sağlığın adaptif avantajının ne olduğunu sormayız, çünkü o bir etki değil, sonuçtur. O halde Dennett'in analogisi kusurludur. Bilincin adaptif avantajının ne olduğu sorusu makul ve geçerlidir.

Biyolojik bir özelliğin evrimsel açıklamasında ağırlıklı olarak adaptasyoncu, yani doğal seçim mekanizmasına dayanan açıklamalar kullanılır. Robert Brandon, böyle bir açıklamanın ideal olarak nasıl olması gerektiğini beş maddede sıralar. Buna göre, adaptasyoncu açıklama şunları içermelidir: (i) Seçilimin gerçekleştiğinin kanıtı, (ii) Uyumluluğun ekolojik bir açıklaması; yani o özelliğe sahip olmanın neden organizmanın belli bir çevreye daha iyi adapte olmasını sağladığı, (iii) Özelliğin kalıtsal olarak aktarılabilir olduğunun kanıtı, (iv) Popülasyonun yapısı hakkında bilgi, (v) Özelliğin polaritesine ilişkin filogenetik bilgi; yani neyin neyden evrildiğinin gösterilmesi (Brandon'dan aktaran Polger ve Flanagan, 2002: 27-29). Elbette sıradan bir biyolojik özellik için bile pek kolay değilken, bilinç söz konusu olduğunda bu beş maddede içerilen kriterlerin tümüyle karşılanmasını beklemek saflık olurdu. Bununla birlikte, bilinci doğal biyolojik bir fenomen olarak kabul ediyorsak diğer biyolojik fenomenlere uygulanan kriterlerin bilince de aynen uygulamamız gerekmektedir. Doğal seçilimin gerçekleştiğinin kanıtını en iyi fosiller aracılığıyla ortaya koyabiliriz, fakat açıktır ki bu yöntem bilinç için geçerli olamaz. Bilinç fosilleşmez. Belki modern insanın da dahil olduğu primatlar arasındaki zekâ farklılıklarını kullandıkları aletlerden, kafatası yapısından, beyin büyüklüğü/beden büyüklüğü oranından vs. çıkarılabılıriz ancak bu çıkarsama fenomenal bilincin varlığı veya yokluğu hakkında bize bir şey söylemez. Ayrıca seçilimin gerçekleştiğine dair bir kanıt bulunamadığına göre, kalıtsal olarak aktarılabilir olup olmadığını da bilme şansımız yoktur. Bilincin ortaya çıktığı ortamdaki popülasyon yapısının bilgisi, bilincin o popülasyonda görülen başka hangi özellikler arasından seçildiğine ışık tutacaktır. Ne var ki, "pratikte hiçbir kuramcı bilinç için öngörülen adaptif çevredeki popülasyon yapıları hakkında hiçbir şey söyleyememektedir." (Polger, 2017: 80) Beşinci kriter, bilinçli olmayan varlıklardan bilinçli varlıkların evrildiğinin gösterilmesini gerektirmektedir. Bilinç, başka hiçbir fiziksel fenomene benzemeyen özellikler (örneğin, öznellik gibi) sergilediğinden bu kriter bilincin evrimsel açıklamasını diğer doğal fenomenlere kıyasla daha farklı ve zor kılmaktadır. Sonraki bölümde bunun sebeplerini göreceğiz. İkinci kritere gelince, ekolojik açıklama, bilincin etiyolojik işlevinin ne olabileceği ile ilgilidir ve gördük ki BG tezi bu kriterin karşılanmasını felsefi açıdan güçleştirmektedir. Genel olarak bakıldığında, bu son iki kriter bilincin evrimi hakkındaki felsefi itirazların hedefinde yer alırlar. Şimdi ikinci maddeyi ele alarak söz konusu felsefi güçlüğü daha yakından görelim.

4. Bilincin Evrimi

Bilincin bir adaptasyon olması, organizmaya hayatta kalıp soyunu devam ettirmesini kolaylaştıran bir avantaj sağladığı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, geçmişte uzay-zamanın bir noktasında henüz deneyimleyen varlıklar yokken, canlılardan biri (üreme hücrelerindeki) genlerinde gerçekleşen bir mutasyon sebebiyle bilince

kavuşmuş ve sahip olduğu bilinçli hal veya haller karşılaştığı çevresel baskıların verimli bir şekilde üstesinden gelmesini sağladığı için doğal seçim aracılığıyla kayırılarak sonraki nesillere aktarılmıştır. Buna göre, bilinç, bu canlının daha önce yapamadığı bir işi yapar hale gelmesini sağlamıştır. Söz konusu iş, bilincin erek-işlevini tanımlar veya onun etiyolojik işlevidir. O halde böyle bir işlevi yoksa bilinç bir adaptasyon olamaz. BG'nin bilince atfedilen bilişsel aktivitelerin bilincin yokluğunda da gerçekleştirilebileceği görüşü olduğunu söylemiş ve yapay zekânın hayli olası görünen fenomenal özelliklerden yoksun ideal robot hedefinin bu görüşü desteklediğini ileri sürmüştük. Şayet böylesi bir robotun yapılamayacağını düşünüyorsanız BG tezi sizi ikna etmeyebilir. Fakat yapay zekâ çalışmalarının günümüzde geldiği nokta şüpheleri büyük oranda ortadan kaldıracak niteliktedir.² Peki BG'yi fenomenal bilinci de içine alacak şekilde genişletebilir miyiz? Bu mümkün görünüyor. Bir organizmanın var kalım mücadelesinde ona temelde iki şey gerekmektedir: Çevresinde olup bitenlere ilişkin enformasyonu alma veya duyumsama ve aldığı enformasyona uygun tepki verme. Problem şudur ki, varsayma göre, bilinç ilk ortaya çıkmadan evvel bilince sahip olmayan canlı organizmalar dünyada gezmekteydi ve canlı oluşları sebebiyle zaten yukarıdaki iki temel şeyi yapıyor olmalıydılar. Aksi takdirde inorganik maddeden farkları olmazdı. O halde “duyu aygıtları ve tepki arasında aracı bir hal olan hisse sahip olmanın adaptif değeri nedir?” (Macphail, 2009: 279) Sonraları canlılar daha da karmaşıklıktıkça bilinçli haller başka birtakım görevler üstlenerek adaptif bir katkı sunmuş olabilirler. Fakat ilk hissin bunu sağladığını söyleyebilmemiz için işlevsel bir fark oluşturmuş olması gerekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla fenomenal bilinç olmadan da canlılığı icabı organizma gayet düzgün bir şekilde işleyebilmektedir. Steven Harnad'ın (2002: 4) ifadesiyle “işlevi açıklamak için bilinç yorumu gerekmemektedir.” Harnad, bilince evrimsel bir avantaj vermeye çalışanları günümüzün akıllı cihazları ve robotlarına dahi zihin atfetmeye hazır olan bilgisayar bilimcilerine benzetmektedir. Benzetme isabetlidir. Zira her iki durumda da işlevi açıklamak için gereksiz bir zihinsel yorumda bulunuluyormuş gibi görünmektedir. Oysa belli bir fiziksel mekanizma zaten işlevi gerektiği gibi açıklamaktadır. Eğer buradaki akıl yürütmemiz doğruysa, sadece BG'nin haklılığını değil, aynı zamanda bilincin bir adaptasyon olamayacağını da onamış oluruz. Çünkü BG yalnızca bilincin zorunlu olmadığını bildirirken bu uslamla onu etiyolojik bir işlevden de mahrum eder. Sonuçta aynı bedensel işlevleri yerine getiren fakat hiçbir şey

² Şüphesi olanlar, alanın öncü firmalarından Boston Dynamics'in geliştirdiği insansı robot *Atlas*'ın görüntülerini izleyebilirler. Örneğin, <https://www.youtube.com/watch?v=sBBaNYex3E> (Erişim tarihi: 15.10.2019).

deneyimlemeyen/hissetmeyen zombiler³ olabilirdik, fakat öyle olmadık. O halde neden bilinçliyiz?

Bilincin bir adaptasyon olmaması evrimsel süreçle ortaya çıkmış olma olasılığına ket vurmaz. İki ihtimal daha var: Birinci ihtimal, bilincin nöral sistemlerin belli şekillerde işlemesiyle açığa çıkan bir yan ürün olduğudur. Bu görüşte işleve sahip olan nöral ağdır, bilinç ise lokomotifin ıslığı gibi o nöral ağ üzerinde etkisi olmayan fakat organizmaya bir zararı olmadığından doğal seçim tarafından da elenmeyen bir özelliktir. Biyolojiden standart bir örnek vermek gerekirse, kanın rengi kimyasının bir yan ürünüdür. Kanın renginin kırmızı, yeşil veya başka bir renk olmasının evrimsel açıdan canlılara sağladığı bir avantaj yoktur. Dolayısıyla kanın kimyası bir adaptasyon olabilir, fakat rengi öyle değildir. Anlaşılması gereken ilk nokta, bu görüşün SE'yi gerektirdiğidir. Bilincin bir yan ürün olduğunu söylediğinizde, beden için herhangi bir *nedensel* önemi olmadığını kabul etmiş olursunuz. Kuşkusuz bilinç hayatlarımız için oldukça önemlidir. Bilinç olmasaydı, hiçbir şey deneyimleyemezdik ve öz-bilince sahip varlıklar olmasaydık deneyimleyen varlıklar olduğumuzun farkında olamaz, insanın dünyada yarattığı türden (kültür ve medeniyet, bilim ve teknoloji gibi) bir farklılık (büyük olasılıkla) yaratamazdık. Fakat bilinç bizler için ne kadar önemli olursa olsun, söz konusu önem bilincin nedenselliğini, bedeni etkileme kapasitesini içermek zorunda değildir; yani SE savunulabilir bir görüştür. Bununla birlikte, bilinci herhangi bir evrimsel-biyolojik yan ürün olarak görmemizi zorlaştıran bazı faktörler de yok değildir. Öncelikle kimya ve renk arasında kurduğumuz anlaşılır ilişkiyi beyin ve bilinç arasında kuramıyoruz. Başka bir deyişle, bilincin doğası hakkında somut, nesnel bir bilgiye sahip olmadığımızdan bilincin bir yan ürün olması ihtimalini ampirik bakımdan destekleyemiyoruz. İkincisi, "bir özelliğin yan ürün olduğu görüşü neyin yan ürünü olduğuna dair en azından bir hipotezimiz varsa daha makul olacaktır." (Robinson, Maley ve Piccinini, 2015: 373) Robinson ve diğerleri bilinç söz konusu olduğunda bunun beynin belli bir düzeydeki örgütsel karmaşıklığı olabileceğini ileri sürerler. Ne var ki, fenomenal bilincin ilk yan ürün olduğu o sözde tarihsel ana geri döndüğümüzde bu açıklama gücünü kaybetmektedir. Şöyle ki, bilinç ilk defa bir yan ürün olarak ortaya çıkmadan önce bilinci ortaya çıkaracak olan beyin halihazırda belli bir örgütsel karmaşıklığa sahip olmuş olmalıdır. O halde neden mevcut örgütsel karmaşıklık bilinç üretmemiştir de başka bir örgütsel karmaşıklık üretir olmuştur? O beyni "çevrimiçi" yapan şey nedir? Fazladan bir nöron mu, enformasyonun akış şekli mi, fiziksel bir yasa mı? Bu soruya cevap bulamadığımız takdirde "örgütsel karmaşıklık" hipotezi *ad hoc* bir görüntü vermek durumundadır. Üçüncüsü, bilincin yan ürün oluşu, canlı skalasında

³ Buradaki "zombi" teriminin "bilinçli bir varlıkla fiziksel olarak özdeş fakat bilinçten bütünüyle yoksun bir sistem" (Chalmers, 2010: 106) şeklindeki Chalmersçı anlamıyla kullanılmadığını belirtelim. Metinden de anlaşılacağı üzere, burada sözü edilen zombi, bilinçli bir varlığın bilinçli olmayan *işlevsel bir kopyasıdır*.

farklı şekil veya derecelerde var oluşunu açıklayamamaktadır. Muhtemelen bir köpeğin bilinciyle insanınki veya ilk insanlarla modern insanın bilinci aynı değildir. Beynin karmaşıklığı arttıkça aynı oranda bilincin de karmaşıklığı veya gelişmişliği artıyor görünmektedir. Eğer bilinç bir yan ürün olsaydı bu korelasyonu ve çeşitliliği beklemiyor olurduk. Çünkü farklı sayıda nöronun farklı şekillerde birbirine bağlanmasının farklı yan ürünler ortaya çıkardığını düşünmemiz için bir neden yok gibidir. Bilinç, sanki beynin bir yan ürünü olarak değil de beyinle birlikte evrilmektedir.

Diğer ihtimal, bilincin rasgele genetik sürüklenmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığıdır. Genetik sürüklenme, özellikle küçük popülasyonlarda gerçekleşen, seçim yerine şans aracılığıyla meydana getirilen gen frekansındaki değişikliklerdir (Mayr, 2002: 314). Örneğin, kahverengi ve beyaz kürklü tavşanlardan oluşan bir popülasyonda yavruların tamamı şansa kahverengi olup beyaz kürk özelliği popülasyondan kaybolabilir veya bir yangın sonucu şans eseri sadece kahverengi tavşanlar kurtulur, böylece beyaz kürklülük popülasyondan elenmiş olur. Diğer taraftan şans olayları rasgele mutasyon sonucu ortaya çıkmış adaptif değeri olmayan bir özelliği ortadan kaldırmayıp popülasyonda kendine yer bulmasını, bazen de o popülasyonda yaygın olmasını sağlayabilir. Buna göre, bilincin de böyle bir özellik olabileceği düşünülmüştür. Fenomenal bilinç, zararsız bir mutasyonla ortaya çıkmış, organizmanın hayatta kalıp üremesi açısından bir dezavantaj da oluşturmadığından genetik sürüklenmeyle sabitlenerek sonraki nesillere aktarılır olmuştur. Bir cümleyle özetlersek, bilinç evrimsel bir kazadır, fazlası değil. Bu ihtimal öncekinden daha da olanaksız görünmektedir. Çünkü bu görüşü kabul ettiğimiz takdirde zombilerle bilinçli varlıkların bir dönem aynı dünyayı paylaştıklarını, daha sonra zombilerin şans yoluyla dünya yüzeyinden silindiklerini ve böylece geriye sadece bilinçli varlıkların kaldığını onanmış oluruz. Bu senaryonun pek olası görünmemesinin sebebi ise bilincin baskın bir özellik oluşunu fazlasıyla şans olaylarına bağlamasıdır. Doğal seçim gibi deterministik bir süreç devre dışı bırakıldığında, zombilerle dolu bir dünyanın nasıl olup da yerini büyük ölçüde bilinçli varlıklara bıraktığı sorusu sadece şansa başvurarak açıklanabilir gibi durmamaktadır. Nitekim bilincin ortaya çıkabilmesi için beyne sahip canlıların ve genetik altyapının hazır olması gerekmektedir. Bu da hatırı sayılır bir zombi popülasyonunun zaten yeryüzünde mevcut olduğuna işaret etmekte, dolayısıyla problemi daha çok küçük popülasyonlarda gerçekleşen genetik sürüklenmenin aşamayacağı boyutlara taşımaktadır. Ayrıca bu görüşte mutasyon geçirmiş bilinçli bir varlığın zombi kopyasıyla benzerliğinin sadece işlevsel düzeyde kalmayıp tüm bir fenotipini kapsayacağı da unutulmamalıdır. Ne var ki, böyle bir zombinin metafizik bakımdan olanaklı olup olmadığı tartışma konusudur (Kirk, 2005).

Böylece bilincin evrimine ilişkin temel yaklaşımları ele almış olduk. Görüldüğü üzere, üçünün de onlara şüpheyle bakmamızı gerektiren kendilerine özgü zayıflıkları

bulunmaktadır. Fakat bahsini açmayı bile isteye ertelediğimiz bir argüman daha vardır ki, tek tek bu görüşleri değil, genel olarak bilincin evrimsel açıklamasını hedef almaktadır. Bütün evrimsel açıklamaların çıkış noktası canlıların DNA'sında meydana gelen genetik değişikliklerdir. Genotipte bir değişim olmadan fenotipin değişmesi, dolayısıyla evrimin çarklarının dönmesi olanaklı değildir. O halde "bilinç neden var" sorusuna sadece etiyolojik işlevini ortaya koyarak veya nasıl bir evrimsel sürecin ürünü olduğunu açıklamaya çalışarak cevap vermemiz yetmez. Bilinci ortaya çıkaran genetik değişikliğin/mutasyonun nasıl meydana geldiğini, bir DNA parçasının bilinç gibi bir fenomeni ortaya çıkarıp çıkaramayacağını öğrenmemiz gerekmektedir. Şayet genetik materyal bilinci üretecek bir kapasiteye veya potansiyele sahip değilse, evrimsel hikâye başlamadan bitmiş demektir. Steven Horst'un (1999: 45) ifadesiyle, "bilinç hakkındaki evrimsel hikâyenin bilinci açıklayabilmesi için bir genotipin fiziksel özelliklerinin en azından tek bir bireyde fenotipi nasıl ortaya çıkardığını gösteren mutasyon ve embriyoloji hakkında başka bir hikâyeye ihtiyaç vardır." Böyle bir hikâyeye sahip miyiz? Hayır. Daha da kötüsü istenen hikâyenin imkânına ilişkin bazı soru işaretleri mevcuttur. Örneğin, şayet bilinç zihinsel bir fenomense fiziksel bir molekül olan DNA bilinci nasıl kodlayabilir? DNA'da gerçekleşen her değişim kendisini organizma için yararlı veya zararlı olabilen gözlenebilir fiziksel ve davranışsal değişiklikler şeklinde gösterdiğine göre, gözlenemeyen bir fenomen olan bilincin genetik bir temeli olduğunu neye dayanarak söyleyeceğiz? Bu sorulara şöyle karşılık verilebilir: Bilincin zihinsel bir fenomen olduğu düşüncesi hiçbir ampirik tutarı olmayan bir varsayımdan ibarettir. Bilinç pekâlâ fiziksel bir fenomen de olabilir. Nitekim bilinci üreten beyindir ve beyin maddi, fiziksel bir nesnedir, dolayısıyla bilinç de öyle olmalıdır. Bilinç, şu an için bilimsel gözleme kapalı olabilir, fakat bu her zaman böyle olacağı anlamına gelmez. Günün birinde bilinç de bilimin ısrarlı çabalarına boyun eğebilir ve sonunda bilincin genetiği keşfedilebilir. Ayrıca bilincin genetik temeli olduğunu dolaylı yollardan biliyoruz. Çünkü genetik değişiklikler kişilik değişikliklerine yol açabiliyor, yani genetiğin psikolojik etkilerini gözlemliyoruz. Ne var ki, genetiğin bilinçli halleri belirlemesi ile sıfırdan bilinci ortaya çıkarması aynı şey değildir. Evrimsel açıklama, bilincin bilinç olmayandan, bilinçli varlıkların zombilerden evrildiğini göstermelidir. Başka bir deyişle, öznel, birinci şahıs bir fenomen, nesnel, üçüncü şahıs bir molekülde gerçekleşen değişimle açığa çıkmalıdır. Bilincin beynin ürünü olduğunu varsayarsak genler olsa olsa beynin çalışma biçimini, nöral davranışı etkileyebilir; yani beyinde bilince benzer bir şeyler zaten var olmalıdır ki, genler nöral süreçleri belirlemek yoluyla bilince etki edebilsin. Aksi takdirde, bir mutasyonun yoktan bilinç var etmesi mucize bir olay görüntüsü vermektedir. Buna göre, bilinç fiziksel bir fenomen olsa bile bilincin bir geni olduğu düşüncesi daha anlaşılır olmayacaktır. Dolayısıyla problem, bilimin henüz bilinci somut olarak inceleyeceği bir metodu keşfetmemiş olması değildir.

Ortada kavramsal bir zorluk vardır. *Bilinç geni* fikri, doğası gereği anlaşılmasız görünmektedir.

5. Sonuç: Bilinç Hep Var mıydı?

Fenomenal bilince bir işlev tayin etmek zor. Başlangıçta bilincin işlevi oldukça bariz görünse de biraz felsefi refleksiyon o kadar da bariz olmadığını ispatlıyor. Bilincin hiçbir işlevi olmadığını söylemek istemiyoruz. Kapsamlı epifenomenalizm kuvvetle muhtemel yanlış. Deneyimlerimiz (acı hissetmemin başkasının dikkatini üzerime çekmesi örneğinde olduğu gibi) dünyada gerçekleşen olayların rotasını değiştirebiliyor. Hatta bilinçli haller bedeni/beyni de etkileyici bir rol üstleniyor olabilir; yani sınırlı epifenomenalizmin de yanlış olma ihtimali var. Fakat şu ana kadar kimse bunu tartışmaları sonlandırıcı şekilde ortaya koyabilmiş değil. Çünkü bilinçli varlıkların işlevsel kopyası hem felsefi açıdan mümkün görünüyor hem de bu yöndeki yapay zekâ çalışmaları çoğu kimse için umut verici bir şekilde devam ediyor. Aslında problem mevcut haliyle bilince bir işlev bulma girişiminde yaşanan zorluklardan ziyade bilincin en ilkel haliyle, dünyada ilk kez görünür olduğu o tarihsel yer ve zamandaki işe yararlığının tartışmaya açılmasıyla birlikte ilginçleşiyor. Bilincin varlık sebebini arıyoruz ve bilinç doğal biyolojik bir fenomen olarak görüldüğünden yüzümüzü biyolojinin medar-ı iftiharını evrim teorisine çeviriyoruz. Ne var ki, evrimsel açıklama da bize istediğimizi vermiyor. Çünkü bilincin bir adaptasyon olmadığına yönelik ciddi gerekçelerimiz olduğu gibi, evrimsel bir yan ürün veya kaza olabileceği seçenekleri de tatmin edici olmaktan çok uzak. Daha da önemlisi, evrimsel açıklamanın doğası ile ilgili bir kök problem söz konusu. Her daim var olan biyolojik materyalle çalışarak onu değiştirip düzenleyen genetiğin bilinç gibi yepyeni bir fenomeni dünyaya tanıtabilmesi olası görünmüyor. Harflerin düzenini değiştirerek sayı elde edemeyeceğiniz gibi rakamların düzenini değiştirerek de sözcükleri elde edemezsiniz. O halde bilinç neden var? Şayet bilincin evrimsel bir sürecin ürünü olmayabileceğine, dolayısıyla biyolojiyle sınırlanamayacağına ikna olmuşsanız veya en azından bu olasılığı dışlamıyorsanız başka iki seçenek karşınıza çıkacaktır: Ya maddi sistemler belli bir karmaşıklık düzeyine ulaştığında fiziksel bir yasa uyarınca bilinç kendiliğinden ortaya çıkıyordur ya da bilinç maddeye içkin bir şekilde hep bulunmaktadır. Bilinci yapay bir sistemde ortaya çıkarmak için beyni incelememiz gerekmediğini, programlar yeterince karmaşık hale geldiğinde makinelerin kendiliğinden bilinçleneceğini iddia eden kompütasyonalistler birinci kampta yer almaktadırlar. İkinci kampta ise bilincin doğanın temel bir unsuru veya özelliği olduğunu düşünen panpsişistler yer almaktadır. Ayrıca birinci seçeneğin ikincisine indirgenme ihtimali de var. Bu ihtimali göz önüne aldığımızda, farklı karmaşıklık düzeyleri bilincin çeşitli biçim veya derecelerdeki (fenomenal bilinç, öz-bilinç, erişim bilinci, vs.) var oluşlarını açıklar, bilincin kendisini değil. Buna göre, panpsişist kompütasyonalizm olanaklı bir metafizik yaklaşımdır.

