

ISSN: 2651-2963

*MetaMind*

# MetaZihin

**Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi**

*Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind*

Cilt: 3

Volume: 3

Sayı: 2

Issue: 2

Aralık 2020

December 2020



**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: 3**

**Sayı / Issue: 2**

**Aralık / December 2020**

ISSN: 2651-2963

<https://dergipark.org.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 çalışmalarını 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: 3, Sayı: 2  
Aralık 2020

*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Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.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: 3, Issue: 2  
December 2020

## 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](mailto:metazihindergisi@gmail.com)

Web Adresi / Web address: [www.dergipark.org.tr/metazihin](http://www.dergipark.org.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: Yusuf BİLBAY

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

Editörler ve Kurullar / <i>Editors and Boards</i> .....	iii
Yayın Süreci ve Aşamaları (Yazarlara Bilgi) / <i>Publication Process and Stages</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

<b>The Source of Anti-Physicalist Arguments: The Unbridgeable Gap between the Phenomenal and Physical</b> Anti-Fizikalist Argümanların Kaynağı: Fenomenal Olanla Fiziksel Olan Arasındaki Kapanmaz Gedik Murat ARICI.....	99-119
<b>Belleğin Ontolojik Statüsü Nedir: Bergson'da Zihnin Metafizigi</b> What Is the Ontological Status of Memory: The Metaphysics of Mind in Bergson Burak K. DURAK.....	121-143
<b>Bergson'un Zihin Felsefesinde Qualia: Bilinç Durumlarının Niteliği ve Öznelliği</b> Qualia in Bergson's Philosophy of Mind: The Qualitativeness and Subjectivity of States of Consciousness Ahmet F. SİLİFKE.....	145-162
<b>Dilin Oluşumu Bağlamında John Searle'ün Doğal Bilinç Kuramı Üzerine Bir İnceleme</b> An Analysis on John Searle's Theory of Natural Consciousness in the Context of the Formation of Language Mustafa KINAĞ.....	163-189
<b>Pragmatizmin Zihin-Beden İkiliğini Reddetmesinin Analitik Felsefeye Yansıması</b> The Effects of Pragmatism's Rejection of the Mind-Body Duality on Analytic Philosophy Hatice BAŞDAĞ BAŞ .....	191-205



## **EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS**

---

### **Editörler / Editors**

Murat ARICI  
Mehmet Hilmi DEMİR

### **Yardımcı Editörler / Associate Editors**

Ahmet SİLİFKE  
İbrahim KÖRPE  
Metin AKAR  
Bilge Ceren DEMİR  
Yusuf BİLBAY

### **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  
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  
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 Akın CENGİZ, Manisa Celal Bayar University, Turkey  
Prof. Mustafa ÇEVİK, Sosyal Bilimler University, Turkey  
Assist. Prof. Ahmet ÇORAK, Marmara, University, Turkey  
Assoc. 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  
Assist. Prof. Özlem ÜNLÜ, Selçuk University, Turkey  
Prof. Mehmet VURAL, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey  
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey  
Assoc. Prof. Zikri YAVUZ, Bursa Uludağ University, Turkey  
Prof. Sedat YAZICI, Bartın University, Turkey  
Assoc. Prof. Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk University, Turkey

#### **Sayı Hakemleri / Issue Referees**

Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey  
Prof. Dr. Hasan ASLAN, Akdeniz University, Turkey  
Assist. Prof. Hasan ÇAĞATAY, Ankara Sosyal Bilimler University, Turkey  
Assoc. Prof. Enis DOKO, İbni Haldun University, Turkey  
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey  
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN, Muğla Sıtkı Kocman University, Turkey  
Assoc. Prof. İbrahim İŞİTAN, Selçuk University, Turkey  
Assist. Prof. Mustafa KINAĞ, Kilis 7 Aralık University, Turkey  
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Turkey  
Assoc. Prof. Sibel KİBAR, Kastamonu University, Turkey  
Assoc. Prof. Zübeyir OVACIK, Aksaray University, Turkey  
Assoc. Prof. Fatma Zehra PATTABANOĞLU, Kastamonu University, Turkey  
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey  
Prof. Dr. Ali UTKU, Atatürk University, Turkey

## YAYIN SÜRECİ VE AŞAMALARI / PUBLICATION PROCESS AND STAGES

- (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 konu ve problemleri ele alan çalışmaları kabul etmektedir. İstisnai durumlarda felsefenin diğer alanlarına giren araştırma makalelerini de “konuk makale” başlığı altında ve her sayı için en fazla bir adet olmak üzere 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 çalışmalar, 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. Gönderilen her çalışma, derginin internet sayfasındaki [Etik İlkeler ve Yayın Politikası](#) metninde belirtilen tüm ilke ve kurallara uymalıdır. Yasal/etik ilkelere uygun olmayan çalışmalar reddedilir veya yazardan düzeltme istenir. Yasal/etik ilkelere uygun olan çalışmalar ise editörler veya alan editörleri tarafından uzmanlık alanı çalışmanın içeriği ile örtüşen en az iki hakeme yönlendirilir.
- (9) Gönderilen bütün çalışmalar için “çift taraflı kör hakemlik sistemi” uygulanmaktadır: Yazarların ve hakemlerin karşılıklı kimlik bilgileri gizli tutulur. Hakemlere 15-30 gün arası süre verilir.
- (10) Hakemler, raporlarında aşağıdaki dört seçenekten 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 seçenekten 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, birtakım 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/register) 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. Dipnotlar<sup>1</sup> için aşağıdaki dipnotlara bakınız.<sup>2</sup>

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.)

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.)

Arcı, 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 Sandıkçıoğlu, 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 kullanılmamalı, 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](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) (3. 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* (Cilt: 2) (3. Baskı) içinde (s. 384-395). New York: Oxford University Press.

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

Bilgehan, A. K. (2018). "Yapay Zekanın Dünü, 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.felsefeditapları.org/yapayzihin>

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

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

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

## The Source of Anti-Physicalist Arguments: The Unbridgeable Gap between the Phenomenal and the Physical <sup>†</sup>

### [Anti-Fizikalist Argümanların Kaynağı: Fenomenal Olanla Fiziksel Olan Arasındaki Kapanmaz Gedik]

Murat ARICI \*

Selçuk University

Received: 11.12.2020 / Accepted: 30.12.2020

DOI: 10.51404/metazihin.847626

Research Article

**Abstract:** There is a long-term ongoing discussion on the nature of the relation between the mental and the physical. One of the chief reasons why the nature of this relation resists to a tenable solution for centuries is a compelling gap that philosophers of mind think is inevitable to face when they try to bridge between the mental and the physical. This paper raises three questions regarding the gap, which we call “the phenomenal-physical gap:” what results does this gap have against the materialist-physicalist conception of the world, why do we have this gap or why does it emerge in the first place, and can it be explained away in favor of physicalism? In attempting to answer the first question, the paper analyzes commonly known anti-physicalist arguments to point out the recalcitrant nature of mind (and phenomenality) against the materialist-physicalist conception of the world. To answer the second question, the paper makes three diagnoses and put forward three corresponding constraints that are unavoidable in any (failing) attempt to establish a metaphysical connection between the mental and the physical. Finally, in answering the third question, the paper addresses one attempt made by David Papineau, and implies that his and other similar attempts to explain away the gap in question are not likely to succeed. The ultimate assertion of the paper is that any attempt to bridge the gap between the mental and the physical is destined to fail given the constraints put forward on the phenomenal nature of mind; and thus, the best action is to pursue a more satisfactory

<sup>†</sup> This paper is an extended and revised version of a chapter of the unpublished dissertation titled “Physicalism and the Phenomenal-Physical Gap: Can a Posteriori Necessary Physicalism adequately respond to the Problem of Phenomenal Subjecthood?” which I submitted to Middle East Technical University, Department of Philosophy in Ankara in 2011.

\* **Author Info:** Assoc. Prof. - Selçuk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Alaeddin Kaykubat Yerleşkesi, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: [pd.muratatici@gmail.com](mailto:pd.muratatici@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8697-8186>

**To Cite This Paper:** Arıcı, M. (2020). “The Source of Anti-Physicalist Arguments: The Unbridgeable Gap between the Phenomenal and the Physical.” *MetaZihin*, 3(2): 99-119.

level of understanding of the phenomenal first, by postulating new concepts, correctly categorizing those, discovering new dimensions of the phenomenality and so on.

**Keywords:** phenomenal-physical gap, epistemic gap, explanatory gap, physicalism, anti-physicalist arguments, mental, phenomenal.

**Öz:** Zihinsel ve fiziksel olan arasında ne tür bir metafiziksel ilişkinin olduğuna dair süregelen tartışma oldukça eskidir. Bu ilişkinin doğasının yüzyıllardır ikna edici bir çözüme direnmesinin temel sebeplerinden birisi, zihinsel ile fiziksel olanın arasını ayıran bir tür zorlayıcı gediktir. Zihinsel ile fiziksel olanın arasını kapatmak isteyen neredeyse bütün zihin felsefecileri, “fenomenal-fiziksel gedik” adını verdiğimiz söz konusu gedikle yüzleşmekten kaçınmanın imkânsız olduğunu düşünür. Bu makale söz konusu gedikle ilgili üç temel soruyu gündeme getirmektedir: Bu gediğin evrenin materyalist-fizikalist tasavvuruna karşı ortaya çıkardığı olumsuz sonuçlar nelerdir? Niçin bu tür bir gedikle karşı karşıyayız veya bu gedik neden ortaya çıkmaktadır? Söz konusu gedik fizikalist projeye zarar vermeyecek şekilde açıklanabilir mi? Makale ilk soruyu cevaplamak için, yaygın olarak bilinen anti-fizikalist argümanları analiz ederek zihnin (ve dolayısıyla onun fenomenal yapısının) materyalist-fizikalist dünya tasarımına direnen doğasına işaret etmektedir. İkinci soruyu cevaplamak için makale; üç teşhis yapmakta ve zihinsel ile fiziksel olanın arasında metafiziksel bir ilişki kurma teşebbüslerinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan ve tüm teşebbüsleri başarısızlığa uğratan üç sınırlama öne sürmektedir. Son olarak, üçüncü soruyu cevaplamak için makale; David Papineau’nun söz konusu gediği fizikalizme zarar vermeyecek şekilde açıklama teşebbüsünü irdelemekte; fakat bu ve benzeri teşebbüslerin başarılı olma şanslarının olmadığını ima etmektedir. Makalenin nihai iddiası ise şu şekildedir: Zihnin fenomenal doğasına dair öne sürülen üç sınırlama sebebiyle, zihinsel ile fiziksel olanın arasındaki gediği kapatma girişimlerinin tamamı başarısızlığa mahkumdur. Bu yüzden önümüzdeki en iyi yaklaşım; öncelikle zihnin söz konusu fenomenal doğasını daha yeterli seviyede anlamaya çalışmak, bu amaçla yeni kavram ve kategoriler ortaya koymak, zihnin fenomenal doğasının henüz bilmediğimiz yönlerini ortaya çıkarmak vb. stratejileri benimsemek şeklinde olmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** fenomenal-fiziksel gedik, epistemik gedik, açıklama gediği, fizikalizm, anti-fizikalist argümanlar, zihinsel, fenomenal.

### 11. Introduction: Three Kinds of Relations for the Core Thesis of Physicalism

Let us begin with a definition of physicalism. The core thesis of physicalism is that everything that exist is physical. The term “everything” here includes mental entities as well. In order to formulate this core thesis, three types of relation have been commonly employed by defenders of physicalism: identity, supervenience, and realization. Since the scope of this paper does not allow for going into full details of these three relations, we should confine ourselves to basic ideas behind these relations. Identity physicalism puts forward the idea that mental entities are (numerically) identical to physical entities. Supervenience physicalism defends the idea that mental properties supervene

on physical properties.<sup>1</sup> And realization physicalism<sup>2</sup> maintains that mental properties are instantiated by being realized by the instantiation of non-mental properties. Evidently, employing the identity relation is a reductive approach while employing the supervenience and realization relations is a non-reductive one. You do reduce mental entities to physical ones when you identify the mental and the physical, but you only associate them when you employ the supervenience and realization relations.

There are several issues surrounding these three relations in expressing the core idea of physicalism. One issue concerns what to identify when the identity relation is used in reduction. Candidates are states, events, and properties. Let us say most defenders of identity physicalism maintains the identification of all these. Another issue concerns the distinction between types and tokens. Let us say identification of tokens is the minimal requirement for a thesis to be a physicalist one employing the identity relation.<sup>3</sup> Another issue bears upon the distinction between a priori and a posteriori knowability. Let us say a posteriori physicalism is more minimal than the a priori one.<sup>4</sup> Nonetheless, a posteriori physicalism employing the identity relation seems to have a serious problem concerning the modal status of identity statements hosting two rigid designators that flank the identity sign. This leads us to a final but a more significant

<sup>1</sup> Let us have in mind these two different, but logically equivalent definitions for supervenience physicalism: Definition (1) (using the notion of identity): Mental properties supervene on physical properties: if any two persons have identical physical properties, i.e., share all their physical properties, then they also have identical mental properties, i.e., share all their mental properties. Definition (2) (using the notion of difference): Mental properties supervene on physical properties: if any two persons differ in their mental properties, they also differ in their physical properties. (Any two persons cannot differ in their mental properties without also differing in their physical properties.) See Arici, 2011.

<sup>2</sup> We can have in mind these three different definitions for realization physicalism: (1) Joseph Levine's definition: "Only non-mental properties are instantiated in a basic way; all mental properties are instantiated by being realized by the instantiation of other, non-mental properties." (Levine, 2001: 21). (2) Andrew Melnyk's definition: "Every property instance is *either* an instance of a physical property or a physically realized instance of some functional property, every object is *either* an object of some physical object kind *or* a physically realized object of some functional object kind; every event is *either* an event of some physical event kind *or* a physically realized event of some functional event kind." (Melnyk, 2003: 26; italics in original). (3) Sydney Shoemaker's definition: "In general, *X* realizes *Y* just in case the existence of *X* is constitutively sufficient for the existence of *Y*—just in case *Y*'s existence is "nothing over and above" *X*'s existence." (Shoemaker, 2007: 4).

<sup>3</sup> Let us have in mind the following definitions for type and token physicalisms: *Type physicalism*: For each mental type *M*, there is a physical type *P* such that *M* is identical to *P* (i.e., for each person *x*, *x* has/undergoes *M* if and only if *x* has/undergoes *P*). *Token physicalism*: For each mental particular *m*, there is a physical particular *p* such that *m* is identical to *p* (i.e., for each person *x*, *x* undergoes *m* if and only if *x* undergoes *p*).

<sup>4</sup> Let *N* be the conjunction of all truths of the world, and let *P* be the conjunction of all physical truths. The physicalist claim is simply that *P* is equivalent to *N*. Let *Q* be the conjunction of all mental truths. Since *Q* is a *subset* of the conjuncts of *N*, physicalism also claims that *P* entails *Q*. Now, the core difference between a priori and a posteriori physicalism amounts to this: For a priori physicalism, the statement *P* entails *Q* is known a priori—by reason alone—while for a posteriori physicalism, *P* entails *Q* is known a posteriori—by also appealing to empirical data.



issue surrounding all the three relations (identity, supervenience, and realization) in question: Do these relations have to be necessary relations to express the real metaphysical connection between the mental and the physical? Based on several considerations in the literature (Levine and Trogdon, 2009; Chalmers, 1996; 2002; and 2009), this paper will assume that any version of *contingent* physicalism is not tenable, that the only tenable position within physicalism is to defend a *metaphysically necessary* relation between the mental and the physical.

Now, the primary purpose of this paper is to show that none of these three relations could escape a gap, which we will call later “the phenomenal-physical gap,” between the mental and the physical. The gap in question prevents all these three versions of physicalism from establishing a non-mysterious connection between the mental and the physical. Before fulfilling the objective of showing this physicalist failure, it is almost a requisite to go over widely discussed anti-physicalist arguments in the literature, which have been put forward against the core thesis of physicalism. By examining the anti-physicalist arguments first, we will have the advantage of getting a much better grip on the recalcitrant nature of mind (and phenomenality) against the physicalist conception of the world and this will enable us to see the unfavorable results of the gap in question more closely.

## 2. Arguments against Physicalism

Historically speaking, arguments against materialism<sup>5</sup> even go back to ancient times, but more modern ones constitute the real concern for physicalism. Hence, we will only examine modern arguments against physicalism, particularly the contemporary ones. It is worth mentioning first the Cartesian arguments against materialism.

Descartes’ arguments for the mind-body duality get their force from Leibniz’s law of indiscernibility of identicals, namely that if two things are identical, then they share (instantiate) all the same properties. The logical—contrapositive— structure of these anti-materialist arguments is quite simple: *X* and *Y* do not instantiate all the same properties; therefore, by Leibniz’s law, they are not the same thing. Because Descartes examines a good deal of distinct features that mind and body have, several anti-materialist arguments can be constructed out of his works, particularly from *Meditations* (1641). To give some examples, consider the following arguments. *The doubt argument*— I can doubt that my body exists. I cannot doubt that I, a thinking substance, exist; therefore, I am not identical with my body. *The divisibility argument*—my body is

---

<sup>5</sup> As most philosophers of mind do, we prefer to use the terms “materialism” and “physicalism” interchangeably in this paper. But for the exact differences in meaning regarding these terms, see Arici, 2018: 14-15.

divisible, I am indivisible; therefore, I am not my body. *The argument from extension*—having a spatial location is essential for my body, having a spatial location is not essential for my mind; therefore, my mind is not my body. *The argument from introspection*—I can come to know about my mind (mental states) by introspection, I cannot come to know about my brain (or any physical states) by introspection; therefore, my mind and my physical parts are distinct.

What we are primarily interested in are the contemporary arguments against physicalism, rather than Descartes' arguments for the mind-body duality. The reason is a minor one actually, but plausible enough to determine the strategy. It can be said that Descartes' anti-materialist arguments do not specifically target the entire materialist thesis; rather, those are primarily aimed to show the real metaphysical nature of mind. Contemporary arguments against physicalism, on the other hand, specifically aim to undermine the entire physicalist thesis. Besides, contemporary arguments have multiple aspects. And if a physicalist defeats the contemporary ones, she can easily defeat those given by Descartes as well. Let us briefly look at some of those influential contemporary anti-physicalist arguments now, which have been debated in the literature.

### 3. Contemporary Arguments against Physicalism

It will be useful to present the arguments first, and then evaluate them together by indicating both the common and separate points they each make. This will enable us to see the background intuitions these arguments rest on.

*The Knowledge Argument:* Several versions of this argument can be found in the literature, but the most famous form was introduced by Jackson in his paper "Epiphenomenal Qualia" (1982) and in his later paper "What Mary Didn't Know" (1986). The argument simply claims that one cannot deduce a simple phenomenal fact—what it is like to see red, for example—from the entire (even hypothetically complete) physical knowledge. Imagine a neuroscientist, named Mary, who has been kept in a black and white room since her birth. The room contains no colorful objects; even the outer surface of her body is made black and white and shades of those. She has, again, a black and white screen in her room to communicate with the outside world. Now, suppose Mary knows every bit of physical/neuroscientific information there is to know about the world, and she has an unrestricted power of reasoning. Accordingly, she knows every detail concerning the processes of color vision. She even sometimes counsels other scientists while she monitors surgical operations on people's brains through her black and white screen. The question is this: Does she know what it is like to see red? While she is in the room, she can perfectly use color terms in sentences like

“The rose is red,” and “The sky is blue,” but when she is released and see the sky and a real rose, would she learn a new fact or not be surprised at all? Jackson claims she would obviously learn a new fact about the world and our color vision. But this would imply the falsity of the physicalist thesis through the following reasoning:

While Mary is still in the room:

- (1) Mary knows all the *physical* facts.
- (2) But she does not know *some* facts (phenomenal facts).
- (3) Therefore, there are facts that are not physical.
- (4) Therefore, physicalism is false.

If it is sound, the argument is convincing enough. If such a hypothetical Mary whose physical knowledge is complete misses some phenomenal facts, this means she is ignorant of some phenomenal entities, which cannot belong to the physical domain. Hence, Mary faces two ontologically different entities, phenomenal and physical. And she can acquire concepts of phenomenal entities only if she is exposed to the phenomenal.<sup>6</sup>

**The Conceivability/Modal Argument:** Several versions of this argument have been put forward. Those include Descartes’s conceivability argument (1941: sec. 6), Kripke’s modal argument (1980: 144-55), Bealer’s argument from semantic stability (1994), Chalmers’ argument from two-dimensional semantics (1996: ch. 2, sec. 4; ch. 4, sec. 1-2; and 2009) and Nida-Rümelin’s argument from cognitive transparency (2007). Versions of this argument employ modal notions such as conceivability, possibility, and necessity; and they operate on a common line of thinking. They first attract attention to an epistemic gap between our knowledge of phenomenal facts and that of physical facts and claim that one can go from this epistemic gap to a metaphysical gap. And if the phenomenal and the physical are metaphysically distinct as such an ontological gap indicates, one can conclude that physicalism is false. Consider the general form of the argument below. Here, *P* stands for the following statement:

---

<sup>6</sup> As the title of his paper (“Epiphenomenal Qualia”) also implies, Jackson additionally claims, in his paper, that the phenomenal properties of mental states are causally inefficacious. Nevertheless, problems arise as to whether the epiphenomenal character of experiences is consistent with what the knowledge argument puts forward, since the causal theory of knowledge implies that in order for Mary to know the phenomenal qualities of her experiences, the relevant phenomenal states must be causally potent. For a meticulous discussion of the issue at hand, see Arıkan Sandıkçıoğlu, 2020. For another relevant and interesting objection and its analysis—the objection of subjective physicalism—to the knowledge argument, see Kıymaz, 2019.

*P*: A physical duplicate of our world exists without any phenomenal ingredient (zombies exist).

- (1) It is conceivable that *P*.
- (2) If it is conceivable that *P*, then it is possible that *P*.
- (3) If it is possible that *P*, then physicalism is false.
- (4) Therefore, physicalism is false.

Each of the three premises above has been argued to be false in several ways in the literature. What we need here are not the details of the objections to the premises, but rather the sort of justification behind the whole argument. Here the notion of conceivability in premise (1) is aimed to reflect the epistemic gap we are exposed to when we think about the connection between the phenomenal and the physical. If one assumes that this epistemic gap results from an ontological gap between the entities involved, one may legitimately think that the phenomenal and the physical are distinct entities. And this possibility is expressed in premise (2). But the possibility that the phenomenal and the physical are metaphysically distinct falsifies the physicalist thesis (as what premise (3) says) if the metaphysical connection between the phenomenal and the physical has to be a necessary connection, regardless of whether it is identity, supervenience or realization. Granted, there are physicalists who defend contingent (and a posteriori) physicalism like earlier physicalists such as Feigl (1958) and Smart (1959) and the more contemporary ones such as Melnyk (2003). Nevertheless, maintaining contingent physicalism does not seem to be a tenable position. There are several reasons not to advocate contingent physicalism. Though we cannot go into details, Kripkean considerations concerning the modal status of identity statements and the worries of falling into property dualism can be readily cited here.

***The Explanatory Gap Argument:*** The background problem this argument rests on can be illustrated in several ways. Indeed, one may think that other anti-physicalist arguments wholly or partially root in the same problem. Nevertheless, Levine's construction of the problem (1983, 1999, and 2007) is more striking than other presentations. He attracts attentions to a simple contrast between theoretical reductions in science like that of water to H<sub>2</sub>O and the ones occurring between phenomenal and physical states like the reduction of pain to c-fiber firing. For Levine, when scientists identify water with H<sub>2</sub>O, the identity statement seems explanatory. The connection between water and H<sub>2</sub>O seems totally clear. After the details of the connection are explained fully, no one would ask "But how come water is identical to H<sub>2</sub>O?" The question would be unintelligible. The case is not the same in the reduction of phenomenal states to physical ones. Anyone could ask quite intelligibly "But how come pain is identical to c-fiber firing?" since the purported connection between pain and c-

fiber firing does not seem fully explained. Something is left unexplained, and this makes the connection look arbitrary. What is worse is that the explanatory gap in question does not seem to be closable because we have no idea how to bridge the gap. We can put this line of thinking in the form of an argument as follows:

- (1) While theoretical identities in science are explanatory (leaving nothing unexplained), identities between phenomenal and physical states present a permanent arbitrariness (leaving things unexplained).
- (2) This means there is an unbridgeable explanatory gap between phenomenal and physical states.
- (3) There is an unbridgeable explanatory gap between phenomenal and physical states only if phenomenal states are not physical.
- (4) Therefore, phenomenal states are not physical.
- (5) Therefore, physicalism is false.

The crucial question here should be “If we do have such a gap, why is that so?” Is it because there is an ontological gap between phenomenal and physical states, or is it because of some other reasons that do not threaten the core thesis of physicalism? If the answer is “yes” to the former, physicalism is endangered. If it is “yes” to the latter, physicalism is still saved.

As an alternative way of illustrating the explanatory gap problem, Levine cites another anti-physicalist argument that he calls “the open question argument” (2007), which is worth mentioning here.<sup>7</sup> He basically applies the notion of open question to the case of the explanatory gap problem within the issue of phenomenal-physical identities. To see the conceptual relation between the notions of “explanatory gap” and “open question,” consider the following two questions:

- (Q1): Are substances that are micro-structurally different from water (say, XYZ), but macro-structurally (regarding their surface properties) the same as water water?
- (Q2): Are creatures that are physically different from humans (say, an alien species), but functionally the same as humans, conscious? And if so, is to be conscious for them the same as what it is to be conscious for humans?

---

<sup>7</sup> The term “open question argument” has been used within a different context in ethics. It has been originally introduced by Moore to show that ethical properties cannot be identified with non-moral properties (1903: 13).

These two questions are different for Levine. (Q1) is a totally semantic question. There is no further *non-semantic* chemical or physical fact to be discovered in order to answer the question satisfactorily. The answer will only be based on our semantic decision whether we want to call XYZ water or something else. On the other hand, (Q2) is an open question implying the possibility that there are two fundamentally different sets of properties, namely, phenomenal and physical. This is to say that there may be a deep conceptual gap between our phenomenal and physical concepts.

**The Property Dualism Argument:** This argument is originally presented as the third objection in Smart's paper (1959), which he ascribes to Max Black. Smart considers the objection the most challenging one that he is least confident to have met satisfactorily. When explaining the objection Smart says "...a sensation can be identified with a brain process only if it has some phenomenal property, not possessed by brain processes, whereby one-half of the identification may be, so to speak, pinned down" (p. 149). Here, in order to "pin down" a phenomenal state, he thinks, we need a property (or properties) of that state, or a mode of presentation in modern terms, by which the corresponding phenomenal term can pick out the phenomenal state itself. Otherwise, how can the referent of the phenomenal term be fixed, and equally importantly, how can the relevant identity statement (the statement that the phenomenal state *f* is identical to the physical state *p*) be informative and non-trivial? Consider the classic example of "Evening Star/Morning Star." These two terms refer to the same object, but the reason why we have two different terms and why the identity statement "The Evening Star is identical to the Morning Star" is informative and non-trivial is that they are associated with two different properties (appearing in the evening and in the morning) possessed by the same object. The case, the objection goes, is the same with phenomenal and physical states.

One might think that the argument only runs against the identification of states, events, processes, etc., but not against the identification of properties. This would be wrong (as Block (2006) and others point out) because identification of properties with other ones also requires that the relevant referring terms be associated with some properties of those properties. In other words, the problem arises even for a mind-body "property" identity theory, which basically says "mental properties are identical to physical properties," because the phenomenal property that is claimed to be identical to a physical property can be "pinned down" again only by a property of that phenomenal property—by a mode of presentation of that phenomenal property. What we have said so far can be presented as follows:

- (1) Mental-physical identity statements are informative and non-trivial.

- (2) Mental-physical identity statements are non-trivial, only if the terms involved are associated with distinct properties (in their modes of presentation).
- (3) If the associated properties are distinct, the ones associated with mental terms are not physical.
- (4) If the properties associated with mental terms are not physical, physicalism is false.
- (5) Therefore, physicalism is false.

Now, recall that we have pointed out three metaphysical relations at the outset: identity, supervenience and realization relations postulated by physicalists. It seems that the anti-physicalist arguments run even against each version of physicalism employing these three distinct relations. Consider the knowledge argument. The anti-physicalist claims that while still being in the black and white room, Mary fails to know the phenomenal character of perceptual experiences, and this intuition is not explained away even if perceptual processes are identical to physical processes, or they supervene on physical processes, or they are realized by physical processes.

The conceivability/modal argument too runs against each of these three relations since these metaphysical relations must have a necessary character as we pointed out and reasonably assumed at the beginning. Granted, there are philosophers who think of physicalism as a contingent thesis. And the debates regarding the modal status of physicalism are not likely to be completed soon. But it is still reasonable to believe—and as we also referred in section 1, there are thinkers who strictly defend the same view, (Levine and Trogon, 2009; Chalmers, 1996; 2002; and 2009)—that the only tenable position within physicalism is to defend the thesis that the metaphysical connection between the mental and the physical is a necessary relation. So, if zombies are possible, then these three relations all fail to be the real metaphysical glue holding the mental and the physical together.

The explanatory gap argument as well poses a threat against each of these three relations, since the unbridgeable gap between mental and physical entities will still remain untouched even if mental entities are identical to, or supervene on, or realized by physical entities. None of these relations are actually aimed to close or narrow the gap. The purpose of all is to specify the nature of the connection between the mental and the physical. Even after that specification, the gap still remains. But the gap threatens the identity relation more than it does the other two. If two things are numerically identical to each other, obviously this identity suffers from any unexplained (supposedly metaphysical) gap. On the other hand, if a distinct entity

supervenes on, or is realized by another entity, an unexplained gap perhaps is tolerable to some extent.

The property dualism argument, nevertheless, specifically targets the identity theory. It is possible to think that supervenience and realization relations are protected from the threat of this argument on the grounds that there are two distinct entities involved in the postulation of these relations. Clearly if there are two distinct entities, the terms referring to these entities will likely to be associated with distinct properties. Supervenience and realization relations seem fine with distinct properties, as long as those properties conform to the purported nature of the mental-physical relation.

It should also be noted that while what is employed against physicalism by these arguments involves both the phenomenal and the non-phenomenal character of the mind, when employed in the arguments, the phenomenal character strikes us more. Mary is surprised, as the knowledge argument claims, more about the phenomenal quality <sensation red.> The most distinguishing character, among other non-phenomenal mental features, that zombies lack, according to the conceivability/modal argument, is the phenomenal features of the mind. The explanatory gap makes itself more explicit when we attempt to understand the relation between the phenomenal character of the mind and its physical basis. And finally, in the relevant identity statements, the properties associated with the relevant terms seem more distinct if one side of the identity statement expresses a phenomenal property. It is this reason why phenomenal consciousness is considered to be more problematic than non-phenomenal character of mind in the effort to correctly place it in our understanding of nature. This being the case, we can from now on turn our attention to the phenomenal-physical relation instead of the more general mental-physical relation.

Now it is time to look at the grounds these arguments rest on and consider why we have intuitions that lead to a phenomenal-physical duality. This exercise is likely to reveal some features of the way we think about mental entities, in particular phenomenal entities.

#### **4. The Epistemic/Explanatory Gap**

As one can easily notice, the anti-physicalist arguments given above employ a sort of gap between the phenomenal and the physical. They employ the non-derivability of phenomenal truths from the complete physical truth *P*. Mary cannot deduce a phenomenal truth from her complete physical knowledge while still being in the black and white room. Zombies are conceivable because *P* does not seem to entail phenomenal truths. We feel a sort of explanatory uneasiness with phenomenal-physical



identity statements because they do not seem to be tied to each other derivationally. Even though the two sides of the identity sign are supposed to pick out one and the same referent, those identity statements are informative and non-trivial because there is a derivational distance between what is expressed by phenomenal terms and what is expressed by physical terms. This non-deducibility turns out to be an epistemic gap between the phenomenal and the physical. The anti-physicalist arguments appeal to this epistemic gap and conclude that we are exposed to such sort of a gap because there is an underlying ontological gap, meaning that the phenomenal and the physical are ontologically distinct.

Here, the terms “epistemic gap” and “explanatory gap,” are different in meaning, though they are used for the same purpose. The former attracts attention to the distinct epistemological positions of epistemic agents, while the latter, introduced by Levine, runs on the explanatory level aiming the same. As the explanatory gap argument presents, we do not suffer from any explicit unintelligibility in comprehending standard scientific identity statements such as “Water is H<sub>2</sub>O;” “Lightening is a sudden discharge of electricity in the atmosphere;” “Temperature is average molecular kinetic energy;” “Light is electromagnetic wave;” and so on. On the other hand, we have serious difficulties in understanding phenomenal-physical identity statements such as “a red quale is such and such a neurophysiological property in the brain;” “itching is such and such a neurophysiological state;” “fear is such and such a neurophysiological state;” “imagining is such and such a neurophysiological process;” “successions of thoughts are such and such neurophysiological events,” and so on.