Panpsişizm için çeşitli argümanlar ileri sürülmüştür (Onur, 2019) ve bu yazı onlara bir yenisini katmak amacıyla kaleme alınmamıştır. Bununla birlikte, bilincin işlevinden hareket eden bir argüman pekâlâ panpsişizmi destekleyici bir şekilde de kullanılabilir gibi görünmektedir.

6. Kaynakça

- Armstrong, D. (1980). *The Nature of Mind and Other Essays*. New York: Cornell University Press.
- Baars, B. (2017). "The Global Workspace Theory of Consciousness: Predictions and Results." Susan Schneider ve Max Velmans (Der.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (2nd Edition) içinde (s. 229-242). West Sussex: John Wiley & Sons.
- Blackmore, S. ve Troscianko, E. T. (2018). *Consciousness: An Introduction* (3rd Edition). London and New York: Routledge.
- Block, N. (1995). "On a Confusion about a Function of Consciousness." *Behavioral and Brain Sciences*, 18(2): 227-287.
- Block, N. (2002). "Concepts of Consciousness." David J. Chalmers (Der.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* içinde (s. 206-226). New York: Oxford University Press.
- Block, N., Flanagan, O. ve Güzeldere, G. (Der.) (1997). *The Nature of Consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Chalmers, D. J. (2010). *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (1995). "The Unimagined Preposterousness of Zombies." *Journal of Consciousness Studies*, 2(4): 322-326.
- Earl, B. (2014). "The Biological Function of Consciousness." *Frontiers of Psychology*, 5(697): 1-18.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: MIT Press.
- Godfrey-Smith, P. (2014). *Philosophy of Biology*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Harnad, S. (2002). "Turing Indistinguishability and the Blind Watchmaker." James H. Fetzer (Der.), *Consciousness Evolving* içinde (s. 3-18). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Hill, C. S. (2009). *Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Horst, S. (1999). "Evolutionary Explanation and the Hard Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, 6(1): 39-48.
- Huxley, T. (2002[1874]). "On the Hypotheses That Animals Are Automata, and Its History (Excerpt)." David J. Chalmers (Der.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* içinde (s. 24-30). New York: Oxford University Press.
- Kirk, R. (2005). *Zombies and Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Koch, C. (2004). *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Colorado: Roberts and Company.
- Kriegel, U. (2004). "The Functional Role of Consciousness: A Phenomenological Approach." *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(2): 171-193.
- Lycan, W. G. (1996). "Functionalism." Samuel Guttenplan (Der.), *A Companion to the Philosophy of Mind* içinde (s. 317-323). Oxford: Blackwell.
- Macphail, E. M. (2009). "Evolution of Consciousness." Tim Bayne, Axel Cleeremans ve Patrick Wilken (Der.), *The Oxford Companion to Consciousness* içinde (s. 276-279). Oxford: Oxford University Press.
- Maley, C. J. ve Piccinini, G. (2018). "The Biological Evolution of Consciousness." Rocco J. Gennaro (Der.), *The Routledge Handbook of Consciousness* içinde (s. 379-387). New York and London: Routledge.
- Mayr, E. (2002). *What Evolution Is*. London: Phoenix.
- Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*, 83(4): 435-450.
- Onur, F. (2019). "Bilinç Problemi ve Panpsişizm." *MetaZihin*, 2(1): 67-91.
- Polger, T. (2017). "Rethinking the Evolution of Consciousness." Susan Schneider ve Max Velmans (Der.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (2nd Edition) içinde (s. 77-92). West Sussex: John Wiley & Sons.
- Polger, T. ve Flanagan, O. (2002). "Consciousness, Adaptation and Epiphenomenalism." James H. Fetzer (Der.), *Consciousness Evolving* içinde (s. 21-42). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Robinson, Z., Maley, C. J. ve Piccinini, G. (2015). "Is Consciousness a Spandrel?" *Journal of the American Philosophical Association*, 1(2): 365-383.
- Rosenthal, D. M. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Seth, A. (2009). "Functions of Consciousness." William P. Banks (Der.), *Encyclopedia of Consciousness* içinde (s. 279-293). Oxford: Elsevier.

Tye, M. (1996). "The Function of Consciousness." *Noûs*, 30(3): 287-305.

Yapay Zekâ ve Tekillik: Teknolojik Tekillik Bize Ne Kadar Yakın ve Neden Önemli?

[Artificial Intelligence and Singularity: How Close Are We to Technological Singularity and Why Is It Important?]

Hasan ÇAĞATAY *

Social Sciences University of Ankara

Received: 10.12.2019 / Accepted: 29.12.2019

DOI:

Research Article

Abstract: The growth rate of information technologies, which are closely related to artificial intelligence, is increasing by time, as growth rate of many technological and scientific fields do. This fact paves the way for the growth rate of technological and scientific development to reach a point that cannot be traced by today's institutions, methods, tools and mental capacity of today's human beings. This hypothetical state is called "technological singularity" and one of the most critical steps to achieve singularity is achievement of artificial general intelligence. As Ray Kurzweil (2005) states, when people try to predict the future of technological developments, they tend to assume that the current growth rate will remain constant throughout the progress. Therefore, intuitively, they tend to think that the artificial general intelligence and the technological singularity will be realized in a distant future. In this paper, I will discuss the validity of this idea and argue that singularity is much closer than we intuitively expect. Moore's law and information processing capacity necessary to simulate human brain show that it is a realistic expectation to achieve singularity in the next two or three decades. Indeed, with social, legal and economic regulations, we can enter this era earlier, later or in a more controlled way. This paper underlines the importance of singularity for the humanity and emphasizes the urgency of decisions about singularity and artificial intelligence.

Keywords: technological singularity, artificial intelligence, artificial general intelligence, technological progress, Moore's law.

Öz: Başta yapay zekâ ile yakından ilişkili olan bilişim teknolojileri olmak üzere, teknolojinin ve bilimin birçok alanı hızını artırarak gelişmektedir. Bu gerçek,

* **Author Info:** Assist. Prof. – Social Sciences University of Ankara, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, Altındağ-Ankara, TURKEY.

E-mail: hasan.cagatay@asbu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1733-7114>

To Cite This Paper: Çağatay, H. (2019). "Yapay Zekâ ve Tekillik: Teknolojik Tekillik Bize Ne Kadar Yakın ve Neden Önemli?" *MetaZihin*, 2(2): 231-242.

teknolojik ve bilimsel gelişme hızının bugünün kurum, yöntem, araç ve insanının zihinsel kapasitesiyle takip edilemeyecek bir noktaya ulaşma ihtimalinin önünü açmaktadır. Bu hipotetik durum “teknolojik tekillik” olarak adlandırılmaktadır ve tekillikğe ulaşmamız için atılabilecek en kritik adımlardan birisi yapay genel zekâ araştırmalarının başarıya ulaşmasıdır. Ray Kurzweil’in de (2005) ifade ettiği gibi, insanlar teknolojik gelişmelerin geleceğini tahmin etmeye çalışırken mevcut gelişme hızının devam edeceği varsayımını yapmak eğilimindedirler. Bu nedenle sezgisel olarak yapay genel zekânın oluşturulması ve teknolojik tekillikğin gerçekleşmesinin daha uzak bir gelecekte gerçekleşeceğini de düşünmek eğilimindedirler. Bu düşüncenin ne ölçüde geçerli olduğunu tartışmaya açacağım yazıda, tekillikğin sezgilerimizi büyük bir hata payıyla yanıltacak kadar yakın olduğunu savunacağım. Moore yasası ve insan beynini simüle etmek için gerekli bilgi işleme kapasitesini, önümüzdeki yirmi ile otuz yıl arasında tekillikğe ulaşmamızın gerçekçi olabileceğini göstermektedir. Şüphesiz, sosyal, hukuki ve ekonomik düzenlemelerle bu sürece daha hızlı, daha yavaş ya da daha kontrollü biçimde girmemiz mümkündür. Tekillikğin insanlık tarihi açısından önemini altının çizileceği yazıda, tekillik ve yapay zekâ ile ilgili alınacak kararların aciliyetine vurgu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: teknolojik tekillik, yapay zekâ, yapay genel zekâ, teknolojik ilerleme, Moore yasası.

1. Tekillik ve Üstel Gelişim Alanları

Özellikle yapay zekâ ile yakından ilişkili olan bilişim teknolojileri olmak üzere, teknolojinin ve bilimin birçok alanı, sabit hızla değil, hızını arttırarak gelişmektedir. Bu durum, teknolojik gelişmeleri takip etmenin, onların arkasındaki bilgi birikimini anlamının ve onlara uyum sağlamanın gün geçtikçe zorlaşacağına işaret etmektedir. Bilgisayar ve internetin hayatlarımıza hızla nüfus ettiği son kırk-elli yıldaki gelişmelerle bir biçimde baş edebiliyormuşuz gibi görünüyor; ancak teknolojinin kritik alanlarının ilerlemenin doğrusal değil, üstel olması (Vinge, 2017; Moore, 2006; Kurzweil, 2005),¹ ona bilimsel, etik, hukukî, ekonomik ve sosyal olarak adapte olmanın da gün geçtikçe zorlaşabileceğine işaret etmektedir. Teknolojik gelişmelerin hızının gün geçtikçe artmaya devam edeceği ve bizim onu takip etme hızımızın aynı biçimde artmayacağı öncülleri—bu yazı, bahsi geçen öncüllerden ikincisi hakkında şüphecidir—teknolojik gelişmeler ve bizim onlara adapte olmamız arasındaki uyumun er ya da geç bozulacağı sonucunu mantıksal bir zorunluluk haline getirmektedir. “Teknolojik tekillik” kavramı, teknolojik gelişmelerin hızının bugünün kurum, yöntem, araçları ve bugünün insanının zihinsel kapasitesiyle takip edilemez, adapte olunamaz ve kontrol edilemez noktaya ulaştığı bu hipotetik durumu tarif etmek için kullanılmaktadır (Vinge, 2017).

¹ Doğrusal ilerleme, her adımda aynı miktarda ilerlemek anlamına gelirken; üstel ilerleme, her adımda belli bir katsayıyla çarpılarak ilerleme anlamı taşımaktadır. Örneklemek gerekirse 2, 4, 6, 8... serisi doğrusal olarak ilerlerken; 1, 2, 4, 8... serisi ise üstel olarak ilerlemektedir.

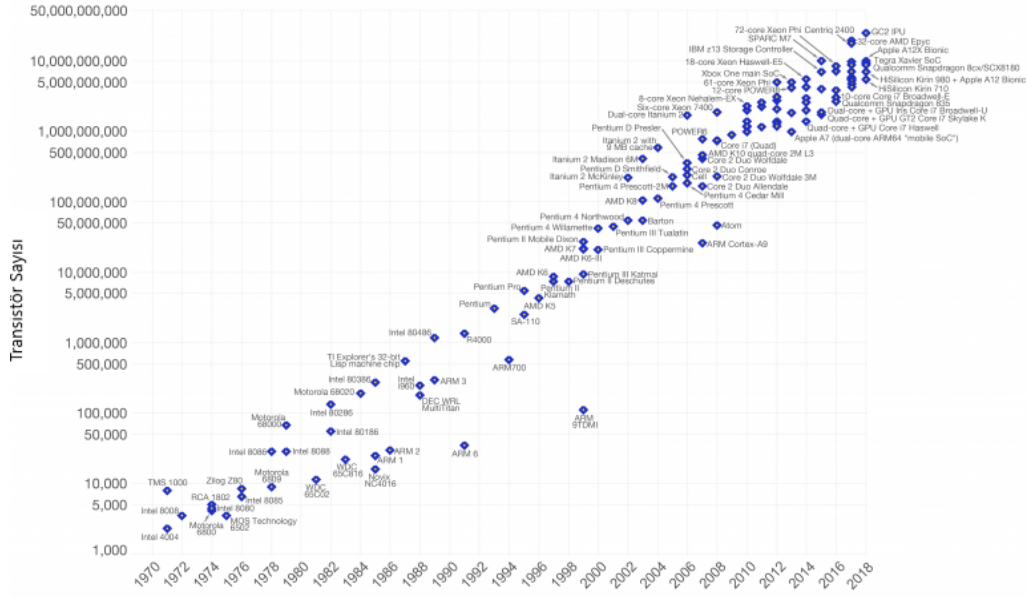
Tekilliğin yukarıdaki gibi tarif edilmesi, tekillığe ulaşmanın insanlığın istemediği bir durum gibi algılanmasının önünü açmaktadır. Bu resimde, teknolojik gelişmeler sosyal olarak adapte olmayı gerektiren süreçlerdir ve adapte olunmadığı takdirde olumsuz sonuçları tetikleyecektir. 1945 yılında Hiroşima ve Nagazaki'ye yapılan nükleer saldırı, kötü niyetli yazılımlar kullanarak yapılan dolandırıcılık ya da terör eylemleri, teknolojik gelişimlere adapte olunma sürecinde yaşanan olumsuzlukları ortaya koyacak sayısız örnektir. Öte yandan madalyonun öbür yüzü de son derece çarpıcıdır: Teknolojik, bilimsel ve sosyal gelişmelerin bir sonucu olarak, son 60 yılda ortalama insan ömrü yaklaşık 20 yıl artmış (Life Expectancy at Birth, 2019), çalışma saatleri (Roser, 2019) ve dünyadaki yoksul insanların sayısı belirgin biçimde azalmıştır (Poverty, 2019). Bu değişimlerin milyarlarca insanın hayatına katkısı nicelik ve nitelik olarak görmezden gelinemez boyutlardadır. Dahası bu gelişmelerin üstel olarak gerçekleştiği varsayımı yapıldığında, bundan sonra ve özellikle de tekillik sonucunda olacakların niteliğinin geçmiştekilerinkine karşılaştırılmaz büyüklükte olması beklenir. Teknolojik ve bilimsel gelişmelerin hızının gün geçtikçe artmasının bir sonucu olarak, fiziğin en temel sorularını çok kısa süre içerisinde çözümlenebileceğimiz bir zaman düşünün. Kozmolojinin en temel sorularına dair bilinebilecek her şeyi bugün hayal edemeyeceğimiz kadar kısa sürede öğrendiğimiz ya da sosyal refah ve adaleti sağlamanın yollarına dair bize fikir verecek son derece gerçekçi simülasyonların yapılabildiği bir zamanı hayal edin. Tüm hastalıklara çözüm bulabildiğimiz ve insanın sağlıklı ve üretken ömrünü azami sınırına taşıyabildiğimiz bir zaman. Teknolojinin doğaya zarar vermek yerine onun korunmasını sağladığı bir zaman. İşte gerekli önlemlerin alınması durumunda, tekillik böyle bir süreç olabilir.

Öyleyse, teknolojik gelişmeler ve dolayısıyla teknolojik tekillik hem olumlu hem de olumsuz sonuçları olabilecek bir süreçtir. Bu nedenle, bu yazıda, "teknolojik tekillik" kavramı, teknolojik gelişmelerin olumsuz ya da olumlu sonuçlarından bağımsız olarak, bilgi ve teknoloji üretim hızının, bugünün insanının zihinsel kapasitesine, bugünün araçlarına ve bugünün yöntemlerine bağımlı kritik bir sınırın geçilmesi durumunu ifade etmek için kullanılacaktır. Bu tanım zaman ve koşul bağımlı bir tanımdır. Bilgiyi takip etmek için kullandığımız kurum, yöntem ve araçların zaman içerisinde değiştiği açıktır. Söz gelimi, bilgisayar ve internet teknolojisi sayesinde bugün milyarlarca makale içerisinde ilgilendiğimiz konuya dair olanları milisaniyeler içerisinde bulabilmekteyiz. Bu durumun yeni bilgi ve teknolojileri takip etmek konusunda bize, yüz yıl önceki insanlığinkine göre muazzam bir avantaj sağlamaktadır. Tekillığe olan yolculuğumuz boyunca geliştireceğimiz yeni yöntemler, araçlar ve kurumlar da onu takip etmemizi mümkün hale getirebilir. Ayrıca, söz konusu tekillik olduğunda, biyoloji veya bilişim teknolojileriyle insanın bilişsel yetilerini arttırmak bile olasılıklar içerisinde değerlendirilmelidir. Öyleyse, tekilliğin bugünün gerçekliğinde takip

edilemez veya adapte olunamaz bir süreç olması, tekillığe ulaştığımızda onu takip edemeyeceğimizi göstermemektedir. Tekillığe hazırlıklı olmak teoride mümkündür.

Aralarında Kurzweil (2005) ve Vernor Vinge'in (2017) de bulunduğu bazı düşünürler, teknolojik tekillığın onyıllar içerisinde gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Kurzweil'e göre, bilgisayar, genetik, nanoteknoloji, robotik ve yapay zekâ gibi teknolojiler üstel olarak gelişmektedir ve bu durumun sürmesi beklendiğinden, tekillik 2040-2050 yılları arasında gerçekleşecektir. Vinge ise teknolojik tekillik için son tarihi 2030 yılı olarak görmektedir. Chalmers (2010) bu tahminler konusunda daha şüpheli bir pozisyon olsa da onun tahmini de 2100 yılına işaret etmektedir.

Bu ve buna benzer tahminlerin isabetli olma ihtimali, bu yazının okuyucularının, insanlık tarihinin belki de en sarsıcı olayının içinde bulunmasının ya da *ortasında kalmasının* mümkün olduğunu düşündürebilir. Öte yandan teknolojik ve bilimsel gelişimin karmaşık sosyal ve ekonomik dinamiklerin etkileşiminin bir ürünü olduğu düşünüldüğünde bu türden tahminlerin isabetliliğinin şüpheyle karşılanması da doğal olacaktır. Teknolojik tekillığe ilişkin tartışmaları daha somut bir zemine taşıyabilmek ve yapay zekânın teknolojik tekillikle olan güçlü ilişkisini ortaya koymak için, teknolojik gelişimin geleceğini tahmin etmek konusunda en bilinen başarı öykülerinden birisi olan Moore yasasından (1965; 1975; 2006) bahsetmekte fayda var. Gordon E. Moore, 1965 yılında, bir entegre devreye sığdırılabilecek toplam transistör sayısının her yıl iki katına çıktığı gözlemini yapmış ve bu üstel gelişimin süreceğini tahmin etmiştir. Tahmininde daha sonra küçük revizyonlar yapmak durumunda kalsa da bir entegre devredeki transistör sayısının üstel olarak artacağı ve 1-2 yılda bir iki katına çıkacağı tahmini şaşkınlık verecek bir isabetlilikle, bugüne kadar gerçekleşiyor gibi görünüyor (Şekil 1).



Şekil 1: Bir entegre devredeki transistör sayısı ile zaman ilişkisini gösteren bu grafikte, transistör sayısı ekseninin logaritmik olarak ölçeklendirildiğine dikkat edildiğinde, bu teknolojik gelişim türündeki üstel hız artışının tutarlılığı açıkça görülebilmektedir (Roser ve Ritchie, 2019).

Moore yasası, sadece mühendislik, girişimcilik ve bilim alanında bugün bile önemini koruyan bir öngörü aracı olmamış, aynı zamanda bilgi ve teknolojinin gelişiminin niceliksel olarak gözler önüne serilmesi konusundaki çalışmalara da öncülük etmiştir. Bilişim teknolojilerinin şu ana kadar Moore yasası ile uyumlu ilerlemesinin bir sonucu olarak, bilgisayarların bilgi işleme kapasitesi, 1970'lerden bu yana üstel olarak artmaktadır. Bilişim teknolojilerinde farklı alanlardaki gelişmelerle olan güçlü ilişkisi düşünüldüğünde, tek başına Moore yasasının isabetliliğinin bile tekillikğe ulaşma süreciyle ilgili önemli sonuçları olduğu savunulabilir.

Kurzweil'e (2005) göre, doğrusal değişimlerin aksine, üstel gelişmeleri değerlendirmek insanın doğasına uygun değildir. İnsanlar teknolojinin geleceğini düşünürken, teknolojik ilerlemenin içinde bulunulan zaman dilimindeki hızıyla devam edeceğini varsayarak düşünürler. Tekillikğin onyıllar içerisinde gerçekleşebileceği fikrini sezgilerimizin reddetmesinin sebebi de budur. Üstel artışın alışık olmadığımız potansiyelini anlamak ve üstel teknolojiler sayesinde tekillikğin düşündüğümüzden yakın olabileceğini görmek için basit bir örneği incelemekte fayda vardır. Işık hızı bir varlığın sahip olabileceği en büyük hızdır ve ışık boşlukta, bir saatte yaklaşık olarak bir milyar kilometre yol almaktadır. Şu anda saatte 500.000 km hızla ilerleyebilen bir uzay aracının motorunu her yıl geliştirerek ışık hızına yaklaşmak istediğimizi hayal edin.²

² Aslında modern fiziğe göre, kütlesi olan bir nesnenin ışık hızına ulaşması mümkün değildir.

Öncelikle bu işi doğrusal olarak yaptığımızı düşünelim. Bu senaryoda günümüz için iyimser bir varsayımla aracın hızını her sene 100.000 km/s arttırabildiğimizi varsayıyoruz. Gelecek sene bu araç 600.000 km/s, sonraki sene 700.000 km/s hızla ilerleyebilecek. Bu yolla ışık hızına ulaşmamız yaklaşık 9995 yıl alırdı. Şimdi ise aracın motorunu geliştirme işini doğrusal değil üstel bir seyirle yaptığımızı düşünelim. Bu senaryoda, aracın hızını her yıl bir önceki yılın onda biri kadar arttırabiliyoruz. Bu geliştirme biçiminin başlangıç adımları son derece mütevazı görünebilir: İkinci senede uzay aracının hızı 550.000 km/s, sonraki yılda ise 605.000 km/s olacaktır. Öte yandan, bu yolla ışık hızına ulaşmamız sadece 153 yıl alırdı. Bu hiç değilse çoğu kişiye şaşkıncı gelebilecek durumun önemi şudur: Teknolojik gelişme hızı üstel olarak artıyorsa, tekillik doğrusal düşünmeye alışık olan bizlerin sezgilerini yanıltacak kadar yakın olabilir.

2. Tekillik ve Yapay Zekâ İlişkisi

Teknolojik gelişmeler ve bilgi işleme kapasitesi veya teknolojik gelişmeler ve yapay zekâ çalışmaları arasındaki etkileşimler çift yanlı olarak ele alınmalıdır. Hesaplama hızındaki artış teknolojik gelişmelerin bir ürünü olduğu gibi, teknolojinin ve bilimsel gelişme hızını arttıracak yeni yapay zekâ uygulamalarının, uzman sistemlerin ve diğer araçların geliştirilmesinin önünü açmada da etkindir. Bu noktada yapay zekâ ile tekillik arasındaki ilişki açığa çıkmaktadır. Tıpkı bilgi işleme kapasitesi gibi, yapay zekâ uygulamaları ve yapay genel zekâ da teknolojik tekilliğe doğru ilerleyen yolun hem bir sonucu hem de bir nedeni olma potansiyelini taşımaktadır. Üstel olarak gelişen teknolojilerin bir ürünü olarak yapay genel zekâyı oluşturabildiğimiz takdirde, bunun teknolojik tekilliğe nasıl sebep olabileceğine bir bakalım: Her şeyden önce böyle bir durumda, insanlarla birlikte iş yapabilecek “yapay bilim insanlarına” (bilim makineleri) ulaştığımız demektir (Good, 1966). Ve bu bilim makinelerinin sayısı, bilim insanlarının sayısının aksine ekonomik, siyasi, pedagojik değişkenlere bağlı da değildir. Söz gelimi, bilim insanlarının aksine, bilim makinelerinin on yıllar süren bir eğitim sürecinden geçmesi gerekmeyecektir: yeni bir bilim makinesi oluşturmak için yapılması gereken tek şey, bilim makinesi yazılımının yeni bir kopyasını (instance) oluşturmaktır. Dahası, bizim gibi duygusal ihtiyaçlarının olmaması, bu makinelerin çoğumuzla karşılaştırılmayacak kadar çalışkan, dikkatli ve önyargısız olmasının da önünü açacaktır. Bu durumda, bir noktadan sonra, bu yorulmak bilmeyen bilim ordusunun önünü açtığı bilimsel ve teknolojik gelişmelerin artan hızı bizi bugünküyle karşılaştıramayacak bir çağa bir anda taşıyabilir. İlk nesil bilim makineleri teknolojik

tekilliğe sebep olmasa bile, onların katkısıyla oluşacak yeni nesil bilim makinelerinin tekilliğe ulaşmamıza neden olacağı düşüncesi akla yakındır.³

Yukarıdaki senaryonun gerçeklik kazanması için, hızını arttırarak gelişen bu teknolojilerin bir noktadan sonra bilim makinelerini oluşturmamıza olanak sağlaması gerekli koşuldur. Bu da tekillikte yapay zekânın önemini gözler önüne sermektedir. Bilim makinelerinin sahip olması gereken niteliklerden bazıları, doğal dil işleme, örüntü tanıma (pattern recognition), akıl yürütme ve yaratıcılıktır. Tüm bu alanlarda süregelen çalışmalar vardır; ancak bu çalışmalar bu yazının konusu dışında kalacaktır. Bu ve benzeri gelişim alanlarında ve bu gelişmelerin entegrasyonu konusunda önemli adımlar atıldığı takdirde, bilim makinelerinin oluşturulması mümkün olabilir. Bu hemen sağlanmasa bile, bu yolda yapılan çalışmaların bir sonucu olarak, bilimin ilerlemesine kapsamlı katkılar sağlayabilecek ama insandan bağımsız olarak iş yapma kapasitesine ya da yapay genel zekâyâ sahip olmayan yazılımların ve donanımların daha da geliştirilmesi mümkün olabilir. Bilim ve teknolojik çalışmalarda ne sıklıkla simülasyonlar, karmaşık hesaplamalar gerektiren istatistiksel analizler, bilimsel ilişkilerin kurulmasına katkı sağlayan derin öğrenme (deep learning) algoritmaları, bilgisayar yardımlı veri toplama yöntemleri kullandığımız düşünüldüğünde, bu türden yazılım ve donanımların uzun süredir hayatlarımızda olduğu ve ilerlemeye anlamlı katkısı görülebilir. Öyleyse, hesaplama kapasitesine dair ilerlemeler bizi doğrudan bilim makineleri ve teknolojik tekilliğe taşımasa bile, önce bilgisayar-insan etkileşimiyle yeni gelişmelere olanak verebilecek yazılım ve makinelerin çeşitlenmesi ve geliştirilebilmesine, bunun sonucu olarak da bilim makinelerinin (yapay genel zekânın) oluşmasına olanak verebilir.

Son olarak, bütün bunların gerçekleşmesi için, bilim makinelerinin John Searle (1980) anlamında bizim gibi düşünmesinin (güçlü yapay zekâ tezi) gerekli olmadığına da dikkat çekmekte fayda var. Teknolojik tekillik bağlamında bilim makinelerinin ilgiye değer olmasının temel sebebi, nasıl düşündükleri ya da gerçekten düşünüp düşünmedikleri değil, bilgi üretmemize katkı sağlayıp sağlamadıklarıdır. Teknolojik ve bilimsel ilerlemelere olanak verebilmesi için, bilgisayarların insan düşüncesini davranışsal olarak taklit edebilmesi yeterli şart gibi görünmektedir. Öte yandan teknolojik tekilliğin güçlü yapay zekâ tezini haklı çıkaracak makineleri üretebilmemizin önünü açabileceği de açıktır. İnsanlar gibi gerçek anlamda düşünmeyen bilim makineleri sayesinde insanların nasıl düşündüğünü daha iyi

³ Hem ilk nesil bilim makinelerinin hem de bu makinelerin katkılarıyla oluşabilecek bilim makinelerinin imkânı üzerine derinlemesine bir analiz için bkz. (Chalmers, 2010).

anlarsak, gerçek anlamda düşünebilen makineleri üretmek için ya da hiç değilse onları neden üretemeyeceğimizi anlamak için çok önemli bir adım atmış oluruz.

3. Tekillığe Ne Kadar Yakınız?

Tekillığın ne zaman gerçekleşeceği konusunda Kurzweil ve Vinge'nin düşünceleri başlı başına sarsıcıdır. Onlara göre, tekillik 10 ile 30 yıl arasında gerçekleşecektir. Kurzweil tekilliğin 2040-2050 yılları arasında *gerçekleşmesini beklemektedir*, Vinge ise bu olayın 2030 yılından *önce gerçekleşeceğini* savunur. Şüphesiz, bu düşünürler dramatik olarak yanılmış olabilirler. Aslında, tekilliğin ne zaman gerçekleşeceği, sadece teknik değişkenlere değil, sosyal, psikolojik ve kurumsal değişkenlere de bağlıdır ve bu son değişkenleri öngörmek teknik değişkenleri öngörmek kadar kolay değildir. An itibarıyla, insanlığın ve hatta bilim insanlarının büyük bir kısmının tekilliğin önemi ve ne kadar uzakta olduğuyla ilgili gerçekçi görüşlerinin olmadığı düşüncemi paylaştıktan sonra, aşağıdaki sorularla ilgili çalışacak daha fazla araştırmacıya ihtiyaç duyulduğunun altını çizmek istiyorum:

- (i) Tekillik hangi koşullar altında ne kadar zaman içerisinde gerçekleşebilir?
- (ii) Tekillığın yol açabileceği riskler ve kazanımlar nelerdir?
- (iii) Tekillikten önce alınması gereken sosyal, hukuki, ekonomik, vb. önlemler nelerdir?
- (iv) Tekillığın daha çabuk, daha geç, asla ya da mutlaka gerçekleşmesi için neler yapılabilir?

Bu sorulara verilecek cevaplara göre, ekonomik ve sosyal bazı önlemlerle, tekilliğe ulaşma süremizi belirgin biçimde kısaltabileceğimiz açıktır. Bu basit akıl yürütmede, bir alanda çalışan bilim insanı ve mühendis sayısının ve maddi kaynakların artırılmasının o alandaki gelişmelerin hızını arttıracığı ve alınacak ekonomik, sosyal, eğitsel vb. önlemlerle bunun sağlanabileceği ön kabulleri vardır. Eğer bilim makinelerini oluşturabildiğimiz gün, tüm bilim ve teknoloji alanlarında çalışabilecek sayısız bilim makinesine sahip olabileceğsek, tekillik ve yapay genel zekâya ulaşmadan önce alınması gereken önlemleri almaya, yapay zekâ çalışmalarının fizibilitesine ve yapay zekâ çalışmalarının ta kendisine öncelik verilebilir, ki bu yapay zekânın ve dolayısıyla tekilliğin gerçekleşmesi zaman ölçüğünü on yıllardan yıllara bile indirebilir. Öte yandan yine yukarıdaki dört soruya vereceğimiz cevaplara göre, yapay zekâya ulaşma zamanımızı ertelememiz ya da ona ulaşılmasını engellemek için önlemler almamız da teorik olarak mümkündür ve makul gerekçeler ileri sürülebilirse, bu tutum da ilki kadar kabul edilebilirdir. Tekillığe yolculuğumuzu hızlandırmak gibi, onu yavaşlatmak ya da engellemek de savunulabilecek seçeneklerdir; ancak yukarıdaki soruların cevabını aramamak ve tekillik ihtimaline karşı kayıtsız kalmak, içinde

bulduğumuz zamanda kabul edilebilir bir seçenek değildir; çünkü tekillığe karşı kayıtsız kalındığı durumda ona hazırlıksız yakalanma riskini almış oluruz.

Tekillığe kayıtsız kalmanın sebep olabileceği riskler şu sorunun önemini arttırmaktadır: Biz isteyelim ya da istemeyelim, sosyal önlemleri almış olalım ya da olmayalım, yapay genel zekâ *en erken* ne zaman gerçek olabilir? Yarın sabah, yapay genel zekâyâ sahip bir makinenin üretildiğini ve tekillüğün şafağında olduğumuzu öğrenebilir miyiz? Bu soruyu cevaplayabilmek için, öncelikle insan beynini simüle etmek için gerekli olan donanımsal potansiyele sahip olup olmadığımıza bakalım. Henry John Markram, 2006 yılında kaleme aldığı makalede, böyle bir simülasyon yapabilmek için mevcut bilgisayarlarımızın yaklaşık bir milyon kat daha fazla bilgi işleme kapasitesine sahip olmasının gerektiğini ifade etmiştir. Bir milyon şüphesiz büyük bir katsayıdır; ancak 60 yılda bilgi işleme kapasitemizi 250 trilyon kat arttırabildiğimiz göz önüne alındığında, bir milyon o kadar da büyük bir sayı olarak algılanmayabilir (Markram, 2006). Moore yasasını kullanırsak, bu kapasiteye ulaşmamızın yaklaşık olarak 2046 yılında gerçekleşmesinin beklendiğini görürüz. Bu hesap bizi Kurzweil'in tekillik için öngördüğü tarihe götürüyor.⁴

Böyle bakıldığında, yapay zekâ alanında tarihi bir adımın yarın sabaha kadar atılması pek de mümkün değilmiş gibi görünmektedir; çünkü insan beynini simüle edebilecek bir makinenin yapılabilmesi on yıllarla ölçülecek kadar uzağımızdadır. Öte yandan yapay genel zekâyâ ulaşmak için, insan beynini olduğu gibi simüle etmemizin gerekli olduğu da kesin değildir. İnsan beyni 3,5 milyar yıllık bir evrimin ürünü olarak ele alınabilir ve bu evrim şüphesiz biyolojik ve fiziksel bazı kısıtlarla gerçekleşmiştir. Bilgisayarlar 70 yıllık tarihleri boyunca mühendislikle ve fizik kanunlarıyla ilişkili beyninkinden farklı kısıtlarla üretilegelmiştir. İki mekanizmanın varlığını sürdürmek için ihtiyaçları farklıdır: Söz gelimi sadece insan beyninin duyguları ve sosyal ihtiyaçları vardır. Ya da insan beyni enerji kullanımı konusunda bilgisayarlardan çok daha verimlidir. Bir insanın beynini kullanarak yaptığı çoğu şey – mesela spor yapmak veya duygusal iletişim kurmak – bilim makinelerinin yapmasını beklediğimiz şeyler değildir. Bu nedenle insan beyninin tümünü simüle etmemizin bilim makineleri

⁴ Donanımsal kapasitemizin şu ana kadar Moore yasasını takip etmesi, bundan sonra da edeceği anlamına gelmiyor. Geleneksel olan transistörleri küçülterek bir entegre devreye sığan transistör sayısını arttırma stratejisi, büyük bir bilim ya da mühendislik atılımı yapılmadığı takdirde çok sürmeyecek gibi görünüyor; çünkü geleneksel yöntemleri kullanarak bugünkünden daha küçük transistörlerin yapılması mühendislik koşulları ve fizik kanunları gereği mümkün değil. Öte yandan kuantum bilgisayarları, 3 boyutlu transistörler ve endüstride yeni materyaller kullanmak gibi mühendislik paradigması değiştirebilecek alternatifler, Moore yasasının gerisinde kalınması gibi, onun aşılmasının da ihtimaller içerisinde olduğunu gösteriyor.

üretmemizin zorunlu koşulu olduğu varsayımına şüpheyle bakılması gerekmektedir. Dahası düşünmenin tek bir biçimi olduğu ve makinelerin de insan beyni ile aynı prensiplerle çalışmadığı takdirde düşünmeyi simüle edemeyeceği de kesin değildir. Chalmers'a (2010) göre, yapay zekâ ile aramızdaki uçurum, bilgisayarların hızını arttırmak gibi *donanımsal* gelişmelerden ziyade, daha doğru yapay zekâ *yazılımları* oluşturarak kapanacaktır. Bu iddia, yapay zekâyâ olan mesafemizi salt Moore kanunun rüzgarıyla kapatamayacağımıza olduğu gibi, bu mesafeyi kapatmak için tek yolun bilgisayarları hızlandırmak olmadığına da işaret etmekte ve alternatif bir yolun önünü açmaktadır: Belki de, hiç değilse bir bilim makinesinden beklentilerimiz doğrultusunda, insan beyninin evrimsel yapılanmasından daha verimli bir yazılım üretmek ve insan beyninden daha az donanımsal kapasiteyle, onun kadar iyi çıkarım yapabilen bir makine oluşturmak mümkün olabilir. İnsan beyninden farklı bir biçimde çalışan bir makinenin nasıl dizayn edilebileceğine dair bir örnek vermek için yapay sinir ağlarından bahsetmekte fayda var. Yapay sinir ağları yapay nöronlardan oluşur ve bu yapay nöronlar biyolojik nöronlarınkine benzer kurallarla birbirlerine sinyaller yollarlar. Biyolojik nöronlar fizik kurallarına göre etkileşmektedirler; ancak yapay nöronlar farklı biçimlerde de programlanabilir ve bambaşka kurallara uyarak birbiriyle etkileşebilir. Belki de biyoloji kurallarının izin vermediği ya da evrimin henüz ulaşmadığı bazı etkileşimler, problem çözmek için insan beyninden ve onun takip ettiği fizik kanunlarından daha verimli bir sinir ağına ulaşmamızı sağlama potansiyeli taşıyordur. Bu kuralları kullanarak çalışan bilim makinelerinin sinir ağı ya da yapması gereken işlem sayısı, insan sinir ağından daha küçük olabilir. Bütün bunlar doğruysa ve bilim insanları ve mühendislerin böyle alternatif yollarla yapay genel zekâyâ ulaşma olasılıkları varsa, tekillik için hazırlıklı olmamız gereken zaman tüm beklentileri haksız çıkaracak kadar yakın da olabilir.

Böyle küçük olasılıklar üzerinde temellendirilen tekilliğe hazırlıklı olmamız gerekliliği iddiası bazılarında paranoyakça görünebilir; ancak tekilliğin insanlığın var olma biçimine ve hatta varlığını sürdürebilip edemeyeceğine dair sonuçları aksine işaret etmektedir. Chalmers (2010), tekilliğin, gerçekleştiği takdirde, insanlık tarihinin en önemli olayı olacağını altını çizmiştir. Teknoloji ilerledikçe, dünyada etkisi büyük olayların daha az kişiyle ve daha az zamanda gerçekleştirilebildiği kolayca görülebilir. Orta çağda, 100.000 kişinin yaşadığı bir şehri saatler içerisinde yerle bir etmek, içindeki her insanı öldürmek için milyonlarca insanın organize olması gerekirdi. Bugün nükleer silahlar aynı etkinin çok daha az kişi ve zamanda yapılmasını mümkün kılmaktadır. Ya da bilgisayarlar ve internet sayesinde, milyonlarca kişiden oluşan bir ülkenin ekonomik bilançosunu çıkarmak işi, artık yıllar yerine durumuna göre günler, saatler, dakikalar ve hatta saniyeler içerisinde, çok daha az kişiyle yapılabilmektedir. İletişim, savunma, bilgi işleme, girişimcilik gibi birçok alanda geçmişe nazaran daha az insanın daha az zamanda dünyaya daha büyük etki edebildiğine dair sayısız örnek bulunabilir. Tekillik

bu az kişinin etki gücünün artması yönsemesinin bugün hayal edilmesi güç bir noktaya ulaşmasının önünü açacaktır. Gerekli düzenlemelerin yapılmaması durumunda, evde bomba yapabilmeyen çok ötesinde bir güç tek tek bireylerin eline geçecektir. Bu yazıda tekilliğin kozmik sonuçları tartışılmayacaktır; ancak tekilliğin etkisinin büyüklüğünü ortaya koyabilmek için bu duruma bir not düşmekte fayda var. Arthur Charles Clarke'ın şu sözü, durumun önemini anlamada bir ilham kaynağı olabilir: "İki olasılık var: Ya evrende yalnızız ya da değiliz. İki olasılık da aynı düzeyde korkutucudur. (Clarke'dan aktaran Kaku, 1999: 295)" Tekillik dünyaya etki eden bir tür olmaktan, evrene etki eden bir tür olmaya evrilmemize neden olma potansiyelini taşımaktadır. Dolayısıyla, önümüzdeki on yıllarda evrendeki 10^{24} gezegenden birisi olan Dünya'da yaşanacak değişimlerin sonuçları kozmik boyutlarda olabilir. Tekilliğin sonuçları sadece Dünya ile ilgili değil tüm evrenle ilgili olabilir. Riskin ve potansiyel kazanımların büyüklüğü göz önüne alındığında, yukarıda sıralanmış dört sorunun cevaplarının büyük bir samimiyetle ele alınmasını ertelemenin sorumsuzca olacağı açıkça görülebilir.

4. Sonuç

Teknolojik tekillik ve yapay zekâ yüzyıllar sonrasının değil, bugünün—tam olarak bugünün—konularıdır. Tekillikle ilgili verilecek kararlar, bugüne kadar karşı karşıya kaldığımız tüm kararlardan daha fazla önem taşımaktadır. Yapay zekâ çalışmalarının sınırlarını ve vaatlerini tam olarak anlamadan kör bir biçimde değişime karşı durmak da, onun bireylere ya da güç odaklarına sağlayacağı özgürlüğün sebep olabileceği felaketleri görmezden gelerek değişimi kovalamak da büyük risklerdir. İnsanın geçmişteki sınavlarında kullandığı deneme yanılma yöntemi, tekillikle baş etmede işe yaramayabilir; çünkü tekillik bir başladığında durdurulamaz ve kontrol edilemez olabilecek türden bir süreçtir. Tarih boyunca bir teknoloji kartopunu büyütürken bir tepenin zirvesine taşımışsak eğer, önlem alınmadan tekillik ulaşmak, o kartopunu zirveden serbest bırakarak sürece etki edemeyeceğimiz bir döneme girmek olacaktır.

5. Kaynakça

- Chalmers, D. J. (2010). "The Singularity: A Philosophical Analysis." *Journal of Consciousness Studies*, 17: 7-65.
- Good, I. J. (1966). "Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine." F. L. Alt ve M. Rubinoff (Der.), *Advances in Computers* içinde (Vol. 6) (s. 31-88). New York: Academic Press Inc.
- Kaku, M. (1999). *Visions: How Science Will Revolutionize the 21st Century*. Oxford: Oxford University Press.

- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: The Viking Press.
- "Life Expectancy at Birth." (2019, 2 Aralık). Alındığı URL: <https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN>
- Markram, H. J. (2006). "The Blue Brain Project." *Nature Reviews Neuroscience*, 7(2): 153-160.
- Moore, G. E. (1965). "Cramming More Components onto Integrated Circuits." *Proceedings of the IEEE*, 86(1): 82-85.
- Moore, G. E. (1975). "Progress in Digital Integrated Electronics." *Electron Devices Meeting*, 21: 11-13.
- Moore, G. E. (2006). "Moore's Law at Forty." D. Brock (Der.), *Understanding Moore's Law: Four Decades of Innovation* içinde (s. 67-84). Philadelphia: Chemical Heritage Press.
- "Poverty." (2019, 3 Aralık). Alındığı URL: <https://data.worldbank.org/topic/poverty>
- Roser, M. (2019, 3 Aralık). "Working Hours." Alındığı URL: <https://ourworldindata.org/working-hours>
- Roser, M. ve Ritchie, H. (2019, 9 Aralık). "Technological Progress." Alındığı URL: <https://ourworldindata.org/technological-progress>
- Searle, J. R. (1980). "Minds, Brains, and Programs." *The Behavioral and Brain Sciences*, 3(3): 417-457.
- Vinge, V. (2017). "The Coming Technological Singularity: How to Survive in a Post-Human Era." R. Latham (Der.), *Science Fiction Criticism: An Anthology of Essential Writings* içinde (s. 352-365). London: Bloomsbury Academic.

Descartes'ın Zihin Teorisi ve Sınırları

[Descartes' Theory of Mind and Its Limits]

Cengiz İskender ÖZKAN *

Aydın Adnan Menderes University

Received: 27.05.2019 / Accepted: 16.12.2109

DOI:

Research Article

Abstract: This paper attempts to lay bare the problematic consequences of Descartes' attempt to define the mind as a thinking subject. Descartes' substance dualism creates one of the central problems in the contemporary philosophy of mind. Descartes considers the mind to be a thinking substance. His conception of the "substantial mind" is often challenged by contemporary philosophers of mind, and their criticism tends to focus especially on the mind-body problem, which of course is an ontological problem. In this regard, I will provide a critical examination of the *cogito* argument, which can in large measure be identified with Descartes' theory of the mind. In drawing a sharp distinction between the mind and the body, Descartes renders their interaction unexplainable. A second problem concerns the question of what, precisely, consciousness is in the context of this argument. According to Descartes, the essential attribute of the mind is thinking, and he therefore employs the term 'thinking' to refer to various phenomena, all of which can be identified with consciousness. This is because thinking presupposes consciousness. Descartes' conception of the nature of the mind shows that he considers consciousness to be the identity of thinking. It can be concluded from Descartes' remarks that the mind is not a separate self but rather the unity of all mental states.

Keywords: mind, consciousness, dualism, Cartesian dualism, identity.

Öz: Bu çalışma Descartes'ın düşünen şey olarak zihin tanımından çıkabilecek kimi sonuçları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Descartes'ın töz düalizmi olarak bilinen görüşü, çağdaş zihin felsefesinin en önemli sorunlarından birini ortaya çıkarır. Descartes zihni düşünen bir töz olarak kabul etmiştir. Çağdaş zihin felsefesindeki teorilerin büyük çoğunluğu Descartes'ın tözsel zihin anlayışına bir eleştiri niteliğindedir. Descartes'ın tözsel zihin anlayışına karşı yapılan eleştirilerin

* **Author Info:** Assoc. Prof. – Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Arts & Sciences, Department of Philosophy, Efeler-Aydın, TURKEY.

E-mail: cengiz.ozkan@adu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1953-979X>

merkezinde zihin felsefesinde ontolojik sorun diye bilinen zihin-beden sorununun bulunduğu söylenebilir. Bu bağlamda önce Descartes'ın zihin teorisi olarak düşünülebilecek olan *cogito* argümanı ortaya konulacaktır. Descartes zihin ile bedeni birbirinden keskin bir şekilde ayırdığı için zihin ile beden arasındaki nedenselliği de açıklanamaz kalmıştır. İkinci olarak ele alınacak sorun bu argüman bağlamında bilincin ne olduğu sorunudur. Descartes'a göre zihnin özsel niteliği düşünme olduğundan çeşitli bilinç olgularını düşünme başlığı altında toplamıştır. Zira düşünme bilinci gerektiren bir fiildir. Descartes'ın zihnin doğasına ilişkin düşünceleri bilinci düşünmenin özdeşliği olarak ele aldığını göstermektedir. Descartes'ın düşüncelerinden zihnin ayrı başına bir kendilik olduğu değil, bütün zihinsel hallerimin birliği olduğu sonucu çıkar.