One may rightly think that the anti-physicalist arguments may exploit similar gaps on different levels. On the cognitive level, for example, a subject takes distinct cognitive positions towards phenomenal and physical entities. The way we know about the phenomenal is cognitively distinct from the way we know about the physical. I can know about my visual experience of red by introspecting the content of my relevant visual mental states, whereas I can know about the corresponding physical processes occurring in my brain only by third-person physical examination. This cognitive difference can be said to present a cognitive gap between the phenomenal and the physical. Or think about it on an intuitive level. One may rightly say “I do not know if there really is an ontological gap, but one thing is clear to me: The phenomenal and the physical seem more distinct to me than other pairs involved in scientifically true identity statements,” and call this “intuitive gap.” It then seems that we can call the epistemic/explanatory gap the “phenomenal-physical gap,” regardless of whether or not it is an ontological one. Henceforth take “PP-gap” as standing for “phenomenal-physical gap” implying both the epistemic and explanatory gaps, and other possible ones that might be intelligibly phrased on different levels.

One may also think that the gaps in question are different conceptualizations of the one and the same distinctness between the phenomenal and physical domains. If we consider these two as distinct domains, however, we might be presupposing that members of the each are distinct entities. We do not want to do that because what we are trying to find out is whether a given member of the phenomenal domain is the one and the same corresponding member of the physical domain. Nevertheless, we have good reasons to think that the phenomenal and the physical constitute at least distinct perspectival domains in the sense that we can only look into these domains from two different perspectives. We can investigate the phenomenal only from the first-person perspective while we can examine the physical from the third-person perspective.<sup>8</sup> Hence, a dualist may think of these two as metaphysically distinct domains, whereas a physicalist may think of these two as two different domains only in an indirect metaphoric sense: The phenomenal and the physical can be scrutinized from different perspectives.

Note that none of the three metaphysical relations proposed by physicalists can escape Levine's core contrast between the phenomenal-physical reductions and the theoretical ones in science. Consider the following three statements:

- (I) The feeling of anger is identical to the brain state B.
- (S) The feeling of anger supervenes on the brain state B.<sup>9</sup>
- (R) The feeling of anger is realized by the brain state B.<sup>10</sup>

All these three statements suffer from a phenomenal-physical gap if the anti-physicalist is right about the PP-gap. The PP-gap is more apparent in (I) because the identity relation in (I) is a numerical one; it relates an entity exactly to itself. The other two, nonetheless, might be thought to be compatible with two ontologically distinct entities. But still, the supervenience relation in (S) and the realization relation in (R) have to be necessary relations as well. Necessary character here means the two distinct entities are so strictly tied to each other that if the base or realizing properties are instantiated in

---

<sup>8</sup> Here, what I mean by the "first-person perspective" is a subject's unique ability to examine (the unique way a subject can examine) consciously the contents of her own mental life—the ability that cannot be possessed by any other subject. What I mean by the "third-person perspective," on the other hand, is the public ability (public way) to examine something, which can be possessed by anyone.

<sup>9</sup> Let us understand necessary supervenience as follows: *A*-properties supervene on *B*-properties with metaphysical necessity if and only if there can be no possible world in which *B*-properties of an *x* are the same as the original ones while *A*-properties of the same *x* are different from the original ones, or *B*-properties are instantiated by *x* while *A*-properties are not.

<sup>10</sup> Let us understand necessary realization as follows: A property *A* is realized by another property *B* with metaphysical necessity if and only if there can be no world in which *B* is instantiated by an *x* while *A* is not.

any possible world, the supervenient and realized properties have to be instantiated in the same world as well. How can such a strong modal connection be expected in the presence of the PP-gap? Mental properties are so tightly connected to physical properties, and yet truths involving mental properties cannot be deduced from truths involving physical properties, or statements expressing the supervenience or realization relation between the phenomenal and the physical seem more mysterious than the statements expressing the same relations between other types of properties, say aesthetic and physical properties, or economic and physical properties.

### 5. Is the Phenomenal-physical Gap Bridgeable?

Now, we are ready to answer the central question of this paper: Why do we have this PP-gap or why does it emerge in the first place? More importantly, is it bridgeable in principle or not? If it is not, why is it not? Besides, does this PP-gap emerge because we do not know *enough* yet about the phenomenal and the physical? In other words, is it true that the more we know about these two, as our philosophical and scientific understanding improves, the smaller the PP-gap will be? If the answer is “yes,” it seems the anti-physicalist arguments will gradually lose their power against physicalism as some philosophers thought (Nagel, 1974 and Churchland, 1996). This is also what Chalmers calls type-C materialism (2003), which claims that there is a deep epistemic gap between the phenomenal and the physical, but it is closable in principle and is very likely to be closed in the future given current developments. Nevertheless, that is not the case at all. It is because the phenomenal and the physical are at least *epistemologically distinct domains in nature*. Phenomenal entities are non-public. They cannot be observed publicly as non-phenomenal entities can. This simple fact constitutes the following two epistemological constraints that make hard—and sometimes impossible—any complete examinations on the nature of the PP-gap:

(NC) *The Nomological-Physical Constraint: It is nomologically impossible to observe a phenomenal token from the third-person perspective.*

Even a phenomenal subject herself cannot observe a phenomenal token of her own from the third-person perspective. Think of a situation in which a person’s skull is opened up during a surgical operation while the person is still awake and conscious. If the person under the surgery attempts to see her own phenomenal state from the third-person perspective, say, by a mechanism of mirrors, what she can observe is nothing but physical states in the brain. It is not likely that any scientific improvement can make it possible to observe a phenomenal token from a perspective other than the person’s own first-person perspective. Hence, no phenomenal token can be observed from a

third-person perspective as a matter of nomological impossibility. There is another epistemological constraint on the examination of the phenomenal:

*(LC) The Logical-Phenomenal Constraint: It is logically impossible for a phenomenal token to be experienced by more than one phenomenal subject.*<sup>11</sup>

A first-person perspective is a person's own perspective. The person uses this perspective when she looks at her internal mental happenings, i.e., when she introspects. And there is an intimate connection between the experience and the experiencing subject. Perhaps this intimate connection is a constitutive one, i.e., one is a component of the other. Here what (LC) suggests is something more to (NC): For every phenomenal token, logically there can only be *one* phenomenal subject. A phenomenal subject cannot observe, even from her own first-person perspective, someone else's phenomenal tokens. Although there will always be room for the possibility that the phenomenal and the physical are numerically identical, as long as we face these two constraints, the PP-gap will always remain. No matter how much we know and learn about the natures of the phenomenal and the physical, the PP-gap will always present itself. This is a point that provides the anti-physicalist arguments with an extra power.

Here what crucially matters for the physicalist is whether the PP-gap is *potentially* bridgeable. Do the above two constraint also suggest that the PP-gap is not bridgeable in principle? In other words, is there any possible way to convincingly show that the phenomenal and the physical are identical? There are many reasons for believing in one or another version of the physicalist thesis. There are also reasons for being sympathetic to an anti-physicalist approach, especially on an intuitive ground that we will mention in the following section. Nevertheless, the anti-physicalist has one strategic advantage. The physicalist has at least the burden of showing that the implications of the physicalist thesis can *potentially* be proved to be true. Potential provability in this sense is a burden that the physicalist, but not the anti-physicalist, is supposed to shoulder. Consider the following constraint:

*(PC) The Provability Constraint for Referential Terms: It is not provable that any two referential terms refer to one and the same entity (are co-referential), unless there is a potential way to verify that there is not two but one entity to which these terms refer.*

To understand what (PC) says, consider the classic "Morning Star/Evening Star" example. Once people realized that these two terms refer to the same planet, they did not have an actual way of proving this, but there was a potential way to show that. An

<sup>11</sup> What I mean by "phenomenal subject" is exactly the subject that entertains phenomenal tokens in a given phenomenal domain whatever her ontological status is.

imaginary astronaut could have travelled to the orbit of Earth and determined that what people called Morning star and Evening star are the one and the same planet. There was a potential way of proving or disproving the co-referentiality of the two terms. Or imagine a case where someone claims that a planet called *X* in a distant galaxy is nothing but a mere reflection of a near planet called *Y* in the same galaxy, and that they look different because *X* is, for some reason, the reflection of *Y*'s unseen side. This fancy claim may be true or false, but it is a fact that the claim can potentially be proved or disproved. It is both logically and nomologically possible that someone or some creatures prove or disprove the claim in question. Nonetheless, we do not have this chance in the phenomenal-physical case as *(NC)* and *(LC)* dictate. The phenomenal-physical identities cannot satisfy the antecedent of *(PC)*—the “unless clause.” Hence, the consequent: However much we know about the phenomenal and the physical, we will not be able to make sure that these two are nothing but the one and the same entity in the metaphysical sense. So, unfortunately, for the physicalist, the gap will always remain. There is no potential way, both in the logical and nomological sense, to bridge the gap. This and other facts are the reasons why philosophers such as McGinn (1989) have written quite pessimistically about our ability to fully comprehend the relation between the phenomenal and the physical.<sup>12</sup>

If the PP-gap is unbridgeable, the philosophical consequence of this is a serious one: A priori physicalism is not tenable since there is no way to deduce mental-to-mental truths (e.g., sorrow is similar to sadness) and mental-to-physical (or physical-to-mental) truths<sup>13</sup> (e.g., pain is identical to c-fiber firing) from the complete physical truth *P*, since we face an unbridgeable PP-gap. If a priori physicalism is not tenable, does this mean a physicalist should give up reduction as well? This is not certain yet. For being unbridgeable does not necessarily entail ontological distinctness; it only entails improbability of a physicalist thesis. The phenomenal can still be identical to the physical in the metaphysical sense. So, it depends on how a physicalist approaches to the PP-gap. If she can, for example, show that even if the PP-gap is not bridgeable, there are still good reasons to believe that a phenomenal-to-physical reduction holds, or the PP-gap itself can be explained in physical terms, there will still be rooms for reductive physicalism.

---

<sup>12</sup> There is another interesting approach to this pessimism in the literature, which focuses on the bizarre nature of the metaphysics of mind. See Schwitzgebel, 2014.

<sup>13</sup> We can call expressions of this type of truths as “bridge statements.”

## 6. The Phenomenal-physical Gap and the Intuition of Distinctness

So far, we have basically asked two questions regarding the PP-gap: What results does this PP-gap have against the materialist-physicalist conception of the world, and why do we have it or why does it emerge in the first place? Based on the above considerations, if we are persuaded that the PP-gap is not bridgeable in principle, we should now ask a third question: Can it be explained away in favor of physicalism? At this point, what immediately strikes us is the fact that we cannot help but straight away think that the phenomenal and the physical are quite distinct. Why so? Two reactions are possible here: (1) It is because of their ontologically distinct natures – which would ultimately falsify physicalism. (2) It is not because of their ontologically distinct natures, but because of something else that explains why our immediate thinking presents an ontological distinctness between the phenomenal and the physical. David Papineau (2002: 94; 2007; and 2008) is one of those philosophers who sustain (2). He thinks that we have an intuition telling us stubbornly that the phenomenal and the physical are ontologically distinct entities: they cannot be the one and the same entity. This is an intuition even a hard-core materialist cannot help but suffer from. Nevertheless, we have to learn to live with it, because it results from the nature of our way of thinking about phenomenal entities. And the good news is that it is not a problem for physicalism at all.

Papineau admits that the PP-gap, which the intuition of distinctness stimulates, is not bridgeable. But we can explain in physical terms why it is unbridgeable. And if we can do that, physicalism will be saved from anti-physicalist arguments. The intuition of distinctness is just an intuition. It should not lead one to disregard other good reasons for believing that phenomenal entities are physical/functional entities. For we have other misleading intuitions both in our ordinary lives and in our scientific thinking, such as the intuition that however fast one travels, one does not remain younger than one's twin sister: he gets aged in normal ways. But despite this intuition, we believe in the theory of general relativity. If so, we can disregard the intuition of distinctness as well in favor of other good reasons for believing the physicalist thesis.

As to the source of the intuition of distinctness, Papineau maintains that the intuition results from a gap between our concepts of the phenomenal and the physical. He even offers a theory of phenomenal concepts that he claims explains away the intuition. What he claims is basically that we employ phenomenal and physical concepts in our thinking through quite different cognitive processes. These different processes make them look fundamentally different. There is not two but only one entity, but different conceptualizations yield different concepts which in fact refer to one and the same entity. Although there is no ontological duality, there is, thus, a *conceptual duality*, which

ultimately yields a *conceptual (but not ontological) gap* between the phenomenal and the physical. The intuition of distinctness is merely an extrapolation of this conceptual gap.

Given this conceptual gap, one might claim that physical terms refer to physical entities and phenomenal terms refer to phenomenal entities, but not vice versa. There is no way for physical terms to refer to something phenomenal. To reject this way of thinking, Papineau postulates what he calls “antipathetic fallacy,” a type of use-mention confusion, which expresses that “the fact that we do not have certain experiences when we think third-person thoughts [entertain physical concepts] does not mean that we are not referring to them.” (1993: 177). Even if Papineau is right about this diagnosis, the provability constraint for referential terms (*PC*) still holds. It is because (*PC*) is not about whether a given type of term has the ability to refer to two entities at the same time, but rather is about whether it is provable that two different types of terms refer to one and the same entity.

All in all, it seems that the proper strategy here, should not be what Papineau and other defenders of phenomenal concept strategy choose to do. Rather, it should be to show first, to a satisfactory degree, that why reaction (1)—that the intuition results from the ontologically distinct natures of phenomenal items—is an unfavorable option. This requires understanding both sides (phenomenality and physicality) to a reasonable degree. We have a good understanding of the physical, but do we have a satisfactory understanding of the phenomenal? If we do not—and Papineau talks as if we do—how can we be sure that the intuition of distinctness does not result from the very nature of the phenomenal?

## 7. Summary and Conclusion

In section 1, we introduced several types of physicalism and pointed out the primary purpose of this paper. In section 2 and 3, we have dwelled on the traditional and contemporary arguments put forward against materialism and physicalism. In section 4, we have addressed the epistemic/explanatory gap and applied to a more comprehensive notion “the phenomenal-physical gap.” In section 5, we plainly claimed that the phenomenal-physical gap is not bridgeable even in principle because of the three constraints regarding the nature of phenomenality and the provability of co-reference for referential terms. In section 6, we touched upon one attempt for explaining away the unbridgeable gap in question in favor of physicalism. The attempt, made by Papineau, applies to an intuition of distinctness, the objective of which is just to show that the gap between the phenomenal and the physical is not an ontological one, but merely a conceptual one.

For any physicalist who acknowledges that there is really a gap between the phenomenal and the physical, there are basically three options to follow in accounting for the PP-gap: the PP-gap results from the nature of the phenomenal, or from the nature of “us” (whatever this *us* is), or from the nature of the way *we* know about the phenomenal—through the concepts mediating between us and the phenomenal. Given the fact that we do not have a satisfactory level of understanding of the first two, the phenomenal and the *us*, looking for the root of the PP-gap on the conceptual level is not much likely to yield the right conclusions. We have not asked sufficiently many questions about the phenomenal yet. We have not completed even our basic understanding of different dimensions of phenomenality. We have not yet fully conceptualized the phenomenality. Our notions of phenomenal entities are still primitive. Postulations of new concepts, their correct categorization, discovering new dimensions, and so on are required before any attempt to scrutinize the relation between the phenomenal entities and their concepts can be fruitfully conducted. Unless we have a much better understanding of the phenomenal character of our minds, it does not seem to be wise to expect a convincing theory that explains the real metaphysical relation between the mental and the physical.

## 8. References

- Arkan Sandıkcioglu, P. (2020). “Epiphenomenalism and the Causal Theory of Knowing.” *Beytulhikme*, 10(4): 1219-1234.
- Arici, M. (2011). *Physicalism and the Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond to The Problem of Phenomenal Subjecthood?* Unpublished doctoral dissertation. Middle East Technical University, Social Sciences Institute, Ankara.
- Arici, M. (2018). “The Problem of Phenomenal Consciousness: A Descriptive and Categorical Analysis.” *MetaZihin*, 1(1): 14-15.
- Bealer, G. (1994). “Mental Properties.” *Journal of Philosophy*, 91: 185-208.
- Block, N. (2006). “Max Black’s Objection to Mind-Body Identity.” *Oxford Studies in Metaphysics*, 2: 3-78.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2002). “Does Conceivability Entail Possibility?” In T. Gendler and J. Hawthorne (Eds.), *Conceivability and Possibility*, (pp. 145-200). Oxford: Oxford University Press.



- Chalmers, David J. (2003). "Consciousness and Its Place in Nature." In S. Stich and T. Warfield (Eds.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*. Blackwell.
- Chalmers, D. J. (2009). "The Two-Dimensional Argument Against Materialism." In McLaughlin and A. Beckermann (Eds.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (1996). "The Hornswoggle Problem." *Journal of Consciousness Studies*, 3(5-6): 402-408.
- Descartes, R. (1641). *Meditations on the First Philosophy*. Translated by Donald A. Cress. In Steven M. Cahn (Eds.), *Classics of Western Philosophy* (2000) (Sixth Edition). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Feigl, H. (1958). "The "Mental" and the "Physical."" In H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell (Eds.), *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem* (Vol.2). Minneapolis: Minnesota Studies in the Philosophy of Science.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, 32(April): 127-36.
- Jackson, F. (1986). "What Mary didn't Know." *Journal of Philosophy*, 83: 291-5.
- Kıymaz, T. (2019). "Subjective Physicalism as a Response to the Knowledge Argument." *MetaZihin*, 2(2): 199-211.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Levine, J. (1983). "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap." *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(October): 354-61.
- Levine, J. (1999). "Conceivability, Identity and the Explanatory Gap." In S. Hameroff, A. Kaszniak and D. Chalmers (Eds.), *Towards a Science of Consciousness: The Third Tuscon Discussions and Debates*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Levine, J. (2007). "Phenomenal Concepts and the Materialist Constraint." In T. Alter and S. Walter (Eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press.

- Levine, J. & Trogon K. (2009). "The Modal Status of Materialism." *Philosophical Studies*, 145(3): 351-62.
- McGinn, C. (1989). "Can We Solve the Mind-Body Problem?" *Mind*, 98(391): 349-66.  
Reprinted (1997) in N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere (Eds.), *The Nature of Consciousness*, (pp. 529-542). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Melnyk, A. (2003). *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*. New York: Cambridge University Press.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1974). "What Is It like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83(October): 435-50.
- Nida-Rümelin, M. (2007). "Grasping phenomenal properties." In T. Alter and S. Walter (Eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press.
- Papineau, D. (1993). "Physicalism, Consciousness and the Antipathetic Fallacy." *Australasian Journal of Philosophy*, 71(2): 169-183.
- Papineau, D. (2002). *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Papineau, D. (2007). "Phenomenal and Perceptual Concepts." In T. Alter and S. Walter (Eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press.
- Papineau, D. (2008). "The Explanatory Gap and Dualist Intuitions." In L. Weistrantz and M. Davies (Der.), *Frontiers of Consciousness: Chichele Lectures*, (pp. 55-68). New York: Oxford University Press.
- Schwitzgebel, E. (2014). "The Crazyist Metaphysics of Mind." *Australasian Journal of Philosophy*, 92(4): 665-682.
- Smart, J. J. C. (1959). "Sensations and Brain Processes." *Philosophical Review*, 68: 141-56.
- Shoemaker, S. (2007). *Physical Realization*. New York: Oxford University Press.

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

## Belleğin Ontolojik Statüsü Nedir: Bergson'da Zihnin Metafizizi

### [What Is the Ontological Status of Memory: The Metaphysics of Mind in Bergson]

Burak K. DURAK \*

Muğla Sıtkı Koçman University

Received: 10.12.2020 / Accepted: 27.12.2020

DOI: 10.51404/metazihin.838419

Research Article

**Abstract:** About a century ago, when philosophy of mind was far from being differentiated as a different discipline, Bergson who defined his own philosophy as a "philosophy of mind" and predicted that such a discipline would inevitably be established in the future, formed his philosophy on those problems created by the Cartesian dualistic approach to mind and matter. And he tried to create a new synthesis of these two substances. When interpreting mental processes, our perceptions appear as a phenomenon existing in the present reality and having material counterparts. Memories of our past experiences, on the other hand, exist in the past and do not have material counterparts. It is thought that memories of the past, which have active roles in mental processes, are located in memory cumulatively. Bergson, on this issue, raises the following question as a problem: Does memory, which is thought to be formed by the accumulation of non-material memories, have a material counterpart? Or, more precisely: What is the ontological status of memory? This article aims to analyze the metaphysical background of these problems by interpreting Bergson's metaphysics from the perspective of the problems central to contemporary philosophy of mind.

**Keywords:** Bergson, mind, matter, mind-body problem, memory, motion, space, time.

**Öz:** Günümüzden yaklaşık bir asır önce, henüz zihin felsefesi farklı bir disiplin olarak ayrılmış olmaktan çok uzaktayken, kendi felsefesini "zihin felsefesi" olarak tanımlayan ve gelecekte kaçınılmaz olarak bu disiplinin kurulacağını öngören Bergson, Kartezyen düalizmin ruh ve madde yaklaşımının yarattığı sorunlar üzerinden felsefesini şekillendirerek bu iki etkenin bir sentezini oluşturmaya çalışır. Zihinsel süreçler yorumlanırken algı şu anki gerçeklikte ve maddi karşılığı olan bir

\* **Author Info:** Ph.D. Student - Muğla Sıtkı Koçman University, Department of Philosophy, Zeytinli Bahçe, Knidos-Muğla, TURKEY.

**E-mail:** [burakkadirdurak@gmail.com](mailto:burakkadirdurak@gmail.com) / **Orcid Id:** <https://orcid.org/0000-0003-2062-8367>

**To Cite This Paper:** Durak, B. K. (2020). "Belleğin Ontolojik Statüsü Nedir: Bergson'da Zihnin Metafizizi." *MetaZihin*, 3(2): 121-143.

fenomen olarak karşımıza çıkar. Eski deneyimlerimize dayanan anı ise geçmiş zamanlıdır ve maddi karşılığı yoktur. Diğer yandan, zihinsel süreçler içinde aktif bir role sahip geçmiş zamanlı anının birikimli olarak bellekte yer aldığı düşünülür. Bu noktada Bergson şu sıra dışı soruyu problem olarak ortaya koyar: Maddi karşılığı olmayan anıların birikimiyle oluştuğu düşünülen belleğin maddi bir karşılığı var mıdır? Ya da daha açık bir ifade ile: Belleğin ontolojik statüsü nedir? Bu makale Bergson metafiziğini, güncel zihin felsefesi problemleri perspektifinden yorumlayarak bu problemlerin metafiziksel altyapısını analiz etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bergson, zihin, madde, zihin-beden problemi, bellek, hareket, uzay, zaman.

### 1. Giriş

Akla duyulan sonsuz inanç olarak da tanımlanabileceğimiz modern dönem felsefesinin son noktası olarak aklın mutlaklaştığı Alman idealizmini göstermek mümkündür. Descartes ile başlayıp bu döneme kadar süren felsefi tartışmalarda öncelikli olan aklın gerekçelendirilmesidir. Alman idealizmiyle yaklaşık olarak aynı süreçte yeşermeye başlayıp akıl ve hareket ilişkisini problem edinen felsefeler,<sup>1</sup> aklın mutlaklığı savını çok hızlı bir şekilde bertaraf ederek yeni bir dönemin kapısını aralamışlardır. Felsefe tarihi bu perspektiften anlaşılacak olursa çağdaş döneme geçiş, hareket ve onun akılla olan ilişkisi üzerinden olmuştur. Çağdaş dönem filozoflarından olan Henri Bergson (1859-1941)'un da felsefesinde akıl ve hareket ilişkisini –çağdaş dönem terminolojisiyle bilinç ve hareket ilişkisini– problem edindiği söylenebilir. Bergson'a göre sabit uzay üzerinden şekillenen hâkim hareket anlayışı zamanın da yanlış –ya da eksik– yorumlanmasına sebep olur ve bu yanlış çıkarım nesnelere ve bilinci iki farklı kutup haline getirir. Bu kutuplaşmanın baş sorumlusu, modern dönemin baş filozofu René Descartes (1596-1650) ve onun ruh-beden ayrımıdır. Bergson metafiziksel sorunların başlıca nedeninin değişim ve hareketi ele alış biçimimizden kaynaklandığını, zihin-beden problemine de yine bu yanlış bakış açısının neden olduğunu öne sürer. Bergson'a göre zihin-beden problemi, zaman içinde değişen bedenle bu değişime tanıklık eden zihnin (ya da ruhun) nasıl olup da bir araya geldiğiyle ilgilidir. Bergson'un bakış açısıyla yaklaşıldığında bilinç konusundaki metafizik sorun tam olarak budur ve zihin felsefesi de tam olarak burada başlar.

<sup>1</sup> Bu nitelikle özellikle, Schopenhauer ve Nietzsche felsefeleri kastedilmektedir. Bununla birlikte, bu kapsama Heidegger ve Bergson gibi isimlerin felsefelerini de dâhil etmek mümkündür. Aklın, akıldan önce gelen bir etkenle (örneğin istem) gerekçelendirilmesinin akıl üzerinden kavranan gerçekliği şüpheli hale getirdiği, dolayısıyla akla duyulan sonsuz inancı da temellerinden sarstığı söylenebilir. Modern dönemin nerede bitip çağdaş dönemin nerede başladığı felsefi literatür içinde çeşitli yorumlara göre değişebilmekteyken bu metin iki dönem arasındaki ayrımı bu sorunsal üzerinden ele almakta, dolayısıyla modern dönemi Hegel ile bitirip çağdaş dönemi Schopenhauer ve Nietzsche ile başlatmaktadır.

Günümüzden yaklaşık bir asır önce kendi felsefesini “zihin felsefesi” olarak tanımlayan ve gelecekte kaçınılmaz olarak bu disiplinin ayrışacağını öngören Bergson, Kartezyen düalizmin ruh ve madde yaklaşımının yarattığı sorunlar üzerinden felsefesini şekillendirerek bu iki etkenin bir sentezini oluşturmaya çalışır. Bu makale, genellikle epistemoloji, zaman felsefesi, biyoloji felsefesi gibi farklı felsefi disiplinlerin merkezine aldığı problematikler üzerinden yorumlanan Bergson metafiziğini güncel zihin felsefesi problemleri perspektifinden yorumlayarak bu problemlerin metafiziksel alt yapısını analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Hiç şüphem yok ki yarımlar ruhani kuvvetlerin yaratıcı gücünü bize ispatlayacak ve en azından, öyle umarım, bu çift yöntem ve çift temel üzerinde kusurlu bir şekilde de olsa genel hatlarıyla yolunu çizmek istediğim felsefe, izninizle zihin felsefesi diye adlandırdığım felsefe kurulacak. (Bergson, 2020: 75).

## 2. Kartezyen Düalizm

Modern dönem felsefi tartışmalarında bilgi probleminin ağırlıklı olarak merkeze alındığı söylenebilir. Bunun belki de en önemli nedeni ilk modern filozof olarak niteleyebileceğimiz Descartes'ın felsefesini şekillendirirken ontolojik kanıtlamayı düşünme, bilme edimi üzerinden yapmasıdır.

Descartes var olan gerçekliği sorgularken şüpheyi bir yöntem olarak kullanır ve kendisinden şüphe edilemeyecek şeyi bulana kadar mevcut tüm gerçekliğe şüpheli yaklaşır. Bu tarz bir yaklaşım içinde gerçek olarak kabul ettiğimiz olağan şeylerin o kadar da gerçek olmadığını düşündürebilecek nedenler bulmak mümkündür. Örneğin çevremizdeki dünyayı deneyimlerken karşımızdaki nesnelerin gerçeklikleri konusunda o anki algılarımız bizi yanıltıyor olabilir. Diğer yandan sanrı görmek gibi yanıltıcı durumlar duyularımızla algıladığımız gerçekliği şüpheli hale getirebilir. Öyle ki şu an bir rüyanın içinde olmadığımızı kendimize ispat edemeyebiliriz. Bu şüpheli yaklaşım sonucu dokunduğumuz, gördüğümüz, hissettiğimiz kısacası duyularımızla algıladığımız tüm gerçeklik şüpheli hale gelir. Buna bizzat kendi bedenimiz de dâhildir. Eğer şüpheliği biraz daha radikalleştirerek sorgulamaya devam edersek akıl yoluyla ulaştığımız gerçeklik de şüpheli hale gelebilir. Örneğin aklımızı karıştıran kötü niyetli kozmik bir güç bizi yanlış çıkarımlar yapmaya itebilir. Buna benzer bir sorgulamanın sonunda Descartes bir ayrıntıyı fark eder. Bildiğim her şeyin şüpheli olduğunu düşünsem bile o an düşünüyordumdan şüphe edemem. Bundan şüphe etmek bile bir düşünceyi gerektireceğinden kesin olarak bildiğim şey düşünüyordumdur. Sonuç olarak Descartes yaptığı sorgulamanın sonunda kendisinden şüphe edilemeyen en gerçek şey olarak bizzat kendisini “düşünen bir şey” olarak bulur (Descartes, 2007: 24). Ona göre kendisinden şüphe edilemeyecek en kesin hakikat budur ve tüm var olanlar bu kesinlik üzerinden temellendirilebilir.

Peki düşünmek? İşte sonunda buldum, evet düşünce. Çünkü bir tek o benden koparılamaz. Ben'im, ben varım, bu kesin. (...) Kısacası ben hakiki bir şeyim ve hakikaten var olan bir şeyim. Ama nasıl bir şey? Dedim ya düşünen bir şey. (Descartes , 2013: 43).

Descartes en kesin hakikat olarak özniteliği düşünmek olan kendi varlığına ulaştıktan sonra mükemmel bir varlık olarak Tanrı düşüncesini ortaya koyar ve dış dünyanın maddi gerçekliğini Tanrının aldatıcı olmadığı gerekçesiyle bu mükemmel varlığa bağlar (Descartes, 2013: 171).<sup>2</sup> Tüm bu sorgulamanın ardından Descartes, var olan gerçekliği ruh ve madde olarak iki farklı ontolojik yapıya ayırır. Maddeyi (ya da bedeni) uzayda belli bir yeri işgal etme yani belli bir uzama sahip olma özelliği üzerinden tanımlanırken ruhu (ya da zihni) ise düşünebilme kapasitesi üzerinden tanımlar (Descartes, 2008: 82). Descartes tüm var olanları ikili bir yapı içinde ayırırken bu iki ontolojik statünün farklarını uzun uzadıya ortaya koyarak analizini sonlandırır. Bu analizin sonucunda insan teki, ruh ve bedenin birleşimi olan bir varlık olarak karşımıza çıkar (Descartes, 2013: 191). Beden bölünebilirken ruhun bölünüp yok olma gibi bir özelliği yoktur. Ancak aralarındaki farka rağmen birbirlerini etkilemektedirler (Gündoğan, 1995: 53). Elbette bu durum iki ontolojik statünün insan için paranteze alındığı anlamına gelmez.

Burada ilkin zihin ile beden arasında büyük bir fark olduğu dikkatimi çekiyor; başka deyişle bedenin doğası gereği sonsuzca bölünebilir olduğu, buna karşın zihnin hiçbir şekilde bölünemez olduğu. (...) Tüm zihnim, tüm bedenimle birleşmiş görünebilir ama bedenimin herhangi bir uzvu kesilirse bilirim ki zihnimden hiçbir şey eksilmez. (Descartes, 2013: 185).<sup>3</sup>

İkinci bir yapı sergilemesi bakımından literatürde "Kartezyen düalizm"<sup>4</sup> olarak adlandırılan (Churchland, 2012: 28) Descartes felsefesi, iki ontolojik statünün farkları üzerine kuruludur. Zihin bir şeydir, madde başka bir şey. *Meditasyonlar*'ın 6. bölümünün son çeyreğinde Descartes bütünüyle zihin ve bedenin farklı şeyler olduğunu çeşitli argümanlarla gerekçelendirerek felsefesini sağlamlaştırmaya çalışır. Ancak onun bu çabası felsefesini sağlamlaştırmak yerine belki de sistemindeki en büyük açığa sebep olur. Descartes'ın iki ontolojik statünün farklarının altını belirgin şekilde çizmesi daha sonra onu açıklaması çok daha zor bir problemle karşı karşıya bırakır: Eğer insan hem bedene hem de zihne sahip bir varlıksa birbirinden tamamen farklı olduğu vurgulanan bu iki etken nasıl olur da bir araya gelerek etkileşimde bulunur?