Anahtar Kelimeler: zihin, bilinç, düalizm, Kartezyen düalizmi, özdeşlik.

1. Giriş: Zihin-Beden Sorunu

Tarihsel olarak insan ruhu üzerine ya da insan zihninin doğası üzerine felsefi soruşturmalar eskiçağ felsefe metinlerine kadar geri götürebilse de bir alan olarak çağdaş zihin felsefesinin genellikle Ryle'in Descartes'ın zihin-beden düalizmine yaptığı eleştirilerle başladığı kabul edilir. Çağdaş zihin teorilerinde de karşımıza çıkan düşüncelerin çoğunda Descartes'ın tözsel zihin anlayışına yapılan eleştiriler görülmektedir. Descartes'ın zihni şeyleştiren anlayışına karşı yapılan eleştirilerin merkezinde zihin felsefesinde ontolojik sorun diye bilinen zihin-beden sorununun bulunduğu söylenebilir. Zihin-beden sorunu olarak bilinen sorun, zihnin bedenden ayrı başına (bağımsız) bir varlığı olan bir töz olup olmadığı ve eğer böyleyse birbirinden ayrı başına varoluşa sahip bu tözler arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği sorunudur. Söz konusu sorun kendinde iki alt soruna çözümlenebilir. Bunlardan ilki, zihin bedenden ayrı bir töz ya da bedenden ayrı bir varoluşu olan töz olarak kabul edilebilir mi sorusuyla ilişkilidir. İkinci alt sorun ise ilk soruya verilen yanıtın olumlu olmasıyla ortaya konabilir ancak. Eğer zihnin bedenden ayrı bir varoluşu olduğu kabul edilirse zihin ile beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı bir sorun olarak ortaya çıkar. Yok eğer zihnin bedenden (yani beyinden) ayrı bir varoluşu olamayacağı kabul edilirse, bu durumda kendisi bilinçsiz olan nöronlardan nasıl oluyor da bilinçli bir şeyin varoluşu ortaya çıkıyor sorunu çözümlenmelidir. Bu ikinci alt sorun bizi ister istemez bilincin ne olduğu sorusuyla karşı karşıya bırakır.

Düalist kartezyen zihin anlayışıyla ilgili sorunların çıkış noktası şöyle belirlenebilir: zihin bilinçlidir ve bu anlamda zihnin bilinçli düşünme ile özdeşliği ileri sürülebilir. Zira – bu anlayışa göre – bilinçsiz bir zihnin varlığından söz etmek kendinden çelişkili bir sonuca yol açacaktır. Söz gelişi odamda bir kedi görüyorsam gördüğümün de bilincindeyimdir. Gerçekte bir kedi yoksa ve gördüğüm bir hayalse bile görmekte olduğumun, algılamakta olduğumun bilincindeyimdir. Aynı şekilde bir acı

hissediyorsam bir acı hissettiğimin de bilincindeyimdir. Şu hâlde bütün zihinsel haller zihinsel olmaları için bilinçli haller de olmalıdır. Aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi Descartes'ın *cogito* fiili de bu tür bir zihinsel haldir ve bütün diğer haller için bir *sine qua non* (olmazsa olmaz) bir koşul olarak görülmüştür. O halde bu çalışma kapsamında zihin için tüm bilinçli halleri göz önüne alan bir yaklaşım doğru bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla zihinsel durumların (*mental states*) fiziksel olgular ya da durumlardan nasıl türetilebileceği (en azından bilimsel olarak) gösterilmeden ve bilincin ne olduğuna felsefi bir yanıt verilmeden zihnin ne olduğuna ilişkin sorunun yanıtlanması sanki olanaksız gibi görünmektedir.

Zihin felsefesinde zihinsel olgularla kastedilen, en azından Descartes'ın zihin tasarımı bağlamında, tüm bilinçli hallerimizdir ki bu haller içinde düşünme, duyumsama, nitelikleri algılama, acı duyumu/hissi, vb. durumlar kastedilir. Kartezyen düalizmin daha çağdaş sürümü olan nitelik düalizmine göre, bir ağrısı olmak veya kırmızı duyumunu edinmek gibi zihinsel haller bilinçli zihni belirleyen haller olarak kabul edilir ve bunların fizik bilimlerinin kavramlarına indirgenemeyecekleri söylenir (Churchland, 2012: 16-17). Bu olguların fiziksel olgulardan oldukça farklı olduklarının kabulü de bu tür olgular arasındaki ilişkilerin açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Descartes'ın kendisi de zihni bedenden tamamen ayrı bir şey olarak kabul etmiştir ve zihnin varoluşunun beden varoluşuna bağlı olmadığını ileri sürmüştür (Descartes, 1973: 101). Diğer yandan çağdaş kuramcılardan Chomsky'ye göre, devinim halindeki maddeden hareketle dile getiremeyeceğimiz zihinsel fenomenleri ele aldığımızda Descartes'ın yapığı gibi ikinci bir tözü kabul etmek gibi bir mecburiyetimiz yoktur (2006: 86). Çağdaş zihin teorilerinde düalist ve epifenomenalist yaklaşımlar zihinsel olguların fiziksel olgulara dayanılarak açıklanamaz olmasından hareket ederken, materyalist yaklaşımlar zihinsel olguların fiziksel olgular üzerinden açıklanabileceğini ileri sürmektedir.

Bu çalışma zihin felsefesinin bu temel sorunlarına bir yanıt niteliğinde olmaktan çok Descartes'ın zihin teorisinden çıkarılabilecek olan sonuçları ortaya koyma amacındadır. Bununla birlikte yukarıda bahsedilen sorunlar zihnin doğasının anlaşılmasıyla çözülecek türden sorunlar olduğundan, Kartezyen zihin tasarımının ortaya koyduğu tözsel zihin anlayışının sınırlarını belirlemek Descartes'ın argümanına yönelik eleştirilerin anlaşılması bakımından da önemlidir. Burada önce Descartes'ın argümanı ele alınacak, ardından bu teorinin mantıksal zemininden bahsedilecektir. Vurgulanması gereken bir nokta da Descartes'ın argümanı incelenirken, onun zihnin özünün düşünmek olduğuna ilişkin kabulünün bir hareket noktası olarak alınmasıdır. Dolayısıyla burada zihin sadece bir *res cogitans* (düşünen şey) olarak kabul edildiğinde çıkarılacak sonuçlara bakılacaktır. Descartes'ın *cogito* argümanından çıkardığı kendisinin bilinci olarak zihin iddiasının tersine bu argümanın mantıksal bir

özdeşlik olarak ele alınabilip alınamayacağı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu noktada Descartes'ın *cogito* argümanından çıkan bir sonuç olarak, düşünme fiilinin zihnin yalnızca bir özelliği mi yoksa düşünme fiilinin zihnin bizzat kendisi olarak mı yorumlanması gerektiği sınanacaktır. Başka bir deyişle zihni, içinde düşüncelerin ortaya çıktığı bir kap gibi mi, yoksa düşüncelerin bilinçte birleştirildiği bir tür mantıksal zemin ya da mantıksal uzay olarak mı ele alınmasının uygun olduğu ortaya konulacaktır.

2. Descartes'ın İki Tözü: *Res Cogitans* ve *Res Extensa*

Descartes 17. Yüzyılın rasyonalist paradigması dahilinde Euclides'in aksiyomatik yönteminin açık ve seçik bilgi ideali için uygun olduğu düşüncesinden hareket eder. Bu yüzden dış dünyanın bilgisinin de aynı şekilde aksiyom olarak alınan ve aklın doğrudan görüşü, bir tür aracsız görme (*intuitus*) ile kavranan ve kendisinden kuşku duyulamaz bir temel üzerinde inşa edilmesi gerektiğini düşünür. Onun *Meditasyon*'larda özellikle Meditasyon II'de amaçladığı kuşku duyulamayacak bir hareket noktası, bir Archimedes noktası bulmaktı (Descartes, 1973: 149). Böylece Euclides'in aksiyomatik yöntemi modelinde doğruluğu apaçık ve kesin olan bu ilk hareket noktasından başlayarak bütün bir bilimler sistemini inşa etmeyi hedeflemişti. Başka bir deyişle dış dünya üzerine bilgimiz için sağlam ve güvenilir bir destek noktası bulmak üzere salt epistemolojik bir amaç gütmüştü.

Descartes'ın böyle bir temel hareket noktası aramasının epistemolojik dayanağı bilgi için önce en yalın ve bilinmesi en kolay olanları inceleyerek başlamak gerektiğine ilişkin düşüncesidir (Descartes, 1973: 92). *Metot Üzerine Konuşma*'da geçen argüman kabaca şöyledir: Az da olsa kuşku uyandıracak her şeyi yanlışmış gibi reddederek yola çıkmak gereklidir. Dolayısıyla duyular yoluyla edinilen her şey, duyuların zaman zaman bizi aldatmasından dolayı reddedilir. Aritmetik, geometri gibi bilimlerde ortaya konulan kanıtlar da yanlışmış gibi reddedilir. Bu iki varsayımı uyanıkken gördüğümüz şeylerin birer düş olabilecekleri varsayımıyla reddedilmesi izler. Descartes bu varsayımlardan "her şeyin yanlış olduğunu düşündüğüm sırada düşünen 'Ben'in varlığı zorunludur" diyerek *Düşünüyorum öyleyse varım ya da mevcudum* önermesinin doğruluğunun kesin ve açık olduğu sonucuna varır, öyle ki kuşkuların en tuhaf varsayımlarının bile bu doğruluğu sarsamayacağını ileri sürer (Descartes, 1973: 101 ve 2013: 97). Descartes'ın asıl derdi doğruluk ve bilgi sorunu olduğu için bu önermeyi felsefenin ilk ilkesi, başlangıç noktası olarak kabul eder.

Descartes'a göre bir bedenim ve içinde yer aldığım bir dünya olmadığını imgelemimde hayal edebildiğim veya zihnimde düşünebildiğim halde hiçbir şekilde kendimin var olmadığını hayal edemem ve düşünemem. Başka bir deyişle herhangi bir şeyin var olmadığını düşünmem bile benim var olduğum sonucunu dolaysızca kanıtlamaktadır.

Argüman basitçe bir zihnim olmadığını düşünmenin bile bir zihnim olduğunu kanıtladığını ileri sürmektedir. Ya da düşünmediğimi düşünemem çünkü düşünmediğimi düşünsem yine düşünmekteyimdir¹. Dolayısıyla *ben* bütün doğası ve özü düşünmekten ibaret olan ve var olmak için herhangi bir yayılıma ve bedene ihtiyaç duymayan bir şeydir, yani bir tözdür (Descartes, 1973: 101). Yine “bir an bile olsa düşünmeyi bırakmış olsaydım, ... var olduğumu düşünmek için hiçbir nedenim olmayacaktı” (Descartes, 1973: 101). Böylece Descartes zihin ve bedeni birbirinden keskin bir şekilde ayırır. Descartes “*cogitodan extensaya* gitmediği ve aralarındaki ilişkiyi kurmakla uğraşmadığı için ruh ile madde arasındaki ilişkiyi de kuramaz” (Gür, 2015: 291). Aslında Gür’ün saptamasının tersine Descartes ruh ile madde arasındaki ilişkiyi kurmakla uğraşmıştır; diğer yandan Gür Descartes’ın bu ilişkiyi kuramadığı saptamasında haklıdır. Tanrı’nın varlığının ispatı üzerinden dış dünyanın bilinirliğini dolaylı yoldan zihinle ilişkilendirmiştir. Zira *cogitodan extensaya* doğru olan ilişki zihin ve dünya arasındaki ilişki olarak epistemolojik bağlamda bir ilişkidir, yani zihnin dünyayı bilmesi bağlamında bir ilişki olarak yorumlanmalıdır ve Descartes’ın temel sorunu da bu olmuştur. Yani dış dünyanın bilgisinin güvenilirliği. Buradaki saptamaya bir ekleme gerekirse Descartes sadece *cogitodan extensaya* gidememekle kalmamış aynı zamanda *res extensadan res cogitansa* da (yer kaplayan şeyden düşünen şeye) gidememiştir. Bir ilave gerekirse *res cogitandan res extensaya* geçiş epistemolojik bir sorun yaratırken tersi, zihin felsefesinin problematigiyle ilgili bir sorundur. Çağdaş zihin felsefesi söz konusu olduğunda en önemli sorunlardan birisi de budur. Zira yukarıda da belirtildiği üzere çağdaş zihin felsefesinin en temel problematiklerinden birisi bilinçsiz olandan bilinçli olanın nasıl çıktığının açıklanmasına ilişkindir. Zihinsel olanın cisimsel olandan nasıl çıktığı kendisi için de çözülemez bir sorun olduğundan, Descartes geleneksel ontolojinin töz tanımı bağlamında, zihni bedene, yani zihinsel olanı uzamlı olana indirgenemez ve onun aracılığıyla kavranamaz olan bağımsız bir töz olarak kabul etmiştir. Zihnin bedenden bağımsız, farklı bir varlığının olması zihnin varoluşunun beden varoluşuna bağlı olmaması anlamına gelir. Bu da ister istemez zihin ve beden arasındaki nedenselliği açıklanamaz kılmaktadır.

Descartes’ın zihnin ve bedenin birbirinden bağımsız ve birbirine indirgenemez iki töz olduğu düşüncesinin zemininde, gerçekliğin türce birbirine indirgenemez zihinsel ve cisimsel gibi iki farklı olgu türünden oluştuğu varsayımı yatar. Buna göre bir yandan insan iki farklı tözün birliğinden oluştuğu için gerçekliğin bu yapısını bilebilmekte, diğer yandan gerçekliğin iki farklı türü olduğu için insan da bu türden bir varoluşa sahip olmaktadır. Başka bir ifadeyle ontolojik kabul insanın bu ikili yapısının ontolojik nedeniyken, insanın bu ikili birliği de gerçekliğin bu yapısının epistemolojik koşulunu

¹ Argümanın arkasındaki mantıksal ilke aşağıda tartışılacaktır, şimdilik sadece Descartes’ın zihin teorisinin dayandığı argüman ve bu argümanın içermeleriyle devam edilecektir.

oluşturur. Öyleyse Descartes'ın zihni maddi olmayan ve uzayda yer kaplamayan, yayımsız bir töz olarak kabul etmesinin derin ontolojik temeli gerçekliğin yapısına ilişkin bu kabulüdür.

Bu ikili töz ontolojisi bağlamında Descartes *benin* yani zihnin bütün doğasının ya da özünün yalnızca düşünmek olduğunu ve bu zihnin var olmak için uzama veya beden gibi maddi bir şeye bağlı olmadığını ileri sürer (Descartes, 1973: 101). Zihin için töz olma; kendimin, yani *benin* var olan bir şey olması anlamına gelir. Descartes'ın “ben kendim, en azından bir şey değil miyim?” (1973: 150) diye sorması zihnin uzamsal olmasa da bir şey olarak, bağımsız bir töz olarak varlığına işaret etmektedir. Uzayda var olan cisimsel bir dünyanın, bir dış dünyanın var olmadığı düşünülebilmesi bile *benin* varlığını gösterir. Descartes Meditasyon II’de “Aldatıcı bir varlık beni aldatıyorsa bile var olduğuma kuşku yoktur ve istediği kadar beni aldatmasına izin verilsin, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece beni hiçbir şey olduğuma” ikna edemez demektir (Descartes, 1973: 150). Bu argüman duysal olarak algıladığım şeyler var olmasa bile ben algıladığım sürece, acı çekmemi sağlayan dışsal faktörler var olmasa da ben o acı hissini yaşadığım sürece var olmam kaçınılmaz demektir. Dolayısıyla Descartes’a göre zihnin varlığı düşünme fiili gerçekleştiği sürece kaçınılmazdır. Ama Descartes düşünme fiilinden hareketle kendi varlığını bildiğini söyledikten ve bu bilmenin dışsal bir dünya (ki bedenim de dahildir bu dünyaya) olmasa da zorunlu olduğunu iddia ettikten sonra bu epistemolojik iddiayı zihnin mevcudiyetiyle² ilgili bir iddiaya da dönüştürür ve “beden mevcut olmasaydı da ruh neyse o olmaya devam ederdi” (Descartes, 1973: 101) diyerek sonradan çokça eleştirilecek bir sonuca varır. Zira argümanından çıkabilecek tek sonuç zihnin bedenden epistemolojik ve ontolojik anlamda bağımsız olduğudur ama burada bağımsız varolmadan—her ne kadar kapsıyor olsa da—ortaya çıkma, zuhur etme ya da meydana gelmeyi anlamamak gerekir. Zira geleneksel felsefenin ontoloji anlayışına bağlı kalırsak—çünkü Descartes bu anlayışa bağlı gibi görünmektedir—zihnin bedenden ontolojik bağımsızlığı doğasının ya da neliğinin bağımsızlığı olarak anlaşılmalıdır. Bir kartezyen düalist için zihnin bedenden ontolojik farklılığı, zihnin meydana gelişinin bedeni gerektirip gerektirmediğinden bağımsız olarak ele alınabilir.

Descartes zihnin bedenden ayrı bir varoluşu olduğunu ileri sürerken zihnin bedenden bağımsız varlığını düşünmektedir. Bunu zihnin zamansal oluşuna bakarak saptayabiliriz. Zira yukarıda *Metot Üzerine Konuşma*’dan yaptığımız alıntıda geçen “bir an bile olsa düşünmeyi bırakmış olsaydım, ... var olduğumu düşünmek için hiçbir

² Descartes her ne kadar “var olmak” fiilini kullanıyor olsa da iddiasının ontolojik bir iddia olması anlamında anlaşılması için burada “mevcut olma” kavramı kullanılmıştır. Zira Descartes'ın geleneksel ontolojiye bağlı olduğu düşünüldüğünde, geleneksel ontolojide bir şeyin varlığı ile neliği aynı anlamda kullanıldığından böyle bir düzeltme gerekli görülmemiştir.

nedenim olmayacaktı" ifadesi ve ardından "Meditasyon II' den yaptığımız alıntıda geçen "düşündüğüm sürece" ifadesi ile yine "Kesin olan şey benim, ben varım. Ama ne kadar süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece" (Descartes, 1973: 151) ifadesi zihnin zamansallığına işaret eden düşüncelerdir. Düşünme fiili uzaysal olmasa da zaman içinde gerçekleşen bir fiildir. Her düşünme zamansaldır. Descartes'a göre zihnin doğası ya da özü düşünmek olduğuna göre zihin de zamansal bir varoluştur ve zaman içinde gerçekleşen her var olma bir mevcudiyet olarak anlaşılmalıdır. Descartes'ın zihni bir entite ya da bir töz olarak kabul etmesinin temel nedeni bu olsa gerek. Descartes'ın zihni zamansal bir varlık olarak kabul ettiğine ilişkin başka bir gerekçelendirme de şudur: Descartes zihni düşünen şey olarak bedenine karşısına, bedeni de yer kaplayan şey olarak zihnin karşısına koymuştu. Dolayısıyla bedenin ya da maddesel olan her şeyin zihinden farkı, ya da ayırt edici özelliği bir *res extensa* olmasıdır, yani yer kaplamasıdır. Ama cisimsel olan her şey bütün bir doğa dünyası yalnızca uzaysal değildir, zamansaldır da. Dış dünyada maddesel olarak var olan her şey uzay ve zamanın yasalarına bağlıdır. Dolayısıyla cisimsel olanın düşünen şeye göre ayırt edici özelliği sadece uzayda yer kaplaması ise zamansallık her ikisinde de ortak olsa gerek. Burada *res cogitans* ile *res extensa* arasındaki ayrım, başka bir deyişle bilinçli zihni bilinçsiz maddeden ayıran ölçüt yalnızca uzaysal olup olmamaya ilgilidir. Öyleyse Descartes için *res cogitans* uzaysal bir şey olmasa da zamansaldır³ ve her zamansal var olma da bir ortaya çıkış ve mevcudiyet belirler. Bu da zihnin bedenden bağımsız varoluşunun Descartes için, bir beden olmasaydı da zihnin mevcut olacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini gösterir.

Descartes'ın zihnin bağımsız varlığına ilişkin bu iddialarının ardından, onun zihni bir tür bilinç ya da bilinçli düşünme olarak ele aldığını kabul edersek, zihnin ve bilincin doğasına ilişkin getirdiği argümanları da incelemek gerekecektir. Zira zihnin ne olduğu sorunu öz bilinç sorunundan yalıtılarak ele alınmaz.

3. Zihnin Doğası ya da Bilincin Mantığı

Meditasyon II'nin alt başlığı "İnsan zihninin doğası ve onu tanımanın bedeni tanımaktan daha kolay olması" başlığını taşır. Wood'a (1932) göre bu başlıktan anlaşılacağı üzere tartışma iki bölümden oluşmaktadır: İlki insan zihninin doğası üzerine, ikincisi de zihnin kendisine ilişkin bilginin dolaysızlığı ve kesinliği üzerinedir. Bir varlığın 'olması' ve 'nedir'i arasındaki antitez Descartes tarafından *benin* varoluşunun kuruluşundan onun asli doğasının tartışılmasına doğru bir geçişi betimlemek üzere kullanılmaktadır (Wood, 1932: 467). Descartes'ın düşünmenin zihne

³ Burada "zamansallık" gelip geçici olmak anlamında değil, zaman içinde yer tutmak anlamında kullanılmıştır.

ait olan ve zihinden ayrılamaz olan bir nitelik olduğu iddiasına ilişkin Wood, onun, düşünmenin yalnızca zihnin özsel niteliği olduğunu dile getirmekle kalmadığını aynı zamanda özsel bir nitelik olduğuna özellikle vurgu yaptığını dile getirir. Wood'a göre aynı vurgu *Metot Üzerine Konuşma*'da "Bütün özü veya doğası düşünmek olan bir töz olduğumu biliyordum" derken de söz konusudur (1932: 467). Bu saptamadan hareketle öznitelik veya özsel nitelik kavramları üzerinde düşünmek gerekir. Bir şeyin özsel doğası ya da özsel niteliği yalnızca ona ait olan ve ondan ayrılamayan bir şey anlamına gelir. O halde düşünmek zihnin özsel niteliği ise düşünmek zihinden ayrılamaz, yani düşünmek ile zihin bir ve aynı şeydir. Başka bir deyişle düşünmek bana ait olan bir yüklemdir ve benden ayrılamaz. Descartes zihnin düşünen bir şey olduğunu kabul etmekle kalmaz düşünmekten de zihnin varoluşuna geçer.

Descartes'ın kuşku argümanı sonucunda vardığı *cogito, ergo sum* çıkarımının iki oluşturucu unsuru söz konusudur. Bunlardan birincisi "düşünüyorum", diğeri ise "ben"dir. İlki zihinsel bir fenomenken ikinci *ben* bizzat zihnin kendisidir. Descartes "ben bütün doğası ya da özü düşünmekten ibaret olan ... bir şeyim" dediğinde (Descartes, 2010: 97), yani "ben" ile "düşünüyorum" fiilini birbirine özdeş kıldığında⁴ tüm zihinsel fenomenler için bir zemin oluşturması gereken zihni düşünme fenomeniyle özdeş kabul etmektedir aslında. Bununla birlikte düşünme fiili ile var olma özdeş değildir. Bunu önermenin mantıksal analizinden anlayabiliriz. "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi "düşünüyorsam varım" anlamına gelir. Açıkça görülecektir ki, Descartes düşünme fiilini var olmanın yeter koşulu olarak kabul etmektedir. Bu önermenin evirmesi "var olmadıkça düşünemem" önermesidir ki bu da var olmanın düşünmenin gerek koşulu olduğu anlamına gelir. Nitekim Descartes "düşünmek için var olmak gereklidir" der⁵ (1973: 102). Öyleyse var olma yüklemi ile düşünme yüklemi birbirine mantıksal olarak özdeş kabul edilemez. Zira düşünmek var olmanın yeter koşulu, var olmak ise düşünmenin gerek koşuludur. Bu durumda Descartes; argümanından düşünmenin, dolayısıyla *benin* zihinle özdeşliği sonucunu çıkarsa da (ki burası da problematiktir, zira bir sonuç olmaktan çok bir kabuldür) aslında onun argümanından düşünme fiilinin var olma fiiliyle özdeşliği sonucu çıkmaz.

⁴ Descartes için yer kaplamak nasıl cismin özü veya doğasıysa, yani cisim yer kapladığı sürece cisim olmaktaysa; aynı şekilde zihnin özü veya doğası düşünmektir, yani düşündüğü sürece zihin vardır. Düşünmediğinde zihin yoksa, düşündüğünde varsa o halde zihin ile düşünme özdeştir. Başka bir deyişle "zihin düşünen şeydir" önermesi analitik bir önermedir ve özdeşlik dile getirmektedir. Bu anlamda Descartes önermenin doğruluğunun kesinliğini analitik yöntemle göre özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine bağlar.

⁵ Burada kullandığımız Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross çevirisi olan İngilizce metinde geçen "I see very clearly that to think it is necessary to be" (Descartes, 1973: 102) ifadesi "düşünmek için var olmanın gerekli olduğunu görüyorum" diye çevrilir, ama Latince metinde geçen "viderem fieri non posse ut quis cogitet nisi existat" (Descartes, 2013: 99) ifadesi "var olmadıkça düşünmenin mümkün olmayacağını görüyorum" anlamındadır. Latince metin ile İngilizce çevirisi arasında nüans dışında hiçbir anlam farkı yoktur. Her iki tümce de mantıksal olarak eşdeğerdir.

Wood'a (1932) göre de zihnin tek bir özsel niteliğinin bulunduğu varsayımı hatalıdır ve yine cismin de (uzayda yer kaplama şeklinde) tek bir özsel niteliği bulunduğu varsayımıyla paralellik gösterir. Her iki durumda da Descartes, mantık geleneğiyle uyum içinde, özsel yüklem zorunlu olarak biricik ve tek olması gerektiğini, herhangi bir şeyin tek bir öznitelikten daha fazlasına sahip olmasının düşünülemediğini dogmatik olarak kabul etmiştir (Wood, 1932: 467-468). Zira yer kaplamak cisim için tek özsel nitelik, düşünme de zihin için tek özsel nitelik demek bizi hatalı sonuca götürür. Wood bu varsayımların, temelsiz olsa da Descartes'ın vardığı sonuçları geçersiz kılmayacağını, çünkü Descartes'ın zihnin özniteliği olarak bu tek yüklemi, yani düşünme fiilini zihin için özsel olan her şeyi kapsayacak kadar geniş anlamda aldığını ileri sürer (1932: 468).

Descartes'a göre zihinsel bir fenomen olarak düşünmenin neleri kapsadığına bakarsak, onun çeşitli bilinç olgularını düşünme başlığı altında topladığını görürüz. Descartes "ben nedir?" sorusuna "düşünen bir şey" diye yanıt verir; ardından "düşünen bir şey nedir?" diye sorar ve "Kuşku duyan, anlayan, onaylayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeleyen ve hisseden bir şey" diyerek yanıtlar (1973: 153). Tüm bu zihinsel fenomenlerin hepsi bilinci gerektiren fenomenlerdir ve Descartes hepsini düşünme fiiline bağlar. Bir şeyi arzulayan ya da isteyen bir *ben* ya da zihin arzuladığının ya da istediğinin de bilincindedir, yine bir şeyi hisseden ya da hayal eden bir *ben* ya da zihin hissettiğinin veya hayal ettiğinin bilincindedir. Bilincin varlığı tüm bu fenomenler için *sine qua non* (olmazsa olmaz) bir koşul oluşturur. Bu anlamda zihnin özü düşünme ise düşünme bilinci varsayan bir fiildir. Bilincin zihin için bir ön koşul olmasının mantıksal temeli Descartes'ın kuşku argümanında bulunmaktadır. Descartes'ın kuşku argümanı zihnin varoluşuyla sonuçlanmıştı, aslında düşünmenin bilinçli bir fiil olması gerekliliğiyle sonuçlanmalıdır. Bunun nedeni kuşku duyduğumdan kuşku duyamam veya düşünmüyor olduğumu düşünmem önermelerinin kendine dönüşlü önermeler olmasından dolayı yalnızca çelişmezlik yasasına dayanarak ileri sürülüyor olmasıdır. Burada çelişmezlik yasası özdeşlik yasasını da içermektedir. Bu anlamda her bilinç olgusu, kendi kendisinin bilinci, yani öz bilinç olarak zihnin kendisiyle özdeşliğini gerektirir. Burada kendimin bilinci Kant'ı takip edersek deneyimlerimin bana ait olduğunun bilinci demektir⁶. Öyleyse buraya kadar ele aldığımız haliyle, Descartes'ın zihin tasarımı hem düşünme bilinci hem de bilincin varlığı düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

Descartes'ın yukarıda alıntıladığımız ifadesinde geçen fiillerin hepsi de yönelimli (*intentional*) fiillerdir, yani bir nesneye yönelirler. Sözgelisi her imgeleme bir şeyi imgelemedir, her kuşku bir şeyin kuşkusudur ve her isteme de bir şeyi istemedir vb.

⁶ "Ben düşünüyorum fiili benim bütün temsillerime eşlik edebilmelidir" (Kant, 1998: B132).

Diğer yandan bu fiiller kendi kendilerini nesne edinirse (öz yönelimli olurlarsa) bu bize mantıksal özdeşliği verir. Söz gelişi “düşündüğümü düşünüyorum” önermesi her düşünmede kendimin bilincini gerektirir. Bu bilinç bana *benin* kendisiyle aynılığını da sunar. Başka bir deyişle zihnin kendisine yönelimi zihnin kendisiyle özdeşliğini gerektirir. Eğer böyle bir özdeşlik, yani kendisiyle aynılık yakalanırsa bu bana “düşünüyör isem düşünüyorumdur” önermesini verebilir. Zira $p \rightarrow p \equiv p$ özdeşliği dile getiren bir totolojidir, aksini düşününmek çelişkiye yol açar ve çelişkiden kaçınmak için yine düşündüğüm sonucu çıkar. Bu da bize düşünmenin kendisiyle özdeş olduğunu sunar. Descartes’ın varmak istediği epistemolojik sonuçlar başka olsa da argümanı bilincin mantıksal özdeşliği⁷ olarak öz bilinç olgusunu sunar bize. Burada mantıksal özdeşliğin sentaktik bir özdeşlik olduğunu da eklemek gerekir.⁸

Kant’ın (1998[1787]) belirttiği gibi bilincin birliği, yani aynılığı tüm temsillerimin, yani her düşünmenin önkoşuludur, yani her düşünmem kendimi düşünmeyi gerektirir. Başka bir deyişle Kant’a göre kendimin bilinci ya da öz bilinç bütün bilinç faaliyetlerimi öncelemek zorundadır. Zihinsel hallerim değişiklik gösterebilir ama Kant’a göre tüm bu değişimleri geçirenin aynılığını sağlamadan bu değişimleri deneyimlemem de mümkün olmaz. Başka bir ifadeyle farklı bilinç halleri tek bir bilincin aynılığında, *benin* mantıksal özdeşliğinde olanaklı olur. Bu bağlamda Descartes’ın argümanından yalnızca bilincin kendisiyle özdeşliği çıkabilir, onun bir töz ya da bir şey olarak mevcudiyeti çıkmaz. Zira Descartes’ın düşünüyorum fiili bir bilinç fiilidir ve özdeşlik olarak bilincin varlığına işaret etmektedir. Mantıksal özdeşlik önermesini zihinsel faaliyetlerime uyguladığımda bütün zihinsel faaliyetlerimi bilinçli zihinsel haller olarak düşünürüm. Bu zihinsel hallerin de benim kendi zihinsel hallerim olduğunun bilinci, zihnin kendisiyle özdeşliği olarak öz bilinci verir. Descartes’a göre öznenin kendi eylemlerini kendisinin gerçekleştirdiğinin farkında olması son tahlilde kendisinin farkında olmasıdır. Bir anlamda Descartes’ın özbilinçle sunduğu şey aslında mantıksal özdeşliktir. Yani mantıksal özdeşlik fikrini kendisinin bilinci olarak bir tür özbilinç olarak sunmaktadır. Buradan hareketle Descartes’ın “kuşku duyduğumdan kuşku duyamam” önermesinden ulaştığı düşünüyorum öyleyse varım çıkarımının ayrı bir zihnin varoluşuna değil, zihinsel hallerin tamamının oluşturduğu bütüne işaret etmesi gerekir. Bu anlamda Ryle’in üniversite örneğinde (2011: 82) verildiğine benzer şekilde, üniversiteyi oluşturan binalardan, birimlerden ayrı bir üniversiteyi

⁷ Mantıksal özdeşlik “A A’ dır” şeklinde dile getirilebilir, yani bir şey kendisiyle özdeş olarak anlaşılmalıdır.

⁸ Çağdaş kuramcı John Searle için bilincin salt sentaktik açıklaması yetersizdir. Zira Searle bilinçli hallerin semantik açıklamayı gerektirdiğini düşünür. Searle’e (2002) göre tüm bilinç halleri sindirim veya fotosentez gibi biyolojik fenomenlerin sonucu olarak ortaya çıkar (Searle, 2002: 28); bu yüzden de biyolojik bir fenomendir (35). Burada yalnızca Descartes’ın argümanının sonuçları ele alındığından bu tartışmaya girilmeyecektir.

varsaymaktansa bütün bu birimlerin ve binaların birliğine üniversite denmesi gibi bütün zihin hallerimin birliği olarak zihni ele almak gereklidir.

4. Sonuç

Descartes'ın töz düalizmi zihni ve bedeni birbirinden ayırarak ve birbirinden ayrı tözler olarak kabul ederek çağdaş zihin felsefesinde çokça tartışılan bir sorun haline gelmiştir. Descartes'ın argümanından çıkacak sonuç olarak şu dile getirilebilir: onun argümanından zihni şeyleştirmek, zihnin bir töz olduğu sonucu çıkmaz, olsa olsa düşünme fiilinden zihinsel hallerin birliği olarak anlaşılması gereken bir öz bilinç halinin çıktığı söylenebilir. Zira Descartes bütün zihinsel durumların temelini "düşünüyorum" fiilini, dolayısıyla da mantıksal bir zemini yerleştirmiş gibi görünmektedir. Bu noktada zihin diye bir şey var ve düşünme yetisine sahiptir demek mi, yani düşünme kapasitesi zihnin bir özelliğidir diye ele almak mı doğrudur, yoksa zihin dediğimiz şey bizzat düşünme yetisinin kendisidir demenin mi doğru olduğu meselesi üzerinde durmak gereklidir. İkinci yanıt ilk yanıtı göre çok farklı içermelere sahiptir ve bizi zihnin özü olarak düşünmeyi aldığımızda düşünme-mantık ilişkisine ve ister istemez zihin-dil ilişkisine doğru götürmektedir. Zira zihnin doğası olarak düşünme yoluyla zihnin kendisiyle özdeşliğini koyduğunda, bunu mantıksal bir zeminde sunmuş olmaktadır. Bir anlamda Descartes zihni içinde düşüncelerin yer aldığı uzaysal olmayan bir kap gibi ele almış ve bir töz olarak bu zihnin varlığını ileri sürmüştür. Modern mantığın kurucusu olarak bilinen Gottlob Frege "Elimde tuttuğum şeye, kesinlikle elimin içeriği olarak bakılabilir; ama o, farklı bir anlamda elimin içeriğidir ve elime, elimi meydana getiren kemiklerin, kasların ve onların bağlantılarından çok daha yabancı bir şeydir" diye yazar (Frege'den aktaran Gözkân, 2012:36). Gözkân'ın belirttiği gibi Hans Sluga bu sözleri şöyle yorumlar: "Frege'ye göre düşünceler, kuşun elde olması gibi zihinde değildir, düşünceler kemik ve kasın elde olması gibi zihinde yer almaktadır" (Sluga'dan aktaran Gözkân, 2012:37). Bu bakış açısından hareketle, zihni içinde düşüncelerin ortaya çıktığı bir kap gibi değil de düşüncelerin bilinçte birleştirildiği bir tür mantıksal zemin olarak ele almak uygundur. Zihnin neliğinin bilincin mantıksallığı bağlamında yeniden ele alınması önemli görünmektedir. Diğer yandan bilincin doğasını açıklamak üzere bilinçli olanın bilinçsiz olandan nasıl çıktığının gösterilmesi işi felsefi bir mesele olduğu kadar bilimsel düşünmeyi de gerektiren bir sorun gibi görünmektedir. Felsefi olarak bilinçsiz durumdan bilinçli duruma nasıl geçildiğini açıklamak için bilinçli bir öznenin bilincin bulunmadığı durumu düşünmesi ve bu durumdan bilinçli hale geçişini tasarlaması gerekir ki bu da Kantçı bir perspektiften pek mümkün görünmemektedir.

5. Kaynakça

- Chomsky, N. (2006). *Language and Mind*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Churchland, P. (2012). *Madde ve Bilinç*. Çev. Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2013[1638]). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Descartes, R. (1973). *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. I. (9. Baskı). Çev. E. S. Haldane & G. R. T. Ross. New York: Cambridge University Press.
- Gözkân, B. (2012). "Frege ve Aritmetiğin Temelleri." *Aritmetiğin Temelleri* içinde (s. 13-69). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gür, A. (2015). "Descartes'ın Şüphe Argümanı ile Hume'un Kuşkucu Tavrı Arasındaki Fark Üzerine Bir deneme." *Özne*, 23(Güz): 289-299.
- Kant, I. (1998[1787]). *Critique of Pure Reason*. Çev. ve Der. Paul Guyer & Allen Wood. New York: Cambridge University Press.
- Ryle, G. (2011). *Zihin Kavramı*. Çev. Sara Çelik. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Searle, J. (2002). *Consciousness and Language*. New York: Cambridge University Press.
- Wood, L. (1932). "Descartes' Theory of Mind." *The Philosophical Review*, 45(5): 466-477. DOI: 10.2307/2180061

Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine

[On the Unity of Common Sense and Imagination in Aristotle]

Yasin Gurur SEV *

Bahçeşehir University

Received: 16.12.2019 / Accepted: 28.12.2019

DOI:

Research Article

Abstract: The mechanism of sensation is thoroughly examined in Aristotle's work *On the Soul* where he grounds the soul as the principle of life and where he focuses especially on animal soul. Hereunder, sensing is receiving the *form* of the sensible body without its matter. *Form*, here, signifies the proportion [*logos*] of the mixture of elements that constitute the sensible. By the movement called sensing, sensory organ receives the proportion from the sensible, and becomes similar to it. Sensation [*aisthêsis*] is the difference between the natural proportion of the sensor and the proportion of the sensible that it receives and becomes. Discriminating [*krinein*] this difference belongs to the sense and may be called "perception." There are five special senses that have their own kind of sensible objects. On the other hand, there are some sensibles like motion that can be sensed by more than one senses. They are called "common sensibles" and they are sensed by "something which is common" or "common sense" [*koinê aisthêsis*]. Also, distinguishing the exclusive objects of special senses belongs to the common sense. Again, sensing being sensing, i.e., consciousness is another duty of this common sense. There are the remnants of the sensations which are reanimated when the sensible is beyond the range of sensing. This process is carried out by imagination [*phantasia*]. By doing so, imagination prepares images as materials for the appetite of all animals and for the reasoning of human beings. It has been thought that these two are separate faculties of the soul. However, the schism between common sense and imagination is not that sharp as mentioned.

Keywords: soul, animal, sensation, common sense, consciousness, imagination.

Öz: Aristoteles'in canlılığın ilkesi ya da can anlamında ruhu [*psykhê*] temellendirdiği ve ağırlıklı olarak hayvan ruhu üzerinde durduğu eseri *Ruh Üzerine*'de hayvan ruhunu karakterize eden duyumsama mekanizması ayrıntılı olarak irdelenir. Buna

* **Author Info:** Lecturer (Dr.) – Bahçeşehir University, Department of Sociology. Beşiktaş-İstanbul, TURKEY.
E-mail: gurursev@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9419-4288>

To Cite This Paper: Sev, Y. G. (2019). "Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine."
MetaZihin, 2(2): 255-265.

göre duyumsama, duyulur cismin maddesiz biçimini bir ortam aracılığıyla almaktır. Burada biçimden kasıt, söz konusu duyuluru oluşturan öğelerin karışım oranıdır [logos]. Duyumsama hareketiyle duyu organı müteakabili olan duyulurdaki oranı alır, duyulura benzer hale gelir. “Duyum” [aisthêsis] bir orta olan duyu organının doğal oranıyla duyu organının dönüştüğü duyulurun oranı arasındaki farktır [diaphora]. Bu farkı ayıklamak [krinein] da duyuya düşer ve buna “algı” demek mümkündür. Kendine has müteakabilleri olan beş özel duyu vardır. Öte yandan, bazı duyulurlar bir duyuya özgü değildir, birden fazla duyu tarafından duyumsanabilirler. Bunlara “ortak duyulurlar” denir. Bunları “ortak olan” ya da “ortak duyu” [koinê aisthêsis] duyumsar. Ayrıca tek tek özel duyulurların müteakabillerinin birbirinden ayrılması da bu ortak duyuya düşer. Dahası, “bilinç” denebilecek olan “duyumsadığını duyumsama” da bu ortak duyunun işidir. Duyumların bir de kalıntıları vardır ki, bunları duyulur cisim erişim alanında olmadığında canlandıran yetiye “hayal gücü” [phantasia] denir. Hayal gücü bu kalıntıları canlandırarak bütün hayvanlara iştah [oreksis] ve insanlara akletme malzemesi olarak hayaller hazırlar. Bu iki ruh gücünün birbirinden ayrı şeyler olduğu düşünülelmıştır. Ne var ki ortak duyu ve hayal gücü arasındaki ayrım görüldüğü kadar keskin değildir.

Anahtar Kelimeler: ruh, hayvan, duyum, ortak duyu, bilinç, hayal gücü.

1. Giriş

Aristoteles, ruh ya da canlılığı temellendirdiği eseri *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında bekleneceği üzere kendisinden önceki filozofların ruha ilişkin geliştirdiği görüşleri elden geçirir. İkinci kitabın hemen başında ise sürpriz bir şekilde ruh için bir ortak tanım ortaya koyar. Üçüncü kitabın başında ise, Aristoteles'in, [i] büyüklük, hareket gibi birden fazla duyu tarafından duyumsanan duyulurların duyumsanması, [ii] renk ve tat gibi farklı duyuların müteakabillerinin [antikeimenon] birbirinden ayrılması ve [iii] duyumsuyor olmanın duyumsanması gibi işleri bir “ortak duyuya” [koinê aisthêsis] atfettiği ve daha sonra, üçüncü kitabın üçüncü bölümünde bu bahsi kapatıp, işi duyumsama hareketinin kalıntılarından her istendiğinde hayaller sağlamak, böylece tüm hayvanlarda iştahı yaratmak ve insanlar özelinde akletmeye malzeme temin etmek olan bir hayal gücünden [phantasia] söz etmeye başladığı ve bu ikisinin Aristoteles için ayrı şeyler olduğu düşünülelmıştır. Aristoteles'in hayal gücünün duyular işler olmadığında da (mesela uykuda) hayaller (yani rüyalar) üretebildiğini söylediği pasaj (*Ruh Üzerine*, 428a5-16) ise buna kanıt olarak gösterilir.¹

Gelgelelim, *Ruh Üzerine*'de bu ayrım görüldüğü ya da sanıldığı kadar keskin değildir. Aristoteles'in bu ikisi arasında bir sınır çekip çekmediği, ya da çektiyse bu sınırı nereden çektiği net değildir. Dahası, Aristoteles hayal gücünden bahsederken verdiği

¹ Sözcüseli Aristotelesçi geleneğin sözcüsü addedilebilecek olan David Ross (1995: 146-151), hayal gücünü duyumsamanın bir yan ürünü olarak, ama—varlığından da son derece emin olduğu—ortak duyudan ayrı bir şey olarak ele alır.

meşale örneğinde, hayal gücüne atfedilmesi beklenen işin “ortak olan”² sayesinde olduğunu söyler (*Ruh Üzerine*, 431b5-7). Bu da Aristotelesçi geleneğin kendinden emin bir şekilde yaptığı ayrımı zora sokar. İşbu mütevazı çalışma, buradan hareketle, *Ruh Üzerine*'de ortak olanla hayal gücünün birliğinin imkânını araştırmak niyetindedir.

2. Ruh Nedir?

Aristoteles, bir var olan için “yaşıyor” demeyi sağlayan şeyi, canlıyı canlı, bedeni beden yapanı,³ yani ruhu ya da canı [*psykhê*] incelediği üç kitaplık eseri *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında hemen her eserinde yaptığı üzere kendisinden önce gelenlerin ruh hakkında söylediklerini gözden geçirir. Aristoteles burada ruh ve bedeni birbirine indirgenebilir kabul eden *bircilerle*, ruhu bedenden müstakil sayan *ikicilerle* ve de ruhu hareketle özdeşleştirenlerle ve ruhu kısımlarına ayıranlarla hesaplaşıp, kendisine “bir buçukçu” addedilebilecek bir pozisyon belirler.

İkinci kitabın başında ise, Aristoteles, ruh için ortak⁴ bir tanım ortaya koymaya girişir: İmkân halinde [*dynamei*] yaşama sahip olan *organik*⁵ bir doğal cisim [*sôma*] olarak bedeninin birinci anlamıyla yetkinliği [*entelekheia*], biçim [*eidos*] anlamında varlığı [*ousia*] (*Ruh Üzerine*, 412a2-413a10).

Aristoteles'in bu ortak tanımla anlatmak istediği, bedeninin [*sôma*] doğal bir cisim [*sôma*] olduğu,⁶ onun yaşama gücüne/imkânına sahip bir doğal cisim olduğu,⁷ farklı görevlere sahip kısımlardan, yani *organlardan* oluştuğu, ruhun ise bedeninin kısımlarının sahip olduğu bu görevlerin ya da *yetilerin* işlemeye hazır olması anlamında, yani birinci anlamıyla *yetkinliği* olduğudur. Nitekim yetkinliğin [*entelekheia*] bir anlamı işle<t>meye

² Ya da ortak duyuyla. Gelgelelim, söz konusu eserde “ortak duyu” diye bir şey olup olmadığı tartışmalıdır. Aristoteles “ortak olan” bir şeyden bahsetmekle birlikte, *Ruh Üzerine*'de böyle bir tamlama neredeyse kullanmaz—yalnızca bir kez.

³ Beden ancak bir canlıya [*empsychon*] aitse, yani ruh [*psykhê*] taşıyorsa, bedendir, onun dışında yalnızca ismen [*homonymôs*] bedendir—aslında cesettir.