<sup>2</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bkz. *Meditasyonlar* 5 ve 6.

<sup>3</sup> Alıntının devamında Descartes zihin ve bedenin farklarını çeşitli argümanlarla gerekçelendirmeye devam eder.

<sup>4</sup> "Töz düalizmi" olarak da ifade edilir.

### 3. Zihin-Beden Problemi

Descartes iki uç arasındaki farkları o kadar keskinleştirmiştir ki artık zihin ve bedenin insan tekinde nasıl bir araya gelerek birbiriyle etkileştiği cevaplanamaz duruma gelmiştir. Bu sorun ontolojik bir problem oluşturmanın yanında epistemolojik olarak da bir muamma yaratır. Madde, niteliksel olarak uzam ile açıklanır fakat maddenin düşüncesi uzamda yer almaz. Böyle bir durumda uzayda yer kaplayan A maddesiyle uzayda yer kaplamayan A düşüncesi tamamen birbirinden ayrılır ve aralarındaki ilişki açıklanamaz. Bu da epistemolojide hiçbir zaman uzlaştırılmayan özne-nesne karşıtlığına sebep olur. Descartes'tan sonraki felsefi tartışmaların bu sorunu epistemolojik temel üzerinden, yani özne-nesne karşıtlığı ekseninde çözümlenmeye çalıştığı söylenebilir. İşte modern dönem felsefi tartışmalarının gündeminde epistemoloji olmasının belki de en önemli nedeni budur.

Varlık kanıtlamasını düşünce üzerinden yapan Descartes'la başlayan modern dönemin Schopenhauer'ın düşünceyi de önceleyen bir etken olarak iradeyi ortaya koymasıyla ve Nietzsche'nin özne anlayışını dilin mantığının yanlış anlaşılmasına bağlamasıyla belli bir anlamda son bulduğu söylenebilir. Ve artık çağdaş döneme gelindiğinde tekrardan cevaplanması gereken iki soru vardır: Madde nedir? Zihinsel süreçler yani düşünme edimi nasıl gerçekleşir?

20. Yüzyılın başlarından itibaren klasik metafiziğin entelektüel çevrelerce olumsuzlandığı, ender filozofların haricinde çoğu düşünürün metafiziğe mesafeli bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu süreç içinde pozitif bilimlerin gelişmesinin de etkisiyle felsefi problemler bilimsel bir zemin kazanarak farklı bilim dallarının konusu içinde tartışılmaya devam etmiştir. Bu iki sorudan birincisini bilim dalları içinde daha çok fizik açıklamaya çalışır. İkincisine ise daha çok psikoloji üzerinden çözüm aranır. Fakat bu soruları farklı branşlar içinde analiz etmek iki ucu birbirinden iyice uzaklaştırır.

Günümüzde ise bu iki sorunun birbiriyle ilintili olduğu ve birlikte ele alınması gerektiği düşüncesinin tekrardan ağırlık kazanmaya başladığı söylenebilir. Gerek farklı disiplinlerin bir araya gelerek oluşturduğu "Bilişsel Bilimler" gerekse bir felsefe disiplini olarak ayrılan "Zihin Felsefesi" bu sorunu tekrardan gündemine taşır. Descartes'la başlayıp günümüze uzanan bu sorunun adı artık "Zihin-Beden Problemi"dir.

Güncel literatür göz önüne alındığında zihin-beden problemi kabaca "zihin ile beden-ya da fiziksel süreçler-arasında nasıl bir ilişki vardır?" şeklinde ifade edilebilir (Sayan 2012: 39). Daha detaylı bir ifade ile Descartes'ın zihin ve beden arasındaki etkileşim



sorununun günümüze yansıması herhangi bir fiziksel sistemin herhangi bir öznel, niteliksel deneyimi nasıl oluşturabileceği veya ortaya çıkarabileceğiyle ilgili en küçük fikrin bile olmaması sorundur (Revonsuo, 2016: 87). Farklı perspektifler üzerinden çeşitli cevap verme girişimleri olsa da zihin-beden probleminin günümüzde hâlâ ne felsefe alanında ne de bilimsel alanda üzerinde uzlaşmış bir cevabı yoktur.

Diğer yandan, bu probleme cevap verme girişimleri incelendiğinde üç olası ihtimal üzerinden çözüm arandığı gözlemlenebilir: Ya zihinsel süreçleri tamamen maddi süreçler üzerinden açıklamaya çalışırız ya da tersini yapıp maddi süreçleri tamamen zihinsel süreçlere indirgeyerek farklılıkları ortadan kaldırma yoluna gider ve bu problemi tek bir etken üzerinden çözmeye çalışırız. Bu girişimlerden ilki literatürde “materyalizm” (ya da maddecilik)<sup>5</sup> olarak adlandırılırken ikincisi “idealizm” olarak adlandırılır. Materyalizm ve idealizm probleme farklı perspektiflerle yaklaşılar da ikici açıklamayı tek bir etken üzerinden çözmeye girişimleriyle aynı noktada buluşurlar ve “monizm” (ya da tekçi yaklaşım) olarak nitelenirler (Revonsuo, 2016: 36-37).

Descartes’tan sonraki epistemoloji merkezli felsefi tartışmaların ağırlıklı olarak idealizme eğilim gösterdiği söylenebilir. Bunda bilgi probleminin ve öznenin merkeze alınmasının etkisi olduğunu söylemek mümkündür. 20. yüzyılın başlarından günümüze kadar olan süreçte ise hâkim görüş olan pozitivistin etkisiyle sorun daha çok maddi süreçler üzerinden çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu iki yaklaşımın istisnası, yani üçüncü olasılık ise Descartes gibi yine düalist bir yaklaşım sergilemek fakat farklı bir perspektifle konuyu ele almaktır.

20. yüzyılda, açık bir şekilde metafizik üzerinden felsefesini şekillendiren ender filozoflardan olan Henri Bergson üçüncü olasılık üzerinden probleme cevap verme girişiminde bulunur. Bergson da Descartes gibi zihin ve maddeyi iki farklı etken olarak gören düalist bir filozoftur fakat Descartes’ın aksine düalite arasındaki farkı uzam üzerinden değil zaman üzerinden kurgular.

Bergson metafiziksel sorunların başlıca nedeninin değişim ve hareketi ele alış biçimimizden kaynaklandığını, zihin-beden problemine de yine bu yanlış bakış açısının neden olduğunu öne sürer (Bergson, 2020: 81). Peki zihin-beden probleminin hareket ya da değişimle ne ilgisi olabilir?

<sup>5</sup> Güncel literatürde idealizm karşıtı monist görüşleri nitelenmek üzere “materyalizm” kavramından daha çok “fizikalizm” kavramı kullanılmaktadır. Fizikalizm (ya da fizikselcilik)—idealizme karşıt olarak—var olan şeylerin yalnızca fiziksel şeyler olduğunu savunur (Westphal, 2020: 238). Materyalist yaklaşımın her şeyin maddi süreçlerle açıklanabileceği iddiasının, fizikalist yaklaşımın—zihinsel süreçler dâhil—her şeyin fiziksel süreçler üzerinden açıklanabileceği iddiasıyla güncellendiği söylenebilir.

#### 4. Kişi Özdeşliği Problemi

Kendimizi tanımlamaya çalıştığımızda doğum yerimizden yani memleketimizden başlayarak hangi okulda okuduğumuz, kiminle evlendiğimiz, kaç çocuğumuzun olduğu ya da hangi meslekle uğraştığımız gibi bilgiler art arda sıralanır. Geri çekilip bu tabloya baktığımızda aslında geçmişe uzanan bir yolculuk yaptığımızı fark ederiz. Yeni doğmuş bir bebek olarak başlayıp sırasıyla çocukluk, gençlik ve yetişkinliğe uzanan farklı zaman dilimlerindeki "kendimiz" hakkında oluşan deneyimlerimiz üzerinden kendimizi tanımlaya çalışırız. Fakat kendimiz hakkında farklı zaman dilimleri içinde oluşan deneyimlerimiz sürekli değişmekte, yani sürekli farklılaşmaktadır. Kendimizi tanımlarken beş yaşındaki çocuğun, on beş yaşındaki gencin ve otuz beş yaşındaki yetişkinin aynı kişi olduğunu yani "kendimiz" olduğunu varsayarız. Fakat zaman içinde değişime uğrayan bir şeyin aynı kişiye, yani kendimize ait olduğunu iddia edebilmek için tüm zamanlarda bu değişime tanık olan ve değişmeden kalan bir kendiliğin var olması gerekli gibi gözükmektedir. Böyle bir durumda ise "kendimiz" dediğimizde iki şeyi varsaymış oluruz: birincisi sürekli değişim geçiren, diğeri sabit kalarak bu değişime tanıklık eden. Diğer yandan asıl sorun hem değişen hem de değişmeyen iki farklı şeyin bir ve özdeş olduğunu iddia etmemizdir. Bu çelişkili bir yaklaşımdır. Bu çelişkili durum felsefi literatürde "Kişi Özdeşliği Problemi"<sup>6</sup> olarak anılır (Gödelek, 2011: 136).

İşte Bergson da zihin-beden problemini kişi özdeşliği üzerinden hareket ve değişim sorununa indirger. Bu şekilde düalist anlayışın metafiziksel zeminde nasıl şekillendiğini analiz etmek istediği söylenebilir.

Kişiliğe dair metafizik sorun nedir? Şu şekilde: Bir kişilik nasıl biriciktir? Bilincimiz iç dünyamıza dönüp baktığında, neyi ayırt eder? Bir ruh hali, sonra bir tane daha derken bir tane daha ve peşi sıra düşünceler hisler, yargılar. Yine de tüm bu durumlar birbirine tutunur, bir araya gelir ve beraberce kişi diye adlandırdığımızı teşkil eder. Bu nasıl olabilir? Bu süresiz durumları birleştiren bağ nedir? Daha açık söylersem, zamanda bilinç durumlarının bir silsilesi olduğu söylenir. Tüm bu durumları bağlamak için bir şey eksik: ne yok orada? Bilincimiz içimize yöneldiğinde orada daima bir hal bulur. Bununla beraber ruh hallerinden ayrı bir şey olmalı ki, zincirin halkaları birleştirilebilsin, tutturabilsin.

Açıkça tarif edilmemiş olsa da filozofların antik dönemden beri dikkatlerini çekmiş olan sorun bu.(...) metafizikçiler ve filozoflarca benimsenen sonuçta şu: iki kişilik var. Biri gerçek, sahici kişilik, ezeli ve ebedi, zamanın dışında konumlanmış. Diğer kişilik ise birbirlerini zamanda takip eden ve seren bilinç durumları dizisi. (Bergson, 2020: 79).

Kendimiz hakkında oluşan deneyimlerimizin toplamına baktığımızda şu andan başlayarak geçmişe doğru uzanan ardışık anlar silsilesi görürüz. Bu silsile içinde

<sup>6</sup> "Kişisel Özdeşlik Sorunu" olarak da nitelenir.

kendimize ait deneyimlerin zamanla değiştiğini gözlemleriz. Örneğin beş yaşındayken kendimize ait deneyimimizle şu anki deneyimimiz birbirinden farklılaşır. Her ne kadar kendimiz hakkındaki deneyimlerimiz zaman içinde değişime uğramışsa da bu farklı deneyimlerin değişmeyen tek bir varlığa, yani kendimize ait olduğunun da bilincindeyizdir. Peki ama bu nasıl mümkün olabilir?

Deneyimleri zamana yayılan bir toz bulutu olarak düşünürsek toz zerreciklerini bir araya getiren şeyi de açıklamamız gerekir. Bu etken ise toz zerreciklerinin dışında yani deneyimlerin ötesinde yer alır. Deneyimlerin ötesinde var olduğu düşünölen bir şey hakkında ise deneyimlerimiz üzerinden bir şeyler söylemek olası gözökmemektedir. Neticede deneyimlenen gerçeklik ile deneyimlerin ardında kalan gerçeklik birbirinden ayrılır. Bilinç analizinde filozofların karşısına da bu ikili yapı çıkar. Biri sonsuzca bölünebilen, süreksiz, zaman içinde değişime tabi yani gelip geçici diğeri ise bunun tam zıddı olarak bölünmemiş, sürekli, Bergson'un deyimiyile zamanın dışında mesken tutmuş, yani ezeli-ebedi. Kendimiz hakkındaki deneyimlerimizle oluşan, zamanda değişime uğrayan kendiliğin gerisinde tüm bu deneyimleri kuşatan bir kendiliğin olduğu düşünölmö. İşte zihin-beden problemi, zaman içinde değişen bedenle bu değişime tanıklık eden zihnin (ya da ruhun) nasıl olup da bir araya geldiğiyle ilgilidir. Bergson'un bakış açısıyla yaklaşıldığında bilinç konusundaki metafizik sorun tam olarak budur ve zihin felsefesi de tam olarak burada başlar.

Düalist bir filozof olarak anıldığı göz önüne alındığında Bergson'un bu ikili ayrımı olumlayacağı düşünölmö. Fakat o tam aksini yapar. Çünkü Bergson'a göre süreksizlik bir yanılısamadır (Bergson, 2020: 80). Başka türlü ifade etmek gerekirse Bergson'a göre değişimin ötesinde yer alan durağanlık, hareketsizlik diye bir şey söz konusu olamaz. Dolayısıyla kendilik de durağan deneyimlerin ardışık düzeniyile yorumlanamaz. Bu nedenle de kendiliği devinim ve devinimsiz olarak yani hareket ve durağanlık üzerinden ayırmak bir hatadır. Bu hata hareket konusundaki analizlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

### 5. Hareket Nedir?

Bergson'a göre olgusal yaklaşımla hareket incelenirken analiz edilen şey aslında hareket değil hareketin yörüngesidir. Ama hareketin yörüngesi hareketin kendisi olmadığı gibi tamamen harekete karşıt olan bir yapıdadır. Yörünge sabittir. İşte hareket konusundaki tüm karmaşaya sebep olan şey hareketin temel koşullarıyla uyuşmayan sabit bir yapıyı hareketi anlayabilmek üzere incelememizden kaynaklanır. Hareket tamamen bölünemez bir şeydir (Bergson, 2020: 83), yörünge ise sonsuzca bölünebilir. Hareket yörüngesiyle eşdeğer görölmö ve tıpkı yörünge gibi hareketin de keyfi olarak

bölünebileceği öngörülür. Geri çekilip baktığımızda bu durum tıpkı suyu anlayabilmek için buzu analiz etmeye benzer.

Oysa Bergson'a göre dünyada durağanlık diye bir şey yoktur, durağanlık denilen şey iki hareketin birlikte varoluşudur (Bergson, 2020: 81). Aynı tempoda olan iki hareket birbirine durağan gözüktür. Dolayısıyla hareketi, iki hareketin birleşimi olan durağanlıkla açıklamaktansa sadece hareket üzerinden ele almak daha yalın bir açıklamadır.

Kendi adıma, filozofların ortaya yığıdığı en büyük sorunların, metafizikğin çözülmez sorularının hareketi durağanlıktan itibaren ele alan bakış açısı olduğuna inanıyorum. Daha da açıkçası, hareketin ve değişimin gerçekliğin köklerinde olduğunu anlayamayan bakış açısından. Durağanlığın hareketten daha gerçek ve temel bir şey olduğuna inanmaya alıştık. Elimizdeki ilk verinin durağanlık olduğunu ve hareketin ansızın ardından çıkageldiğini düşünmek hoşumuza gidiyor. Hep bir şeyin durağan olduğundan ve sonrasında bu durağan şeyden hareketin üretildiğinden yola çıkarız. Bununla birlikte gözümüzün önünde duran gerçeğe bir bakalım. Göreceğiz ki dünyada gerçek olan durağanlık değil, hareket. Durağanlık dediğimiz hareketin özel bir durumu. (Bergson, 2020: 81).

Hareketi yörüngesi üzerinden ele alan bakış açısı, bu yörüngeyi dilediğince parçalara bölerek farklı anlara indirgeyebilir. Bu farklı anlar hareketli olan şeyin hareketinin ardışık sabitler üzerinden anlaşılmasına sebep olur. Fakat hareketli olan çoktan geçip gitmiştir ve geride bıraktığı yörüngesi onun geçmişidir. Bu şekilde anlaşılın uzay, sabitliğin ve sonsuzca bölünebilirliğin simgesidir (Bergson, 2015 :160). İşte Bergson tam olarak bu ayrıntıya dikkat çeker. Ona göre gerçek hareket sürekli. Ama biz anda var olan hareketi, hareketin geçmişinde olan ardışık sabitler üzerinden yorumlamaya çalışırız ve bu da süreksiz hareket yanlısamasına neden olur. Daha sonra ise bu ardışık durağanlıkları birbirine bağlamak için çabalarız. Ancak bu nafile bir çabadır zira gerçek hareket asla bölünemez. Uzay özünde sonsuz bölünebilirlik şemasından başka bir şey değildir (Bergson, 2015: 153).

Hareket, görünür biçimde, bir noktadan diğerine geçmekten, ardından da uzamı kat etmekten ibarettir. Oysa, kat edilen uzam sonsuzca bölünebilir; ve hareket kat ettiği çizgiye uygulanabildiğinden, bu çizgiye bağlı ve onun gibi bölünebilir gözüktür. Bu çizgiyi çizen hareket değil midir? Ardışık ve yan yana noktaları sırasıyla kat etmemiş midir hareket? Kuşkusuz ki evet; ama bu noktalar ancak çizilmiş, yani hareketsiz bir çizginin içinde gerçeklik bulurlar; ve siz de hareketi ancak böyle sırasıyla bu farklı noktalarda tasarlayabilirsiniz, zorunlu olarak buralarda durabilirsiniz; sizin ardışık konumlarınız, özünde, yalnızca hayali duraklardır. Siz yolun yerine yörüngeyi koyuyorsunuz, çünkü yörünge yolu ima ettiğinden, yolla çakıştığını sanıyorsunuz. Ama bir ilerleme bir şeyle, bir hareket bir hareketsizlikle nasıl çakışır? (Bergson, 2015: 139-140).

Hareket konusundaki bu–yanlış–anlayış bizim zaman anlayışımız üzerinde de bir kırılmaya neden olur. Elimizi kaldırıp sağdan sola doğru hareket ettirdiğimizde bu

hareketi tek bir süreçte kavrarız. Bu hareketi analiz etmeye kalktığımızda ise elimizin sağdaki konumu ile soldaki konumu arasında bir doğru çizerek bu doğruyu parçalara ayırır, elimizin farklı anlardaki durağan konumları üzerinden hareketi anlamaya çalışırız. Geri çekilip baktığımızda elimizin sağdan sola geçmesi hiç de ardışık durağanlıklar halinde olmaz, bir an içinde, bölünmemiş bir zaman içindedir. Ama bu hareketi yörünge üzerindeki farklı durağanlıklara indirgersek zamanı da parçalamış oluruz. Daha açık bir ifade ile eğer hareketi bölümlere ayırarak ele alırsak bu hareketin süresini yani zamanı da bölümlere ayırmış oluruz. İşte bu gerekçeyle Bergson hareket konusundaki yanlış analizin zaman konusundaki yanlış çıkarımlara sebep olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre gerçek hareket gibi gerçek süre de süresizdir ve asla bölünemez. Bu noktada Bergson alışlagelmiş süresiz, bölünebilen bir yapıda olan zaman kavramının ötesinde sürekliliği olan, bölünemez süreci ifade etmek üzere “süre” kavramını vurgular (Bergson, 2019: 9-10). Bergson için süre ve zaman birbirinden farklı şeylerdir (Bergson, 2015: 152). Zaman kavramı maddi süreçler üzerinden algılanırken süre kavramı insanın zihinsel süreçlerinde sezilir. Maddi süreçler üzerinden tasarlanan zaman gerçek zaman değildir ve o, bizim tarafımızdan uydurulmuştur (Gündoğan 2013: 74).

Burada yanılısamayı kolaylaştıran şey, sürenin akış içindeki anlarını, tıpkı hareketli olanın yol üzerindeki pozisyonu gibi ayırt etmemizdir.(...) Toplam çizgi toplam süreyi temsil ettiğinden, bu çizginin bölümleri, görüldüğü kadarıyla sürenin bölümlerine denk düşmelidir; çizginin noktalarının ise zamanın anlarına denk düşmesi gerekir. (...) Ama hata da buradadır. AB çizgisi, A'dan B'ye gerçekleşen hareketin akan süresini simgelese de, gerçekleşen hareketi, akan süreyi, hareketsiz olarak asla temsil edemez; ve bu çizginin bölümlere ayrılır olmasından ve noktalarla sonuçlanmasından da, ne bu harekete denk düşen sürenin ayrı bölümlerden oluştuğu ne de anlarla sınırlı olduğu sonucu çıkarılmalıdır. (Bergson, 2015: 140).

Diğer yandan böyle bir durumda yörünge daima uzayda olacağından bölünmüş uzay da bize bölünmüş zaman kavramını dayatacaktır. Netice itibarıyla bu bakış açısıyla hareket edildiği sürece uzay ve zaman daima birbiriyle ilintili olarak incelenmek zorunda olacaktır. Sabit uzay üzerinden okunan zaman tasavvuru ise doğal olarak ardışık sabitlere dayanacak ve bu süresizlik, süreci de parçalanmış olarak anlamamızı sağlayacaktır. Bilim, zamanı ölçtüğünü ileri sürdüğünde gerçekte uzamı ölçmekten başka bir şey yapmamaktadır (Bochenski, 2019: 126).

Demek ki homojen uzay ile homojen zaman ne şeylerin özelliğidir, ne de bizim onları tanıma yeteneğimizin özel koşullarıdır: Bunlar kendimize dayanak noktaları sağlamak için, işlem merkezleri belirlememiz için, nihayet gerçek değişimler yapabilmek için gerçeğin hareketli sürekliliğine yönelik katılaştırma ve bölme şeklindeki ikili çalışmayı soyut bir biçimde ifade ederler; bunlar bizim madde üzerindeki etkimizin şemalarıdır. Birinci hata bu homojen zamanı ve uzayı şeylerin özelliği yapmaktan ibaret (...) (Bergson, 2015: 156).

Bergson'un anlayışıyla kendimizi tanımlayacak olursak doğduğumuz an başlayıp hâlâ devam etmekte olan bir süreç söz konusudur. Bu süreci hiçbir durağanlık kesintiye uğratamaz. Bu şekliyle insan yaşamı sürekli akış halinde olan bir süreci ifade eder, yani doğduğumuz andan öldüğümüz ana bölünmez bir sıçrayışı. Bu süreci ayırmak isteyeceğimiz tüm bölümler yapmacık kaçacaktır (Bergson, 2020: 84). Değişim sürekli ve bölünmezdir (Er, 2012: 123). Ancak kendi varlığımızı bilinçli olarak kavradığımızda uzam üzerinden kurulan sabit anlar bütünüyle karşılaşırız. Başka bir anlatımla geçmişe dönüp kendi hayatımıza baktığımızda gördüğümüz beş yaşındaki çocuk, on beş yaşındaki genç ve otuz beş yaşındaki yetişkin; yaşadığımız hayatın yörüngesine attığımız çizikler, yapay bölümlerdir. Bunların hiçbirisi yaşanan hayattan yani bütünleşik süreden ayrı olan şeyler değildir. Bilincimiz sayesinde sürekli akış halinde olan hayatımızı yörüngesi üzerinden yapay bölümlere, farklı parçalara ayırırız. Ardından bu farklı parçaları birleştiren ve—bu parçalar üzerinden algılanan—zamanın dışında kalan bir kendilik ararız. Daha sonra ise bu iki farklı kendiliğin nasıl özdeş olabileceğini sorgularız. Tüm bu yanılmalara, değişimi sabitler üzerinden yorumlamamız neden olur. Gerçekte zaten hayatımız sürekli akış sürekli değişim halindedir. Ama biz sabitler üzerinden değişimi yorumladığımızda bu değişime uymayan, dolayısıyla onun dışında kalan gerçek değişimi, değişimin dışında ararız.

Şu halde, bilincimiz içine dönüğünde orada bir ruh hali kavrar, ardından birini daha ve bir tanesi daha. İç dünyamıza süreksizlik sokmak bilincimizin işidir. O sırada filozof koşup yetişir: Bu süreksizliğin karşısında birliğin nereden gelebileceğini sorar. Ancak nasıl ki bulduğu süreksizlik yapaydır, yeniden kurmaya çalıştığı birlik de öyledir. (...) Sağduyu, sorunu masaya yatırarak çözer. Kişinin birliği, bölünmez bir süreklilik olarak onun iç yaşamına aittir. Onu başka yerde, zamanın dışında ya da bilinmezde aramamalı. O, iç dünyanın sürekliliğinde kendini gün gibi açığa vurur, tabii metafizikçilerin peydahladığı yapay karaltıları bir kenara bırakırsak. (Bergson, 2020: 84-85).

Sonuç olarak Bergson kişi özdeşliği problemine, değişim ve hareketin yanlış yorumlanmasının neden olduğunu, bu yanlış yorumlamanın ise kendilik üstündeki yanlış çıkarımlara sebebiyet verdiğini ayrıntılı bir şekilde gerekçelendirmeye çalışır. Kendiliği sürekli akış halinde olan birlik olarak kurgularken bu birliğin yapay bölümlere ayrılmasının mesulü olarak da bilincimizi gösterir.

Peki eğer iç yaşamımız, Bergson'un iddia ettiği gibi sürekli akış halindeyse akış halinde olan bir şey yapay sabitleri nasıl oluşturur?

## 6. Bergson'un Bilinç Tasarımı

Çevremizdeki gerçekliği bedenimizle algularız. Gözümüzle görür, burnumuzla koklar, kulağımızla işitir, dilimizle tadar, ona elimizle dokunuruz. Bu algılar sayesinde etkileşimde bulunduğumuz gerçeklik hakkında bir fikir ediniriz. Her durumda

bedenimiz üzerinden, yani algılarımız yoluyla edinilen gerçeklik fikri, “anda”, başka bir deyişle şimdiki zamanda gerçekleşmektedir. Öyleyse algılar her durumda şimdiki zamanlıdır ve etkileşimle oluştuğu için her algının maddi karşılığı vardır. Diğer yandan anılarımız üzerinde düşünceye daldığımızda bedenimizin bu muazzam algısal yetilerine o kadar da ihtiyacımızın olmadığını fark ederiz. Örneğin dün yediğimiz baklavanın tadını ya da ilkokul öğretmenimizden yediğimiz tokadın acısını anımsamak için dilimize ya da tenimize pek de ihtiyacımız yoktur. Geri çekilip baktığımızda bu anıların şu andaki gerçeklikte maddi bir karşılığı da yoktur.

Şu halde anı ve algı arasında bir ayrım yapmak istersek şu şekilde yapabiliriz: Algıların daima maddi karşılığı varken anıların yoktur. Diğer bir ayrım da şu şekilde yapılabilir: Algılar şimdiki zamanlıyken anılar geçmiş zamanlıdır. Sağduyu bakış açısıyla değerlendirdiğimizde bu tanımlar doğru gibi gözükmektedir. Ama biraz daha eleştirel bir yaklaşım sergilersek bazı pürüzlerin olduğunu fark ederiz.

Algıladığımız gerçekliğin zihnimizde farklı niteliklerin bir araya gelmesiyle oluştuğu söylenebilir. Örneğin elma ağacından kırmızı bir elma koparıp yediğimde bu elmanın tadı, rengi, şekli, sertliği, kokusu vb. gibi nitelikleri bir araya gelerek zihnimde elma imgesini oluşturur. Bu imge sayesinde ben yediğim şeyin ayva ya da armut olmadığını, bu şeyin beni zehirlemeyeceğinin vs. farkındayım. Başka bir ifade ile algılarımın oluşturduğu elma imgesini tanyorumdur. Bu durum, algıladığım şeyin elma olduğunun bilincinde olmam için geçmiş deneyimlerimle, yani anılarımla şu anki deneyimim arasında bir kıyaslama yaptığım anlamına gelir. Öyleyse algı ile bilinçli algı arasında da bir fark vardır. Algı şimdiki zamanlıyken bilinçli algı hem şimdiki hem de geçmiş zamanlı bir yapıdadır. Oysa anı ve algı arasında zamansallık üzerinden net bir fark olduğu düşünülür.

Anıların daima geçmişte olduğunun bilincindeyizdir. Verdiğimiz örnekten hareket edersek şu an baklava ya da tokat yemediğimizin farkındayızdır. Bunlar geçmişte yaşadığımız deneyimler üzerinden oluşan anılardır. Şimdiki gerçeklikle ilgisi yoktur. Her ne kadar geçmişte olsalar da bu anıları hatırladığım “an” tam olarak bu an, yani şimdiki zamandır. Dolayısıyla hatırlanan anı ya da başka ifadeyle geçmiş deneyimlerin bilinci, hem şimdiki zamanı hem de geçmiş zamanı içeren bir yapı sergiler. Diğer yandan bir anı, yani geçmiş zamanlı deneyim eğer hatırlanmıyorsa yani şu andaki bilincimde değilse şimdiki zamanla da ilgisi yoktur ve tamamen geçmiş zamanlı olarak bellekte kendine yer bulur. Öyleyse hatırlanan, yani bilincinde olunan anı ile hatırlanmayan yani bilincinde olunmayan anı birbirinden farklıdır (Bergson, 2015: 106).

Bu tarz bir analiz sonucunda Bergson bilinçlilik halini oluşturan üç etkeni; “algı”, “anı-  
imge” ve “anı” olarak [ “katıksız algı”, “katıksız anı” ve “anı-imge” olarak da ifade  
edilir] birbirinden ayırır (Bergson, 2015: 100). Duyu deneyimlerimizle ve şimdiki  
zamanlı gerçeklikle oluşan “algı”, bellekte yer alan tamamen geçmiş zamanlı “anı” ve  
şimdiki zamanda algıyla karşılaşarak bilinçli hale gelen, bu şekilde hem geçmiş zamanı  
hem de şimdiki zamanı barındıran “anı-imge” Bergson’un bilinç tasarımının ana  
hatlarını belirler.

Algı asla tinin mevcut nesneyle basit bir teması değildir; anı-imgelere tamamen  
bulanmıştır ve bu anı imgeler onu yorumlayarak tamamlar. Anı-imge ise,  
maddileştirmeye başladığı “katıksız anı”ya ve cisimleştirmeye yöneldiği algıya benzer:  
Bu bakış açısından değerlendirildiğinde, doğmakta olan bir algı olarak tanımlanır.  
Katıksız anı, kuşkusuz bağımsızdır ve normalde yalnızca renkli ve canlı imgenin içinde  
tezahür eder ve onun sayesinde ortaya çıkar. (Bergson, 2015: 100-101).

Felsefi tartışmalarda anı, yani geçmiş deneyimler hakkındaki hâkim görüş; yoğunluğu  
azalmış, zayıflamış bir algı olduğu yönündedir. Yani anıyla algı arasında yoğunluk  
farkı vardır. Bergson bu çıkarıma şu şekilde itiraz eder: Eğer anı daha zayıf bir algıysa  
tersine, algı da yoğunlaşmış anı gibi bir şey olacaktır. Maddeyi içsel durumlarla inşa  
etme fikri de [idealizm] buradan gelir.<sup>7</sup> Maddeyi ele aldığımızda mücadele edilen fikir  
budur. Öyleyse ya bizim madde anlayışımız yanlıştır ya da anı algıdan köklü biçimde  
ayrılır. Bu noktadan hareketle Bergson, anıyla algı arasında basit bir kademe farklılığı  
değil köklü bir doğa farklılığı olduğunu iddia eder (Bergson, 2015: 174-175). Nitekim  
yukarıda da belirttiğimiz gibi algının maddi bir karşılığı varken anının yoktur.

Algı, bedenimizin diğer cisimlerle etkileşimi vasıtasıyla elde edilir. Şeylerin bedenimiz  
üzerindeki ve bedenimizin şeyler üzerindeki eylemi bizim algımızdır (Bergson, 2015:  
170). Dünya bir hareketler, eylemler çokluğu olarak düşünülürse bedenimiz olmadan  
bu hareketlerin ya da eylemlerin herhangi bir algısından söz etmek olası değildir.  
Öyleyse algılamak, bedenimizin nesnel bütünü üzerindeki olası eylemini bu  
bütünden koparmaktan ibarettir. Bu durumda algı bir ayıklamadan başka bir şey  
değildir. Bergson’un katıksız algı olarak kastettiği şey budur (Bergson, 2015: 168).  
Ama anının durumu tamamen farklıdır, çünkü anı var olmayan bir nesnenin  
tasarımıdır. Bu tasarım bilinçli hale gelmediği sürece, yani imgeyle karışmadığı  
katıksız anı durumundayken geçmiş zamanlıdır. Şayet imgeye karışıp anı-imge  
durumunda geçmişi şimdiki zamana doldurursa bilinçli hale gelir ve geçmişten şimdiki  
zamanı kapsayan bir süreci ifade eder. Öyleyse katıksız anı hatırlanmadığı, bilinçli  
duruma gelmediği müddetçe bilinemez. Felsefi bakış açısıyla ifade edecek olursak

<sup>7</sup> Yoğunluk algı yönündeyse materyalizm, anı yönündeyse idealizm savına yaklaşılır.



hatırlanmayan anı, yani geçmiş, “kendinde varlık” haline gelir ve bu noktada sorun tamamen metafiziksel bir hal alır.

Eğer bir anı, yani geçmiş zamanlı bir deneyim, bilinçli hale gelmiyorsa yani bilinmiyorsa maddi bir karşılığı da yoksa onun varlığından nasıl söz edebiliriz?

Geçmiş zamanlı deneyimlerin–yani anıların–birikimli olarak saklandığı bir “bellek” olduğu varsayılır. Yani bellek, bilinmeyen anılar deposudur. Soru dönüp dolaşıp belleğin statüsü üzerinde dğümlenir. Çünkü bilince gelmeyen anının nasıl var olabileceği söz konusudur. Sonuç olarak belki de Bergson metafiziğini özetleyen şu sıra dışı soru karşımıza dikilir: Maddi karşılığı olmayan anıların birikimi olarak tasavvur edebileceğimiz belleğin maddi bir karşılığı var mıdır? Ya da daha net bir ifadeyle: Belleğin ontolojik statüsü nedir?

### 7. Zihin-Beyin Özdeşliğine (Materyalizme) ve İdealizme Reddiye

Günümüzde de hâlâ hâkimiyetini sürdüren zihin-beyin özdeşliği yaklaşımı, bilince ve diğer zihinsel görümlere [bellek vb. gibi] beyindeki nörobiyolojik süreçlerin neden olduğunu ve bu görümlerin beyin yapısında gerçekleştiğini iddia eder (Searle, 2016: 78). Bu açıdan yaklaşıldığında bellek konusundaki açıklama beyindeki nöral aktivitelerle özdeş olduğu yani maddi olmayan anıların maddi bir nesne olan beyinde depolandığı yönündedir. Bergson bu görüşü şiddetle eleştirir.

Yukarıda da değinildiği gibi anıların maddi karşılığı yoktur ve bilince gelmediği müddetçe de bilinemezler. Bu da anıları ve anılar çokluğu olarak görebileceğimiz belleği “kendinde şey” yapar ki bu noktadan sonra sorun metafiziksel bir zemin kazanır. Öyleyse her ne kadar bilimsel olduğu iddia edilse de zihnin beyine özdeş olduğu önermesinden hareketle zihinsel süreçleri–dolayısıyla belleği–maddi süreçlere indirgeyen bakış açısı metafizik temellidir. Başka bir anlatımla Descartes’ın maddenin dışında ruh tözü olduğunu iddia etmesi ne kadar bilimselse zihinsel süreçleri dolayısıyla belleği, beyinle özdeşleştirmek ya da beyin aktivitelerine indirgemek de o kadar bilimseldir. Diğer yandan bu önerme ilkece kabul edilse bile hatırlanmadığı sürece herhangi bir beyin aktivitesine sebep olmayan bir anının deney ve gözlem yoluyla bilinmesi olası gözükmemektedir.<sup>8</sup> Son tahlilde Bergson, metafiziğin elenmesiyle yükselişe geçen pozitif bilimlerde savunulan zihin-beyin özdeşliğinin

<sup>8</sup> Beyin hasarları sonucu oluşan amnezi (hafıza kaybı) vs. gibi vakalar üzerinden kurulan korelasyonları Bergson, eserlerinde ayrı ayrı ele alarak aleyhte argümanlar gösterir.

aslında bilimsel değil metafiziksel bir sav olduğu gerekçesiyle bu savı ve bu savı savunanları ağır bir dille eleştirir.<sup>9</sup>

[...] bilincin bir çeşit beyin etkinliğinin kopyasından ibaret olduğu savının, kendisine bilimsel bir hava katmaya çalışmasına rağmen, gerçekte kendi içinde istikrarsız, metafizik bir varsayım olduğudur. Metafizikçi olmanın en berbat hali, metafizikçi olduğunu bilmeden öyle olmaktır. Paralellik teorisinin başına gelen de bu. Bilim kisvesinde bir metafizik olmak. (Bergson, 2020: 76).

Bergson'un bilinç tasarımı düşünüldüğünde maddi bir şeyin bilinci, anıyla karışmış olan anı-imgedir. Öyleyse maddi olan beyinin bilinçli olarak kavranması için algıların bir adım gerisinde geçmiş anılarla karışmış olan anı-enge olarak belirmesi gerekir. Yani bizim maddi bir şey olarak bilincine vardığımız beyin, anıyla karışmış imgedir. Belleğin beyinde olduğu iddia edildiğinde dolaylı olarak imgenin kaynağı olarak yine imge gösterilmiş olur. Dolayısıyla Bergson'a göre beyin, geçmiş deneyimlerin içine boşaldığı bir anı kabı değildir. Beyinde anıların donup kalacağı ve biriktiği bir bölge yoktur ve olamaz (Bergson, 2015: 94). Neticede bellek, hiçbir düzeyde maddeden türeyen bir şey değildir (Bergson, 2015: 134).

Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, bedenimiz, bizim tasarımlarımızın şaşmazcasına yeniden doğan bölümünden başka bir şey olamaz; bu daima mevcut olan bölümdür, daha doğrusu geçmişte kalan bölümdür. Kendi de imge olan bu beden imgeleri depolayamaz, çünkü imgelerin parçasıdır. Bu nedenle geçmiş algıları, hatta şimdiki algıları beyne yerleştirmek istemek ham hayal ürünü bir girişim olarak ortada kalır; algılar beyin içinde değildir, beyin algıların içindedir. (Bergson, 2015: 113).

Maddeci anlayışa karşı bu ağır eleştirilerinin karşısında Bergson'un idealist bir tavır takındığı yanlışına düşmemek gerekir. Zira Bergson zihinsel temsillerden hareketle yapılan gerçeklik temellendirmelerinin çıkmaz sokaklarını iyi bilmektedir. İdealizm zihinsel temsillerden hareket ettiğinde bu temsillerin ötesindeki gerçekliği, yani dış dünyayı gerekçelendirmekte zorlanır. Dış dünya olmadan diğer zihinlerden söz edilemez. Diğer zihinlerden söz edilemezse sadece tek bir zihnin temsilleri söz konusu olur ki bu da solipsizmdir.<sup>10</sup> Şayet solipsizm ilkece kabul edilecek olsa bile bu durumda

<sup>9</sup> Bergson'un bu eleştirisini bilimsel yöntemi dışlamak olarak yorumlamamak gerekir. Bu tavrın, metafiziksel problemlerin derinliğini anlayamayan bilim insanlarının bu problemleri naif bir şekilde ele alışlarının eleştirisi olarak okunması daha doğrudur. Nitekim benzer eleştiriler güncel literatürde de tekrarlanmakta bu konuya dikkat çekilmek istenmektedir: "Deneysel uğraşlar sonunda elde edilen ürünleri ciddiye almamak ahmakça olsa da zihin felsefesini kuşatan derin sorunlara yönelik tartışmasız çözümlerin, zihin felsefesinin yerine psikoloji ve nörobilimi koyduğumuzda elde edilebileceğini düşünmek de bir o kadar ahmakçadır." (Heil, 2020: 301).

<sup>10</sup> İnsanın kendi temsillerinden başka hiçbir şeyi bilemeyeceği, bilinmeyen bir şeyin varlığını öne sürmek için hiçbir neden bulunmadığı düşüncesinden hareketle bilinen öznel temsillerin bütün evreni meydana getirdiğini [bu anlamda –mümkün– varlığın insanın kendi özneliği içinde yer aldığı] iddia eden görüş *solipsizm* ya da *tekbencilik* olarak adlandırılır (Cevizci, 2013: 1501). Solipsizm görüşü bilgiyi öznel temsillerle sınırlayarak dış dünyanın ve diğer zihinlerin varlığını yok sayan ve *sadece benim öznel temsillerim var*

da zihinsel temsillerin nasıl bir araya gelerek ardışık düzenler aldığı açıklanamaz ve havada uçuşan temsillerle karşı karşıya kalırız (Musgrave, 2013: 139). İdealizmi tüm bu sorunsallar üzerinden ayrıntılı bir şekilde analiz eden Bergson, bu yaklaşımı kendi felsefesinden net bir şekilde uzaklaştırır.

İdealizm (...), zihnin dışında bulunan, zihinden bağımsız olan ve idealizmin görmezden gelir gibi yaptığı madde için bir yer açmaya mecburdur. Zira eğer cisimler, onlara dair algımızdan ayrılmaz iseler, bu algının her zaman için müşterek olması, çeşitli akıllar anlaşmak için bu algıdan bahsettiklerinde bu algının her zaman mevcut olması bir mesele olarak kalır. (Bergson, 2019: 57).

Eğer maddeci yaklaşım zihinsel süreçleri açıklamamıza yetmiyorsa ve salt zihinsel temsiller maddeyi dışlamamıza olanak sağlamıyorsa geriye seçilebilecek tek bir yol kalır, o da Descartes'ın yaptığı gibi düalist bir çizgide ilerleyerek madde ve zihni iki farklı ontik statüde ele almaktır. Bergson'un da düalist çizgide ilerlediği söylenebilir ancak düalitenin ayrımı konusunda gerek Descartes'la gerek düalist olarak anılabilecek tüm düşünürlerle arasında radikal farklılıklar söz konusudur.

## 8. Madde ve Bellek

Descartes madde ve zihni iki farklı ontik kategoriye ayırırken düşünme ve uzayda yer kaplama (uzam) öznitelikleri üzerinden hareket eder. Zihin düşünür, madde uzayda yer kaplar. Bu bakış açısıyla yaklaştığımızda zihin uzayda yer kaplamayan şey olarak da düşünülebilir.

Bergson ise maddeyi uzayda yer kaplama özelliği üzerinden tanımlamanın bir hata olduğu fikrini benimser. Eğer uzayda yer kaplama özelliği üzerinden madde ve zihin arasında bir ayırım yapacak olursak bu iki farklı ucu asla bir araya getiremeyiz. Neticede hiçbir zaman birbiriyle uzlaştırılmayan bir düalite tartışılmaya devam eder. Bergson bir düalite olduğu konusunda Descartes'la hemfikirdir, ancak düalitenin farklılıkları konusunda ondan ayrışır. Descartes farklı iki etkeni birbirinden ayırma konusunda titiz davranmıştır ama bu iki etkeni çakıştırma konusunu hafife almıştır. Bergson'a göre madde uzayda yer kaplama özniteliği üzerinden değil zamanda yer kaplama özniteliği üzerinden ele alınmalıdır.

Dolayısıyla, bu kitabın [Madde ve Bellek] başında, beden ile zihin ayrımının uzaya göre değil, zamana göre saptanması gerektiğini söylerken haklıydık. Kaba ikiciliğin yanlışlığı, uzaya göre konumlandırmasıdır; bir yana, uzay içinde değişimleriyle birlikte maddeyi ve diğer yana da bilinç içindeki yer kaplamayan duyuları koymasındadır. Zihin beden

---

çıkarmına ulaşan felsefi yaklaşımdır. Bu görüş daha ileri götürüldüğünde kişinin kendi öznelliğini gerçekleştirecek "ben" temsilinin bulunmaması sebebiyle eleştirilir ve "sadece temsiller var" görüşüne kadar ilerletilebilir.

üzerinde, bedeninin de tinin üzerinde nasıl etkide bulunduğunu anlamının imkânsızlığı buradan kaynaklanır. (Bergson, 2015: 163).

Uzay ve zamanı birlikte ele alan–yanlış–çıkarımlar sonucu, zamanın uzaydan derin farklılıklara sahip bir yapıda olduğu anlaşılmalıdır. Belli bir maddenin zaman içindeki değişimi onun uzay içindeki konumlarına, hareketine bağlanır. Bu durumda ise zaman, uzaydan bağımsız olarak algılanamaz. Zamanı incelemeye niyetlendiğimizde kendimizi bir şekilde hep uzayda buluruz. Bergson'un deyişiyle, zamanı çağırarak olduğumuzda çağırımıza yanıt veren hep uzay olur (Bergson, 2019: 11). Zamanı uzayla birlikte ele almaya zorunlu olan bakış açısı hem şimdiki hem geçmişini hem algıyı hem de anıyı uzaydan yani yer kaplama özelliğinden ayıramaz. Ancak Bergson, şimdiki zamanı ve geçmiş zamanı bir anlamda, iki farklı ontik kategori olarak kurgular. Şimdiki zamanlı algılar üzerinden madde bir ontik kategori olarak, geçmiş zamanlı anılar üzerinden ise bellek diğer bir ontik kategori olarak birbirinden ayrılır ve anı-imge durumunda anda birbiriyle karışır.

Bergson'un zihin tasarımında bir algının bilinçli hale gelmesi için anı-imge durumuna gelmesi gerekir ki bu durum algılanan gerçekliğin bilinmesi için anıya (yani geçmiş zamanlı deneyime) ihtiyaç duyulduğu anlamına gelir. Bilinçli varlıktan bağımsız maddi bir uzay söz konusu olsa da böyle bir uzayın bilinmesi için bilince dolayısıyla katışıksız anıya yani belleğe ihtiyaç vardır. Anı-imge olmaksızın salt algı yoluyla bilgi edinmek olası değilse belleğin maddi uzayda yer aldığını söylemek tamamen metafiziksel bir sav olarak ortada kalır. Diğer yandan Descartes'ın iddia ettiği gibi madde uzayda yer kaplama özneliği üzerinden ele alınırsa anı [yani bellek] uzayda yer kaplamadığından, uzayda yer kaplayan madde ile uzayda yer kaplamayan maddenin bilgisi yani zihinsel durumlar birbirinden tamamen ayrışır ve ilişkisi hiçbir şekilde açıklanamaz. Bu noktada Bergson, kaynağını maddi uzaydan alan katışıksız algı ile kaynağını bellekten alan katışıksız anıyı tamamen iki farklı yapı olarak kurgular ve madde ile bellek iki farklı ontik kategori olarak karşımıza çıkar. Katışıksız anı ve katışıksız algı ancak anı imge durumunda şimdiki zamanlı olarak bilinçli hale gelebilir. Birbirinden bağımsız bu iki kategori bilinçte anı-imge durumunda çakışır/etkileşir ve bilinçlilik oluşur.

Descartes'ın hatasının iki ontik kategoriyi keskin bir şekilde ayırmasından ve bunları tekrar nasıl bir araya getireceğini düşünmemesinden kaynaklandığını çok iyi analiz etmiş olan Bergson, aynı hataya düşmemek için zaman üzerinden ayırdığı iki ontik kategorinin etkileşimini yine zaman içinde ve bilinç üzerinden kurgular. Böylece Kartezyen düalizmden miras kalan etkileşim sorununa da bir açıklama getirir. Bu şekilde anlaşıldığında madde ve ruh ya da zihin ve beden ayrımının, Bergson felsefesinde madde ve bellek ayrımına karşılık geldiği söylenebilir. Son tahlilde

Bergson'a göre bellek hiçbir zaman bedende olmadığı gibi özü itibariyle de tamamen maddeden farklı bir ontolojik statüdedir.

Mademki katıksız algı bize tüm maddeyi ya da en azından maddenin özünü veriyor, mademki geri kalanı bellekten gelip maddeye ekleniyor, bu durumda belleğin, kural olarak, maddeden tamamen bağımsız bir güç olması gerekir. (Bergson, 2015: 54-55).

### 9. Özgür İrade ve Yaratıcı Eylem

Özgür irade meselesi ağırlıklı olarak etik, din felsefesi gibi felsefe disiplinleri içinde tartışılrsa da zihin felsefesi içinde de bir sorun olarak kendine yer bulur. Zihin felsefesinde merkeze alınan tartışma her ne kadar zihinsel süreçlerin doğası üzerine olsa da bu tartışma içinde şekillenen bazı görüşler dolaylı olarak özgür irade sorunu gibi diğer felsefi problemlerle de ilişkili hale gelir. Eğer zihnimizin bedenimizi etkileme gücü yoksa planlanmış insan hareketlerinin nasıl gerçekleştiği ve özgür iradeye ne şekilde sahip olduğumuz sorgulamaya açık hale gelecektir (Arıcı, 2019: 127).

Zihinsel süreçleri maddi süreçler üzerinden yorumlayan bakış açısı için zihinsel süreçler de tıpkı maddi nesnelere olduğu gibi zorunluluk içeren doğa yasalarına tabi olmalıdır. Başka bir anlatımla gökyüzünde bir şimşeğin çakması nedensellik ilişkisi içinde doğal bir olgu olarak açıklanıyorsa buna benzer şekilde zihinsel süreçler de nedensellik içeren doğal olgularla (örneğin bir nöronun ateşlenmesi gibi) açıklanabilir. Eğer tüm olaylar [nedensellik ilişkisi bağlamında] daha önce meydana gelmiş olaylar tarafından belirlenmişse gerçekleşen her şey kaçınılmaz olmak zorundadır ve eğer her şey kaçınılmaz olarak gerçekleşiyorsa özgür iradeye yer yoktur (Blackmore, 2019: 104). Eğer zihinsel süreçler zorunluluk içeren doğa yasalarıyla açıklanırsa kaçınılmaz olarak insan eylemleri ve hareketleri de zorunluluk içeren bu yasalara tabi olur. Bu durumda ise olumsuz bir eylemde bulunan (örneğin hırsızlık yapan ya da cinayet işleyen) herhangi bir kişinin eylemi de doğa yasalarının bir sonucu olacağından bu eylem üzerinde kişinin herhangi bir tasarrufu yani iradesi de bulunamaz. Bu noktada zihnin doğasına ilişkin bir açıklama dolaylı olarak özgür irade sorunu gibi tamamen farklı bir felsefi tartışmayla ilişkili hale gelir.

Bergson, zihin felsefesi problemlerine verdiği cevaplarla tutarlı olarak özgür irade meselesini de hareket ve zaman üzerinden ele alır. Bergson'a göre gerçek hareketle olgusal hareketin temel farklarından biri de zorunluluk ve özgürlük üzerinedir. Olgusal hareket, hareketin geçmişi üzerinden analiz yapar ve bu geçmişi değiştirme lüksüne sahip olmadığından zorunluluğu bir yasa gibi kanıksar. Ancak gerçek süreç hala devam eden bir süreçtir ve bu süreci iradesi doğrultusunda şekillendirme özgürlüğüne sahiptir. Maddi evrende zaman, çizilmiş bir çizginin noktalarını takip ederek tek düze bir şekilde ilerlerken hiçbir yaratma, hareketlilik ve oluş ifade etmez.

Bu tarz yaklaşım değişimi döngüler halinde okur. Oysa asıl zaman dinamiktir ve sürekli bir yaratmadır (Gündoğan, 2013: 75).

Bugün, tam olarak şu anda dün okula koşarak gittiğimi düşündüğümde bu eylemi artık değiştirmem söz konusu değildir. Eylem olmuş bitmiştir, ben okula koşarak gitmişimdir, bunu değiştiremem. Öyleyse bugünden baktığımda geçmişteki eylemim artık bir zorunluluk içerir. Benzer şekilde, hareketi onun yörüngesi, yani geçmişi üzerinden okuyan bakış açısı için de her şey bellidir. Hareket artık geçmiş, olacak olan olmuştur. Bu bakış açısı için doğal olarak hareketin ilkesi zorunluluktur. İşte doğadaki değişimi hareketin geçmişi üzerinden okuyan bir yaklaşım için olağan olarak doğa yasaları zorunluluk içerir. Zira artık geçmiş değiştirilemez. Diğer yandan yarın okula yürüyerek mi yoksa koşarak mı gideceğim hatta okula gidip gitmeyeceğim tamamen benim irademe bağlıdır. Kendi iradem doğrultusunda hareket etmek konusunda özgürümdür, herhangi bir zorunluluk söz konusu değildir. Olgusal yaklaşım hareketi geçmişi üzerinden yorumlarken o hareketin geleceğe doğru devam etmekte olan bir süreç olduğunu gözden geçirir. Gelecek belirlenebilir ve bilenebilir bir şey değildir. Hürriyet de bir bakıma o geleceğin belirsizliğinde ortaya çıkar (Gündoğan, 2012: 274). Bu anlamda sürekli bir yapıda olan gerçek hareket, özgürlüğü de yaratıcılığı da kendinde barındırır. Gerçek hareket, yaratıcı eylemdir. İnsan, durağanlıktan ve zorunluluktan uzak, dinamik bir yapıda olan yaratıcı eylemin bizzat kendisidir.

Sağduyu elbette insanın bir otomat olduğuna karşı çıkmıştır ve çıkmaktadır. İradenin seçebilme yetisi olduğu kesin sayılır. Şu an, görüldüğü kadarıyla sağa ve sola dönme konusunda özgürüm. Peki sağa mı? Yoksa sola mı? Sağda karar kıldım. İşte, olgulardan hareketle hesaplanamayan, hiç ön görülemeyen bir şey. Bilimin yeterli veri elde ettiği takdirde şu dünyada başımıza gelebilecek her şeyi önceden hesaplayabileceğini tekrar ve tekrar ne kadar söylesek de, bu eylem kesinkes hesap ve öngörü devreden çıkarmışa benzer. (...) Özgürlük ki eğer varsa, tam da şöyledir: Bilimi aldatabilme yetisidir, matematiği ve onun evrensel olma iddiasını afallatma ihtimalinin peşinde pusuya yatmıştır. (...) İrade ise kesinlikle şöyle: Görüldüğü kadarıyla yepyeni bir şeyi dünyada ileri sürmek. (...) irade, kendisini çoğaltıp büyütme hünerine sahiptir. Zihin –zihin ve irade neredeyse tek bir şeydir– yaratıcı bir yetidir. (Bergson, 2020: 61-62).

## 10. Sonuç

Modern dönem felsefesiyle Kartezyen düalizm üzerinden hesaplaşan Bergson, Descartes'ın ruh ve madde ayrımının yarattığı etkileşim probleminin zihin ve madde arasında aşılabilir bir uçuruma neden olduğuna dikkat çekerek felsefesinde bu iki ucu birleştiren bir köprü inşa etmeye çalışır. Zihin-beden probleminin değişim sorunuyla ilişkisini kişi özdeşliği üzerinden kuran Bergson, meseleye hareketin kritiği üzerinden başlar.

Uzay, zaman, hareket ekseninde kişi özdeşliği problemini analiz eden Bergson değişim halinde olan kendilikle bu değişime tanıklık eden kendilik çıkarımının maddeyi uzayda yer kaplama özneliliği üzerinden ele alan bakış açısından kaynaklandığını ileri sürer. Kişinin geçmiş zamanlı kendilik deneyimleri uzayda değil bellekte yer alır ve maddi karşılığı yoktur. Ancak kişinin şimdiki zamanlı kendilik deneyimleri uzayda yer alır ve maddi karşılığı vardır. Karmaşa geçmiş zamanlı deneyimlerle şimdiki zamanlı deneyimlerin nasıl bir araya geldiğiyle ilgilidir. Bu deneyimleri uzayda yer kaplama özneliliği üzerinden birleştirmeye çalışırsak geçmiş zamanlı kendiliğin uzayda yer kapladığını da iddia etmemiz gerekir. Diğer yandan yine uzayda yer kaplama/kaplamama özneliliği üzerinden bir ayırım yaparsak bu iki farklı ucu birleştirmek olanaksız hale gelir. Bergson'un çözüm önerisi ayırımı uzayda yer kaplama özneliliği üzerinden değil zaman üzerinden ele almaktır. Böylece geçmiş zamanlı anı ve şimdiki zamanlı algı birbirinden ayrılabilir ve yine zaman üzerinden birbiriyle etkileşebilir.

Algıların kaynağı olarak maddi dünya gösterilir diğer yandan anıların birikimiyle oluşan bir bellek olduğu varsayılır. Bergson metafiziğinde ayırım tam olarak bu noktada yapılır. Algılarımızın kaynağını oluşturan madde bir şeyken anılarımızın kaynağı olan bellek başka bir şeydir. Diğer bir anlatımla Descartes'ın madde ve ruh ayırımı Bergson da madde ve bellek ayırımına karşılık gelir. Descartes bu ayırımı uzayda yer kaplama/kaplamama üzerinden yaparken etkileşimi açıklayamaz. Ancak Bergson ayırımı zaman üzerinden çizmiştir ve etkileşimi de yine zaman/bilinç ekseninde gerçekleştirir.

Bergson iki farklı statü olarak ayırdığı madde ve belleği birleştirmek için bir ayrıntıya dikkat çeker: Anı, her ne kadar geçmiş zamanlı olsa da hatırlandığı, yani bilinçli hale geldiği an şimdiki zamandır. Öyleyse hatırlanan anının, yani geçmiş zamanlı deneyimin, bilinçli hale gelmesi geçmişi şimdiki zamana taşıyabilmektedir. Anı ile algı, geçmiş ile şimdi, madde ile bellek bu şekilde birbiriyle etkileşebilir. Bergson'un iki farklı statü arasında kurduğu köprünün adı "anı-imge"dir. Anı-imge, madde ve belleğin, algı ile anının, geçmişle şimdinin etkileşimini sağlayarak bilinçliliği oluşturur. Bu şekilde birbirinden tamamen bağımsız iki statü olan madde ve belleğin etkileşimi açıklanabilir. Descartes'ın öznesi düşünme/bilme özneliliğine sahip "bilen özne" olarak nitelenirken Bergson'da belirleyici olan hatırlama özelliğidir ve bu anlamda Bergson'un öznesini 'hatırlayan özne' olarak nitelemek mümkündür.

Bergson düalist bir çizgide ilerleyip belleği farklı bir ontik kategori olarak maddi süreçlerden ayırırken monist görüşler olan idealist ve materyalist yaklaşımları da eleştirir. Bergson'a göre idealizm maddi süreçleri dışladığı müddetçe diğer zihinler problemi, solipsizm gibi sorunsalları aşamayacaktır. Materyalist yaklaşım ise özdeşlik

teorisi konusunda kendisiyle çelişir. Hatırlanmadığı, yani anı-ime olarak bilince gelmediği müddetçe anıların bilinmesi olanaklı değildir. Maddi karşılığı olmayan ve bilincin dışında kalan bir şeyin nasıl var olabileceği ise tamamen metafizik bir sorundur. Bu noktada, anıların deposu olarak yorumlanan bellek üzerinde fikir yürütmek metafiziğin işidir. Buradan yola çıkarak zihinsel süreçleri maddi süreçler üzerinden açıklamaya çalışan bakış açısının belleği de beyinle özdeş görmesini şiddetle eleştiren Bergson, bu çıkarımları “metafizik yaptığının farkında olmayan metafizikçilerin bilim kisvesine bürünmüş yorumları” olarak niteler. Son tahlilde, eğer anıyla algı arasında özlü bir nitelik farkı varsa anıların saklandığı yer olarak düşünülen bellek ile algılanan madde arasında da net bir şekilde bu farkın olması beklenir. Bu gerekçeyle Bergson metafiziginde bellek, maddeden tamamen farklı bir ontolojik statüdür.

Zihin felsefesi perspektifinden okunduğunda Bergson metafiziği, tartışmalarda ihmal edilen bellek faktörünün bilinçlilik üzerindeki önemine dikkat çekmesiyle literatür içinde farklı bir yere sahiptir. Zihin felsefesi tartışmaları içinde çoğunluğu oluşturan monist yaklaşımlara alternatif düalist bir açıklama sunması belki de Bergson metafizisinin en sıra dışı özelliğidir. Diğer yandan Nietzsche'ye benzer şekilde,<sup>11</sup> İlk Çağ felsefesinden kalan değişim problemiyle uzay-zaman-hareket eksenini üzerinden bilinç problemleri arasında ilişki kurmasıyla hâkim paradigma olan pozitivizme karşı bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu anlamda Gündoğan'ın da dikkat çektiği gibi Bergson, kendi çağındaki hâkim felsefe akımlarına, dünya görüşlerine karşı çıkmış bir filozoftur (Gündoğan, 2012: 288). Metafizigin dışlandığı, felsefenin hor görüldüğü bir dönemde tamamen bilimsel olduğu düşünülen problemlerin metafizikle ilişkisini ortaya koyması ve felsefe üzerinden bu problemlere cevap verme girişiminde bulunması bir meydan okuma olarak görülebilir. Hâkim paradigmanın literatür üzerindeki baskınlığı nedeniyle Bergson metafizisinin mevcut literatür içinde ihmal edildiğini söylemek mümkündür. Bu çalışma Bergson metafizisinin güncel zihin felsefesi tartışmalarıyla ilişkisini ortaya koyarak bir nebze de olsa bu ihmali telafi etme motivasyonu taşımaktadır.

## 11. Kaynakça

Arcı, M. (2019). “Zihin Felsefesi: Ben Nerede, Zihin Bedensiz Var Olabilir mi?” Murat Arcı (Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* (1. Baskı) içinde (s. 107-152). Ankara: Nobel Yayıncılık.

<sup>11</sup> Bkz. Durak, 2019.



- Bergson, H. (2015). *Madde Ve Bellek, Beden-Tin İlişkisi Üzerine Bir Deneme*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınları.
- Bergson, H. (2019). *Düşünmek Ve Olmak*. Çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları.
- Bergson, H. (2019). *Metafizik Dersleri*. Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (2020). *Ruh Teorileri, İnsan Ruhu Ve Kişiliği*. Çev. Esat Burak Altıntaş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Blackmore, S. (2019). *Bilinç, Çok Kısa Bir Başlangıç*. Çev. Oğuz Akçelik. İstanbul: ikü Yayınevi.
- Bochenski, J. M. (2019). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. Ankara: Fol Yayınevi.
- Cevizci, A. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Churchland, P. M. (2012). *Madde ve Bilinç*. Çev. Saffet Murat Tura. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Descartes Meditasyonlar Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*. Çev. Dr. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2008). *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2013). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Durak, B. K. (2019). "Tanrısal Bir Kehanet, Nedensiz Bir Hareket ve Yunan Stili Cinayet, Nietzsche Felsefesinin Arkhe-olojisi." *Özne Felsefe Dergisi*, 31: 563.
- Er, S. E. (2012). *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi, Bergson, Nietzsche ve Sipinoza Okuması*. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Gödelek, K. (2011). *Zihin Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (1995). "Descartes'ta Mekanizm." *Felsefe Dünyası*, (16): 49-55.
- Gündoğan, A. O. (2012). "Bergson: Metafiziğe Yeniden Dönüş." Erdal Yılmaz (Der.), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* içinde (s. 265-300). İstanbul: Küre Yayınları.

- Gündoğan, A. O. (2013). *Bergson*. Say Yayınları: İstanbul.
- Heil, J. (2020). *Zihin Felsefesi, Çağdaş Bir Giriş*. Çev. M. B. Seda Akbıyık. İstanbul: Küre Yayınları.
- Musgrave, A. (2013). *Sağduyu, Bilim Ve Şüphencilik*. Çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Revonsuo, A. (2016). *Bilinç, Öznelliğin Bilimi*. Çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları.
- Sayan, E. (2012). "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış." *Kaygı*, (19): 37-54.
- Searle, J. R. (2016). *Bilinç Ve Dil*. Çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpılavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Westphal, J. (2020). *Zihin-Beden Problemi*. Çev. Saliha Tuncer Erdem. İstanbul: Pan Yayıncılık.