⁴ Bütün canlılara, yani ruh taşıyan her şeye uygulanabilir olması anlamında “ortak.”

⁵ Burada *organikten* anlaşılması gereken bugün hemen akla geleceği üzere “karbon temelli” değildir. “Organik” burada “farklı işlevlere sahip kısımlardan oluşan” anlamına gelir.

⁶ Bu cismin doğal bir cisim olması gerekir, çünkü doğal olmayan yaşayamaz da. Nitekim Aristoteles fiziğinde doğa içsel bir hareket [*kinêsis*] ilkesidir (*Fizik*, 192b20–23) ve kendi kendine hareket etmeyen bir şeyin yaşaması beklenemez. Burada hareketten yer değiştirmenin yanında büyüme, üreme, boy atma... gibi birçok şey anlaşılabilir.

⁷ Bu cismin imkân halinde yaşayan ya da diğer bir deyişle yaşama gücüne sahip olan bir cisim olması gerekir, çünkü yaşaması mümkün olmayan bir cismin ruha sahip olması da imkânsızdır, en nihayetinde Aristoteles için ruh, canlılığın ilkesidir.

hazır olmak, bir diğer anlamı ise işliyor olmaktır.⁸ Ruh, bedeninin birinci anlamıyla, yani işlemeye hazır olma anlamında yetkinliğidir.

Peki, neden ikincisi değil? Öyle ya, işler olmak, yaşamaya işlemeye hazır olmaktan daha yaraşır. Bunun yanıtı oldukça basittir: Aristoteles uykuda bu yetilerin işlemediğini, ama işlemeye hazır beklediğini düşünür; uyuyan beden canlıdır ve onu ölü bedenden ayıran candır [*psykhê*]. Demek ki ruhun hem uykuda hem de uyanıklıkta ortak olan bir yetkinlikte aranması gerekir. Bu ortak yetkinlik de birinci anlamıyla, yani işlemese de işlemeye yetkin ve hazır olma anlamında yetkinliktir.

Peki, neden işlemesi mümkün olma değil de işlemeye hazır olma? Diğer bir deyişle, neden imkân değil de birinci anlamıyla yetkinlik? Çünkü Aristoteles kozmolojisinde bedenle aynı öğelerin⁹ bir karışımı olan herhangi bir cismin de yaşaması mümkündür, en nihayetinde madde imkândır (*Metafizik*, 1050a15), öte yandan, bedeninin yalnızca ismen değil de gerçekten beden olabilmesi için, elin ismen değil de gerçekten el olabilmesi için, işler olma imkânından fazlasına ihtiyaç vardır, bu da her daim işlemeye hazır olmaktır. Dahası, ölü bedenle uyuyan bedeni ayırmak için de buna ihtiyaç vardır. Uyuyan beden canlıdır, yaşamayan herhangi bir cisim ya da ceset ise cansız. Bu iki cisim [*sôma*] arasındaki fark, birinin organlarının işlemeye hazır olması, diğerinin işlemesi mümkün olsa bile buna hiçbir şekilde hazır olmamasıdır.

Demek ki ruh, böylesi bir doğal cismin farklı görevlere sahip kısımlarının, yani organlarının ve bunlara karşılık gelen temel yetilerin, imkânların ya da güçlerin [*dynamis*] etkin olmaya, işlemeye hazır olmasıdır. Söz konusu temel yetiler beslenme (ve onla doğrudan bağlantılı olan üreme), duyumsama [*aisthêsis*] ve akıldır [*nous*]. Beslenme hem bitkiler hem hayvanlar hem de insanlarda; duyumsama ise hayvanlar ve insanlarda ortaktır. Akıl ise insanlar ve tanrı<lar> için söz konusudur. Kısaca, bitkiler beslenmeye (ve dolayısıyla üremeye); hayvanlar beslenme ve duyumsamaya; insanlar ise beslenme, duyumsama ve akla sahiptir (*Ruh Üzerine*, 414a28-414b20). Her bir canlı cinsi ya da türü için ruh, sahip olunan bu temel yetilerin işlemeye hazır ve yetkin olmasıdır.

⁸ Buna verilebilecek en uygun örnek, dil bilme örneğidir. Fransızca bilmek ama her an konuşmuyor olmak birinci anlamda yetkinliğe işaret eder, Fransızca konuşmak ise ikincisine. Nitekim Fransızca bilen biri her istediğinde Fransızca konuşabilir, ama konuşmadığında da Fransızca bilmeyen biri haline gelmez. Fransızca bilen ama o an konuşmakta olmayan biriyle Fransızca hiç bilmeyen biri Fransızca bilmek bakımından bir olmaz. (Örnek Ömer Aygün'e ait). Ruh da böyle bir şeydir. Mesela hayvan duyumsamadığında, sözcüğü uykuda, ölü olmaz, hala canlıdır, çünkü duyumsamaya hazır durumdadır.

⁹ Burada öğelerden kasıt toprak, ateş, su, hava gibi yalın cisimler ya da bunlardan çıkan tekdokulular [*homoioimerês*].

3. Duyumsama Hareketi

Tüm canlılarda ortak olan beslenme, kabaca, benzemez olan besini –ateşle ya da canlılığın işareti sayılan sıcaklıkla– sindirip benzer kılmaya ve başka bir benzer¹⁰ üretmeye, yani üremeye yarar (*Ruh Üzerine*, 415a14-416b32). Hayvanlarda ve insanlarda ortak olan duyumsama ise, bir duyulurun [*aisthêton*] <maddesiz> biçimini almak, duyulurla bir ortam [*metaksy*] aracılığıyla hemhâl¹¹ olmaktır (*Ruh Üzerine*, 424a16-29).

Duyu [*aisthêsis*], duyumsuyor olmadığında, duyulurla [*aisthêton*] imkân halinde ya da gücül halde [*dynamei*] birdir, duyumsuyor olduğunda ise işler halde [*energeia*]. Diğer bir deyişle, duyumsama anında duyu organı ortam aracılığıyla duyulur olan tarafından etkilenir ve onun biçimini alır, öte yandan bunlar sırayla gerçekleşmez, yani önce duyulur olan ortamı, ortam da duyu organını harekete geçiriyor değildir; duyumsama tek bir şeydir ve bir anda gerçekleşir.

Duyumsamanın imkân halinde duyulur olan duyu organının, duyulurun biçimini alarak işler halde duyulur olan haline gelmesi, onun bir hareket¹² [*kinêsis*] olduğunu gösterir, nitekim hareket imkân halindekinin ya da gücül olanın işlerliğe [*energeia*] geçmesidir (*Fizik*, 201a10-11, 201a27-29). O halde duyumsama, duyulurla ortamı ve duyu organını hemhâl kılan tek bir harekettir, denebilir.

Söz konusu hareket, yani duyu organının duyulurun maddesiz biçimini alması, bir oran [*logos*] eşitlemesidir aslında. Duyulur, bir cisim olarak öğelerin belli oranda [*logos*] bir karışımıdır. Duyu organı da aynı şekilde belli öğelerin sabit bir oranda karışımıdır. İşte duyumsama, duyu organındaki öğe karışımının oranının söz konusu duyunun müteakabili [*antikeimenon*] olan duyulurdaki oranla eşitlenmesi, daha doğrusu o oranı almasıdır.¹³ Mesela kırmızı bir cisim gören göz kızarır, sıcak bir cisme dokunan ısınır.¹⁴ Duyumsama [*aisthêsis*], bir anda gerçekleşen bu oran eşitlenmesi hareketidir. Burada

¹⁰ Aynı türün yeni bir üyesi.

¹¹ Bu hemhâl olmayı Kevin White (2010: 496) oldukça isabetli bir seçimle “asimilasyon” [*assimilation*] terimiyle ifade eder. Gerçekten de duyumsama, benzemez olanın (yani duyulurun) biçimine maruz kalıp ona benzer hale gelmektir.

¹² Ama edilgin ya da pasif bir hareket. Bu yüzden de ona “algı” [*perception*] dememek gerekir, ne de olsa algı, duyumsayanın etkin olduğu bir harekettir.

¹³ Ortam burada aracı ve mümkün olduğunca etkisizdir, daha doğrusu duyu gibi bir orta [*mesotês*].

¹⁴ Deri ya da et [*sarks*] dokunma duyusunun organı değil, ortamıdır (*Ruh Üzerine*, 426b15). Dokunma duyusunun organının ne olduğu, en azından *Ruh Üzerine*'de, net değildir. Öte yandan, diğer eserlere bakılırsa, bunun kalp olması kuvvetle muhtemeldir.

tek tek ya da özel duyular¹⁵ ya da duyu organları edilgin ve alıcı [*dektikon*] bir konumdadır. Duyum, ilk oranla duyulurdan alınan oran arasındaki farktır [*diaphora*]. Duyumsamadığında duyunun sahip olduğu oran ortadır [*mesotês*] ve bu, farkı ayıklamaya yarar [*kritikon*] (*Ruh Üzerine*, 423b26).

Demek ki, Aristoteles için duyumsama, duyu organının duyulurdaki öge karışımı oranını almasıdır, bu açık. Ne var ki, duyulurdaki oranı almak, benzemez olan duyulura benzer hâle gelmek, bu edilgin hareket, hayvan için çok bir şey ifade etmeyebilir. Ne de olsa uykuda da sıcak bir cisimle temas hayvanı ya da dokunma duyusunu ısıtabilir, ama hayvan uyanmayabilir. Duyumun hayvan için hayatta kalma ya da iyiye gitme gibi sonuçlarının olabilmesi için,¹⁶ buna duyu organının duyumsama öncesi sahip olduğu doğal oranla duyumsama hareketi sonucu alınan yeni oranın farkının [*diaphora*] ayıklanması [*krinein*] eşlik etmelidir (*Ruh Üzerine*, 426b8-10). “Algı”¹⁷ da denebilecek bu ayıklama hareketini duyu icra eder, ama bunu özel duyunun kendisi mi icra eder, yoksa farklı ya da *ortak* bir duyu mu, yanıtını *Ruh Üzerine*’de kesin bir şekilde bulmak güçtür.

4. Ortak Olan

Aristoteles duyulurları ikiye ayırır; [i] bir duyuya özgü ya da özel [*idion*] duyulurlar ve [ii] birden fazla duyuya ortak olan [*koinon*] duyulurlar (*Ruh Üzerine*, 418a6-25). [i] Bir duyuya özgü duyulurlar renk, koku, ses, tat ve temastır. Sözcüğü renk, saydam [*diaphanês*] bir ortam aracılığıyla görme duyusunu ya da görüşü [*opsis*] hareket ettirir—ışık da saydamı. [ii] Birden fazla duyuya *ortak* olan duyulurlar ise hareket, durağanlık, büyüklük, şekil, sayı, birliktir. Sözcüğü büyüklük dokunmayla da duyumsanır, görmeye de. Hareket görülür de yarasaların yaptığı gibi iştilir de. Yani bunlar *ortaklaşa* duyumsanırlar (*Ruh Üzerine*, 425a14-425b4).

¹⁵ Aristoteles için yalnızca beş *özel* duyu vardır: Görme, işitme, koku alma, tat alma, dokunma. Bu beşinden fazlası olamaz. Nitekim öğelerin, yani Aristoteles’in deyimiyle yalın cisimlerin sayısı bellidir, bunlardan ateş hepsinde ortaktır, nitekim sıcaklık olmadan canlılık da olmaz. Toprak ise dokunma ve onun türevi olan tat almaya ilişkindir ki, o da canlılığın sürdürülebilmesi için zorunludur. Nitekim dokunma duyusunun tahrip olması, hayvanı yok eder. Diğer duyular için bu geçerli değildir, nitekim diğer duyular hayvanın iyiliği [*eu ekhein*] adına [*heneka*] vardır, dokunma ve onun bir türevi olan tat alma ise varlığını sürdürmesi adına. Geriye su ve hava kalır ki, buradan da yalnızca üç alternatif çıkar: Su, hava ve bu ikisinin karışımı. Nitekim göz suyla, kulak havayla, koku almanın duyu organı ise su ve havanın karışımıyla doludur. Buradan da Aristoteles yalnızca beş duyu olduğu sonucuna varır (*Ruh Üzerine*, 424b22-425a13).

¹⁶ Ki duyumsamanın amacı [*telos*], *niçini* ya da uğruna olduğu şey [*to hou heneka*] hayatta kalma ve iyi durumda olmaktır.

¹⁷ Eski Yunancada duyumsayanın edilgin olduğu “duyum” ve hayvanın etkin olduğu “algı” için farklı sözcükler kullanılmaz, ikisi de *aisthêsis*’tir ve bu ayrımın yoksunluğu özellikle *Ruh Üzerine*’yi anlamayı güçleştirir (Lefebvre, 1997: 41-42).

Öte yandan, Aristoteles için duyumsama yalnızca bir duyuya özgü duyulurların sahip olduğu öge karışımının, ya da birden fazla duyuya duyumsanan ortak duyulurların oranlarının [*logos*] alınması ve ayıklanması [*krinein*] değildir. Bir duyuya özgü duyulurun (sözgelişi beyazın) bir başka duyuya özgü duyulurdan (sözgelişi tatlıdan) ayıklanması da bir nevi duyumsamadır ki, bunun duyulara ya da duyumsamaya *ortak* bir şey tarafından yapılması gerekir. Nitekim göz tatlıya karşı kördür, dolayısıyla tatlıya beyazı ayıklama gücüne sahip değildir. Aynı şekilde dil de renge karşı kördür. Dolayısıyla duyulara *ortak* başka bir şey bunu yapıyor olsa gerektir (*Ruh Üzerine*, 426b8-427a16).

Bir de duyumsadığını duyumsamak vardır ki, en basit anlamıyla “bilinç” budur. Ne de olsa uykudakiler de duyumsar ama duyumsadıklarını duyumsamadıkları için onlara uykuda denir. Peki, duyumsadığını duyumsamak nasıl mümkün olabilir? Ya [a] aynı duyuyla (görme, işitme, koku alma, tat alma, dokunma) ya da [b] başka bir şeyle.

[a] Sözgelişi gördüğünü duyumsamak görme duyusuyla söz konusu olursa, görmekte olan göz de görülür bir şey haline gelir ve burada bir açmaz söz konusu olur. Her şeyden önce görmekte olan göz, görmekte olduğu rengin biçimini ve/veya oranını [*logos*] almış demektir. Öte yandan duyumsamanın duyudaki sabit ya da doğal oranın duyulurunki ile eşitlenmesi olduğu söylenmişti, dolayısıyla aynı gözün görmekte olduğunu duyumsayabilmesi, ortada yalnızca tek bir çift göz olduğu ve söz konusu gözler de renklenmiş olduğu için ve ortada sabit ya da doğal bir orana sahip herhangi başka bir şey olmadığı için, imkânsızdır. Nitekim kırmızıyı gören gözler kızarmıştır ve eğer duyumsadığını duyumsamak aynı duyunun işi olacaksa, duyumsadığını duyumsayacak gözler de kızarmış olacaktır ve herhangi bir *logos* farkı, dolayısıyla da duyum söz konusu olmayacaktır.

[b] Öte yandan eğer bir duyunun duyumsadığını duyumsamak başka bir duyunun işi olacaksa, bu da sonsuza gidecektir ki, Eski Yunanlar için bu tahammül edilemez bir düşünme kusurudur. Aristoteles, buradan, duyumsadığını duyumsamanın söz konusu beş duyuya *ortak*, duyuların birliğini sağlayan ve sonsuz gerilemeyi bertaraf etmeye yardımcı olan başka bir şeyin işi olduğu sonucuna varır (*Ruh Üzerine*, 425b12-426b8).

İşte bu üç duyumsama türü (yani sözgelişi büyüklüğün ayırdına varma, rengi tattan ayırma ve gördüğünün farkında olma) *ortak* bir şey ya da duyu tarafından ya da *ortaklaşa* yürütülür.¹⁸

¹⁸ Aristoteles'in bir ortak duyudan bahsettiği ve Aristoteles'te bu üç duyumsamanın ortak duyu tarafından yürütüldüğü söylenegelmiştir. Hatta bunun için *koinê aisthêsis* diye bir Yunanca tamlama da kullanılır olmuştur. Gelgelelim, en azından *Ruh Üzerine*'de, *ortak* olan [*koinon*] bir şeyden bahsetmekle birlikte,

5. Hayal Gücü

Bu bahisten sonra, Aristoteles, birden “hayal gücü” ya da “muhayyile” sözcükleriyle karşılanabilecek olan *phantasia*’dan bahsetmeye başlar (*Ruh Üzerine*, 427a18). Hayal gücü basitçe duyumsama hareketinin kalıntısı, duyumun izidir. Bir duyulur hâzır olmaktan çıktığında ona ilişkin duyumun kalıntıları ruhta bulunur ve bunlar her istendiğinde bir hayal [*phantasma*] olarak huzûra getirilebilirler. İşte bu huzûra getirme işini yapan yetiye “hayal gücü” [*phantasia*] der Aristoteles. Hayal gücünün işi, kabaca, cansız duyum kalıntılarını canlandırıp sahte duyumlar üretmektir.

Hayal gücünün ilk rolü, iştaha [*oreksis*] kaynaklık etmesidir. İştah hayvanda hareket ettirici temel etmendir. Hayvanı hareket ettiren şey iştah duyulandır [*orekton*] fakat iştah duyulan her daim hâzır değildir, hayvanın hareket edebilmesi için en azından beslenme ve üreme nesnelere ilişkin bir hayal gücüne sahip olması gerekir. Her hareket bir amaç/erek uğrudur ve hayvanın hareketinde amaç bu hayallerdir. Diğer bir deyişle hayvan bu hayalleri huzûra getirir ve onun peşinden gider ya da ondan kaçınır, bunu da hayal gücüyle yapar. Bu hayal gücüne Aristoteles “duyumsayıcı [*aisthêtikê*] hayal gücü” der (*Ruh Üzerine*, 433b28-31). Duyumsayıcı hayal gücü tüm hayvanlarda ortaktır.

Hayal gücünün bir diğer rolü de düşünmeye/akletmeye [*noêsis*] kaynaklık etmesidir. Düşünmek basitçe hayalleri manipüle etmektir, nitekim hayal gücü olmasaydı, işler halde duyumsanyan olmayan hiçbir şey düşünmeye konu olamazdı. İşte düşünmeye hayaller hazırlamak da hayal gücünün işidir. Aristoteles hayal gücünün bu çeşidine “hesaplayıcı¹⁹ [*logistikê*] hayal gücü” der ve bu aşağı yukarı yalnızca insanda vardır ve geleceğe ilişkin tereddütler, tartmalar, isteyip istememeler, müzakereler [*bouleuesthai*] bu çeşit hayal gücü aracılığıyla söz konusu olur. Oysa duyumsayıcı hayal gücü yalnızca şimdiye ilişkin bir iştah doğurur.

6. Ortak Olanla Hayal Gücünün Birliği

Buraya kadar ifade edilenlerden, duyumsamaya ortak olanla²⁰ hayal gücünün işlerinin [*ergon*] aynı olmadığı sonucu pekâlâ çıkarılabilir. Öte yandan Aristoteles hayal gücü bahsinde kafaları karıştırabilecek bir örnek verir: Hayal gücünden söz ederken verdiği söz konusu örnekte, Aristoteles, birinin uzakta hareket eden bir ateş gördüğünde, “ortak

Aristoteles net olarak böyle bir adlandırma yapmaz. “Ortak duyu” [*koinê aisthêsis*] ifadesi *Ruh Üzerine*’de bir yerde geçer (425a28), orada da Aristoteles’in müstakil bir ruh gücünden bahsettiğini söylemek zordur.

¹⁹ Ya da “muhakeme edici” hayal gücü.

²⁰ Ki Aristoteles buna “hayvana duyumsayabilen bir şey diyebilmeyi sağlayan ilke” (*DA*, 427a16-18) der.

olan sayesinde" onun düşmana ait bir meşale olduğunu anlayacağını ve ondan kaçacağını söyler (*Ruh Üzerine*, 431b5-7).

Aristoteles'in hayal gücünden bahsederken verdiği söz konusu örnekte hayal gücünün işi olduğunu söylemesi beklenen işi *ortak* olana atfetmesi, *Ruh Üzerine*'de adını tam olarak koymadığı (ama "ortak duyu" olarak bilinen) bu şeyin hayal gücüyle *bir* ve aynı olabilme ihtimalini akıllara getirir. Kaldı ki, Aristoteles ortak duyuya ilişkin olduğu söylenen bölümden hayal gücünden bahsettiği bölüme geçerken bu ikisinin başka şeyler olduğuna dair de bir işaret veriyor görünmez.

Aristoteles'in başka eserlerine bakılacak olursa, durum daha da karışabilir. Nitekim *De Memoria*'da²¹ Aristoteles "ortak duyu" [*koinê aisthêsis*] diye bir adlandırma yapıyor olmakla beraber, hayali [*phantasma*] ortak duyunun bir özelliği, bir hâli ya da etkilenimi [*pathos*] addeder görünür (*De Memoria*, 450a10-12).²² Aristoteles buna benzer bir tavrı *De Insomniî*'de²³ de sergiler ve hayal gücünü duyumsama yetisiyle "aynı" addeder²⁴ ve hayal gücünün işler haldeki duyu tarafından üretilen bir hareket olduğunu söyler (*De Insomniî*, 459a15-23).²⁵

Bu durumda hayvanın bir hayale sahip olmasını sağlayan şey olarak hayal gücünün ortak duyunun (ortak duyuluları duyumsamak, farklı özel duyuların müteakiblerini birbirinden ayırmak ve duyumsadığını duyumsamaktan sonra) dördüncü işi olduğu, dolayısıyla ortak duyuyla hayal gücünün *bir* olduğu, bunların birbirinden bağımsız birer yeti/güç olmadığı düşünülebilir.

Büyük Aristoteles şarihlerinden olan ünlü orta çağ İslam filozofu İbn-i Sînâ'nın da Aristoteles'in ruh ve canlılığa ilişkin söylediklerini doktrinleştirdiği, şematize ettiği, geliştirdiği eserinde, bu ikisini kabaca bir tuttuğu söylenebilir (Rahman, 1980: 30-31). İbn-i Sînâ her şeyden önce dış duyuyla iç duyuyu birbirinden ayırır. Dış duyudan kasıt özel duyulardır, iç duyu ise Aristoteles'in "hayal gücü" dediği şeye denk gelir. İç duyunun yetileri, İbn-i Sînâ için, şöyledir: [i] ortak duyu, yani beş duyuyla duyumsananların biçimlerini ya da oranlarını alan *fantazyâ*, [ii] duyuların kalıntılarını duyuluların yokluğunda dahi muhafaza eden *musavvire*, [iii] tutulan bu kalıntıları birleştirip ayırıştırın *mütehayyile*, [iv] bunlardan mâna çıkaran *vehim* ve [v] bunlara

²¹ Bellek ve Anımsama Üzerine.

²² Yun. *to phantasma tês koinês aisthêseôs pathos estin*. [Hayal, ortak duyunun bir hâlidir.]

²³ Rüyalara Dair.

²⁴ Yun. *kai esti men to auto tõi aisthêtikôi to phantastikon*. [Hayal gücü duyumsama yetisiyle aynı şeydir.]

²⁵ Yun. *esti de phantasia hê hypo tês kat'energeian aisthêseôs ginomenê kinêsis*. [Hayal gücü işler haldeki duyu tarafından üretilen bir harektir.]

ilişkin geçmiş deneyimleri haz veya acı verici olmak bakımından depolandıkları yerden geri çağıran *hâfıza*.