---

This Page Intentionally Left Blank

---

## Bergson'un Zihin Felsefesinde Qualia: Bilinç Durumlarının Nitelikselliği ve Öznelliği

### [Qualia in Bergson's Philosophy of Mind: The Qualitativeness and Subjectivity of States of Consciousness]

Ahmet F. Silifke \*

Karamanoğlu Mehmetbey University

Received: 23.11.2020 / Accepted: 30.12.2020

DOI: 10.51404/metazihin.845120

Research Article

**Abstract:** "Qualia" associated with many problems discussed in contemporary philosophy of mind, is commonly used with reference to subjective qualities of consciousness. Subjectivity and qualitativeness are two central qualities of the notion of qualia. In this sense, it is not possible to experience a state of consciousness from a third person perspective. Also, qualia are, according to some contemporary philosophers, ineffable qualities of states of consciousness. The aim of this article is to show that the common meaning of the notion of qualia in contemporary philosophy of mind is in Bergson's philosophy. The first point we will examine is Bergson's explanations of the pure qualitativeness of states of consciousness. In this context, according to Bergson, states of consciousness progress with new qualities at every moment in a pure duration without space. There is no repetition in the progression of states of consciousness. Even states of consciousness of the same kind have different internal qualities at different moments of duration. A person's self and states of consciousness are shaped by unique memories in his memory from the moment he is born. In this sense, the duration and memory data of states of consciousness create unique qualities belonging to the states of consciousness at every moment. On the other hand, the second point we will examine is the thought experiment that Bergson fictionalized over two characters named Paul and Pierré. This thought experiment is extremely important in terms of the qualia problem in the contemporary sense. Because in this thought experiment, Bergson questions the possibility of the philosopher Paul, who has extraordinary abilities, to know or experience the states of consciousness of Pierré. Ultimately, Bergson's conclusion is clear: In order to know exactly any state of consciousness belonging to Pierré, the philosopher Paul must fully

\* **Author Info:** Res. Assist. - Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy And Religious Studies, Yunus Emre Yerleşkesi, Karaman, TURKEY.

E-mail: [ahmetfsilifke@gmail.com](mailto:ahmetfsilifke@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1353-221X>

**To Cite This Paper:** Silifke, A. F. (2020). "Bergson'un Zihin Felsefesinde Qualia: Bilinç Durumlarının Nitelikselliği ve Öznelliği." *MetaZihin*, 3(2): 145-162.

experience all previous states of consciousness of Pierré with zero memory data. In this case, Paul will not have self, and Paul and Pierré will be the same person. It is impossible for Paul to know what it would be like to be Pierré or a state of consciousness belonging to Pierré. As a result, qualities belonging to states of consciousness such as subjectivity, qualitiveness and ineffability in Bergson's philosophy correspond to the central meaning of the notion of qualia discussed in contemporary philosophy of mind.

**Keywords:** Bergson, qualia, states of consciousness, space, time, duration, qualitiveness, subjectivity, ineffability.

**Öz:** Çağdaş zihin felsefesinde tartışılan pek çok sorunla ilişkili olan *qualia*, yaygın anlamıyla bilincin öznel niteliklerine referansla kullanılır. *Öznellik* ve *niteliksellik qualia* nosyonunun merkezi iki niteliğidir. Bu anlamda bir *quale*'nin üçüncü şahıs perspektifiyle deneyimlenmesi mümkün görünmemektedir. Ayrıca *qualia* kimi çağdaş filozoflara göre bilinç durumlarına ait ifade edilemez niteliklerdir. Bu makalenin hedefi, çağdaş zihin felsefesindeki yaygın anlamıyla *qualia* nosyonunun Bergsoncu anlamda bilinç durumlarının temel niteliklerine karşılık gelip gelmediğini, bu niteliklerle uyuşup uyuşmadığını soruşturmak. Bu amaçla inceleyeceğimiz ilk husus, Bergson'un bilinç durumlarının *saf niteliksellik*ine ilişkin ifadeleridir. Saf niceliksel olanın karşıtı olarak kullanılan saf niteliksel ifadesi, mekân-süre karşıtlığına dayanır. Bergson'a göre bilinç durumları, mekânsız/niceliksiz saf süre içinde her an yeni niteliklere sahip olarak ilerlemektedir. Bu nedenle bilinç durumlarının ilerleyişinde tekrardan söz edilemez. Nitekim her insanın bilinç durumlarına ait sürenin yaratıcı yapısı ve kişisel hafıza verileri, kişiye ve âna özgü nitelikler yaratmaktadır. Öte yandan inceleyeceğimiz ikinci husus ise Bergson'un Paul ve Pierré adlı iki karakter üzerinden kurguladığı düşünce deneyidir. Bergson bu düşünce deneyinde olağanüstü kabiliyetlere sahip filozof Paul'ün Pierré'e ait bilinç durumlarını bilebilmesinin ya da deneyimleyebilmesinin imkânını sorgular. Neticede Bergson'un ulaştığı sonuç açıktır: Filozof Paul'ün Pierré'e ait herhangi bir bilinç durumunu bilebilmesi için sıfır hafıza verisiyle Pierré'in önceki tüm bilinç durumlarını eksiksiz olarak deneyimlemesi gerekir. Fakat bu durumda Paul'ün benliği olmayacak ve Paul, Pierré olacaktır. Neticede Paul'ün Paul kalarak Pierré gibi olması ya da Pierré'e ait bir bilinç durumunun ne gibi bir şey olduğunu bilmesi imkânsızdır. Sonuç olarak bu makale, Bergson felsefesinin çağdaş zihin felsefesinin kuramsal bağlamına ne kadar yakın olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Çağdaş zihin felsefesindeki merkezi anlamıyla *qualia* nosyonunun Bergson'un bilinç durumlarının temel niteliklerine ilişkin analizleriyle olan paralelliği ve benzerliği göstermektedir ki Bergson'un zihin felsefesi, *qualia* problemi başta olmak üzere çağdaş zihin felsefesinin temel sorunlarına ilişkin gerek mevcut teorilerin anlaşılması ve kritik edilmesi için gerekse yeni teori ve yaklaşımların ihtiyaç duyduğu ilham verici düşünce ve yaratıcılık için son derece yararlı olabilecek yeterli kuramsal derinliğe sahip bir felsefedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bergson, qualia, bilinç durumları, mekân, zaman, süre, niteliksellik, öznellik, ifade edilemezlik.

## 1. Giriş: Çağdaş Zihin Felsefesinde *Qualia*

*Qualia* zihin-beden sorununun tam merkezinde yer alır. Bunun belki de en önemli nedeni *quale* durumlarının hem iç gözlemsel olarak birinci şahıs perspektifinden hareketle sübjektif olarak apaçık biçimde deneyimlenebilmesi buna karşın üçüncü şahıs bakımından bilimsel olarak incelemeye imkân vermemesidir. Dolayısıyla *quale* durumları bir yandan açıkça deneyimlerimizin konusu oluyor diğer yandan da bilimsel incelemeye karşı direniyor.

Michael Tye'in sınıflandırmasına göre *qualia*, dört tür kullanıma sahiptir: (1) Fenomenal nitelik olarak *qualia*, (2) duyu verisi nitelikleri olarak *qualia*, (3) içsel ve temsilî olmayan (*non-representational*) nitelikler olarak *qualia* ve (4) içsel, fiziksel olmayan, ifade edilemeyen nitelikler olarak *qualia* (Tye, 2017: böl. 1, parag. 1-7). Bergson'un zihin-beden konusunda düalist yaklaşımı benimsediği düşünülürse (örn. bkz. Bergson, 1989: 47-58; Bergson, 2015[1896]: 133-134), bizim Bergson'da *qualia* için arayacağımız nitelikler, (1) ve (4)'te içerilmektedir.

Elbette *qualia* probleminden söz edildiğinde Thomas Nagel'in ünlü makalesi "*What Is It Like to Be a Bat?*" aklı gelir. Bu makalede bir yarasa olmanın ne gibi bir şey olduğunu soran Nagel, özellikle yarasayı tercih eder. Çünkü yarasa hem memeli olmasından ötürü biyolojik olarak kendisiyle empati kurabileceğimiz bir hayvandır hem de memeliler arasında yaşam tarzımıza en uzak olan hayvandır. Nagel'a göre bir organizmanın en basit bilinçli bir deneyim yaşaması bile o organizma olmak gibi bir şeyden söz etmemizi anlamlı kılar. Diğer bir ifadeyle kendisi *o organizma olmak gibi bir şeyden* anlamlı olarak söz edilebilmesi ve organizmanın bilinçli olması arasında tam bir karşılıklılık kurmaktadır. Nagel bu durumu "*deneyimin öznel niteliği*" olarak ifade eder. Nagel'in bu makalesindeki asıl vurgu zihnin bedene indirgenmesiyle ilgilidir. Bir indirgeme, hangi tür niteliklerin indirgeneceğini çok iyi analiz etmelidir. Analiz bir şeyi, örneğin *X gibi olmaya ilişkin öznel niteliği*, dışarıda bırakıyorsa problem yanlış bir şekilde ortaya koyulmuştur (Nagel, 2001[1974]: 392-393; Nagel, 2008[1974]: 378-379).

Her türlü deneyimimizin kendine özgü nitelikleri vardır. Hatta farklı türden deneyimlerin öznel nitelikleri arasında fark olduğu gibi aynı türden deneyimlerin öznel nitelikleri arasında da fark vardır. Deneyimlerimizin bize hissettirdiği bu özgün niteliklere zihin felsefecileri, çoğul bir nitelik olarak *qualia* (tekil hali ise *quale*) adını verirler. Bu doğrultuda niteliksellik ve öznellik, fenomenal deneyimin iki temel niteliğidir (Arıcı, 2019: 115). John Searle'ün de ifade ettiği gibi niteliksellik her bilinç durumunun kendine has belirli bir niteliksel hisse sahip olmasını ifade eder. Öznellik ise bilinç durumlarının ancak bir hayvan ya da insan tarafından deneyimlenmesiyle var olabildiğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle bir bilinç durumunun var olabilmesi bir bilinç tarafından deneyimlenmesine bağlıdır. Dahası Searle, bilincin üç temel niteliğinden (niteliksellik, öznellik ve birlik) söz ederken nitelikselliği, Nagel'a gönderme yaparak

açıklar; bu anlamda *gibi hissetme, gibi olma* durumundan söz ederek nitelikselliği bazı filozofların “*qualia*” kavramıyla ele aldıklarını ifade eder. Böylece *qualia*’yı niteliksellikte açıklar. Dahası nitelikselliğin özneliği ima ettiğini ve bir olaya karşı niteliksel bir hissin oluşabilmesi için bu olayı tecrübe eden bir öznenin zorunlu olduğunu düşünür. Bu anlamda Searle, *qualia* nosyonunun merkezi anlamını niteliksellik ve öznelilik ile açıklamaktadır (Searle, 2002: 39-41; Searle, 2005: 66-68).<sup>1</sup>

*Quale* durumları bilinç durumlarına ait öznel nitelikleri ifade ediyorsa aslında her bilinç durumunun öznel nitelikselliğe sahip olduğu söylenemez mi? Daha açık bir ifadeyle *bir insan gibi olmanın* ne gibi bir şey olduğunu ifade için *insan olma qualia’sından* söz ediyoruz. Aynı şekilde diğer tüm bilinç durumlarımıza ait deneyimlerimiz için de *X bilinç durumuna sahip olmak gibi bir şeyden* söz edebilir ve *X bilinç durumu qualia’sından* söz edebiliriz. Dolayısıyla *quale* ya da *qualia* barındırmayan herhangi bir bilinç durumundan söz edemeyiz gibi görünüyor. Öte yandan matematiksel bir işlem bilinçli özneyi her zaman gerektirmezken (hesap makinesinde olduğu gibi), acı ya da sevgi gibi bilinç durumlarının gerçekleşmesi bilinçli bir özneyi gerektirir. Bu anlamda matematiksel hesaplarda olduğu gibi bazı rasyonel akıl yürütmeler esnasında var olan bilinç durumlarımızın *qualia* olarak ele alınamayacağı söylenebilir. Fakat bu da dikkatli iç gözleme dayanmayan bir iddia olacaktır. Örneğin *üslü sayılarla ilgili kolay bir problem çözüyor olma qualia’sı* ile *üslü sayılarla ilgili zor bir problem çözüyor olma qualia’sı* aynı olmasa gerek. Ya da *üslü sayılarla ilgili bir problem çözme qualia’sı* ile *rasyonel sayılarla ilgili bir problem çözme qualia’sı* da şüphesiz farklıdır. Hatta üslü sayılarla ilgili iki farklı soru tipini çözüyor olma *qualia’sı* ya da aynı soru tipini çözüyor olma *qualia’sı* ve dahası her yönüyle aynı soruyu ikinci kez çözüyor olma *qualia’sı* bile aynı olamaz. Ortalama dikkate sahip bir iç gözlemci tarafından bu bilinç durumları arasındaki fark kolaylıkla deneyimlenebilir. Ya da üç ve ikiyi toplarken kâğıda tek tek çizgi çekerek toplama *qualia’sı*, kâğıda normal sayılarla alt alta yazarak toplama *qualia’sı*, zihinde toplama *qualia’sı* ya da zihinde çizgiler hayal ederek toplama *qualia’sı* gibi bilinç durumlarının tamamıyla aynı fenomenal niteliklere sahip olduğunu söyleyemeyiz.<sup>2</sup> Dolayısıyla matematiksel akıl yürütmeler esnasında bile bilinç durumlarımızın *qualia’sından* söz edebiliriz. Bu noktada yukarıda verdiğimiz örneklerde “*qualia*” ifadesi yerine “bilinç

<sup>1</sup> Birazdan dile getireceğiz fakat şimdiden belirtelim, Searle bilinç durumları ve *qualia* ayrımını gereksiz bulur. Bazı filozofların “*qualia*” ifadesini tercih ettiklerini ve *qualia*’nın da nitelikselliği ifade ettiğini dahası nitelikselliğin de özneliği ima ettiğini ve aynı düşünümeyeceklerini vurgular. Dolayısıyla Searle, *qualia* terimini niteliksellik ve öznelikle açıklamış olmaktadır. Fakat kendisi *qualia* terimini gereksiz bulur. Nitekim ona göre *qualia* sorununu, bilinç sorunudur ve niteliksellik ile özneliğin de zaten bilinç durumlarına ait temel nitelikler olduğuna işaret eder (Searle, 2002: 39-41; Searle, 2005[1974]: 66-68).

<sup>2</sup> Bu bağlamda Searle’ün verdiği örneği de zikredebiliriz. Searle “iki iki daha dört eder” gibi bir düşüncenin nitelikselliğinin olmadığını düşünen biri olursa ona çok iyi bilmediği bir dilde örneğin Fransızca “deux et deux faith quatre” (iki iki daha dört eder) şeklinde düşünmeyi önerir. Bu ikisinin oldukça farklı bir deneyim olacağını ifade eder (Searle, 2002: 40; Searle, 2005: 67).

durumu" ifadesini kullanacak olursak anlam bakımından herhangi bir değişiklikten söz edebilir miyiz? "Üslü sayılarla ilgili bir problem çözüyor olma *qualia*'sı" ifadesi ile "üslü sayılarla ilgili bir problem çözüyor olmaya ilişkin bilinç durumu" ifadesi arasında bir fark yok gibi görünüyor. Neticede John Searle'ün son derece yerinde ifade ettiği gibi bilinç durumları ifadesi ve bilinç problemi gibi ifadeler "*qualia*" terimi ve *qualia* problemi gibi ifadeleri karşılamaktadır. Daha açık bir ifadeyle *qualia* sorunu zaten bilinç sorunudur ve *qualia* gibi ayrı bir terime ihtiyaç var mıdır? Üstelik bilinç durumlarının temel nitelikleri olan iki nitelik, niteliksellik ve öznellik, *qualia*'yı ifade için de kullanılmaktadır. Bu da bilinç problemini *qualia* probleminden ayrı ele almamızı güçleştiren ek bir göstergedir (Searle, 2002: 39-40; Searle 2005: 66-67).

Öte yandan *quale* durumları öznelliğe ve nitelikselliğe kendilerinden dolayı değil bilinç durumu oldukları için sahiptirler. *Qualia* nosyonuna ilişkin bu sorun biraz da neyin *qualia* olarak kabul edildiğine ilişkindir. Eğer bir filozof *qualia*'ya verdiği anlam doğrultusunda onun her bilinç durumunda olmadığını bazı bilinç durumlarında olduğunu iddia ederse-ki bu durumda bilinç durumları ve *qualia*'nın kapsamaları farklılaşır- bu durumda *qualia*'nın bazı bilinç durumlarında bulunabildiğini ve dolayısıyla anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Ya da bir filozof *qualia*'nın her bilinç durumunda mevcut olduğunu fakat bilinç durumlarındaki her niteliğin değil kişiye özgü ve dile getirilemeyen bazı niteliklerin *qualia* olduğunu iddia edebilir. Bu durumda her bilinç durumunun en az bir *quale*'ye sahip olduğunu fakat aynı bilinç durumunda *quale* olarak isimlendirilemeyecek birtakım niteliklerin de olduğunu söylemiş oluruz. Dolayısıyla "her bilinç durumunda *quale* durumu yoktur" şeklinde ifade edebileceğimiz düşünce ve "her bilinç durumunda en az bir *quale* vardır, fakat aynı bilinç durumunda var olan diğer niteliklerin tamamı *quale* olarak ele alınamaz" şeklinde iki düşünce ortaya atılabilir. Belki daha farklı düşünceler de ortaya koyulabilir ki burada belirleyici olan filozofun *qualia* nosyonuna yaklaşımıdır.

Bu tür farklı alternatiflere rağmen eğer biz *qualia* ile Nagel'in söylediği anlamda *X gibi olmak* anlamını merkeze alarak *fenomenal deneyimin öznel niteliğini* kastediyorsak bir bütün olarak tüm bilinç durumlarının bir *qualia* olduğunu da kabul etmek zorundayız. Diğer bir ifadeyle yarasa olmak gibi bir şeye dair bilinç durumunu *qualia* olarak ifade ediyorsak tüm bilinç durumlarını tüm niteliksel özgünlüğüyle "*qualia*" olarak ele almalıyız. Dolayısıyla niteliksellik ve öznellik ifade edilen *qualia* terimi belirli bilinç durumuna ya da bilinç durumlarının belirli niteliklerine karşılık gelen bir kavram olarak değil tüm bilinçli olma durumlarına ve bilinç durumlarının tüm niteliklerine karşılık gelen bir terim olarak alınmalıdır.

Ayrıca bu kanaatimizin temelinde bilinç durumlarına ait her bir ânın biricikliğine dair iç gözlemsel veriler yer alır hem de aynı kişide ve aynı türden duygu durumuna ait



farklı anlarda bile. İleride açıklayacağımız gibi Bergson'un hafıza ve bilinç durumları arasında kurduğu ilişki, bilinç durumlarının her an yeni niteliklerle var olmasını daha net açıklamaktadır. Dahası az önce belirttiğimiz gibi bilinç problemi ve *qualia* problemini birbirinden ayıramayacağımızı düşünen Searle'ün yaklaşımı da bu konuda son derece açıklayıcıdır çünkü bilinç durumlarının tümüne ait niteliksellik ve öznelilik gibi nitelikler zaten *qualia*'nın da nitelikleri olarak gösterilmektedir. Bu anlamda her *quale* aynı zamanda bir bilinç durumudur.

*Quale* durumları zihin-beden problemine ilişkin pek çok sorunla ilişkilidir ve zihin-beden problemine ilişkin sorunların çözümü için öne sürülebilecek neredeyse tüm hipotezlerin *qualia* sorununu görmezden gelmesi pek mümkün değildir. Dolayısıyla "bir *qualia* sorunu olarak *qualia*'yı" ele alırsak bu makaledeki amacımız, Bergson felsefesinde *qualia* sorununu aramak ya da doğrudan Bergson'un *qualia* sorununa yönelik çözümünü ele almak değildir (belki sonraki çalışmalarımızda ele alabiliriz), bu makaledeki hedefimiz çağdaş zihin felsefesindeki yaygın anlamı ve nitelikleriyle *qualia* nosyonuna ait anlamsal kümenin Bergson'un zihin felsefesinde bilinç durumlarına ait niteliklere karşılık gelip gelmediğini soruşturmadır. Bu anlamda makale, Bergson'da *qualia* problemine bir giriş niteliğindedir.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle çağdaş zihin felsefesinde *qualia*'yı açıklamak için kullanılan fenomenal nitelik, içsel niteliksellik, üçüncü şahıs perspektifinden gözlemlenemezlik (diğer deyişle mutlak öznelilik), ifade edilemezlik, *X gibi olma* deneyimi gibi nitelik ve ifadeler çerçevesinde Bergson felsefesini araştıracağımızı belirtelim. Çağdaş zihin felsefesinde *qualia*'yı açıklarken kullanılan bu niteliklerin Bergson felsefesinde bilinç durumlarına ait nitelikler olarak ele alındığını ve böylece Bergsoncu anlamda her bilinç durumunun çağdaş zihin felsefesindeki anlamıyla *qualia* nosyonuna karşılık geldiğini göstermiş olacağız.

## 2. Bergson'da Bilinç Durumlarının Saf Nitelikselliği ve Özneliği

Öncelikle *qualia* terimine karşılık gelebilecek bir terimin Bergson felsefesinde olup olmadığını sorarak başlayabiliriz. Bergson'un eserlerinde elbette *quale/qualia* terimlerine rastlamamız mümkün değil. Fakat çağdaş zihin felsefesinde *qualia*'nın en temel nitelikleri olan niteliksellik ve özneliğe karşılık gelecek ifadelerle rastlamamız mümkündür ki bunların en çarpıcı olanı Bergson'un bilinç durumlarının *nitelikselliğine* ilişkin ifadeleridir. Bergson'un *saf keyfiyet/saf niteliksellik* anlamında "*la qualité pure*" ifadesini kullandığını hem de bu ifadeyi bilinç durumlarının temel niteliğini ifade ettiği bağlamlarda kullandığını görmekteyiz (örn. bkz. Bergson, 1888: 49, 62, 99; Bergson, 1997[1888]: 98, 126, 205).

Bergson'da bilinç durumlarının saf nitelikselliğinin anlaşılabilmesi karşıtı olan saf nicelikselliğın anlaşılmasını gerektirir. Bergson saf niteliksellik ve saf niceliksellik arasında tam bir karşıtlık olduğunu ve bu karşıtlığın insanda var olduğunu düşünmektedir. Kendisi saf niteliksel olmayı mekânsız saf sürenin (bilinç akışına ait sürenin) niteliği olarak takdim etmekte ve saf süreyi, "saf heterojenlik" (*l'hétérogénéité pure*) olarak betimlemektedir (Bergson, 1888: 49; Bergson, 1997[1888]: 98). Bu anlamda saf süre, bilinç durumlarının sürekli birbirine girerek kaynaştığı ve tekrarı olmayan yeni niteliklerin ortaya çıktığı bir akıştır. Öte yandan sürenin karşıtı olan mekânın ne olduğuna gelecek olursak Bergson, insanın mekân algısını *homojenlikle/tek cinstenlikle* betimlemektedir. Homojen/tek cinsten olmanın anlamı mekânın niteliksiz bir algıya dayanmasından ötürüdür, diğer deyişle bu tip mekân algısı niteliklerden boşaltılmış, niteliklerden soyutlanmış bir mekân algısıdır. Bu anlamda mekân tek cinsten, salt homojen, niteliklerden boşaltılmış, boş çevre algısı olarak betimlenebilir (Bergson, 1888: 47; Bergson 1997[1888]: 93).<sup>3</sup> Saf olmayan niteliksel durumlar sürenin mekânlaştırıldığı durumlarla ilgilidir, mekân algımızdan kaynaklanan niceliksel kabiliyetlerimizle süreyi tahlil etmeye ve ölçmeye kalkıştığımızda sürenin saf nitelikselliği bozulmakta ve süreye ait nitelikler mekânda niceliksel bir duruma aktarılmaktadır (Bergson, 1997[1888]: 9-17, 73-128, 205-215). Sürenin *mekânlaştırılması* ya da *nicelikselleştirilmesi* olarak ifade edilebilecek bu durumlar, gerçek sürenin (yani bilinç durumlarının ilerlemesine/bilinç akışına ait sürenin) her bir anı kendisiyle zamandaş olan dış dünyanın bir durumuna bağlanabilmesiyle ortaya çıkıyor. Böylece iki karşıt gerçeklik, *süresiz mekân* ve *mekânsız süre* gerçekliği, birbirlerine kıyaslanarak mekâna dayandırılmış bir sembolik süre tasavvuru doğuyor. Bergson'a göre bu sembolik süre, bilinç akışındaki saf ve gerçek süre değildir, sadece mekâna yayılmış zamandaşlıkların sayımıdır (Bergson, 1997[1888]: 103).<sup>4</sup>

Bergson'a göre niteliksiz, tek cinsten/homojen mekân algısı; bölme, sayma ve soyutlama gibi niceliksel kabiliyetlerimizin kaynağını oluşturmaktadır (Bergson, 1997[1888]: 82) hatta kendi benliğimizi dış dünyadan ayırma ve toplumsallaşma kabiliyetimizin bile temelini teşkil etmektedir. Dolayısıyla homojen mekân algısı aynı zamanda kendi benliğimizi dış dünyadan ayrı olarak algılayabilmemizi sağlayan bir

<sup>3</sup> Bergson'un homojen/tek cinsten mekan algısına dair düşüncelerini daha önceki çalışmalarımızda ele aldığımız için bu kadarlık bir açıklamayı yeterli görüyoruz, daha ayrıntılı bilgi için bkz. Silifke, 2016: 13-39; Silifke, 2018: 81-84.

<sup>4</sup> Bergson'un dış dünyadaki hareketin de bölünemezliği ve hareket-mekân ilişkisi bağlamında açıklamaları için bkz. Bergson, 2015[1896]: 138-164. Ayrıca hareketin mekânda gerçekleşmesine karşın süreye ait oluşu ve nitelikselliği bağlamında Zenon'un Aşıl paradoksu hakkındaki çözümlemesi için bkz. Bergson, 1997[1888]: 103-112.

kabiliyettir ve hayvanlarda bu kabiliyet insanda olduğu gibi gelişmemiştir (Bergson, 1997[1888]: 91, 127).<sup>5</sup>

Özetleyecek olursak Bergson için zihin dışı fiziksel dünya tek cinsten mekân algımızla uyumlu olduğu için bölmeye, saymaya ve soyutlamaya elverişlidir. Buna karşın bilinç durumlarımız mekânsızdır, saf süreye tabidir ve tek cinsten mekân algımızla uyumlu değildir. O halde mekân algısıyla daha uyumlu olan dışımızdaki dünya; bölme, sayma ve soyutlama için ne kadar elverişliyse bilinç durumlarımızın meydana geldiği mekânsız süre de bölme, sayma ve soyutlama için bir o kadar elverişsizdir. Bu nedenle dış dünya; belirlenebilir/determinist, öngörülebilir ve tekrarlanabilir iken bilinç durumlarımızın yaşandığı saf süre bunun tam aksidir, belirlenemez/indeterminist ve yaratıcı<sup>6</sup> bir sürece tabidir;<sup>7</sup> öngörülemez ve asla tekrarlanamaz. Yine bu nedenle dış dünyanın bilimsel yöntemi bilinç durumlarına uygulanamaz.

<sup>5</sup> Bergson'un içgüdü-zeka karşıtlığı bağlamında bilinç-içgüdü ilişkisine dair açıklamaları için bkz. Bergson, 1947[1907]: 189-191. Nitekim kendisi mekân-süre karşıtlığında olduğu gibi insanın evrimsel sürecini de zeka-içgüdü karşıtlığından hareketle incelemektedir.

<sup>6</sup> Yaratıcılık ifadesi Bergsoncu anlamda saf sürenin sürekli değişen ve yeni nitelikleri ortaya çıkaran yapısını ifade için kullanıyoruz. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Silifke, 2018: 97-99, 100-102, 110-119.

<sup>7</sup> Bergson'un bilinç durumlarının her an özgünleşen ve yeni nitelikler meydana getiren "yaratıcı" yapısına dair tahlilleri son derece çarpıcı olsa da bilinç durumlarının epistemolojik ve ontolojik konumuyla ilgili ciddi bir sorunu meydana getirmektedir. Bu sorunu şöyle ifade edelim: Evet, Bergson'un *saf süre yaratıcılığı* bağlamında bir bilinç durumunun başka bir bilinç tarafından bilinmesinin ve deneyimlenmesinin imkânsız olduğunu söyleyebiliyoruz (makalenin ikinci kısmında bu konuyu özellikle ele alacağız). Fakat asıl sormamız gereken Bergson'un açıklamalarına göre "bir bilincin kendi bilinç durumlarını tam olarak bilmesi mümkün mü?" sorusudur. Bergson bilincimizin doğrudan verilerine ait deneyimi bilgi olarak kabul ederek bu sorunu nispeten görmezden gelse de deneyim ve bilgi özdeşliği daima savunulabilir gibi görünmüyor (hatta Bergson bile bu özdeşliği her durumda kabul etmiyor). Neticede "sürekli akış halinde olan bilinç durumlarımızın belirli bir ânı bilme imkânımız var mı" sorusunu gündeme getirmek istiyoruz. Çünkü bilinç durumlarına ait yaratıcı bir yapıda bilgiyi mümkün kılan *belirli bir bilgi verisi* ve bu bilginin ontolojik konumu şüphelidir. Bir insanın kendine ait belirli bir *X ânındaki* bilinç durumunu bilmesi, Bergsoncu saf süre bakımından mümkün mü? Eğer birinci şahıs perspektifinden hareketle *X ânındaki* bilinç durumunu (1) yaşadiktan sonra tahlil ederek bilmenin mümkün olduğu söylenirse o zaman yeni hatıralarımızla *X ânındaki bilinç durumunu* dönüştürmüş oluruz, dahası kavramlar Bergsoncu anlamda bu tahlil için pek elverişli değildir. (2) Kavramlaştırmaksızın zihnimizde *X ânını* hem de o an geçtikten hemen sonra derhal hatırlayarak ve hayal ederek bilebileceğimiz söylenirse bu durumda yeni nitelikler bilinç durumumuza eşlik edecek ve yine *X ânını* deneyimleyip deneyimlemediğimize emin olamayacağız. Nitekim her bilinç durumu saf süre yaratıcılığında ilerlemektedir. (3) Sonradan kavramlaştırmak ve hatırlamak yoluyla değil tamamen deneyimlendiği o anda bilebileceğimiz söylenirse sorun yine çözülmemiş olur çünkü ân geçtiğinde söz konusu bilgi değişecektir ve bizim o bilgiyi hangi anda edindiğimizi sormamız gerekecektir. Bir saniyelik bir zaman dilimiyle sınırlayacak olursak saf süreyi mekâna yayararak dönüştürmüş oluruz. Fakat bilgiden söz edebilmek için de *belirli bir ândan* söz etmek zorundayız. Kanaatimizce bu sorun özdeşlik ilkesiyle ilgili bir sorundur. Bergsoncu anlamda saf sürenin yaratıcı yapısının etkisinde bilinç durumlarımız için *A, A'dır* diyemiyoruz. Nitekim Bergson'un özdeşlik ilkesi hakkındaki bazı ifadeleri bu sorunun farkında olduğunu düşündürüyor (Bergson, 1997[1888]: 189-191). Neticede "işte şu bilinç durumumum, şu bilinç durumumdur" diye algılarken söz konusu ân, süre ve bilinç durumu geçip gitmektedir, deyim yerindeyse bilinç durumlarına ait sürecin yaratıcılığı içinde akıp giden çeşitli nitelikleri yakalayamıyoruz. Ayrıca bu durumda bilinç durumlarımızın tek bir âna mahsus ortaya çıkan kendine özgü niteliklerini, farkındalık sahibi olarak deneyimleme imkânımız da şüpheli hale gelmektedir. Francisco Tárrega'nın *Recuerdos de la Alhambra*'sını dinlerken örneğin otuzuncu saniyesinde

Öte yandan Bergson'a göre bilinç durumlarımızı anlamak için mekân algımıza dayanan niceliksel kabiliyetlerimizi her kullanımımızda onları bir şekilde dönüştürür ve özgün niteliksel yapısını bozarız. Bilinç durumlarının çokluğu mekânsal şeylerin çokluğu gibi değildir, bilinç durumlarının ayrışması da mekânsal şeylerin ayrışması gibi değildir (Bergson, 1997[1888]: 93-94). Bilinç durumları birbirine organik olarak katışmakta ve birbirinin içinde eriyerek yeni sentezler oluşturmaktadır. Aynı şekilde bilinç durumlarını kavramlaştırıp deyim yerindeyse bir tür dondurma işlemine tabi tutmak da onları mekânlaştırmaktır. Gerçekte hiçbir bilinç durumu tam olarak betimlenemez. Ancak iç gözlemi yoğunlaştırıp tahlili derinleştirmek ve derin sezgiler elde etmek bu sorunu aşmamızı sağlayacak mümkün merteye ve yegâne çözüm olabilir ki Bergson'un tüm felsefi araştırmasının vadettiği şey de budur.

Bu aşamada derhal soralım, Bergson'un niteliklerden soyutlanmış mekân algısı ve saf nitelikselliğin kaynaşması olan süre arasında kurduğu karşıtlık, bilinç durumlarının *nitelikselliği ve öznelliği* bakımından bize neyi gösterir? Bergson'un bilinç durumlarında deneyimlenen saf sürenin saf nitelikselliğine ait belirlenemez bir yapıdan söz etmesi, *quale* durumlarının mahiyeti bakımından son derece anlamlıdır. Nitekim bilinç durumlarının saf süresini betimlemek için Bergson'un saf niteliksellik ve heterojenlik ifadeleri, hiçbir bilinç durumunun diğerinin aynısı olamayacağına işaret eder. Mekânsız saf süre, bilinç akışımızın süresi, her an yeni nitelikleri ortaya çıkaran bir süreçtir. Dolayısıyla Bergson'un buraya kadar açıkladığımız düşüncelerinden hareketle şunları söyleyebiliriz: İnsan türünün ve bir şekilde bilinçli olan her hayvan türünün kendi türlerine özgü bir bilinç durumu vardır. İnsanları düşünürsek her bir bireyin kendine özgü niteliklere sahip bilinci vardır, aynı durumu deneyimliyor olsalar bile.

---

deneyimlediğim ince bir *quale*'nin tam olarak farkına varamadan ân geçip gidecektir. Onu tekrar yaşamaya çalıştığım da ise aynısı olmayacaktır. Nurettin Topçu'nun *saf süre esareti* olarak özgürlük bağlamında Bergson'u eleştirdiği bu durum (Topçu, 2012[1934]: 60; Silifke, 2018: 100-110), bir yönüyle de algının fenomenal belirsizliği (*indeterminacy*) bağlamında *benekli tavuk argümanını* akla getirmektedir. Her ne kadar algı teorileri eksenli olsa da bilinç durumlarının algılanması bağlamına da uyarlanabilecek bu elverişli argüman, Bergsoncu saf süre yaratıcılığı ekseninde son derece düşündürücüdür. Bilinç durumlarımızın yaratıcı yapısında akıp giden ince niteliklerin bilinebileceğinden ve var olduklarından nasıl söz edebileceğiz? Nitekim "var olmak belirli olmaktır" sloganı bu noktada son derece anlamlıdır (D. Armstrong'dan aktaran Arkan Sandıkçioğlu, 2020: 26). Üstelik bilinç durumlarını, görünüm ve gerçekliğin özdeşleştiği birinci şahıs perspektifinden deneyimliyoruz ve benekli tavuk argümanında olduğu gibi dış dünyaya ait nesnel bir örnekten söz etmiyoruz. Daha açık bir ifadeyle benekli tavuk argümanı ile ilgili olarak *şeylerin farkındalığı* ve *gerçeklerin farkındalığı* türünden bir ayrım, birinci şahıs perspektifiyle sınırlı şahsi iç gözlemsel algılarımızda pek kullanışlı olmayabilir. Dolayısıyla bilinç durumlarının ve özellikle biricik *quale* durumlarının epistemolojik-ontolojik konumuna dair sorun daha büyüktür ve *sense-datum teorisi* bağlamındaki tartışmalar, kuramlar arası farklılıklar dikkatli bir biçimde paranteze alınarak, bilinç durumlarımıza ilişkin birinci şahıs perspektifinden elde ettiğimiz algılara uyarlanırsa ne tür bir tablonun ortaya çıkacağı ya da Bergson felsefesinin bu konuda ortaya çıkan sorunlara karşı başışık olup olmadığı konusunda farklı araştırmaların gerektiğini belirtelim. Algının fenomenal belirsizliği bağlamında benekli tavuk argümanı ile ilgili tartışmalar için ve Fred Dretske'nin *şeylerin farkındalığı* ve *gerçeklerin farkındalığı* ayrımına dair detaylı bilgi için bkz. Arkan Sandıkçioğlu, 2020.

Tek bir insanı düşünürsek o insanın her bir ândaki bilinç durumunun kendine özgü nitelikleri vardır, üstelik aynı türden bilinç durumlarının bile.

Bu aşamada bir an için Bergson'un gerekçelendirmelerini göz ardı ederek soralım: Gerçekten de bireylerin daima aynı türden duyguyu farklı öznel niteliklere sahip olarak yaşadığına emin miyiz? Diğer bir deyişle insanların bir kısmı en azından bazı bilinç durumlarını aynı *quale* durumlarına sahip olarak deneyimliyor olamaz mı? Örneğin çoğu insan çilekli dondurma deneyimini aynı *quale* durumlarına sahip olarak deneyimliyor olamaz mı? Diyebiliriz ki en azından bazı insanlar çilekli dondurmaya sevmiyor olabilir hatta bazıları dondurma sevmiyor olabilir. Bu nedenle sadece çilekli dondurma sevenler kümesi için bu soruyu sormalı. Fakat bu durumda aralarından bazıları çileği diğerlerine göre daha çok seviyor olabilir. Öyleyse çileği daha fazla sevenleri tespit edebileceğimiz bazı ölçümler yaparak "en çok çilek sevenler grubuna" ait çilekli dondurma deneyiminin aynı olup olmadığını sorabiliriz. Fakat bu durumda da şartları eşitlemek adına çileği çok seven ve dondurmaya da çok seven grubu yaz sıcaklığında bir saat koşuya çıkartalım ve mümkünse açlık seviyelerini de aynı tutalım. Mümkün merteye tüm şartları eşitleyelim. Peki ama sahiden tüm şartları eşitleyebilir miyiz? Örneğin deneye katılan bir kadının 5-6 yaşlarındayken bahçelerinde yetişen çileği toprak kokularının arasından koparıp hemen oracıkta yediğini, diğer kadının ise 5-6 yaşlarından itibaren sürekli olarak babasının hazırladığı çikolata soslu çilekleri yediğini ve diğer kişilerin de farklı çilek deneyim geçmişine sahip olduğunu hesaba katarsak ne yaparız? Çikolata yeme *qualia'sının* çilek yeme *qualia'sına* eşlik ettiği çocukluk hatıraları, yetişkinliğinde çikolatasız çilek yeme *qualia'sını* niteliksel olarak etkilemeyecek mi? Ya da toprak kokuları arasından çileği toplayarak yiyen küçük çocuğun hatıraları, yetişkinliğinde marketten aldığı çileği yeme *qualia'sını* niteliksel olarak etkilemeyecek mi? Elbette etkileyecektir. Çileği küçük yaşlardan itibaren çikolata sosuyla birlikte yiyenleri bir küme yapsak bile çilekle hiç ilgili olmadığını düşündüğümüz bazı hatıraların (örneğin yaşadıkları evin yapısı) çilek lezzetinden alınan duygusal deneyime kattığı ifade edilemez nitelikler ne olacak? Şu hâlde her insanın aynı duruma ilişkin birbirinden farklı niteliklere sahip deneyimler yaşadığını ve yine birazdan açıklayacağımız üzere Bergsoncu anlamda hafıza faktörünü esas alırsak, tek bir insanın da her ân farklı deneyimler yaşadığını kabul etmeliyiz gibi görünüyor.

Bu açıklamalarımız Bergson'un bilinç durumlarının birbirine katışan bir çokluk içinde ilerlemesine ilişkin ifadelerine bir giriş yapmayı hedeflemektedir. Niteliksel olarak ele alırsak her bilinç durumu önemlidir. Daha da önemlisi bu bilinç durumları sürekli akış halinde olduklarından ötürü her hatırlandıklarında belli belirsiz değişmektedir. Bu aşamada bilinç durumlarının kişiye özgü olmasında hafıza faktörünün önemli bir rolü olduğuna dikkat etmek gerekir.

Bir gül kokluyorum, koklamakla birlikte aklıma müphem çocukluk hatıralarım geliyor. Halbuki bu (çocukluk)<sup>8</sup> hâtıraları hiç de gül kokusu canlandırmıyor; kokunun kendisinden geliyor; koku benim için bütün bu hâtra oluyor. Başkaları onu benim gibi değil, başka türlü duyacaklardır. (Bergson, 1997[1888]: 148).

Bergson, çağrışımçı determinizmin bilinç durumlarını açıklama yöntemini eleştirirken bu ifadeleri kullanmaktadır. Bu pasajı bağlamından ödünç alarak *qualia* sorunu ekseninde ele alırsak nesnel olan ve öznel bir yanı olmayan gül kokusuna ait fiziksel ve kimyasal yapıya rağmen her insanın söz konusu gül kokusuna dair kendilerine özgü bir duyum elde etmesi son derece ilginçtir. Sahiden de hemen her insan kokuyla ilgili bu tür bir deneyime sahiptir. Hatıralarımızı hayal ettiğimizde kokuyu hissetmiyoruz fakat biz kokuyu duyunca tüm hatıralarımız çok şiddetli bir şekilde canlanabiliyor. Adeta söz konusu koku, hatıranın yaşandığı ânı bütün olarak hissetmemizi sağlıyor. Pasajın sonunda geçtiği üzere Bergson, bu deneyimin kişiye özgü olduğunu belirtiyor. Bu kişiye özgülüğün ve bu özneliğin ortaya çıkması şüphesiz bireysel deneyimlerimizden oluşan hafıza verilerimiz ve onların bilincimizin derin katmanlarında (Bergsoncu anlamda temel benliğimizde) türlü bilinç durumuyla kaynaşması sayesinde. Öncelikle şunu belirtelim ki Bergson'a göre hafıza, *algıya öznel niteliğini aktaran şeydir* (Bergson, 2015[1896]: 54). Nesnel ve kimyasal yapıya sahip aynı kokunun her insanda farklı bir bilinç durumu oluşturması bilinç durumlarının kavramsal ve nesnel bir indirgemeyi aşan çok daha farklı niteliklere sahip olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Daha açık bir ifadeyle objektif olana dair sübjektif deneyim, objektif olana indirgenemeyen çok daha farklı nitelikler barındırmaktadır. Böylece sübjektif olan objektif olanı aşmaktadır. Koku nesnel olarak aynı iken kokudan elde ettiğimiz nitelikler kişiseldir. Hatta bu anlamda Bergson tek bir bilinç durumunun bile bütün bir şahsiyeti aksettirdiğini düşünmektedir. Çünkü bilincimizin derin katmanlarında (temel benlik) birbirinin içine giren, birbirinde eriyen bilinç durumlarımız bir noktadan sonra artık birbirlerine katılamayacak kadar benzeşirler. Bilincin derin katmanlarında her bir bilinç durumu diğerine kendi rengini verir. İşte bu noktada Bergson her birimizde örneğin ayrı bir sevme durumunu meydana getiren kişiye özgü bir benlik yapısının oluştuğunu ve yine örneğin bu sevmenin o kişiye özgü şahsiyetin tümünü aktaran bir yapıya sahip olduğunu belirtir (Bergson, 1997[1888]: 150). Hafızanın algıya öznel niteliğini kazandırması bu çerçevede anlaşılabilir. Çünkü benliğimizin ve bilincimizin derin katmanlarında meydana gelen iç içe geçme ve benzeşme süreci hatıralarımızdan bağımsız olarak ele alınamaz.

Dahası yukarıdaki pasajdan hareketle ulaşılabilecek bir sonuç da şudur ki Bergson'a göre tek bir insan bilincinde de "aynı" olduğunu söyleyebileceğimiz bir duygu

<sup>8</sup> Parantez içi ifade metinde olmayıp, tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

durumundan söz edilemez. Çünkü bilincimizin ve derin bilincimizin süreci ilerlemekte, hatıralarımız yeni hatıralara dair bilinç durumlarımızla kaynaşmaktadır. Örneğin kararsızlık anlarında kişinin kendine danıştığı durumlarda benlik bir süreç içinde ilerlemekte ve değişmektedir. “Hakikat şudur ki birinci duygudan sonra ikinci bir duygu katıldığı zaman “ben” biraz değişmiş olur; çünkü danışmanın<sup>9</sup> bütün anlarında “ben”in hem kendisi hem de binnetice kendisini harekete geçiren iki zıt duygu değişiyor.” (Bergson, 1997[1888]: 156). Bu ifadeler daha açık bir biçimde göstermektedir ki Bergson için bilinç durumları her an yeni nitelikler kazanmaktadır. Bergson, bilinç durumlarımızın sürekli değişmesinden ötürü iki ya da daha çok seçeneğin tercihini aynı derecede mümkün gören özgür irade düşüncesini de bu yüzden reddetmektedir. Nitekim biz kararsızlık anında bilincimizi deyim yerindeyse dondurabilmiş olsaydık, bilinç durumlarımızın akışını durdurabilmiş olsaydık–tabi bu durumda da bilincimizden söz edemezdik– belki o zaman iki seçenek bilincimizde sabitlenmiş olurdu. Fakat böyle bir şey mümkün olmadığına göre ve bilinç durumlarımız sürekli değiştiğine göre kararsızlık anlarında aynı derecede iki eşit seçenekten söz etmek de imkânsızdır (Bergson, 1997[1888]: 161,165; Silifke, 2016: 41-47; Silifke 2018: 84-86).

Hatta Bergson deterministlerin aynı *iç sebeplerin aynı sonuçları doğurabileceklerine* dair iddialarını da bilinç durumlarının saf niteliğinden hareketle eleştirmektedir. Nitekim bilinç durumlarını determinizme tabi olarak düşünmek, bilinç durumlarında aynı nedenin birkaç defa ortaya çıkabileceğini farz etmekten kaynaklanıyor. Halbuki Bergson sürenin egemenliğinde olan derin psikolojik olguların homojen olmadıklarını ve bunların asla birbirlerine tam olarak benzemediklerini, çünkü her birinin tarihin farklı bir ânını teşkil ettiklerini ifade etmektedir (Bergson, 1997[1888]: 182; Silifke, 2018: 86-91).

Peki Bergson’a göre bilinç durumlarının kişiye özgü nitelikleri dile getirilebilir mi? Nitekim az önce ele aldığımız üzere konuşmak, saymak gibi soyutlama kabiliyetlerimiz mekân algımıza dayandığından ötürü bilinç durumlarının saf süresine uygulanması bazı problemlere neden oluyordu. Bergson bilinç durumlarının ancak mümkün merteye ve mecburen dile getirildiğini ancak tam bir temsilin ve soyutlamanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Nitekim her an özgün niteliklerin olduğu bilinç akışına ait ânların kavramlaştırılması hem gücümüzü aşar hem de özneliği ve yeni nitelikleri dolayısıyla analize elverişli değildir. Bu konuda Bergson’un aşağıdaki ifadeleri son derece önemlidir.

<sup>9</sup> Burada Bergson, kararsızlık ânlarında insanın kendisine danıştığı durumları kastediyor.

Çocukken hoşuma giden tat ve kokulardan şimdi nefret ediyorum. Böyle olduğu halde onlardan aldığım duyumlara hâlâ aynı adları veriyor, sanki hep aynı kalmışlar da sadece zevklerim değişmiş gibi bahsediyorum. O halde bu duyumunu da katılaştırıyorum; fakat değişikliği inkâr edilemeyecek bir hale geldiği zaman tanımamazlık edemiyor, ona ayrı bir isim vermek için *zevk* adı altında tekrar katılaştırıyorum. Gerçekte ise birbirinin aynı olan duyumlar olmadığı gibi bir zevk çokluğu da yoktur; duyum ve zevklerin *şeyler* gibi görünmeleri bunları ayırmak ve adlandırmaya başlamakla birlikte oluyor. Halbuki insan ruhunda ancak *ilerlemeler* vardır. Söylenmesi lâzım olan bir şey de her duyumun tekerrür etmekle değiştiğidir, eğer günden güne değişir görünmüyorsa onu doğuran, ona tercüman olan kelime arkasından idrak edilmesi yüzünden görünmüyor. Dilin duyumunu yaptığı bu tesir umumiyetle sanıldığından çok daha derindir. Bizi sadece duyumlarımızın değişmezliğine inandırmakla kalmıyor, yaşanan duyumun karakterinde de aldatıyor. (Bergson, 1997[1888]: 120-121).

Bu pasaja göre duyuusal deneyimlerimizi ifade eden kavramlar, açıklamak üzere üretildikleri gerçeklikle uyumsuzdur. Daha açık bir ifadeyle Bergson'a göre kavramlar bilinç durumlarımıza ait gerçekliği temsil edemiyor. Üstelik duyumlar tekerrür ettikçe değişiyor. Değişmediğini ve aynı olduğunu düşündüğümüz zamanlar ise çoğunlukla dondurulmuş kavramın etkisinde kalarak duyumumuza ait özgün nitelikleri fark edemiyoruz. Bergson'un aşk, melankoli gibi duygular için de aynı şekilde düşündüğünü görüyoruz (Bergson, 1997[1888]: 122-123). O halde Bergson bilinç durumlarının tam olarak ifade edilemeyen ve dile gelmeyen özgün bir nitelikselliğe sahip olduğunu düşünüyor.

Bu konunun sonuna geldiğimizi ve şimdilik bu kadar açıklamayı yeterli gördüğümüzü belirtmek istiyoruz. Fakat bazı uyarılarda bulunmamız gerekiyor. Bergson'un hem terimsel düzeyde "saf niteliksel" (*la qualité pure*) ifadesiyle hem de anlamsal düzeyde bilinç durumlarına ait niteliksellikten söz ettiğini yukarıda gösterdik. Bu niteliksellik ifadesinin çağdaş zihin felsefesindeki *qualia*'nın nitelikselliğiyle aynı gerçekliğe gönderme yaptığını iddia etmekteyiz. Fakat elbette bu iki tür nitelikselliğin tümüyle aynı kuramsal çerçevenin ve aynı kuramsal kaygıların ürünü olduğunu söylemiyoruz. Bu anlamda çağdaş zihin felsefesinde niteliksellik, her bilinç durumunun kendine özgü niteliksel hisse sahip olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bergson ise mekânsal/niceliksel hiçbir unsur taşımaması anlamında bilinç durumlarının saf nitelikselliğinden söz etmektedir. Fakat bağlam bu şekilde olsa da Bergson'da niteliksel olmayı karşılayan ifade, çağdaş zihin felsefesindeki niteliksellik ifadesiyle aynı gerçekliğe gönderimde bulunmaktadır. Çünkü Bergson niceliksel olmama ve saf niteliksel olma ile her bilinç durumunun kendine özgü niteliksel bir his taşıdığını zaten ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Bergsoncu anlamda saf niceliğin karşıtı olan saf niteliksellik ifadesi, çağdaş anlamda bilinç durumlarının kendine has niteliksel hissine ilişkin anlamı kendisinde barındırmaktadır. Nitekim Bergson'un bilinç durumlarının yapısına dair yukarıda ele aldığımız diğer ifadeleri de bunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla Bergson felsefesinde ve çağdaş zihin felsefesinde bilinç



durumlarına ait niteliksellik ifadeleri, kullanıldığı bağlama dair kuramsal çerçevede kısmi farklılıklar barındırır da çağdaş zihin felsefesindeki yaygın *qualia* ve niteliksellik kullanımıyla aynı gerçekliğe gönderimde bulunmaktadır. Bu gerçeklik de bilinç durumlarının kendine özgü niteliksel hissine ilişkindir.

### 3. Paul-Pierré Düşünce Deneyi: *Pierré Gibi Olmanın İmkânı*

Bergson'un bilinç durumlarının fenomenal, iç gözlemsel, dile gelmeyen, öznel ve niteliksel yapısına dair düşüncelerini, "Paul-Pierré düşünce deneyi" olarak adlandırdığımız kurgusal soruşturmasında da görebiliriz. Aslında Bergson bu düşünce deneyini, deterministlerin insan eylemlerinin önceden bilinebilmesini teorik olarak mümkün gören yaklaşımlarını eleştirirken ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu düşünce deneyi, çağdaş zihin felsefesi bağlamında *qualia* sorunu ve konumuz dışı olsa da diğer zihinler sorunu ekseninde okunabilir. Bergson'un bu düşünce deneyini *Paul'un Pierré gibi olması* bağlamında ele aldığımız zaman, Thomas Nagel'in yasa olmanın ne gibi bir şeye benzediğine ilişkin yaklaşımı akla gelmektedir. (Tabii ki *X gibi olma* imkânını soruştururken Nagel ve Bergson'un farklı kuramsal çerçevelere sahip olduklarını ve soruşturmayı nispeten farklı kaygılarla gerçekleştirdiklerini gözden kaçırmamalıyız.)

Bergson, "Paul" adlı olağanüstü, süper bir filozof hayal etmemizi ister. Bu süper-filozof, kurgu gereği insan-üstü analitik güçlere ve matematiksel kabiliyetlere sahiptir. Süper-filozof Paul tüm yeteneklerini kullanarak acaba bir insanın davranışlarını ve tercihlerini önceden bilebilir ve öngörebilir mi? Örneğin zor bir karar anında Pierré adlı sıradan bir insanın ne tür bir karar verebileceğini, hangi tercihte bulunabileceğini önceden bilmesi mümkün mü? Diğer bir deyişle süper-filozof Paul, bir insanın kararsızlığının uzadığı, vereceği kararın asla tahmin edilemediği çok nadir anlarda bile analitik becerileriyle Pierré'in vereceği kararı tahmin edebilir mi? Bergson'a göre bunun gerçekleşebilmesi için filozof Paul'un yapması gereken ilk şey Pierré'in belirli bir andaki durumunu, örneğin kritik bir karar ânını tasavvur ve tahayyül etmektir. Fakat filozof Paul, Pierré'in hayatını tam anlamıyla hayal edebiliyorsa onun hayatını oynayan bir aktöre dönüşmüş olur. İşte düşünce deneyinin bu aşamasında Bergson özellikle belirtmektedir ki filozof Paul, Pierré'in yaşamındaki en küçük olayları bile bilmelidir çünkü Pierré'in nihai tercihlerini onun hayatındaki en önemsiz ve en küçük bir olayın etkileyip etkilemeyeceği bilinemez. Bu nedenle filozof Paul, Pierré'e ait en önemsiz olayları ve bu olaylara ait detayları bile bilmelidir. Fakat bilmesi gereken bu küçük olaylara ve detaylara Pierré'in en önemsiz bilinç durumları bile dahildir (Bergson, 1997[1888]: 171). İşte bu aşamada düşünce deneyi, çağdaş zihin felsefesi bağlamında hem *qualia* nosyonu hem de diğer zihinler sorunu açısından son derece önemli hale gelmektedir. Bergson şöyle ifade etmektedir:

Paul'un Pierré'den önce geçeceği şuur hallerini kısaltmaya da -isterse bir saniye olsun-hakkımız yoktur; meselâ aynı duygunun tesirleri sürenin bütün anlarına katılacağı gibi bu tesirlerin toplamı da birdenbire duyulamayacaktır, meğer ki toptan alınmış olan duygunun önemi bölgede kalan son fiile nispetle bilinir olsun. Yalnız eğer Pierré ve Paul aynı duyguları aynı düzende duymuşlarsa ve bu iki ruhun tarihleri aynı ise bunları birbirinden nasıl ayıracağız? Ruhlarını barındıran vücutlarıyla mı? Bu taktirde bazı cihetlerden hep fark edecekler, çünkü tarihlerinin hiçbir anında aynı vücuda sahip olmayacaklardır. Yoksa sürede işgal ettikleri yerlere göre mi ayıracağız? Bu da olmayacak, çünkü aynı vakalara sahip olmayacaklar; imdi, aynı tecrübeye sahip olmadıklarından faraziye icabı aynı geçmişe ve hale sahiptirler. – Şimdi payınıza razı olmanız lâzım. Pierré Paul bir tek ve aynı şahıstırlar (Bergson, 1997[1888]: 171-172).

Bu pasajda şu an için önemli olan ilk nokta şudur: Süper-filozof Paul, Pierré'e ait bilinç durumlarının kendine özgü toplam süresini, bir saniyeden daha az olsa bile kısaltarak deneyimlese Paul'un Pierré'i bilmesinden söz edemeyiz. Daha açık bir ifadeyle Pierré hangi bilinç durumlarını deneyimleyecekse Paul de aynı bilinç durumlarını *ne eksik ne fazla, aynı sürede ve aynı niteliklerle* deneyimlemelidir. İkinci önemli nokta ise süper-filozof Paul'un aynı süre ve aynı niteliklerle Pierré'e ait bilinç durumlarını deneyimleyebilmesi için filozof Paul'un Pierré'le tıpatıp aynı geçmişe sahip olması gerektiğine ilişkindir. Daha açık bir ifadeyle Paul'un Pierré'in bilinç durumlarını aynı süre ve aynı niteliklerle deneyimleyebilmesi, Pierré'in tüm hayatını anne karnında ya da doğduğu sırada bilinç kazandığı ilk andan itibaren ne fazla ne eksik aynı haliyle yaşamasına bağlıdır, bu ise filozof Paul'un Pierré'in bilinç durumlarını deneyimleme işine *sıfır hafıza verisiyle* başlamasını gerektirir. Aksi taktirde filozof Paul, kendi hafızasındaki verilerle Pierré'in bilinç durumlarını dönüştürülmüş biçimde algılayacaktır ve bazı nitelikleri kaçırmış olacaktır. Neticede filozof Paul, sıfır hafıza verisiyle deneyimlemeye başlarsa filozof Paul'den ve onun benliğinden söz etmek olanaksızdır ve Paul, Pierré olmuştur.

Sonuç olarak Bergson'un özgürlük bağlamında deterministleri eleştirmek için ortaya koyduğu bu düşünce deneyinin bütününden hareketle çağdaş zihin felsefesinde ele alınan *qualia* nosyonuyla ilgili şu beş sonuç ortaya çıkmaktadır.

(1) Bir insanın bilinç durumlarının bilinebilmesi ancak ve ancak birinci şahıs perspektifinden hareketle mümkün olabilir, üçüncü şahıs perspektifinden hareketle imkânsızdır, dolayısıyla tam bir öznellik söz konusudur.<sup>10</sup> (2) Bir kişinin belirli bir ândaki bilinç durumunun farklı bir bilinç tarafından deneyimlenebilmesi için söz konusu bilinç durumuna ait sürenin ve niteliklerin *eksizsiz bir biçimde* deneyimlenmesi

<sup>10</sup> Bir fenomenal durumun üçüncü şahıs perspektifinden hareketle gözlemlenmesinin nomolojik olarak imkânsız olduğuna ve belirli bir fenomenal durumun birden fazla fenomenal özne tarafından deneyimlenmesinin mantıksal olarak imkânsız olduğuna ilişkin Arıcı'nın açıklamalarına bkz. Arıcı, 2011: 59-60.

gerekmektedir. (3) Yine o kişinin herhangi bir ândaki bilinç durumunun farklı bir bilinç tarafından eksiksiz olarak deneyimlenebilmesi için o insanın geçmişine ait tüm bilinç durumlarının eksiksiz olarak deneyimlenmesi gerekmektedir. (4) Dahası o kişinin herhangi bir ândaki bilinç durumunun ve geçmişine ait tüm bilinç durumlarının farklı bir bilinç tarafından eksiksiz olarak deneyimlenebilmesi için deneyimleyen kişinin sıfır hafıza verisiyle deneyimlemeye başlaması gereklidir. Aksi taktirde deneyimleyen kişi, deneyimlenen şahsın bilinç durumlarını kendi hafızasındaki algıların etkisiyle dönüştürülmüş bir şekilde algılayacaktır. Örneğin kendisi karanlıktan korktuğu için karanlıktan korkmayan birinin bilinç durumundaki *qualia*'yı yaşadığı şekliyle deneyimleyemeyecektir. (5) Varsayım gereği eğer böyle bir şey mümkün olursa deneyimleyen bilincin kendine ait bir benliğinden ve kendine ait bir bilinç durumundan söz edilemeyecektir ve aynı şahıs olacaklardır. Daha açık bir ifadeyle Paul'ün "Paul" kalarak Pierré gibi olması imkânsızdır. Paul hiçbir zaman Pierré gibi olmanın ne gibi bir şey olduğunu bilemeyecek ve deneyimleyemeyecektir.

#### 4. Sonuç

Çağdaş zihin felsefesindeki yaygın anlamıyla *qualia* nosyonu, bilinç durumlarının niteliğini ve öznelliğini ifade eder. Bergson ise bilinç durumlarının temel niteliği olarak saf niteliğinden söz etmekte ve bilinç durumlarının her bir anının öznel olduğunu iddia etmektedir. Bu noktada bilinç akışının mekânsız sürede gerçekleşmesi, süregelen bir nitelik kaynaşmasına işaret eder. Üstelik hafıza verileri de bu nitelik kaynaşmasındaki yaratıcılığı etkileyen önemli bir faktördür. Benliğimiz ve bilinç durumlarımız, hatıralarımızın da katıldığı yaratıcı bir ilerlemenin içinde değişmektedir. Üstelik bu ilerleme içinde bilinç durumlarımız, kavramsal ya da sayısal kabiliyetlerimiz tarafından tam olarak ifade edilmek, ölçülmek ve kavramlaştırılmak için uygun değildir. Çünkü Bergson'a göre bilinç durumlarımızı açıklamak için ürettiğimiz kavramlar, açıklamak ya da temsil etmek üzere üretildikleri gerçeklikle uyumsuzdur. Ancak derin bir iç gözlem yeteneğine sahip bir filozof tarafından gerçekleştirilebilecek yetkin bir analiz ya da üstün bir romancının sanatsal bir eseri (Bergson, 1997[1888]: 123, 150), bir bilinç durumuna ait gerçekliği mümkün merteye sezdirebilir.

Bergson'un bilinç durumlarının niteliksel ve öznel yapısına ait açıklamaları bir tarafa, özellikle Paul ve Pierré düşünce deneyi, *qualia* nosyonu bakımından son derece açıklayıcıdır. Bu düşünce deneyi bir varlığın her şeyi bilmesinin ilkece mümkün olup olmadığına ilişkin bir soruşturma olarak alınabilir. Her şeyi bildiğini varsaydığımız bir varlık, bilinç durumlarımızı da en ince ayrıntısına kadar bilebilir mi? Birinci şahıs perspektifinden deneyimlenen bir bilgiyi kastediyorsak bu durum ilkece mümkün görünmüyor.

## 5. Kaynakça

- Arıcı, M. (2019). "Zihin Felsefesi: Ben Nerede, Zihin Bedensiz Var Olabilir mi?" Murat Arıcı (Der.) ve Yurdagül K. Adanalı (Yrd. Der.), *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* (1. Baskı) içinde (s. 107-152). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Arıcı, M. (2011). *Physicalism and the Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond to The Problem of Phenomenal Subjecthood?* Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arıkan Sandıkcıoğlu, P. (2020). "Duyu Verisi Kuramı ve Algının Fenomenal Belirsizliği." *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1): 20-31.
- Bergson, H. (1989[1912]). "Ruh ile Beden." Çev. Miraç Katırcıoğlu. H. Bergson (Der.), *Zihin Kudreti* içinde (s. 47-89). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (1947[1907]). *Yaratıcı Tekâmül*. Çev. M. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (2015[1896]). *Madde ve Bellek* (2. Baskı). Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi.
- Bergson, H. (1997[1888]). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. Çev. M. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (1888). *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. Alındığı URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/essai\\_conscience\\_immediate/essai\\_conscience.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/essai_conscience.pdf) (Erişim Tarihi: 23.12.2020)
- Nagel, T. (2008[1974]). "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" Çev. Füsün Doruker. D. R. Hofstadter ve D. C. Dennett (Der.), *Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler* (1. Baskı) içinde (s. 377-389). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Nagel, T. (2001[1974]). "What Is It Like to Be a Bat?" D. R. Hofstadter ve D. C. Dennett (Der.), *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul* içinde (s. 391-403). New York: Basic Books.
- Searle, J. R. (2005). *Bilinç ve Dil*. Çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Pilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık.