Bunların birincisinde İbn-i Sînâ'nın *phantasia* ile ortak duyuyu bir tuttuğu ya da onun *fantazya*'dan kastının yalnızca Aristoteles'teki ortak olan olduğu açıktır. Diğer dört yeti ise, Aristoteles'in hayal gücüne ilişkin söylediklerinde bulunabilir. Duyumların kalıntılarını tutup onları birleştirip ayırıştırmanın bir hayal gücü fiili olduğu az çok açıktır. Bunlardan mânâ çıkarmak ise, temelde, Aristoteles'in hayal gücü bahsinde verdiği ateş-meşâle-düşman örneğinde *ortak* olanın yaptığını söylediği iştir. Geçmiş deneyimleri acı veya haz verici olarak kodlayıp depolamak ve geri çağırmak ise hayal gücünün (ve onla doğrudan ilişkili görünen iştahın) yaklaşma ve kaçınma konusundaki rolüne oldukça benzer. Dolayısıyla iç duyunun işlerinin hepsi, Aristoteles'in hayal gücü hareketine atfettiği işlerde bulunur. Bütün bunlardan çıkarılabilecek olan, İbn-i Sînâ'nın ortak duyu ve hayal gücünü iç duyu başlığı altında bir tuttuğu ya da ortak duyuyu hayal gücüne dâhil ettiği olsa gerektir.

7. Sonuç

Aristoteles, canlılığı temellendirmeye çalıştığı eseri *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında kendisinden önce ruha dair söylenenlerle hesaplaşır ve ikinci kitabın başında ortak bir ruh tanımı ortaya koyar, buna göre, ruh beden ve onun *organ*larının işlemeye hazır olma anlamında yetkinliğidir. Bu yetkinliğe konu temel yetiler beslenme (ve üreme), duyumsama ve akletmedir. Bitkiler beslenir, hayvanlar beslenir ve duyumsar, insanlar ise beslenir, duyumsar ve akleder. Bedene bağlı bu temel yetilerin işlemeye hazır olması ruhtur. Beslenme, benzemez olan besini sindirip benzer kılmak ve yeni bir benzer üretmek için kullanmaktır. Kitabın asıl konusu olan duyumsama ise, benzemez olan duyulurun maddesiz biçimini bir ortam aracılığıyla almak, benzemeze benzemektir. Burada biçimden kasıt duyulur cismi oluşturan öge karışımının oranıdır. Duyu organı da aynı ögelerin orta bir oranıdır ve duyumsama hareketiyle duyulurun oranını alır.

Beş özel duyu ve bunlara özel duyulurlar vardır. Öte yandan, özel duyuların mütekabili olmayan ve birden fazla duyuyla duyumsanabilen hareket gibi ortak duyulurlar da vardır. Bunları duyumsamak ortak olanın işidir. Dahası, özel duyulurların mütekillerinin birbirinden ayrılması da önemlidir. Bunu da ortak olan yapar. En önemlisi de bir duyu için duyumsadığını duyumsamak mümkün değildir, bu da ortak olanın işlerindedir.

Duyumsamanın bir de kalıntıları vardır ki, bunların saklanıp tekrar canlandırılması hem iştahı üretir hem de akletmeye malzeme sağlar. İşte bunu yapmak da hayal gücünün işidir.

Geleneksel yorum, "ortak duyu" denegelmiş olan ortak olanla hayal gücünü birbirinden ayırır. Gelgelelim, Aristoteles'in hayal gücü bahsinde verdiği meşale örneğinde hayal gücüne atfetmesi beklenen rolü *ortak* olana yüklemesi, bu ikisinin Aristoteles için birbirinden çok da ayrı şeyler olmadığına işaret edilebilir. Öte yandan *De Memoria'*da Aristoteles'in hayal gücünü artık adını koyduğu ortak duyunun işlerinden biri gibi görmesi, *De Insomni'*de hayal gücünü duyumsamayla aynı addetmesi ve en büyük Aristoteles şarihlerinden olan İbn-i Sînâ'nın bu ikisini birbirinden ayırmaması ya da ortak olanı hayal gücünün işlerinden biri sayması ise sözü edilen şüpheleri güçlendirir nitelikte olsa gerektir.

8. Kaynakça

- Aristoteles. (2014). *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY.
- Aristoteles. (2018). *Metafizik*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan.
- Aristoteles. (2018). *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan.
- Aristotle. (1957). *Aristotle: On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Çev. W. S. Hett. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library #526).
- Lefebvre, R. (1997). "La phantasia chez Aristote: subliminalité, indistinction et pathologie de la perception." *Les Études Philosophiques*, 1; 41-58.
- Rahman, F. (1981). *Avicenna's Psychology*. Connecticut: Hyperion.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*. New York, NY: Routledge.
- White, K. (2010). "The meaning of *phantasia* in Aristotle's *De Anima*, III, 3-8." *Dialogue* 24(3): 483-505.

==== This Page Intentionally Left Blank ====

Tractatus Logico-Philosophicus'ta Mantıksal Biçimin Koordinatları ve Solipsizm Eleştirisi †

[The Coordinates of the Logical Form and the Critique of Solipsism in *Tractatus Logico-Philosophicus*]

İbrahim KÖRPE *

Akdeniz University

Received: 07.12.2019 / Accepted: 27.12.2019

DOI:

Research Article

Abstract: In this article, Wittgensteins' criticism of solipsism and the concept "logical form" that he introduces in *Tractatus Logico-Philosophicus* are analyzed. Firstly, the concept "logical form" to which a central role is attributed in understanding the structure and the use of language, its relation to the world and the central role of the concept in question is examined. Subsequently, the role of the concept "logical form" in the criticism of solipsism is analyzed. In this context, it is first detected that Wittgenstein presents the claims of solipsism as arguments that are built with the rules of logic and "logical form" and it is suggested that these are self-denying arguments. Secondly, Wittgenstein's claim that the solipsist should be quite and make no verbal assertion in order to be right is examined. Wittgenstein's claim that the language use is based upon the transmission of verbal reports and that this is only possible through the communication of certain minds is addressed. Within this context, it is concluded that any verbal assertion made by solipsism will lead to a contradiction.

Keywords: Wittgenstein, solipsism, logical form, language, *Tractatus*.

Öz: Bu çalışmada Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta yaptığı solipsizm eleştirisi ve 'mantıksal biçim' kavramı incelenmiştir. Çalışmada ilk olarak dilin kurulum ve kullanımı ile dil-dünya ilişkisinin anlaşılmasında kendisine merkezi önem atfedilen "mantıksal biçim" kavramı ve bu kavramın dilin kurulum ve kullanımındaki

† Bu makalede, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans tezi olarak sunduğum "Ethica ve *Tractatus*'ta Sub-Specie Aeternitatis ve Dünya" başlıklı çalışmadan kısmen yararlanılmıştır.

* **Author Info:** Ph.D. Student – Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Konyaaltı-Antalya, TURKEY.

E-mail: korpeibrahim@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0359-2200>

To Cite This Paper: Körpe, İ. (2019). "*Tractatus Logico-Philosophicus*'ta Mantıksal Biçimin Koordinatları ve Solipsizm Eleştirisi." *MetaZihin*, 2(2): 267-279.

merkezi rolü ele alınmıştır. Ardından “mantıksal biçim” kavramının solipsizm eleştirisindeki rolü incelenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Wittgenstein’in solipsizmin iddialarını, mantığın ve “mantıksal biçimin” kuralları ile örülü argümanlar şeklinde ifade ettiği üzerinde durulmuş, bunun da “kendi kendini yadsıyan argüman” olduğu iddia edilmiştir. İkinci olarak ise Wittgenstein açısından solipsistin haklı olabilmesi için susması ve hiçbir dilsel bildirimde bulunmaması gerektiği hususu incelenmiştir. Wittgenstein açısından dilin kullanımının, dilsel bildirimlerin aktarımı esasına dayalı kullanımı olduğuna ve bunun da ancak belirli zihinler arasında kurulan iletişim kanalıyla olduğu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda son olarak solipsizmin olası herhangi bir dilsel bildirimde bulunmasının çelişki oluşturacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, solipsizm, mantıksal biçim, dil, *Tractatus*.

1. Giriş

Bu çalışmanın amacı, Wittgenstein’in birinci dönem felsefesini karakterize eden eseri olan *Tractatus Logico-Philosophicus*’ta;¹ ‘mantıksal biçim’ kavramının dilin kurulum ve kullanımındaki rolünü incelemek ve solipsizme yaptığı eleştiriye ortaya koymaktır. Çalışmada ilk olarak solipsizm ve temel iddialarına ardından da ‘mantıksal biçim’ kavramı ile Wittgenstein’in *Tractatus*’ta, dilin kurulum ve kullanım mantığını karakterize eden ‘mantıksal biçim’ kavramı ve dilin kullanımı üzerinden solipsizme yaptığı eleştirisine değinilecektir.

2. Solipsizm

Solipsizm ya da tekbencilik, kişinin; kendi deneyimlerinden, durumlarından ve edimlerinden başka hiçbir şeyin bilincinde olamayacağını iddia eden teoridir (Fay, 2017: 24). Başka bir deyişle solipsizm için, (1) var olan tek şey var olduğu kesin olarak bilinen şeylerdir, (2) var olduğu kesin olarak bilinen tek şey benim zihnimdir, (3) o halde benim zihnim var olan tek şeydir argümanı etrafında merkezlenen bir tür radikal skeptisizmdir² diyebiliriz (Mandik, 2014: 47). Buna göre ancak ve ancak kişinin ‘kendi zihni’ ve ‘kendi zihinsel fenomenleri’ vardır ve kişi sadece ‘kendi zihni’ ile ‘kendi zihinsel fenomenlerinin’ bilindedir. Başka zihinler³ ile *qualia*⁴ problemlerinden

¹ Bundan sonra *Tractatus* olarak anılacaktır.

² Skeptisizm ya da şüphecilik, radikal ve metodik olmak üzere iki alt türe ayrılır. Radikal skeptisizm, ‘kendi zihni’ ve ‘kendi zihinsel fenomenleri’ dışında herhangi bir şeyin gerçek olmadığı iddiası etrafında merkezlenen solipsizmin savunduğu şüphecilik iken metodik skeptisizm, şüpheyi gerçeğe ulaşmada felsefi yöntem olarak benimseyen ve Descartes’da en yetkin örneğini gördüğümüz ve bir diğer adı da kartezyen şüphecilik olan skeptisizm türüdür.

³ Kabaca, evrende kendi zihnimizden başka herhangi bir zihnin varlığını nasıl bilebileceğimiz sorunu ifade eden probleme başka zihinler problem denir (Arıcı, 2019: 145).

⁴ Fenomenal deneyimi fenomenal deneyim yapan iki karakteristik özelliği vardır: Nitelişsellik ve öznelilik. Kabaca ‘fenomenal deneyim nitelikleri’ olarak tanımlayabileceğimiz *qualia*, bu iki özellikten nitelişsellik karşılık gelir. Bir örnek vermek gerekirse böğürtlenli bir dondurmaya yerken yaşadığım deneyimin tümüyle

beslenen solipsizme göre nesnel gerçeklik olan dünya ya da başka zihinler, 'kişinin kendi zihninden' bağımsız bir gerçekliğe sahip olmayan şeylerdir. Bu kurama göre nesnel gerçeklik olan dünya ve başkalarının zihni 'kendi zihninden' bağımsız bir gerçekliği olmayan yapılanmalardır. Hem dış dünya hem de başka zihinler zihin dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla bunların varlığı yok sayılır. Solipsizmde ayrıca 'anlamak' teriminin ele alınışı da farklıdır. Solipsistin anlamaktan kastettiği şey başka bir zihinle gerçekleşecek ontolojik özdeşleşmedir. Çünkü solipsizm açısından birini anlamak için o olmak gereklidir.

Şüpheciliğin radikal versiyonu olmasının yanı sıra solipsizm ayrıca, her şeyin zihinsel olduğu ve var olmanın algılanmak olduğunu iddia eden Berkeleyci idealizme de benzemektedir. İdealizm ile solipsizmi birbirinden ayırmamız gerekirse, solipsizmin idealizmin sonuna kadar götürülmüş hali olduğunu söyleyebiliriz. İdealizm, her şeyin özünde yalnızca zihinsel olayların, zihin içeriklerinin ya da zihinlerin var olduğunu ileri süren bir görüştür. Bu görüşün temel savı, realite adını verdiğimiz gerçekliğin tümüyle zihinsel nitelikte olduğu ve zihnin dışında zihinsel olmayan herhangi bir gerçeklik türünün olmadığıdır (Arıcı, 2019: 141). İdealizmin en büyük temsilcilerinden Berkeley, var olmanın algılanmış olmak olduğunu söyleyerek algılanmış olmanın da zihinde bir ide olmakla mümkün olacağını belirtmiş ve cesur bir genelleme ile yalnızca zihinsel olanın var olduğunu iddia etmiştir. Ona göre var olmanın ilkesi idelerin doğasıdır ve ideler de zihnimize algılarımız kanalıyla gelir. Bu durumda gerek ideleri gerekse de maddi tözü zihnin dışında var olan şeyler olarak kurgulamak saçma olacaktır (Scruton, 2015: s. 111-112). Bununla birlikte, idealizmi bu şekilde tarif etmek, solipsizm ile tamamen uyumlu bir görüş tanımlamaktır, çünkü her şeyin kendisi ile tanımlandığı fikir koleksiyonları sadece 'benim fikirlerim', bu fikir koleksiyonlarının toplamı olan zihin de sadece 'benim zihnim' olabilir (Mandik, 2014: 53). Berkeley bu noktada, varlığın bizim onu algılamadığımız durumlarda da var olmaya devam ettiğini dolayısıyla da bizim onu algılamadığımız bir zamanda başka bir zihin ya da zihinlerin varlığı algılamaya devam ettiği sonucuna ulaşır. Bu durumda başka zihinler var demektir. Berkeleyci idealizme yapılan en ciddi eleştiri, fiziksel nesnelere hiçbir insan tarafından algılanmadığı durumda nasıl var olabilecekleri sorusudur. Berkeley bu soruyu da alışılmadık bir tanrı kanıtlaması ile temellendirdiği 'sürekli algılayan Tanrısal bir zihin' görüşüyle cevaplar (Gödelek, 2013: 106). Ona göre fiziksel nesnelere

kendine özgü fenomenal nitelikleri bulunur (qualia/niteliksellik) ve bu nitelikler sadece benim deneyimlediğim, bana özel niteliklerdir (özellik) (Arıcı, 2019: 115).

Qualia problemi, bir deneyimi tecrübe ederken 'o an' içinde bulunulan fenomenal durumu kişinin kendisinden başkasının tecrübe etmesinin olanaksızlığı üzerinde merkezlenen zihin felsefesi problemidir. Buna göre 'dondurma yiyor olmaklık' her ne kadar betimlenebilir ve incelenebilir bir deneyim olsa da, deneyimi gerçekleştiren kişinin 'o an' içinde bulunduğu fenomenal durumu eylemi tecrübe eden kişinin dışında birisinin onun deneyimlediği şekilde tecrübe edip etmediğini hiç bir zaman bilemeyiz.

ve bunların toplamı olan dünya hiçbir zihin tarafından algılanmasa dahi Tanrı tarafından algılanacağı için var olmaya devam eder. Özetle idealizmde, asıl olan unsur zihinlerdir, varlığın ya da başka zihinlerin varlığı, solipsizmde olduğu üzere reddedilmez. İdealizm açısından gerek dış dünya gerekse de başka zihinler, ancak bir zihin tarafından algılandığı sürece vardır. Bu açıdan yukarıda da değindiğimiz üzere idealizm açısından 'var olmak, algılanmış olmaktır.' Solipsizme göre ise 'var olmak' sadece kişinin 'kendi zihni' ve 'kendi zihinsel fenomenleri' mevzubahis olduğunda söz konusudur. Dolayısıyla solipsizme göre var olan tek şey 'kendi zihni' ve 'kendi zihinsel fenomenleri'dir.

Solipsizmin temel iddiasını özetle toparlayacak olursak, bu kuram, bilincinde olduğumuz bütün zihinsel fenomenlerin kişinin kendisinden başka hiç kimsenin görmediği ve sadece kişinin kendisinin bilincinde olduğu 'içeride' oluştuğunu dolayısıyla da tek gerçeğin kişinin 'kendi zihni' ve 'kendi zihinsel fenomenleri' olduğunu iddia eder (Fay, 2017: 25). Yani solipsizme göre bütün zihinsel fenomenler zihnin içinde oluşur. Bütün zihinsel fenomenler ifadesi gerek somut gerekse de soyut karakterli tüm imge ve düşünceleri kapsadığı için solipsizm açısından bu fenomenler arasında dış dünya ya da nesnel gerçeklik alanı olarak düşünülen zihnin dışı da vardır. Solipsizm açısından zihnin dışı olarak ifade edilen alan ve bu alanın içindeki her şey aslında zihnin içinde var olan ve şekillenen dolayısıyla da zihinden bağımsız olarak herhangi bir gerçekliği olmayan yapılanmalardır. Bu minvalde 'dışarı' denilen ve zihnin dışında var olduğu iddia edilen şey, aslında zihinde oluşup yapılan ve zihinden bağımsız herhangi bir gerçekliği olmayan bir alandır. 'Dışarıda' ifadesi ile anlaşılan aslında 'içeride' var olan ve 'içeride' zihin tarafından yapılandırılan *kaleidoskopik*⁵ bir yanılsamadır. Yani, gerçek olduğunu düşündüğümüz her şey ve bu sözde deneyimlediğimiz gerçeklik, aslında sadece zihnimize oluşan bir fikir ya da uzun ve oldukça gerçekçi bir rüyadır (Mandik, 2014: 45). Bu durumda tekbencilik olarak da ifade edilen solipsizme göre, sadece 'kendi zihni' ve 'kendi zihinsel fenomenleri' vardır.

3. Mantıksal Biçimin Koordinatları ve Solipsizm Eleştirisi

Wittgenstein'a göre dilin kurulum ve kullanımı demek, dilsel bildirimlerin ortaklığı üzerinden iletişim kurmak demektir. İletişim de zihinler arası dilsel koordinasyonla işleyen mantıksal bir mekanizma olduğuna göre hem başka zihinler hem de başka zihinlerin içerikleri var demektir. Ancak yukarıdaki başlıkta değindiğimiz üzere

⁵ Eski Yunanca kalós, καλός, "güzel" ve Eski Yunanca eîdos, εἶδος, "şekil/görüntü" ve Eski Yunanca skópos, σκόπος, "gösteren" sözcüklerinin bileşiği olan bu sözcük, Fransızca *kaléidoscope* "mercek, ayna ve renkli kırpıntılar yardımıyla güzel şekiller oluşturan bir düzene" sözcüğünden alıntıdır (<https://www.etimolojiturkce.com/kelime/kaleidoskop>).

solipsistler, başka zihinlerin var olmadığını sadece 'kendi zihinleri'nin ve 'kendi zihinsel fenomenleri'nin var olduğunu iddia etmektedir. Bu iddialarını ise doğal olarak dili kullanarak ifade etmektedirler. Wittgenstein bu iddiaya iki cenahtan saldırır. Bunlardan birincisi, Wittgenstein açısından solipsistler çelişki içindedir çünkü sadece 'kendi zihni'nin ve 'kendi zihinsel fenomenleri'nin varlığını kabul eden birisinin bu iddiasını mantığın yasaları yoluyla kurulan argümanlarla dile getirmesi kendi içinde çelişiktir ve 'kendi kendini yadsıyan argüman' olur. Çünkü Wittgenstein'a göre, dünya ilişkisini düzenleyen ve bir sonraki başlıkta bahsedeceğimiz 'mantıksal biçim', sadece zihnin içinde kalmayıp zihinsel içerikler olan düşüncelerin dile getirimini yani dili ve dildeki temsiller yoluyla resmedilen dünyayı da şekillendiren temel mefhumdur. İkinci saldırı ise 'mantıksal biçim'le düzenlenen dil ve dilin kullanım mantığı üzerinde şekillenir. Buna göre Wittgenstein açısından eğer solipsistler başka zihinlerin ve dünyanın varlığını yadsıyorlarsa haklı olabilmeleri için bunu dile getirmemeleri, susmaları gerekmektedir. Çünkü konuşmak demek dili kullanmak yani iletişim kurmak demektir. İletişim ise belirli zihinler arasında kurulan dilsel koordinasyon demektir. Belirli zihinler arasında dilsel koordinasyonun kurulumu da bu zihinlerin içinde yer aldığı dünyada gerçekleşir. Böylelikle *Tractatus*çu proje açısından dil ve dünya 'mantıksal biçim' ile yapılandırılan paralel ve gerçek yapılar olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla solipsizmin temel iddiası olan sadece 'kendi zihni'ni ve 'kendi zihinsel fenomenleri'ni bilmek, dile getirilmemelidir. Çünkü Wittgenstein açısından bütün dile getirimler, belirli zihinler arasında kurulan dilsel koordinasyon ortaklığı demektir. Wittgenstein'ın bu eleştirisi ile dilin kurulum ve kullanım mantığının doğru anlaşılması için öncelikle 'mantıksal biçim' kavramı ve bu kavramın dilin kurulum ve kullanımı ile ilişkisine değinmekte fayda vardır:

3.1. Mantıksal Biçimin Koordinatları

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Wittgenstein'ın birinci dönemini karakterize eden kitabı *Tractatus*'un cevaplama çalıştığı temel soru, dilin doğasının ne olduğudur (Demir, 2015: 72).