- Searle, J. R. (2002). *Consciousness and Language* (1. Baskı). New York: Cambridge University Press.
- Silifke, A. F. (2018). "Bilinç, Benlik ve Özgür İrade Ekseninde Bir Anlaşmazlık: Saf Süre İndeterminizminin Özgürlükle Uyuşmadığına Dair Nurettin Topçu'nun Bergson'a Yönelik Eleştirileri." *MetaZihin* 1(1): 77-121.
- Silifke, A. F. (2016). *İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya.
- Topçu, N. (2012[1934]). *İsyân Ahlâkı* (8. Baskı). Çev. Mustafa Kök, Musa Doğan. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tye, M. (2017). "Qualia." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/> (Erişim Tarihi: 23.12.2020)

## Dilin Oluşumu Bağlamında John Searle'ün Doğal Bilinç Kuramı Üzerine Bir İnceleme

### [An Analysis on John Searle's Theory of Natural Consciousness in the Context of the Formation of Language]

Mustafa KINAĞ \*

Kilis 7 Aralık University

Received: 05.12.2020 / Accepted: 30.12.2020

DOI: 10.51404/metazihin.836142

Research Article

**Abstract:** Searle, as a naturalist thinker, argues that consciousness cannot be studied solely by the external behavioral method, and that consciousness differs from other natural phenomena (observable phenomena) in this character. For although, according to him, consciousness is not a unique being or does not have metaphysical properties like other natural phenomena, this does not overshadow the fact that it has a special character. As a matter of fact, the fact that states of consciousness cannot be examined with an external behavioral method excludes the mechanistic views of consciousness; and the fact that these phenomena are the result of some of the more basic functions of the brain excludes the dualistic views of consciousness from Searle's approach on this issue. The acceptance of consciousness as a subjective phenomenon that is not identical with the brain forces us to find an answer to the question of what consciousness is, which Searle describes as "the basic functions of the brain". One of the ways to consistently put forward Searle's explanation of consciousness in a naturalistic perspective is that he has developed a view about language suitable for this explanation. The idea that the uniqueness of human consciousness cannot be modelled through strong artificial intelligence implies that language, which has intensive connections with consciousness, is also human-specific. For this reason, putting forward Searle's approach about language and the relationship between language and consciousness will make the reason for his opposition to the artificial intelligence theory understandable within the framework of the formation and character of language. This study aims to reveal the consistency of the idea that the ontological distinction that Searle assumes on the basis of his rejection of the strong

\* **Author Info:** Dr. Öğr. Üyesi – Kilis 7 Aralık University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies, Merkez-Kilis, TURKEY.

E-mail: [mustafakinag@kilis.edu.tr](mailto:mustafakinag@kilis.edu.tr) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-3333-9425>

**To Cite This Paper:** Kınağ, M. (2020). "Dilin Oluşumu Bağlamında John Searle'ün Doğal Bilinç Kuramı Üzerine Bir İnceleme." *MetaZihin*, 3(2): 163-189.

artificial intelligence theory is essentially due to the specificity of consciousness and language to the human being.

**Keywords:** John Searle, biological naturalism, artificial intelligence, formation of language, language-consciousness relationship.

**Öz:** Natüralist bir düşünür olarak Searle, bilincin salt dışsal davranışçı yöntemle incelenemeyeceğini, bilincin bu karakteriyle diğer doğal fenomenlerden (gözlemlenebilir fenomenlerden ayrıldığını savunur. Zira ona göre her ne kadar bilinç diğer doğal fenomenler gibi biricik ya da metafizik nitelikler taşımıyorsa da bu husus onun özel bir karakter taşıdığı gerçeğine gölge düşürmez. Nitekim bilinç durumlarının dışsal davranışsal yöntemle incelenemiyor oluşu mekanistik bilinç görüşlerini, bu fenomenlerin beynin çok daha temel birtakım fonksiyonlarının sonucu oluşu da düalistik bilinç görüşlerini Searle'ün bu hususa ilişkin yaklaşımının dışında bırakır. Beyinle özdeş olmayan öznel bir fenomen olarak bilincin kabul edilmesi ise bizi Searle'ün "beynin temel fonksiyonları" olarak ifade ettiği bilincin ne olduğu sorusuna cevap bulmaya zorlar. Searle'ün bilinci naturalistik perspektifte açıklamasını tutarlı bir biçimde ortaya koymanın yollarından biri de bu açıklamaya uygun bir dil görüşü geliştirmiş olmasıdır. İnsan bilincinin biricikliğinin yapay zekâ yoluyla modellenemeyeceği fikri, bilinç ile yoğun bağlantılara sahip dilin de insana özgü olduğunu ima eder. Bu nedenle Searle'ün dile ve dil-bilinç ilişkisine dair yaklaşımının ortaya konulması, onun yapay zekâ kuramına karşı çıkma gerekçesini de dilin oluşumu ve karakteri çerçevesinde anlaşılır kılacaktır. Bu çalışma, Searle'ün güçlü yapay zekâ kuramını reddetmesinin temelinde varsaydığı ontolojik ayrımın esasen temelde bilincin ve dolayısıyla dilin insana özgü olduğundan kaynaklandığı düşüncesinin tutarlılığını ortaya koymayı amaçlar.

**Anahtar Kelimeler:** John Searle, biyolojik doğalcılık, yapay zekâ, dilin oluşumu, dil-bilinç ilişkisi.

## 1. Giriş:

Felsefenin en kadim ve temel problemlerinden biri olan zihin-beden problemi insanın; zihin, ruh ya da tinsel yönünün bedensel boyutuyla nasıl bir birlikteliğe sahip olduğu sorusuna cevap arar. Antik dönemden beri cevaplandırılmaya çalışılan sorular zihnin bedenle nasıl ve ne şekilde etkileşime geçtiği, ikisinin ayrı tözler mi yoksa tek bir varlık mı olduğu, eğer iki varlıksa nasıl bir araya gelebildiği ve nihayet en temelde zihinsel fenomenlerin doğadaki karşılıklarının ne olduğu sorularıyla formüle edilmiştir (McLaughlin, 2006: 258). Sistematik dönemin ilk filozoflarından Platon, ruh ile bedenin ontolojik olarak birbirinden ayrı olduğunu, ruhun ölümle birlikte bedenden bağımsız olarak var olmaya devam edeceğini, bedenin ise çürüyüp yok olacağını ifade etmiştir (Platon, 2001: 25-37). İdealizm çerçevesinde bu ifade bir tür ruh-beden ayrımını ve ruhun bedene nazaran insanın tanımlanmasında belirleyici olduğunu seslendirir. Buna karşın materyalistlerin psikolojik ve epistemolojik doktrinleriyle ilgili yaklaşımlarının büyük oranda kendisine dayandırıldığı Grek dönemi atomist filozofu olan Demokritos, sadece ve ancak atomlar ile atomlar arasındaki boşlukların gerçek olduğunu

savunmuştur. İnsanda ruh ve beden ayrımını kabul eden Demokritos, ruhu da küre şeklindeki atomlardan oluşan maddi bir töz olarak kabul etmiştir. Ona göre “ruhun atomları, onu çevreleyen havanın basıncıyla bedenden dışarı çıkma eğilimindedir. Ancak bu süreç soluduğumuz hava ile bedene giren diğer ruh atomları ile karşılıklı dönüşüm halindedir. Hayat, bu şekilde cereyan eden sürekli yenilenmeye bağlı olarak devam eder. Tözsel, niteliksel ve niceliksel bütün farklılıklar atomların yapısı, birbiriyle kurdukları bağlantılar ve konumları ile açıklanabilir.” (Lloyd, 2006: 299-300). İnsan eylemini ve zihin/ruh-dış dünya ilişkisini anlamaya yönelik bu yanıtlar, sorunlarla yüzleşmenin antik dönemden itibaren başladığını gösterse de insanın tanımlanmasına yönelik problemlerin modern dönemle birlikte daha karmaşık ve yoğun şekilde tartışılmaya başlandığı aşikârdır. Modern bilimlerin geldiği nokta insana dair en azından bir gerçekliğin maddi olduğunu vurgular. Bu nedenle insan doğadaki bütün gerçeklikler gibi maddi boyutunu inkâr edemez. Ancak o bir yanıla maddi olandan farklı bir karakter olarak zihinsel bir varlıktır. Düşünebilmek, hissedebilmek, iradeyi deneyimlemek vs. ikinci karakterine işaret eden fenomenler olarak kabul edilir (McLaughlin, 2006: 259). Bu dönemin söz konusu problemle ilgili yaklaşımında zihnin, bedensel bazı organlar aracılığıyla bir şekilde bedenimizle ilişkili halde olduğu düşüncesinin felsefede baskın bir yaklaşım olduğu görülür. Genel itibarla kökenlerini Platon ve Demokritos'ta bulan bu yaklaşımlar, insanın maddi bir varlık olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı, madde üstü bir özelliğinin olup olmadığı, zihnin/ruhun doğal dünyanın bir parçası olup olmadığı sorularında somutlaşan tartışmaların Descartes'ın Kartezyen felsefesi ile neredeyse sistem filozoflarının en temel ve ciddi meselelerinden birini oluşturmaya başladığı açıktır. Maddi olmayan bir töz olarak zihin ile maddi bir töz olarak bedenin nasıl ve ne şekilde etkileşimde bulunarak insan eylemini meydana getirdiği, akıl sahibi ve bilinçli bir insanın fiziksel olan dış dünya ile kurduğu ilişkinin nasıllığı modern dönemdeki zihin-beden tartışmalarının en temel meselelerinden birkaçı olarak görülebilir. Bu çerçevede Descartes felsefesinin meydana getirdiği en temel sorunlardan biri, insan-doğa ilişkisinde olduğu gibi insanın kendi içinde de ontolojik bir ayrışmaya maruz kalmış olması ya da insanı tanımlama çabasında/sürecinde bu ayrışmayı göz ardı etmenin neredeyse olanaksız oluşudur.

Bu nedenle kadim “ruh” kavramına ilişkin tartışmaların modern dönemde “zihin” kavramı üzerinden artan bir ivmeyle devam ettiği söylenebilir. Zihin felsefesinin felsefede oldukça merkezi bir konumda olması epistemoloji, metafizik; eylem felsefesi ve dil felsefesi gibi farklı felsefe alanlarının zihin felsefesine bağlı branşlar olarak görülmeye başlanması geçtiğimiz kırk yıl boyunca felsefede meydana gelen önemli bir değişim süreci olarak görülebilir. Bu nedenle günümüzde pek çok filozof, anlamın doğası, rasyonalite ve genel olarak dil gibi hususların anlaşılmasının esasen en temel zihinsel süreçlerin anlaşılmasını gerektirdiğini kabul eder (Searle, 2008: 14).



İnsanı türsel olarak diğer varlıklardan ayırt etmemizi sağlayan en temel özelliğin onun bilinçli bir varlık olduğu varsayımı, modern dönemle birlikte bilincin nelliğini anlama/ortaya koyma çabalarını zorunlu hale getirmiştir. Bu zorunluluk, bir yanıyla insanın kendisini diğer yanıyla insan ile doğa arasında var olan ilişkinin mahiyetini ortaya koymayı içerir.

Gerek insanın gerekse onun doğa ile ilişkisinin anlaşılması süreci, insanın tanımlanmasına yönelik düşünce tarihi içinde materyalizm ve düalizm gibi iki karşıt düşünce sisteminin gelişmesine neden olmuştur. İnsanın temel olarak fiziksel maddelerden oluştuğu, insan beyninin kimya ve fizik yasalarıyla yönetilecek şekilde çalışan bir sistem olduğu düşüncesi, materyalist düşüncenin esasını oluşturur. Bu yaklaşım; düşüncelerin, duygulanımların ve karar verme süreçlerinin söz konusu yasalara uygun bir şekilde doğal etkileşimlerle en alt düzeyde potansiyel enerjiye kadar indirgenebileceğini savunur. İnsan, sahip olduğu beyni ve beynin işleyişini sağlayan kimyasallar üzerinden açıklanabilir. Dolayısıyla insanın kimliğini oluşturan da onun sinir sisteminin işleyişinde meydana gelebilecek değişiklikler olarak görülür (Eagleman, 2011: 204). Bu yaklaşım, bilinçliliğin yukarıdaki karakterlerin dışında veya üzerinde olduğu varsayıldığında dünyanın temel ontolojisinin, şu ana kadar ulaşılan bilgiler çerçevesinde atom altı parçacıklarını, yerçekimini, elektromanyetizmayı, zayıf ve güçlü nükleer kuvvetlerini ve gerçekliğin diğer temel özelliklerini içeren envanterde yerinin olmayacağını, bu nedenle gerçek olmayacağını ima eder (Searle, 2003:10343).

Materyalizmin maddi olmayan bir töz olarak bilinci yadsıyan indirgemeci yaklaşımına karşı zihnin/bilincin kimyasal, biyolojik, fiziksel kurallarla ilişkili olduğu ancak insan zihninin bu kuralları aşan bir karaktere de sahip olduğu, insanın aynı anda hem maddesel olan hem de maddesel olmayan tözlere sahip olduğu düşüncesi karşıt bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım özellikle 17. yüzyılda Descartes'ın felsefesi ile sistematik bir karakter kazanmıştır. Descartes *cogito*'sunda en sarsılmaz bilginin "ben" bilgisi olduğunu temellendirirken "benliğin maddi bir şey olamayacağını, çünkü henüz maddi bir şeyin varlığından emin olmadığını belirtir. Onun bu noktada bildiği tek şey, kendisinin maddeden bağımsız salt düşünen bir varlık olduğudur." (Yalçın, 2010:30-31). O, insanın maddi bir yönünün de olduğunu inkâr etmez. Ancak "ben"e ilişkin bilginin sezgisel olduğunu, bu nedenle bedenden daha kolay ve daha açık ve seçik bilinebileceğini belirtir. Bu çerçevede ruh ile beden, düşünen şey ile maddi şey arasında varsayılan ontolojik/tözsül ayırım esas itibarla Descartes düalizminin temelini oluşturur (Descartes, 1985: 195-196).

Bu çalışma, indirgemeci materyalist ve ontolojik düalist insan ve zihin tasarımlarının kabul edilemez olduğunu, her ikisinin de insanı, insan bilincini anlamada yeterli olmadığını savunan John Searle'ün, biyolojik doğalcılık kuramı çerçevesinde farklı bir

yaklaşım içerisinde olduğunu ortaya koymayı içerir. O, bir yandan bilinçliliğin inkâr edilemez bir gerçeklik olduğunu belirterek materyalizme diğer yandan bilinçliliğin var olduğunu ancak beynin birtakım fiziksel, kimyasal ya da biyolojik faaliyetlerinin üst düzey bir ürünü olarak kabul edilmesi gerektiğini ve bu nedenle doğal bir karakter taşıdığını, böylece insanın ontolojik bir ayrımla ele alınamayacağını savunarak Kartezyen felsefeye karşı çıkar. Bu yönüyle Searle'ün felsefesinde insan bilincinin karakterini bilinç ile bilincin oluşum sürecindeki temel unsurlardan biri olan dil ile ilişkisi çerçevesinde ortaya koymak, özgün bir karaktere sahip insan bilincinin onun diğer varlık türlerinden ayırt edilmesine olanak tanıyan yönleri çerçevesinde konumunu belirlemek, bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

## 2. Bir Bilinç Kuramı Olarak Biyolojik Doğalcılık

Searle, çoğu filozofun felsefelerinde problematik hale getirdiği, eleştirdiği zihin-beden sorunsalını zihin ile beden arasında oluşan çatallaşmayı ortadan kaldırmak suretiyle hem kendi içinde insanı hem de insan ile doğayı üniter bir yapı içerisinde ortaya koyarak çözmeye çalışır. O, bu bütünlüğü ortaya koyarken düalistik ve materyalistik düşünce sistemlerinin zihin kavramına yönelik görüşlerini de eleştiren bir zemin üzerine yeni/farklı bir zihin/bilinç görüşü önerir. Searle'ün amacı bilinci bilimsel olarak açıklayarak onu yeniden bilimin bir konusu yapmak, böylece 17. yüzyılda egemen olan insan ontolojisine meydan okumaktır. Zira 17. yüzyılda Searle'e göre Descartes ve Galileo, bilinci bilimin konusu olmaktan çıkarmışlar, sözgelimi Kartezyen görüş, doğa bilimlerinin zihni (*res cogitans*) içermemesi gerektiğini, sadece madde (*res extensa*) ile ilgilenmesi gerektiğini savunmuştur (Searle, 2014: 118).

Searle'ün bilinci tanımlama çabalarının bir yandan naturalist kaygılar içerdiği diğer yandan gerek çatallaşma ve insanın tanımlanmasında karşılaşılan ontolojik ayrılıktan gerekse indirgemeci tutumlardan kaçınma çabalarını içerdiği görülür. Bilinci aynı anda hem doğanın bir parçası olduğu hem de insanın fiziksel bir yönünü oluşturan beynin işlevlerine indirgenmemesi gerektiği hususu Searle'ü bir yandan bilincin tanımlanmasında düalist tavra karşıt bir tutum sergilemesine diğer yandan da Materyalist görüşe meydan okumasına neden olmuştur. Ona göre düalist yaklaşım insan zihninin tanımlanmasında fiziksel alan ile fiziksel olmayan alan gibi iki ontolojik alan varsayarken bu iki alan arasındaki etkileşimin nasıl ve ne şekilde gerçekleşeceği sorununa neden olur. Materyalist düşünce ise indirgemeci bir tutum sergileyerek aralarında sebep-sonuç ilişkisi bulunan zihin-beyin kavramlarından birini diğerine indirgemek suretiyle bu hususun yanlış anlaşılmasına neden olmuştur.

Searle bilincin, rüyanın görülmesi ya da uyanık olma durumlarında farklı aşamalar olarak gerçekleştiğini, bu yönüyle düzey olarak değişkenlik içerdiğini, bu değişkenliğin

sadece yönelimselliği içeren değil aynı zamanda içermeyen durumları da kapsadığını savunur. Bu yaklaşım bilinç durumlarının her daim bir içeriğe sahip olması gerektiğini, hiçbir zaman sadece bilinçli olmaktan söz edilemeyeceğini, bilinçli olmanın esasen “bir şeylerin bilincinde olmak” anlamına geldiğini de vurgular. Söz gelimi bilincinden olunan bir eylem olarak kapıyı çalmak kendisinden ötede bir şeye gönderme yaptığı için niyet içerirken yine bilincinde olunan bir durum olarak vücudun herhangi bir yerinde hissedilen ağrı, ilk örnekteki niteliği taşımadığı için niyet içermeyen bir bilinç içeriğidir. Böylece “zihin ile bilinç arasındaki ilişki, bilincin merkezi bir zihinsel kavram olmasında yatar. Niyetlilik, öznellik, zihinsel nedensellik, zekâ vb. kavramların zihinsel olup olmadıkları, ancak bilinçle olan ilişkilerine bakılarak tam olarak anlaşılabilir.” (Searle, 2014: 115-117).

Bilincin doğal bir biyolojik görüngü olduğunu savunan Searle, bu nedenle kendisine yöneltilen doğal olmayan bir şeyi doğallaştırdığı eleştirilerinin yersiz olduğunu belirtir. Ona göre bu eleştiriler, kökenini 17. yüzyıldaki görüşlerde bulur. Ancak bu yüzyıl her ne kadar bilimin sadece ölçülebilir ve niyetlilikten bağımsız fenomenlere odaklanması sayesinde faydalı bilimsel gelişmelerin önünü açtığı bir süreç olsa da bilincin doğal dünyanın bir parçası olmadığı şeklinde yanlış temele dayanan bir düşüncenin de temellerinin atıldığı bir zamandır (Searle, 2014: 127).

Searle’ün bilinç kavramına yönelik yukarıda ifade edilen tanım ve açıklamaların kapsam yönüyle eleştirildiği görülür. Ned Block, "Bilinç kapsamına giren fenomenlerden biri için geçerli olabilecek bazı önermelerin, bilinç kapsamına giren diğer bazı fenomenler için kullanılarak akıl yürütmede bulunmanın sorunlara neden olduğunu, Searle’ün bilinç kavramına yaklaşımının çok fazla şeyi kapsadığını ve birbirinden farklı pek çok bilinç durumlarına işaret ettiğini, bu nedenle tanımının problemliliğini vurgular. O, Searle’ün genel bir kavram olarak bilince dair ifade ettiği bazı hususların esasen fenomenal bilinç ile ilgili olduğunu belirtir. Bilinç-biliş ve öznellik-nesnellik bağlamında erişilebilirlik açısından yapılan bu ayırım çerçevesinde Block, fenomenal bilinci, bilişselliği aşan bir anlamda ve sübjektif deneyim çerçevesinde açıklar. Bir durumun sadece ve ancak deneyimsel özelliklere sahip olması durumunda varlığından söz edilebilen fenomenal bilinç; duyuların, hislerin ve algıların; deneyimsel özelliklerin yanı sıra düşüncelerin, istek ve duyguların içerildiği bilinç durumunu ifade eder (Block, 2002: 206).

Block’un Searle’e getirdiği eleştiriler, bilincin tanımlanmasında varsayılan kapsam bağlamında kabul edilebilir olsa da Searle’de bilincin doğal dünyanın bir parçası olduğu varsayımını göz ardı eder. Bu varsayıma göre gerçek dünya öznel bir öge içermez. Diğer bir deyişle bilinçdışı olarak kabul edilen şeyler bilince–dolayısıyla–doğaya dahil değildir. Ancak Searle’ün bu yaklaşımı, bilincin nesnelliği/özneliği

sorununa yol açar (Searle, 2014: 128). Daha açık bir ifadeyle o, bilinç gibi bir hususun salt öznel olduğu yerde tamamen nesnel olan bir doğanın/dünyanın içerisinde bulunması paradoksunu nasıl aşabileceğimizi sorgular. O, zihin-beden probleminin doğrudan yansıması olan bilinç hususuna ilişkin sorunu şu şekilde formüleştir:

Nasıl olur da mekanik olan bu evren, amaçlı insanları içerir? Nasıl olur da temelde anlamsız (nötr) bir dünyada anlamlar bulunabilir? (Searle, 1984: 13).

Düşündüğümüz bütün şeylerin parçacıklar, sistemler, organizmalar vb... tamamen nesnel varlıklar olmalarına rağmen ...bu biyolojik sistemlerden bazılarının bilinçli olduğunu ve bilincin temelde öznel olduğunu kabul edersek, bu durumda bilincin öznel olduğunu düşündüğümüzde bizden tam olarak düşünmemiz istenen şey nedir? (Searle, 2014: 130).

Yukarıdaki ifade Searle'ün zihin-beden ilişkisine dair bütüncül bir arayış içerisinde olduğunu açıkça ortaya koyar. O, gerçek dünyanın; fizik, kimya ve biyolojinin tanımladığı dünyanın kaçınılmaz olarak öznel bir öge içerdiği düşüncesinin kabul edilip edilemeyeceği problemini biyolojik doğalcılık kuramı çerçevesinde bilincin de doğal bir şey ya da nitelik olduğu sonucuna vardırıarak cevaplamaya çalışır. Bilincin nesnel olduğunu bu nedenle bilimsel yöntemlerle açıklanabileceğini savunan Searle'a göre düşünmek ve bilinç, beyinsel birtakım fonksiyonların sonucudur. Diğer bir deyişle bilinç beynin üst düzey bir özelliğidir. Ona göre fiziksel olan aynı zamanda zihinsel de olabilir. Bilinç fiziksel dünyanın bir parçasıdır. Zihnin fiziksel olması onun beynin bir özelliği olmasıyla açıklanabilir. Bilinç ile fiziksel dünya arasındaki bu ilişkiye benzer şekilde sindirim midenin, görme gözün, zihin beynin özelliği olarak ifade edilebilir. O halde sindirim kadar bilinç de doğal bir süreçtir ve metafizik boşluk içermez. Bu çerçevede Searle'ün zihin-beden ilişkisine dair düalizme ve materyalizme meydan okumayı, ikiliği ortadan kaldırmak ve bilinci biyolojik yollarla açıklamak, bu şekilde tekçi bir anlayış ortaya koymak suretiyle zihin-beden problemine çözüm getirmeyi amaçladığı söylenebilir (Searle, 2014: 115).

Bilincin fotosentez veya sindirimle aynı anlamda gerçek bir biyolojik fenomen olduğunu, ancak buna rağmen bilinç konusunda anlam karmaşasının söz konusu olduğunu vurgulayan Searle, bu karmaşanın altında yatan nedenin aslında birbirine zıt gibi görünen fakat aynı derecede hatalı olan iki felsefi geleneğin bilince dair anlamaları domine etmesi olduğunu savunur. Bunlardan ilki Kartezyen görüş, bilincin doğal dünyanın bir parçası olmadığını söyleyen; Tanrı, ruh ve ölümsüzlük anlayışlarını esas alan felsefi bir gelenektir. Bu düşünce, bilincin beden veya beynin bir özelliği olamayacağını savunur. Bilinç, sadece ve ancak ruhun bir özelliği olabilir. Descartes, zihin-beden ilişkisinde ontolojik bir düalizmi kabul ettiği için bedenlerin ya da beyinlerin bilinçli olamayacağını, sadece ruhun bilinçli olabileceğini iddia eder.

Searle'ün bilinci hatalı bir yöntemle ele aldığına inandığı diğer felsefi görüş ise bilinci fizik alanla özdeşleştiren indirgemeci materyalizmdir (*reductive materialism*). Bu gelenek de bilincin niteliksel, öznel durumlar olarak gerçekten var olabileceğini reddeder. Watson'un bilinci "tanımlanamaz, kullanılamaz; yalnızca eski zamanların ruh kavramının yerine kullanılan başka bir kelime" olarak ifade etmesi, materyalizmin-bilincin, insanın fiziksel varlığından bağımsız öznel bir durum olarak görülemeyeceğini savunan- yönünün bir ürünü olarak tezahür eder. Bu nedenle Searle, her iki yaklaşımın bilinci dünyanın gerçek biyolojik bir özelliği olarak ele almaya karşı bir direnç oluşturduğunu, bunun bilinci anlamayı zorlaştırdığını vurgular (Searle, 2003: 10343-10344).

Bilince dair düalist yaklaşımlar kadar materyalist yaklaşımları da kabul edilemez bulan Searle, bilinç kavramını bilimsel yöntemle ele almanın yolunun onu "öznel deneyimlerin nörobiyolojik nedenleri" anlamına gelecek şekilde tanımlamak olduğunu ifade eder (Searle, 1998: 386). Ancak bu şekilde bir tanımlama öznel deneyimler yerine sadece bu deneyimlerin nörobiyolojik nedenlerine odaklanır. Daha açık bir ifadeyle dışlayıcı materyalist yaklaşıma (*exclusivist materialism*) uygun olan bu tanım, bir açıdan bilinç kavramını onu salt nörobiyolojik nedenlere indirgeyerek açıklamaya çalışır. Searle, bilincin esasen bilimsel yöntemler çerçevesinde açıklanmasının olanaklı olduğunu diğer bir deyişle "bilinç nedir" sorusunun bilimsel perspektifte anlaşılabilir ve cevabı olan bir soru olduğunu ancak bunun için bilincin beyne indirgenmesine ya da onunla özdeşleştirilmesine ihtiyaç olmadığını vurgulamak suretiyle dışlayıcı materyalizmin bilinç görüşünü eleştirir. Bu çerçevede bilinçlilik terimine ilişkin bir açıklama ya da tanımlama ona göre bütün öznel deneyimleri içermelidir. O, bilinçlilik kavramının salt nörobiyolojik nedenlere indirgenerek açıklanmasının yerine bu nedenlerin kendisinde meydana geldiği nörobiyolojik süreçler ile bilinçliliğin oluşumu arasındaki bağlantısallığı ortaya koymak gerektiği hususuna vurgu yapar (Ananth, 2010: 65). Bu yaklaşım, Searle'ün öznel bir tür bilimsel çerçevede açıklamak için onu gözlemlenebilir hale getirmek veya gözlemlenebilir boyutlarıyla ele almak gerektiğine, bununla birlikte öznel bir takım fizyolojik süreçlere indirgenerek açıklanmasının, bilincin bilimsel bir nesne oluşunu doğrulayamayacağına dair inancını ortaya koyar.

Bilinç-dış dünya ilişkisini insan zihni ile doğa arasında varsaydığı organik bağlarla açıklayan, insanın eylemleriyle doğa ile bütünleşik olduğunu ima eden Searle, bu eylemlerle doğal hareketler arasında bir ayırım kabul eder. Eylemi gerçekleştirenin tercihi, ne yaptığına dair belirli düzeyde bir farkındalığa sahip oluşu, bir eylemin birden fazla anlam içermesi, eylemin kendisinin ötesinde amaçlara yönelik oluşu ve bu amaçların eylemin anlamını belirlediği vb. hususlar insan eylemlerini doğal hareketlerden ayıran temel hususlar olarak zikredilir. Sözelimi tek ve aynı hareketi yapan bir insan; bu hareketi egzersiz yapmak, mesaj göndermek ya da dans etmek

amacıyla gerçekleştiriyor olabilir. Eylemin bu karakteri, onun anlamının onu gerçekleştirenin amacıyla örtüştüğüne işaret eder. Diğer bir ifadeyle eylemi gerçekleştirenin amacı, o eylemin anlamını verir. Bir başka açıdan bakıldığında belirli ve istenen bir sonucu elde etmek için birden fazla ve farklı şekillerde eylemler gerçekleştirilebilir. Söz gelimi arkadaşına mesaj gönderecek bir kişi, bu mesajı mektupla, telefonla, işaretlerle, telgrafla vs. gönderebilir. Bütün bu eylem biçimlerinden birini tercih eden kişinin bu eylemi gerçekleştirirken ulaşmak istediği hedefi, amacı ve nihayet eylemin anlamı, diğer eylemlerden herhangi birini gerçekleştirme olasılığında da mevcuttur: bu anlam mesaj göndermektir (Searle, 1984: 57-58). Searle'ün eyleme yüklediği bu karakterler, eylemin bir anlamının olması gerektiğine, bu anlamın ise iki boyutunun olduğuna işaret eder: Eylem bir yönüyle dışsallık içerir. Eylemin dışsallığı onun dış dünyada var olan hareketlerden biri gibi bir tür dinamizme sahip olduğunu gösterir. Diğer yönüyle eylem içsel karakter taşır. Eylemin içsel karakteri, eylemi gerçekleştiren bireyin bilinçliliği ve özneliği ile yakından ilişkilidir. Bu iki husus-eylemin içsel ve dışsal karakteri-eylemin anlamını meydana getirir. Bu tutum, birey bilinci ile dış dünya/doğa arasında anlaşılabilir bir ilişkinin varlığını mümkün kılar. Bu ilişkiyi gerçekleştiren şey de eylem veya eylemseliktir.

Bilincin doğanın bir parçası olarak görülmesine bir yanıyla olanak tanıyan “eylemin dışsal ve içsel karakterler taşıdığı” düşüncesinin, Searle'ü bilinci tanımlanmada ek unsurlara ihtiyaç duyar hale getirdiği, bu unsurlardan birinin beyin süreçlerinden hareketle bilinçliliğin ya da öznel deneyimlerin nasıl meydana geldiğini açıklamak olduğu söylenebilir. Bu açıklama, sübjektif fenomen alanı olarak bilinç ya da zihin ile beyin arasındaki bağlantının, ancak özneliği beyinsel süreçler yoluyla ve beyinsel süreçlere dayalı olarak gerçekleşen bir fenomen olarak görmek suretiyle ortaya konabileceği, her ikisinin de esasen ortak bir zemine bağlı olduğu görüşünü içerir. Sübjektif deneyimlerin fiziksel alanla olan ilişkisinin bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiğini, dolayısıyla bilim adamlarının sorumluluğunda olduğunu belirten Searle, bu yönüyle bilinç ve zihnin-her ne kadar fiziksel bir varlık olarak beyne indirgenmemesi gerekse de-beyinsel süreçlerin maddi bir ürünü olduğunu savunur (Ananth, 2010: 65). Böylece Searle, zihinsel olgular ile nörofizyolojik süreçler arasında nedensel bir ilişki kurarak birinci şahıs ontolojisini, diğer bir ifadeyle zihinsel tecrübelerimizi, üçüncü şahıs ontolojisine, yani beyin hallerine, davranışlara, zihnin dışsal işlevlerine vs. indirgemenin zihinsel olguların beyin aracılığıyla ortaya çıkışını doğallaştırmaya çalışır (Onur, 2016: 196).

Bilincin doğallaştırılması süreci, onun doğanın dışında değil doğanın içerisinde bulunan-kısmen de olsa-nedensel bir güç olduğu görüşüyle ifade edilebilir. Bilinç ancak bu yönüyle yani bilinç hallerine neden olan ve bilinç hallerinin neden olduğu gözlemlenebilir davranışlar yoluyla incelemeye açık ve anlaşılabilir bir karakter taşır.