Kitap felsefe sorunlarını ele alıyor ve -sanıyorum- gösteriyor ki, bu sorunların soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır. Kitabın bütün anlamı şuna benzer bir sözde toplanabilir: Söylenebilir ne varsa açık söylenebilir; üzerinde konuşulamayan konusunda da susmalı. Kitap böylece düşünmeye bir sınır çizmek istiyor, ya da daha çok, düşünmeye değil, düşüncelerin dile getirilişine: Çünkü düşünmeye sınır çizmek için, bu sınırın iki yanını da düşünmemiz gerekirdi (yani düşünölmeye elvermeyen düşünmemiz gerekirdi). Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da düpedüz saçma olacaktır. (Wittgenstein, 2016: 11)

İlk cümlede Wittgenstein, felsefede sorunların ortaya çıkmasındaki temel etkenin 'dilimizin mantığının' yanlış anlaşılması olduğunu ifade etmektedir. Dilimizin mantığı ifadesi ile burada, dilin çeşitli alanlarda ve çeşitli şekillerde 'kullanım mantığından' bahsedilmektedir. Wittgenstein'a göre dilin bu 'kullanım mantığını' karakterize eden temel etken, 'mantıksal biçim' kavramıdır. Peki, 'mantıksal biçim' nedir? 'Mantıksal biçim', varlıkların duyular yoluyla bedenimiz üzerinde bıraktığı etkilenmeleri düşüncelere dönüştürmeye olanak sağlayan zemindir. Başka bir deyişle 'mantıksal biçim', düşünce yoluyla tasarladığımız gerçekliğin imgesini, figürünü oluşturmamıza olanak sağlayan temel yapıdır (Hadot, 2015: 27). Yani bedeninin duyular kanalıyla duyumsadıkları ile bu duyumsananların algılara dönüştürülüp bu algıları kavramsallaştırmaya olanak sağlayan zemine 'mantıksal biçim' denir. Bu durumda 'mantıksal biçim', imgelenen şey ile imge arasında ortak olan, imgelenen şeyi düşünüp resimlememize olanak sağlayan temel zemindir. Böylelikle diyebiliriz ki olgusal alandan düşünsel alana dek uzanan bir zemin olarak 'mantıksal biçim' kavramı, bir yapının imkanını belirtir (Greisch, 1999: 28). Resim teorisi⁶ açısından oldukça merkezi bir önemde olan 'mantıksal biçim' kavramı, temsil ile temsil edilen arasındaki bağıntının doğasını ortaya koyarak dil-dünya arasındaki ilişkiyi çözmeyi hedefler. Bu noktayı biraz açacak olursak:

'Ağaç ağaçtır.' totolojik önermesinin matematiksel gösterimi; $(a=b)$, mantıksal gösterimi ise; $f(a)=a \vee f(b)=b$ ya da $[(\exists x). f(a,b)]$ şeklindedir. 'Ağaç ağaçtır.' totolojik önermesi, olgusal uzayda 'ağaç' varlığının koordinatlarına, matematiksel ya da geometrik uzayda $(a=b)$ 'nin koordinatlarına ve mantıksal uzayda⁷ da $f(a)=a \vee f(b)=b$ yahut $[(\exists x). f(a,b)]$ 'nin koordinatlarına karşılık gelir. Dilsel bildirim olarak 'Ağaç ağaçtır.' totolojik önermesi, analitik düzlemde bir doğru parçasının belirli koordinatları imlemesine benzer bir şekilde; olgusal ve mantıksal uzayda kendisine belirli koordinatlar imler. Yani resim teorisi açısından her dilsel bildirim, sırasıyla hem olgusal uzayda hem de mantıksal ve

⁶ Resim teorisi, isim veya sözcüklerin sentaks ve semantik kurallarına göre birleşiminden meydana gelen ve başka önermelerden bağımsız olan basit ya da elemanter bir önermenin anlamının, önermenin betimlediği veya tasvir ettiği mümkün bir durum ya da olay olarak ortaya çıkması durumunu ifade eden ve *Tractatus*'ta merkezi öneme sahip dil teorisidir (Cevizci, 2012: 1065). Buna göre doğru bir önerme söylemenin zorunlu koşulu, çalışmada bahsettiğimiz üzere önermeyi oluşturan sözcüklerin, olguların kurulum parametreleri olan şey-durumlarına, önermenin kendisinin de dış dünyada bulunan olguya tekabül etmesidir.

⁷ Fiilen gerçekleşmekte olan bir eylem ile o eylemin yerine gerçekleşmesi olanaklı durumları koyduğumuzda her seferinde konumların ve ilişkilerin sınırsızca değiştiği mümkün ağlar sistemine 'mantıksal uzay' denir (Gözkan, 2018: 100).

geometrik uzayda belirli koordinatlarla *konfigürasyon*⁸ halindedir. Peki bu *konfigürasyon* tam olarak nasıl gerçekleşmektedir?

Wittgenstein açısından dil ve dünya arasında kurulan *konfigürasyonu*, paralel yapıyı ve imleme ilişkisini düzenleyen hem dil de hem de dünyada var olan bir tür özdeş ortaklık zemini bulunması gerekir: *Tasarım ile tasarılananda özdeş bir şeyin bulunması gerekir ki, biri ötekinin tasarımı olabilsin* (Wittgenstein, 2016: 25-2.161). Wittgenstein burada, mantıksal bir gereklilikten bahsetmektedir. İlk olarak kabul etmek gerekir ki tasarım, tasarılanandan ontolojik olarak farklıdır. Şöyle ki ateş ile ateşin zihnimdeki idesi birbirinden ontolojik olarak farklıdır. Bu farklılıktan ötürüdür ki ateşi düşündüğümde kafamın içindeki beynim tutuşup yanmaz. Ya da yukarıdaki önermeyi düşünecek olursak, ağacı düşündüğümde onu dalları, yaprakları ve gövdesiyle kafamın içine yerleştirmem, onun yalnızca imajını düşünürüm. Dolayısıyla tasarım ile tasarılanan, ontolojik statü açısından birbirinden farklıdır. Peki, o halde nasıl oluyor da ontolojik statü açısından farklı olmalarına karşın ikisi arasında bir tasarım ilişkisi kurulabiliyor? Wittgenstein'ın yukarıdaki önermede cevabını verdiği üzere bu tasarım ilişkisi, ikisi arasında özdeş ve aynı zamanda tasarım ilişkisinin gerçekleşmesine yardımcı ortak bir şeyin bulunmasının mantıksal gerekliliği sayesinde kurulur. O halde diyebiliriz ki 'mantıksal biçim', tasarılanan şeyin zihinde bir tasarım olarak ortaya çıkması için ihtiyaç duyulan özdeşliği, ortaklığı ve mantıksal gerekliliği sağlar. 'Mantıksal biçim' özdeşliği sayesinde, tasarılanan ile tasarım arasında kurulan ilişki ve temsil bağıntısı mümkün hale gelerek temsil ile temsil edilen arasındaki bağıntı problemi açıklığa kavuşmuş olur. Böylelikle de temsil edilen hakkında kurulan dilsel bildirimler olan önermelerin mantıksal ve matematiksel gösterimleri de mümkün hale gelir. Çünkü 'mantıksal biçim', hem toplam gerçeklik olan dünyayı hem de mantıksal ve matematiksel bildirimler olan önermelere dönüştürülen dili düzenleyen temel ortaklık, özdeşlik zemindir. Wittgenstein açısından *Mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır* (Wittgenstein, 2016: 133-5.61). Mantık bu noktada sadece dünyayı ve dünyanın bir parçası olan dili doldurmakla kalmaz aynı zamanda kurar ve biçimlendirip düzenler: *Mantıksal tümceler dünyanın yapı iskelesini betimlerler, ya da, daha doğrusu, onu ortaya koyarlar* (Wittgenstein, 2016: 149-6.124). Böylelikle 'mantıksal biçim' sayesinde dil ve dünya arasındaki *konfigürasyon* ile dilsel bildirimler olan önermeler ile mantıksal ve matematiksel gösterimler arasındaki *konfigürasyon* mümkün hale gelerek temsil bağıntısı problemi çözülmüş olur. Bu anlamda dil (düşünce) ve dünya

⁸ *Tractatus*'ta dil ve dünyanın birbirini karşılıklı bir araya getirmesini ifade etmek için kullanılan *konfigürasyon* kavramına göre dili oluşturan öğeler ile dünyayı oluşturan öğeler birbirlerini karşılıklı bir araya getirir ve böylelikle dil ve dünya arasında birbirine paralel şekilde işleyen olanaklı yapılar kurulur.

(gerçeklik) ortak bir 'mantıksal biçim'i paylaşan paralel yapılar olarak karşımıza çıkar (Utku, 2014: 26).

O halde, *her tasarımın, hangi biçimden olursa olsun, -doğru ya da yanlış- tasarımını kurmak için gerçeklikle ortaklaşa sahip olması gereken şey, mantıksal biçim; yani, gerçekliğin biçimidir* (Wittgenstein, 2016: 25-2.18). Gerçekliğin biçimi ifadesi 'mantıksal biçim' ile aynı anlamda ele alınmıştır. Bu durumda gerçeklik üzerine bir şeyler söyleyebilmenin imkânı, gerçeklik ile dilin her ikisinin de mantıksal bir yapıya sahip olmalarından kaynaklanır (Demir, 2015: 71-72). Örneğin, "ateş yakandır" önermesiyle dış dünyadaki "ateş" olgusu arasında ortak bir mantıksal ilişki vardır. Dilin gerçekliği temsil etmesini sağlayan da yapıdaki bu ortaklıktır (Monk, 2005: 181). Yani 'mantıksal biçim', bütün imajlarda ortak olarak bulunup tasavvurun imkânını sağlayan mefhum olarak dil-dünya arasındaki temel mantıksal zorunluluktur (Greisch, 1999: 28).

3.2. Solipsizm Eleştirisi

Anlamın ve iletişimin ortaya çıkabilmesi için, en az iki kişi arasında ortak bir aktarım zemini ile aktarımda kullanılacak temsil ya da sembollerin kişilerde ortak bir şekilde bulunması gerekir (Zambak, 2019: 336). Wittgenstein'in *Tractatus*'ta önerdiği resim teorisi açısından hem bu ortak aktarım zeminini hem de kişilerde ortak bir şekilde bulunan dilsel temsil ya da sembollerin ortaklığını sağlayan temel unsur 'mantıksal biçim'dir. Bu da önceki başlıkta da değindiğimiz üzere dil-dünya ilişkisini karakterize edip dilin kurulum ve kullanımı ile anlamın yapılandırılması sürecindeki en etkili aktör ve en temel parametredir. Dilin kurulum ve kullanımı açısından 'anlamak' teriminin doğru bir şekilde anlaşılması bu noktada önemlidir. Şöyle ki solipsizm açısından anlamak terimi, 'başkalarını' 'onlar' olduğumuz, 'onlarla' ontolojik açıdan 'özdeş' olduğumuz anlamında ele alınmaktadır (Fay, 2017: 45). Hâlbuki Wittgenstein ve dil felsefesi açısından 'anlamak' terimi yukarıda da bahsettiğimiz üzere, 'ortak bir aktarım zemini ile aktarımda kullanılan temsil ya da sembollerin bu temsil ya da sembollerini kullanan kişilerde ortak bir şekilde var olması' esasına dayanmaktadır. Bu ortaklığı sağlayan temel unsur da belirli mantıksal değişmezler ve mantıksal prosedürlerle şekillenen 'mantıksal biçim'dir. Dolayısıyla 'anlamak' terimi, başkalarıyla ontolojik açıdan özdeş olmayı içermez, anlamak terimi, 'başkalarının' yaşadıkları ya da yaptıklarını anlaşılır terimlere çevirebildikleri anlamına gelmektedir (Fay, 2017: 45). Bu durumda solipsizmin temel iddialarından bir tanesi olan 'birisini bilmek için o olmalısınız' tezi, 'anlamak' ile ontolojik özdeşleşme terimini birbirine karıştırmaktadır diyebiliriz (Fay, 2017: 25).

Gerek anlamak teriminin ontolojik özdeşleşme gerektirdiği iddiasından gerekse de başka zihinlerin ya da dünyanın gerçek olup olmadığı türünden iddialarından

bahsederken yapılması zorunlu olan bir eylem vardır: Dili kullanmak. Bilindiği üzere doğası gereği dil, herhangi bir düşüncenin, duygunun, dileğin ya da olgusal bir durumun tasvirini içeren bir aktarım aracıdır (Zambak, 2019: 333). Aktarım, belirli bir mesafe aralığında salınan⁹ dilsel bildirimlerin en az iki zihin arasında etkileşmesi esasına dayanmaktadır. Yani aktarımın gerçekleşebilmesi için aktarımda bulunanın yanı sıra bir de aktarımın alıcısı bulunmalıdır. Böylelikle aktarılan dilsel bildirimlerin aktarımın alıcısı tarafından anlaşılması ve buna tepki vererek geri bildirimde bulunması mümkün hale gelir ki buna da iletişim denir (Zambak, 2019: 333). O halde iletişim, dilsel bildirimlerin aktarımı esasına dayalı olarak, belirli zihinler arasında kurulan bir koordinasyondur. İşte, *Tractatus*çu proje açısından, aktarım esasına dayalı dilsel koordinasyon olan iletişimi, daha da özelinde iletişimi sağlayan 'dil'i mümkün kılan temel unsur mantıksal biçimdir. 'Mantıksal biçim', bir önceki başlıkta da bahsettiğimiz üzere dil-dünya arasındaki ilişkiyi düzenleyerek olguları resimlememize ve bu resimler kanalıyla çeşitli temsil sistemleri oluşturmamıza olanak sağlar. Şu şekilde ifade edildikte 'mantıksal biçim'; dildeki temsiller ile temsil edilenler arasında temsil bağıntısını ve böylelikle dil-dünya ilişkisini mümkün kılan temel mefhumdur diyebiliriz.

Solipsizmin temel iddialarına dönecek olursa, bireyin, 'kendi zihni' ve 'kendi zihinsel fenomenleri' dışında herhangi bir gerçekliğin bilincinde olamayacağına dair argümanlarla karşılaşırız. Bu argümanlardan herhangi birini incelediğimiz zaman (1) argümanın, mantığın ve 'mantıksal biçim'in bütün kurallarına uygun olarak düzenlendiğini ve (2) argümanın belirli dilsel bildirimlerin aktarımına dayalı bir iletişim esasına dayandığını görürüz.

Birinci maddeden devam edersek, solipsizmin argümanları, bütün diğer argüman kalıplarında olduğu üzere, belirli mantıksal kurallar ve 'mantıksal biçim'in dil-dünya ilişkisini düzenleyerek geliştirilen temsil sistemi olan dilin bileşenleri olan önermelerden oluşur. Yani olası bir solipsist iddia, mantıksal kurallar ve bu kuralların belirlediği önerme türlerinden oluşmaktadır. Bireyin 'kendi zihni' ile 'kendi zihinsel fenomenleri' dışında herhangi bir gerçekliğin bilincinde olamayacağına dair bir argüman, temel mantık yasalarını, temel mantık yasaları ile düzenlenmiş dilsel kuralları, dilin kullanım esasına dayalı gerçekleşen aktarım, iletişim gibi hususları ve aktarımla iletişimi mümkün kılan başka zihinlerle dış dünyanın varlığının gerçekliğini reddeder. Ancak bireyin kendi zihni dışındaki fenomenlerin gerçekliğinin inkarına dayalı bir argüman, mantığın yasaları ve bu yasalarla koordine olan önermelerle

⁹ Bu ifade ile kastedilen, bir dilsel bildirim iletiliminin belirli bir mesafe aralığını zorunlu olarak gerektirdiği iddiasıdır. Şöyle ki birbirinden farklı iki varlığın birbirine dilsel bildirim aktarımında bulunabilmesi için aynı mekânsal koordinatta bulunmaları mantıksal olarak zorunludur. Çünkü ontolojik açıdan birbirinden farklı iki varlık bir ve aynı mekânsal koordinatta bulunamaz.

kurulduğu için mantıksal olarak 'kendi kendini yadsıyan argüman'¹⁰ olmaktadır. Başka bir deyişle, belirli mantıksal ve dilsel kurullarla oluşturulan bir argümanın, kendileri yoluyla kurulduğu mantıksal kurullar, dil vs. unsurların zihin dışında gerçekliği olduğunu reddetmesi mantıksal açıdan imkansızdır. Çünkü gerek mantıksal yasalar ile 'mantıksal biçim', gerekse de bu yasalar ve biçimle kurulan dil ve dilin şekillendirdiği dünyanın, bireyin zihninden bağımsız olarak var olmadığı iddiasında bulunmak kendi içinde bir çelişkiye düşmek anlamına gelir. Bu durum kendisini görmediğimiz ancak sürekli soluduğumuz ve içinde yer aldığımız havanın gerçekliğini inkar etmeye benzetilebilir. Dolayısıyla 1. madde nazarınca solipsizmin argümanları 'kendi kendini yadsıyan argüman' olmaktan kurtulamaz.

2. maddeden devam edecek olursak solipsizmin argümanları, belirli bir aktarım esasına dayalı dilsel bildirimlerden ibarettir. İnsan iletişiminin en temel aracı olan dil, aynı zamanda anlam dünyamızın da temel unsurudur (Zambak, 2019: 332). Anlam dünyamız ise içerisinde, kavradığımız nesnelere, şekillenen düşüncelerimiz ve belirli düşünce kalıplarının başkalarına düzenli önermeler yoluyla aktarılması türünden unsurları barındırır (Zambak, 2019: 332). Yani anlam dünyamızda var olan yapılanmalar, doğası gereği dilin kurulum ve kullanım mantığıyla doğru orantılıdır. Solipsizmle ilgili bir argüman, anlam dünyasındaki bileşenlerin bir araya getirilmesi yoluyla düzenlenmiş önermelerden oluşur ve önermelerin dile getirmeye de dili kullanmak demektir.

Solipsizmle ilgili bir argümanda insanın en temel iletişim aracı olan ve onun anlam dünyasını yapılandıran temel unsur olan dilin kullanımı yoluyla radikal şüpheli argümanlar kurulmaktadır. Wittgenstein açısından bu yanlıştır. Şöyle ki *Tractatus*çu proje açısından, *...mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır... Düşünemediğimizi, düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz de* (Wittgenstein, 2016: 135-5.61). Wittgenstein'in burada yaptığı değinileri ele alacak olursak, mantığın dünyayı doldurması meselesi, 'mantıksal biçim'in dil ve dünyayı karşılıklı olarak yapılandırması anlamında ele alınmalıdır. Önceki başlıkta da değindiğimiz üzere 'mantıksal biçim', dil ve dünyanın birbirini karşılıklı olarak bir araya getiren paralel yapılar olmasını sağlayan ve hem dilde hem de dünyada var olan özdeş unsurdur. Dil ve dünya, birbirinden varlık olmak bakımından farklı olsalar da 'mantıksal biçim'in her

¹⁰ Bir argümanın iddiasının argümanın kendisine yönelmesi durumundaki argümanlara verilen isimdir. Solipsist argümanlarda; dil ve dünyayı kuran ve oluşturan mantıksal yasalar, dil ve dilin temsil sistemleri aracılığıyla betimlemesini yaptığı dünya gibi unsurların gerçekliği inkâr edilir. Olası bir solipsist argüman, zihnin dışında gerçekliğini inkar ettiği mantıksal ve dilsel belirlenimler ile kurulmak zorunda olacağı için, kendi iddiasını yadsımak durumunda kalır. Çünkü doğası gereği mantıksal ve dilsel kurullarla kurulan bir argüman, mantıksal ve dilsel kurulların zihin dışında gerçekliği olamayacağı iddiasında bulunduğu zaman kendi iddiasını yadsımış olur.

ikisinde de özdeş ve ortak bir şekilde var olmasından dolayı etkileşir. Bu etkileşimden düşünceler ve düşüncelerin derli toplu örgütlenmeleri olan kavramlarla bu kavramların toplamı olan temsil sistemleri doğar. Böylelikle dünya, dilde yansır. Önermenin devamındaki ifade ise solipsizme bir gönderme olarak ele alınabilir. Şöyle ki olası bir solipsist argüman, bireyin sadece 'kendi zihni' ile 'kendi zihinsel fenomenlerinin' bilincinde olacağını bunun dışında kalan şeylerin herhangi bir gerçekliğinin olmadığı iddiasını taşır. Ancak yukarıdaki önermede Wittgenstein açısından bu iddia geçersizdir. Şöyle ki *düşünemediğimizi düşünemeyiz* ifadesi, mantığın doldurduğu dünyada herhangi bir gerçekliği olmayan şeyleri zaten düşünemeyeceğimiz için düşünce haline getiremeyeceğimizi anlatır. Başka bir deyişle Wittgenstein açısından varlığın ya da başka zihinlerin var olmadığına dair herhangi bir solipsist iddia, aslında düşünülemediği için dile getirilmemelidir de. Çünkü olası her dilsel bildirimim dile getiri mi olan söylemek, düşünülebilenin dile getiri mi demektir. Düşünülebilin dile getirilebiliyorsa düşünülebiliyor demektir. Oysa solipsizm açısından sadece bireyin kendi zihinsel içerikleri vardır başka zihinler ya da fiziksel varlıkların ise bir gerçekliği yoktur. Wittgenstein'ın yukarıdaki önermede düşünmekten kastettiği husus burada ortaya çıkar: Solipsizmin fiziksel varlıkları ve başka zihinleri yok sayan iddiası doğru olamaz, çünkü gerçeklikleri hakkında bilgi sahibi olunmayan fiziksel varlıklar ve başka zihinler mantıksal açıdan düşünülemez. Düşünülme yen şey de söylenemez. Bu bağlamda Wittgenstein açısından, *...Tek-bencililiğin kastettiği, işte tamamıyla doğrudur, ancak bu söylenemez, kendini gösterir* (Wittgenstein, 2016: 135-5.62). Çünkü önermelerin dile getiri mi demek belirli bir aktarım esasına dayalı dilsel koordinasyon anlamında dili kullanmak yani iletişim kurmak demektir. Bu durumda Wittgenstein açısından solipsistin ya da tek-bencinin haklı olabilmesi için susması ve hiçbir şekilde dili kullanmaması gerekir. Çünkü dilin kullanımı önermeler ve önermelerin içerikleri olan kavramlar ve o kavramların temsil ettiği varlıklar hakkında düşünemeyi mantıksal olarak gerektirir.

Buraya kadar olan noktadan hareketle devam edecek olursak Wittgenstein açısından solipsist ya da tek-benci haklı olabilmek için susmalı ve herhangi bir şekilde dili kullanmamalıdır. Böyle olduğu ya da solipsistin bu şekilde devam ettiği var sayıldığında ise Wittgenstein'a göre olacak olan şey şudur:

Burada görülüyor ki tek-bencilik tam olarak sonuna dek götürüldüğünde, saf gerçekçilik ile çakışır. Tek-bencililiğin Ben'i uzanımsız bir nokta olarak büzülüp durur; geriye de onunla eşleşmiş gerçeklik kalır (Wittgenstein, 2016: 137-5.64).

Solipsizmin mantıksal açıdan iddialarında haklı olabilmesinin tek yolu iddiaların dile getiri minden yani dili kullanmaktan vazgeçmesi ve susmasıdır. Bunun olduğu varsayıldığında ise ortaya yukarıdaki önermede bahsedilen durum çıkacaktır. Solipsizm ya da tek-bencilik sonuna kadar götürüldüğünde yani dili kullanımı en

asgari duruma indirildiğinde saf gerçekçilik ile çakışacaktır. Çünkü dilin kullanımını en asgari seviyeye çekmek 'kendi ben'inden 'ben' diye bahsetmeyi dahi olanaksız kılacaktır. Çünkü 'ben' ifadesi de bir dilsel bildirim olduğundan ve solipsizmin haklı olabilmesinin tek yolu dili kullanmaması olduğundan¹¹ tek-bencinin ben'i önermede bahsedildiği üzere uzanımsız bir noktada büzülüp durur ve geriye de sadece onunla eşleşmiş gerçeklik kalır.

4. Kaynakça

- Arıcı, M. (2019). "Zihin Felsefesi." M. Arıcı (Der.) ve Y. Adanalı (Yrd. Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde (s. 106-152). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Demir, Ö. (2015). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Fay, B. (2017). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gödelek, K. (2013). *Zihin Felsefesi*. İstanbul: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Gözkan, H. B. (2018). *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Greisch, J. (1999). *Wittgenstein'da Din Felsefesi*. Çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Yayınevi.
- Hadot, P. (2015). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Mandik, P. (2014). *This is Philosophy of Mind: An Introduction*. Wiley Blackwell.
- Monk, R. (2005). *Ludwig Wittgenstein-Dahinin Görevi*. Çev. Berna Kılınçer ve Tülin Er. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Scruton, R. (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*. Çev. Utku Özelmas ve Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Dipnot Yayınları.

¹¹ Çünkü dilin kullanımı, gerçekliği hususunda düşünülebilen belirli ifadelerin aktarımı esasına dayanmaktadır.

- Utku, A. (2014). *Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.
- Zambak, A. (2019). "Dil Felsefesi." M. Arıcı (Der.) ve Y. Adanalı (Yrd. Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde (s. 330-360). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