Diğer bir deyişle bilinçlilik, gözle görülecek şekilde meydana gelen davranışlarda veya bilinçliliğin neden olduğu varsayılan davranış bileşenlerinde belirlenebilir. Corbin Collins'e göre bilincin bir karakteri olduğu varsayılan bu nedensel gücün-tıpkı sindirimin mideye, görmenin göze vs. ait bir özellik olması gibi-beynin bir özelliği olduğu varsayıldığında nöronlara ve onların birbirleriyle olan nedensel ilişkilerine referansla bilinçli davranışın kapsamlı bir açıklaması yapılabilir. Collins, burada özelliklere odaklanarak bir şeyi açıklamakla özellikler arasındaki bağlantısallık üzerinden bütün bu özelliklerin kendisine ait olduğu şeyi açıklamak arasında bir ayrım yapar. Ancak bu durumda da bilincin nedensel gücünü indirgemenin, aynı zamanda bilincin kendisini de indirmek anlamına gelip gelmediği, cevaplanması gereken bir soru olarak tezahür edecektir (Collins, 1997: 26). Collins, Searle'ün bu tutumunun birbiriyle uyuşmayan iki hususu savunmak anlamına geldiğini vurgular. O, Searle'ün bu hususa yönelik tavrını şu şekilde eleştirir:

Fakat o [Searle], kekine hem sahip olmak hem de onu yemek ister: Bilinçliliğin fiziksel parçalara indirgenemeyeceğini ancak yine de fiziksel parçaların bileşenlerinden meydana geldiğini iddia etmek ister. O, zihin ile madde arasındaki ilişkiyi, katılık gibi meydana gelen fiziksel özellikler olarak biçimlendirir. Ancak katılık, gözle görülebilen nesnelerin nedensel gücünden başka bir şey değildir. Dolayısıyla zihin, en azından Kartezyencileri ilgilendirdiği ölçüde, ontolojik olarak indirgenebilir. Bu durumda eğer zihin-beden ilişkisine dair varsayılan model bu ise, bilinçliliğin de indirgenebilir olması gerekir. Searle, indirgemenin anlamını değiştirmek suretiyle bu noktanın karartılmasında başarılı olmuştur. (Collins, 1997: 26-27).

Yukarıdaki ifadeler, Searle'ün, bilince ilişkin özelliklerin nöronlar arasındaki ilişkilere referansla açıklanmasının aynı zamanda bilinci de indirmek anlamına gelip gelmeyeceği meselesine farklı ve tutarlı bir yaklaşım sergilediğini gösterir. Searle bilinçliliğin belirli davranış türlerinin ortaya çıkmasını sağlayan nedensel güç olarak tanımlanmasını reddeder. Bu reddediş, temelde işlevselcilik ve dışsal davranışçılık eleştirisine dayanır. Searle'ün dışsal davranışçılığı insan bilincinin tanımlanmasında yeterli görmeyişi ile indirgemeci materyalizmin bilince yönelik tutumuna getirdiği eleştiriler arasında tutarlılık olduğu söylenebilir. O bu eleştirilerini, ontolojik öznellik-epistemolojik nesnellik çerçevesinde detaylandırır.

### 3. Bilincin Öznelliği ve Perspektivizm

Searle'a göre yeterli bir bilinç teorisine sahip olamayışımızın altında yatan nedenler ancak, öznelliğin ve nesnellığın aynı anda ve tek bir dünyanın parçası olarak kabul edilmesiyle sağlıklı bir bilinç kavramına ulaşıldığında ortadan kalkacaktır. Bilincin fiziksel dünyanın bir parçası olduğunun anlaşılmadığını savunan Searle, esasen ontolojik öznelliğin epistemolojik nesnellığe engel oluşturmayacağını, her ikisinin de doğalcı perspektiften mümkün olabileceğini ifade eder. Bu çerçevede dışsal

perspektiften algılanan bir eylem ile bu eylemin kendisinden meydana geldiği şey arasında bir ayrımın ortaya konduğu söylenebilir. Ontolojik öznellik dışarıdan algılanan bir eylem olarak gözlemciye göreceli fenomenler olup bilinç tarafından meydana getirilir. Ancak bilincin bizatihi kendisi dışarıdan gözlemlenebilir karakter taşımaz. Bu çerçevede bilinç sadece dışsal davranışların nedensel zemini olarak görülmek yerine aynı zamanda nitelik, ontolojik öznellik, niyetlilik, yönelimsellik ve amaçlılık ile duygu, duyarlılık ve farkındalık unsurlarını da içeren bir alana işaret eder (Searle, 2003: 10343).

Şu hususu belirtmekte yarar var ki Searle, bilincin öznel boyutuna vurgu yaparken kullandığı “öznel” ifadesi, sözgelimi bir yargının öznel ya da nesnel olduğunu söylerken kullandığı öznel ifadesinden farklı bir içeriğe sahiptir. O, öznel terimini epistemolojik anlamdan ziyade ontolojik bir kategoriye göndermede bulunmak amacıyla kullandığını ifade eder (Searle, 2014: 128).

Yukarıda bilincin içerdiği unsurlar olarak ifade edilen fenomenlerin esasen düalistik ya da materyalistik perspektiflerden okunamayacağını, her iki yaklaşımın bu hususları açıklamada yetersiz kaldığını benimseyen Searle, düalist bakış açısının doğaya ait olmayan zihin ile doğal bir varlık olarak düşünülen beyin arasındaki bağlantısallığın hangi zeminde oluştuğu sorusuna ikna edici yanıt veremezken, materyalizmin epifenomenalist bir yaklaşım sergilediğini, bu yaklaşımın da bilinç ile bilincin kendisinden meydana geldiği beyin arasında bir tür indirgemeye neden olduğunu savunur.

Searle, zihin ile beyin arasında fiziksel bir nedenselliği varsaymış: zihnin, beynin maddi fonksiyonlarının bir ürünü olduğunu kabul etmiştir. Neden-sonuç ilişkisi açısından bakıldığında maddi olan beyin ya da beynin sinirsel hareketleri neden, bu hareketlerin meydana getirdiği ve beyinden farklı düşünülen, maddi olmayan zihin ya da zihinsel hareketler sonuç olarak düşünülür. Ancak Searle, yine de zihin ile beden arasında fiziksel bir nedensellik kurmuş olmasına, bilinç süreçlerinin beyin fiziksel özelliklerinin bir neticesi olduğunu vurgulamasına rağmen kendisinin epifenomenalist yaklaşımdan kaçınan bir yöntemle zihinsellik-fiziksellik bağlantısını ortaya koyma, bu suretle bütünlüğü sağlama amacıyla olduğunu ima eder (Searle, 2014: 14).

“Bilinçli öncülleri, eylemlerin veya gözlemlenebilir davranışların nedenselliğinin veya açıklamasının bir parçası haline getirilmesini reddeden 19. yüzyıl doktrini” olarak ifade edebileceğimiz epifenomenalizm, “zihinsel olayların hiçbir şekilde fiziksel olaylara neden olamayacağını” daha açık bir ifadeyle zihinsel olayların beyindeki fiziksel olaylardan kaynaklandığını, ancak herhangi bir fiziksel olay üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını savunur. Buna göre “zihinsel ya da bedensel bir davranış, sinirsel uyarıların



alınmasıyla kasılan kaslardan kaynaklanır ve sinirsel uyarılar, diğer nöronlardan veya duyu organlarından gelen girdilerle üretilir.” Epifenomenalist görüş; sınırları, kasları ve bunlar arasında meydana gelen hareketliliği içeren süreçte zihin ya da zihinsel olayların nedensel bir rol oynamadığına vurgu yapar. Bu görüşün altında yatan temel motivasyon, meydana gelen fiziksel bir olaya neden olabilecek şeyin ancak bir başka fiziksel olay olduğu, zihinsel olanın fiziksel olandan farklı bir hususu temsil ettiği varsayılacak olursa zihinsel olanın fiziksel dünyada herhangi bir nedensel etkiye sahip olması için fiziksel yasanın ihlal edilmesi gerektiği önermesidir (Robinson, 2019).

Yukarıdaki ifadeler çerçevesinde Searle’ün zihinsel davranışların kökenine ilişkin düşünceleri göz önüne alındığında onun bir yanı sıra epifenomenalist yaklaşımdan çok da uzak bir tutuma sahip olmadığı, bu nedenle zihin-beden bütünlüğünü sağlama uğruna bilinci açıklamada problemliliğini iddia ettiği bu yöntemi kendisinin de kullanmak zorunda kaldığı durumların olduğu söylenebilir (Collins, 1997:31).

Searle, bilincin bilimsel araştırma alanına dâhil olabileceği, bu nedenle de gözlemlenebilir unsurlar üzerinden bilincin açıklanabileceği düşüncesiyle bilincin ve bilinç hareketlerinin kökenini bedensel hareketlerde bulduğu için çelişkili olmakla eleştirilse de bilincin gözlemlenebilir davranışların yanı sıra objektif olmayan birtakım süreçleri de içerdiğini kabul eder. O, sözgelimi vücudunun herhangi bir yerinde hissedilen acının/ağrının dolaylı bir şekilde özne tarafından hissedildiği haliyle öteki bireyler tarafından hissedilemeyeceğini, bunun da ötesinde ağrının anlaşılma çabalarının her gözlemciye eşit şekilde erişilebilir olmadığını kabul etmek zorunda olduğumuzu ifade eder. Bilincin öznelliği, özne tarafından hissedilen ve deneyimlenen bir ağrının o haliyle bir başkasına aktarılamayacağı hususunu içerir. Öznel bir deneyim olan ağrı/acı için doğru olan bu yaklaşım, genel olarak bilinç durumları için de doğrudur. Zira ağrı/acı gibi bilinç durumları da belirli, somut ve tikel bireye ait bir bilinç durumudur. Bilincin öznelliği, bilinç sahibi birey ile dış dünya arasındaki ilişkide açıkça anlaşılabilir: Bilinç sahibi bireyin; kendisinden bağımsız dış dünya hakkında bilgi edinmesini sağlayan, bu bilgilerin değerlendirilmesi, yorumlanması ve anlamlandırılmasını sağlayan niyet, eğilim, yönelim, ihtiyaçlar vs. hususlar her daim öznel perspektiften kaynaklanır. Dünya ya da doğa bir bakış açısına sahip değildir fakat onu algılayanın kendi bilinç durumları yoluyla dünyaya/doğaya erişimi, her daim bir perspektif içerisinde gerçekleşir (Searle, 2014: 129).

Yukarıdaki ifadeler Searle’e göre doğanın, bilinç içeriklerini oluşturan nötr bir tasarıma sahip olduğunu gösterir. Daha açık bir ifadeyle bilinç öznel karakterini niyet, eğilim, yönelim gibi öznel karakterlere sahip olmayan nesnel doğanın içerisinden ve doğa ile etkileşimi sonucunda edinir. Dolayısıyla doğa için onun bir perspektifi vardır, denemez. Ancak öznel bilincin oluşumunu ifade eden perspektif sadece ve ancak

nesnel doğaya referansla açıklanabilir. Bilinç bu anlamda bilince sahip bireylerin doğal dünya ile kurdukları etkileşimin bir sonucu olarak farklı etkenler yoluyla geliştirdiği bakış açısının bir sonucu olarak tezahür eder. Searle'ün bilincin öznel olduğu hususuna yaptığı vurgunun temelinde de bilincin, bilinç sahibinin perspektiflerinin toplamı olduğu düşüncesi yatar. Nitekim öznel bir tutum her daim en azından bir öznenin varlığını zorunlu kılar. Aynı şekilde bir bilinç de en az bir özneyi ve en az bir bilinç içeriğini (nesneyi) gerektirir. Tek bir öznenin bilinç için yeterli olamayacağı, bilinçten söz edilebilmesi için bir öznenin ve bu öznenin bir perspektif içerisinde doğa ile etkileşime geçmesiyle oluşturulacak bir içeriğe ihtiyaç olduğu söylenebilir. Nitekim Searle, bilincin her daim bir şeylerin bilinci olması gerektiğini vurgular. Bu anlamda perspektif kavramı, düalizmin indirgenemez ve bağımsız bir töz olarak kabul ettiği bilincin (en azından ben bilincinin) dış dünya olmaksızın varlık iddiasında bulunamayacağını, doğa ile bağlantıları kopuk salt özne olduğu varsayılan bir bilinçlilik durumundan söz edilemeyeceğini gösterir. Bununla birlikte Searle, zihnin birinci şahsın ontolojisi olduğunu da düalizmden farklı bir anlayışla kabul eder. Ona göre modern psikoloji, zihnin ontolojik olarak indirgenemez bir biçimde birinci şahıs ontolojisi olduğu gerçeğini anlayamadığı ya da kabul edemediği için bu hususta yetersiz kalmıştır (Searle, 2014: 130).

#### 4. Bilinç-Dil İlişkisi

Bilincin öznel boyutunu yadsımayan Searle, buna paralel olarak dilin de yapısal ya da mantıksal incelenmesinin dilin anlaşılması için yeterli olamayacağını, çünkü dilin temelinde algı, inanç, arzu gibi yönelimselliklerin olduğuna yönelik bir yaklaşım sergiler. Bu çerçevede kullandığımız dilin oluşması için insan zihninin birtakım özgün karakterlerinin varlığına ihtiyaç olduğu, doğrudan gözlemlenemeyen içsel süreçleri göz ardı eden davranışsal, formel yaklaşımların ise dil açıklamalarının, dil ile zihin arasındaki ilişkiyi veya süreci, dilsel temsili ortaya koymada yetersiz kaldığı ifade edilebilir (Searle, 2008: 14).

Dil, dilin kökeni ve dil-toplum ilişkisine dair tartışmaların antik döneme dayandığı söylenebilir. Her ne kadar dilin toplumun temellerini oluşturduğu diğer bir ifadeyle toplumun varlığı için dilin varlığının önkoşul olduğu görüşü Aristoteles ile birlikte sıklıkla savunulan bir görüş olsa da dil-toplum ilişkisine dair özellikle modern dönem ile başlayan tartışmalarda dil, toplum ve zihin arasında bağlantıların olduğu ve bunlardan birinin oluşumunun diğerlerinden bağımsız düşünülmemeyeceğine yönelik tavrın güçlendiği söylenebilir. Dil ile toplum arasındaki ilişkide Searle'ün de benzer bir yaklaşım sergilediği görülür. Nitekim ona göre dili önceden varsayan ve bu varsayım üzerinden toplumu açıklamaya çalışan öğretici, insan dilinin kökenine ilişkin birtakım özgün karakterleri göz ardı edecek şekilde aceleci davranmıştır. Halbuki insan dilinin

kendine özgü bazı özellikleri anlaşılmadığı sürece, insani toplumlarda neyin özel olduğunu, primat/ilkel toplumlardan ve diğer hayvan topluluklarından nasıl ve ne şekilde farklı olduğu anlaşılamaz. Dil, diğer toplum yoluyla meydana gelen kurumların varlığı için bir önkoşul ya da önvarsayımdır. Para, mülkiyet, hükümet ve evlilik gibi kurumlar dil olmadan var olamaz ancak dil onlar olmadan var olabilir (Searle, 2008: 28).

Searle, insan türü ile diğer canlı varlıklar arasındaki en temel farkın şu ana kadar pek çok filozof tarafından da kabul edildiği gibi bizim bir dile sahip oluşumuz olduğunu savunur. Her ne kadar sosyo-biyolog düşünürler, insanaltı canlı formlarda bir tür sinyal sisteminin olduğunu savunsalar da insanın sahip olduğu sinyal sisteminin insanaltı canlı formlarda var olana oranla çok daha karmaşık ve detaylı olduğu açıkça anlaşılabilir. Ancak bu bile insanın sahip olduğu dilin diğer türlerin sahip olduğu dil yapılarına oranla biricikliğini ortaya koymak için yeterli bir yaklaşım değildir. İnsani varlıklarla ilgili en temel husus dilin onlara temsil etme kapasitesinin yanı sıra geçmişte ne olduğunu, gelecekte ne olacağını ve ne olmasını istediklerini aktarma yeteneğini kazandırır. Bunun da ötesinde yalan söyleyebilme, gerçek olmadığına inanılan bir şeyin gerçekmiş gibi aktarılma imkânı da ancak dil sayesinde olanak kazanır (Searle, 2008: 35). Searle'ün dile ya da dilin işlevine ve yapısına ilişkin bu açıklaması onun dinamik, hareketli ve bir açıdan organik, canlı bir şey olduğunu gösterir. Bu çerçevede dil olmuş bitmiş, kendisini tamamlamış ya da kullanıcıları tarafından tamamlanmış, öngörülebilir değil; organik, dinamik ve akışkan bir karaktere sahiptir.

Dinamik yapısına rağmen dilin bir yanıyla bir sistem içerisinde ifade edilmesi gerektiğini de kabul eden Searle, bu anlamda dil-zihin-beyin ilişkisinin de organik ve dinamik, mekanik ve dizgesel olmak üzere iki farklı şekilde ifade edilmesi gerektiğini savunur, sentaktik ve semantik yönlerinin olduğunu altını çizer. Bu husus, dilin söylem aşamasına gelmeden önce zihinsel birtakım süreçleri de kapsadığını, söz konusu zihinsel süreçte de bir tür dil kullanıldığını ima eder. O bu hususu şu şekilde ifade eder:

Bir tanım düzeyinde beyin süreçleri sözdizimsel/sentaktiktir. Diğer bir ifadeyle kafanın içerisinde cümleler vardır. Bunların İngilizce veya Çince cümle olması fark etmez. Ama belki de Düşünce Dili olarak ifade edilebilir. Şimdi herhangi bir cümle gibi, sözdizimsel bir yapıya ve bir anlambilim/semantik veya anlama sahiptirler. Sözdizim sorunu bu anlamda anlambilim probleminden ayrılabilir. Anlambilimin sorunu/sorunu şudur: Kafadaki bu cümleler anlamlarını nasıl kazanırlar? Ancak bu soru şu cümleden bağımsız olarak tartışılabilir: Beyin, bu cümleleri işlerken nasıl çalışır? İkinci soruya şu cevap verilebilir: beyin, kafadaki cümlelerin sözdizimsel yapısı üzerinde hesaplama işlemleri gerçekleştiren dijital bir bilgisayar olarak çalışır. (Searle, 2008: 87).

Yukarıdaki ifade, bir anlam çerçevesinde zihnin dilin araçlarını düzenleme ve bu düzenlemenin anlama dönüştürülmesini sorun edinir. Diğer bir ifadeyle bir problem olarak anlam; söz söylemek ya da ifade etmek gibi fiziksel bir olay ile anlamın meydana gelişi arasındaki ilişkiyi, ağızdan çıkan akustik patlamanın hangi boyutunun onu bir konuşma eylemi haline getirdiği hususunu ortaya koymak durumundadır (Searle, 2008: 116).

### 5. Bilincin Temeli Olarak Dil

Dilin kökenine ve işlevine dair farklı teoriler söz konusudur. Özellikle dil üzerine tartışmaların yoğunlaştığı 19. yüzyılda dilin kökenine dair tartışmalarda C. Darwin ve W. Wundt gibi isimlerin görüşlerinin etkili olduğu görülür. Darwin, dilin en ilkel haliyle jestler ve mimiklerden meydana geldiğini, bunların da duyguların ifade edilmesini ya da dışa vurulmasını sağladığını savunur. Dilin en ilkel aşamada meydana gelmesini sağlayan, duyguların açığa çıkarılmasını gerekli kılan husus ise ona göre seçim ve çevre baskısıdır. Organizma, çevreye uyarlanmak amacıyla bir dil geliştirmek zorunda kalmıştır (Kerimoğlu, 2016: 61-63). Wilhelm Wundt ise jestleri sadece bu işlev üzerinden tanımlamanın yetersiz ve indirgemeci bir yaklaşım olacağını ortaya koyar. Nitekim ona göre jestler, bu jestleri meydana getiren birey ile jestin kendisine yöneldiği bireyde ortak (zımnen ortak/işlevsel olarak özdeş) bir tepkiyi meydana getirmeye yönelik bir uyarandır. Ancak jest pek çok formda uyararı kendisinde bulunduran eylemler dizisinin bir parçası ve başlatıcısıdır (Mead, 2017: 85). Jestin dil haline gelmesini sağlayan en temel unsurlardan biri onu hem meydana getiren de hem de yöneldiği kişide özdeş işlevsel bir tepkiyi meydana getirmesidir. Bu tepki, jestin kendisine yöneldiği bireyde açık/algılanabilir iken jesti üreten bireyde örtük nitelik taşır. Daha açık bir ifadeyle jestler, ötekinde belirli türden bir tepkiyi meydana getirmeyi amaçlar. Bunun yanı sıra hem jestin kaynağında hem de jestin yöneldiği bireyde ortak tepkiler meydana getirmesi, jestin ötekinde meydana getirdiği tepkinin de– iletişim eylemi sürecinde–bizatihi bir uyararı olmasını sağlar. Nitekim jestin ötekinde meydana getirdiği tepki, ilk birey tarafından bir uyararı olarak algılanır ve ilk birey, ikinci bireyin jeste yönelik gösterdiği tepkiye kendisini uyarlayabilecek bir içsel ve dışsal davranışlar dizisi geliştirir. Bu süreç böylece devam eder. Ancak konunun ana gövdesine yeniden dönecek olursak Wundt'un Darwin'den farklı bir şekilde benimsediği "jest" kavramı, esasen dil aşamasına gelebilmek için çift kutuplu bir ortak tepkiyi meydana getirmek zorundadır. Bu tepki, sembolün anlamlı olmasını sağlayarak özne ile nesne arasında dış dünyadaki bir nesne yahut duruma yönelik ortak anlamlandırmayı meydana getirecek böylece daha karmaşık aşamalarda ve niteliklerde dil kullanımının imkânı doğacaktır.

Jest, davranışın toplumsal sürecinde diğer bireylerin davranışlarını uyarladıkları bireysel eylemin bir evresidir. Sözel jest hem bunu sergileyen bireyde hem de açık bir şekilde buna karşı tepki oluşturan bireyde aynı etkiye sahip olduğunda anlamlı bir sembole dönüşür. Böylece jesti sergileyen bireyin benliğiyle bir ilişki içerir (Mead, 2017: 87). Çünkü Wundt'a göre jest ile duygu veya bireyin zihinsel tutumu arasındaki paralelizm diğer bireyde de benzer bir paralelizm kurulmasını mümkün kılmaktadır. Jest, diğer bireyde aynı düşünce ve aynı duygusal tutumu uyandıracak bir jest ortaya çıkarır. Bunun gerçekleştiği yerde bireyler birbiriyle konuşmaya başlamış demektir (Mead, 2017: 88).

Bir dilin oluşmasının anlamlı semboller yoluyla mümkün olduğu, ancak anlamlı semboller oluştuğunda insani toplumlarda bildiğimiz anlamda bir dilden söz edilebileceği, zira ötekinde bir eylemin meydana gelmesini amaçlayan bir söylemin ya da konuşmanın aynı zamanda konuşmayı yapan kişinin de kendi içinde zımnen o amacın gerçekleşmesine yönelik hareketi meydana getirdiği hususu, benzer bir yaklaşımla Michelle Rosaldo tarafından da ifade edilir. Rosaldo'ya göre konuşurken içinde yaşadığımız dünya hakkında sadece bir şeyler söylemekle kalmayız, aynı zamanda o dünyanın içinde söylem yoluyla hareket de ederiz. Kullandığımız ifadeler bir amacı ve bu amacın gerçekleşmesine yönelik bir hareketi meydana getirmeye yönelik olduğundan nötr önermeler olarak değil, toplumsal olarak konumlandırılmış faaliyetler olarak kendisini gösterir. Bir konuşma etkinliğinde sembollerini meydana getiren ile sembollerin kendisine yöneldiği taraflar arasındaki komutlar, iddialar, vaatler, talepler veya sorular her iki tarafın ilişkilerine ve niyetlerine bağlı olarak anlam kazanır. Bu şekilde meydana gelen her söylem aynı zamanda bir tür eylemsellik karakteri taşır. Searle'ün bir süre kendisinden dersler aldığı Austin de benzer bir yaklaşımla dilin emretme, suçlama, vaat etme, sorma, adlandırma, istekte bulunma gibi şimdiki zaman göstergesiyle kullanılması halinde bir eylemi tanımlamaktan ziyade o eylemi inşa etmek, meydana getirmek ya da oluşturmak işlevlerine sahip olduğunu savunur. Örneğin; "İçerisi çok sıcak olduğu için klimayı açıyorum" cümlesi doğru ve uygun bağlamda kullanıldığında tam olarak bu eylemin gerçekleştirildiğine işaret eder. Austin eylem bildiren kelimeler yokken bile bütün konuşmaların edimsel bir güce sahip olabilecek şekilde görülmesi gerektiğini savunur. "Burası sıcak" ifadesi, içinde bulunulan ortamın ısısı ile ilgili bir önerme olmanın yanı sıra bir eylemdir. "Çay ister misin?" ifadesi soru veya teklif olarak "alçak sesle konuşabilir misin" ifadesi de bir rica ya da istek olarak anlaşılabilir. Bu örnekler esasen tüm ifadelerin zorunlu bir şekilde toplumsal olarak yerleşik imalar içermesini, diğer bir deyişle toplumsal yapıya paralel olarak anlam kazanmasını ima eder. O halde bir dilin açıklanması, o dilin toplumsal bir süreç içerisinde inşa edilmiş söz edimlerinde kullanıldığı hususunu içermelidir. (Rosaldo, 1974: 153)

Searle dilin işlevine yönelik bu analizleri söz edimleri teorisi çerçevesinde ortaya koymaya çalışır. En kaba haliyle söz edimleri teorisi, günlük konuşmada önce birbirimize söylediğimiz cümlelerin kendilerine değil bu ifadelerin gerçekleştirilmek için kullanıldığı konuşma eylemlerine uyum sağladığımızı vurgular. Bunlar; istekler, uyarılar, davetiyeler, vaatler, özürler, tahminler vb. şekillerde eylem içerikleri kazanan söz durumları olarak kendisini gösterir. Searle'ün, konuşmanın gerçekleşmesini ve aynı zamanda bir eylem olarak ifade edilmesini sağlayan bütün söz edimleri ya da edimsel içeriklere yönelik argümanı, dış dünyadaki bir nesne ya da fenomen ile bu nesneye ya da fenomene işaret eden söylemin dilin üç farklı aşamadaki kuralların uygulanmasıyla ifade edilebileceği ve anlaşılabilir olduğu şeklindedir. Bu çerçevede herhangi bir cümle; kelimelerin gramatik dizisi çerçevesinde ifade eylemi, referans içeren önermesel eylem ve ifadenin bir hareketliliğe, eyleme dönüşümü gösteren edimsel eylem aşamalarında analiz edilebilir. Dilin anlaşılmasına ilişkin kaygılara sahip düşünürlerin çoğunlukla ilk iki aşamaya dikkat etmelerine rağmen Searle, edimsel gücün önceki iki aşamayı tamamlayıcı, netleştirici, düzenli ve kurallara dayalı etkinlikleri içeren bir aşama olduğunu göstermeye çalışır (Rosaldo, 1974: 153-154).

Searle düşüncesi insan dilinin özgünlüğünün, konuşulan ifadenin aynı zamanda bir edim olarak da tezahür ettiğinden kaynaklandığını, konuşmanın hem konuşan hem de konuşmanın kendisine yöneldiği birey için bir hareketi belirttiğini ima eder. Bir söylemin ya da konuşmanın, sadece semboller meydana getirmekten ibaret olmadığı, aynı zamanda bir eyleme işaret ettiği hususu, Searle'ün söz edimi kuramında kendisini açıkça gösterir. Bu kuram, konuşan ile konuşmanın yöneldiği kişi arasında anlamlı semboller aşamasında ortak bir anlamın oluştuğuna, dinamik olan bu anlamın sübjektif olan zihnin ile objektif ve nötr olan dış dünyanın organik bir bağı gerektirdiğine işaret eder. O, dil-zihin ilişkisinin insana özgünlüğünü, insanda olduğu anlamda bir zihnin insan dışı varlıklarda bulunamayacağını Çince Odası Argümanı ile ortaya koyar.

Searle, kabaca, uygun programla donatılmış bir bilgisayarın da bir düşünceye sahip olabileceği, bu nedenle bilgisayarın insan zihnine dair bir tasarım sunabileceği şekilde ifade edebileceğimiz güçlü yapay zekâ (*strong artificial intelligence/SAI*) kuramını savunan Turing Testi'ne karşı, bir zekâyâ sahip olmanın sadece ve ancak bilinçli varlıklarda söz konusu olabileceğini, bunun sağduyu itirazına dayalı Çince Odası Argümanı ile temellendirilebileceğini savunur. Searle'ün argümanı, zihnin bilgisayar programlarında olduğu gibi sayısal hesaba dayalı modelin, zihinle ilgili bilinç ve niyetlilik gibi önemli şeyleri dışarıda bıraktığını vurgular. Nitekim “yapay zekânın mümkün olup olmadığı” sorusu, esasen “bilgisayarlarda bir tür bilinçlilik meydana getirip getiremeyeceğimiz sorusuna işaret eder (Cordio, 2008:51-52).

Çince Odası argümanında Searle, ana dili İngilizce olan bir konuşmacının, Çince sembollerle dolu bir odada olduğunu ve bu kişiye, her bir sembolün karşılığı olan sembolü/sembolleri gösteren, sembollerin değiştirilmesi için gerekli hususları içeren bir talimat kitabı verildiğini hayal eder. Odanın dışındaki insanlar, odadaki kişinin bilmediği, Çince sembollerden oluşan Çince soruları kapının altından bırakır. İçerideki adamın talimatlar kitabındaki yönlendirmeleri izleyerek Çince sembollerden oluşan sorulara, yine uygun Çince sembolleri kullanarak doğru cevapları oluşturacak şekilde karşılık gelen sembolleri dağıtabildiği varsayılır. Searle'a göre bu örnekte, odadaki kişi Çince'yi anlama konusunda Turing Testine göre başarılı olabilir. Ancak bu durum, onun Çince bir kelime dahi anladığını göstermez (Cole, 2020).

Turing testine, (uygun bir şekilde programlanmış bilgisayarların kelimenin tam anlamıyla bilişsel durumlara sahip olacağı fikrine) karşı Çince odası argümanı, bilişsel bilgisayarın doğru bir şekilde resmedilmesinin bize zihni verebileceği düşüncesine itirazını içerir. Bu itiraz, temelinde bilimin yanlış anlaşıldığı varsayımına dayanır. Zira insan zihninde amaçlı durumları içeren ve bu nedenle bilgisayar programları tarafından taklit edilemeyen semantik temele dayalı bilgilenme süreci vardır (Burkhardt, 1990: 21-22).

Searle'ün Çince Odası argümanı, bir dili bilebilmenin insanın sahip olduğu anlamda bir zihne sahip olmayı gerektirdiğini gösterir. Ancak o, güçlü yapay zekâ ile insan zihni arasında bir paralelliğin olamayacağına dilin oluşumu ve karakterleri çerçevesinde vurgu yapar. Bu vurgunun altında güçlü yapay zekânın, ortak tepkinin ve anlamın meydana gelmesini sağlayacak karakterlerden yoksun olduğu iması yatar. Sadece İngilizceyi bilen birey, Çince sorulara Çince cevaplar verirken bu anlamı bilemediği, diğer bir ifadeyle Çince kelime veya sembollerin dış dünyadaki nesnel karşılıklarına uygun içsel tepki geliştirmekten yoksun olduğu (çünkü işaretin dış dünyadaki nesne varlığına uygun/anamlı tepki geliştirebilmesi lazım) için, kullanılan ya da SAI kuramına göre cevap olarak kabul edilen sembol ya da semboller "anamlı olma" aşamasına ulaşamayacaktır. Güçlü yapay zekâların her ne kadar yüklenilen kurallara uygun tepkiler geliştirmiş olsalar da bu tepkilerin bir dereceye kadar izole soyut olduğu açıkça söylenebilir. Diğer bir ifadeyle hiçbir yapay zekâ, bir jesti "ötekinde bir tepkiyi meydana getiren bir uyarıcı işlevi göstermek" amacıyla oluşturabilecek bir *güce* ulaşamayacaktır.

Searle'ün argümanı düşünüldüğünde, yapay zekânın, bir programa/uygulama rehberine uygun bir şekilde dışarıdan gelen herhangi bir uyarıya karşılık bir tepkiyi öylece kendisinden çıkarıverdiği söylenebilir. Bu uyarı (eylem ya da tepki) ötekinde bir hareketi meydana getirir. Ötekinin hareketi, bir uyarı olarak algılanarak yapay zekânın belirli türden bir başka/ikinci tepkisine neden olur. Bununla birlikte bu sürecin

karşılıklı işaretleşmelerin ya da uyarılar meydana getirmenin “anamlılık” düzeyine erişmesi için yeterli olmadığı ifade edilebilir. Bu anlamlılığın sembollere eşlik etmesi ancak sembolü/işareti meydana getirenin yönelimi/amaçlılığı ile ilgilidir. İşareti meydana getiren, işaretin kendisine yöneldiği bireyde bir sonraki aşamada birinci birey için bir uyarı olabilecek belirli türde bir tepkiyi meydana getirmeyi amaçlar. Bu amaç ya da hedef, uyarı dışsallık karakterine kavuşmadan önce esasen işareti meydana getiren bireyin amaçlılığında zımnen mevcuttur. Diğer bir ifadeyle anlamsal yeterlilik, ancak yapay zekâ, meydana getirdiği jestin/sembolün ötekinde yaratacağı tepkiyi zımnen kendi içinde de meydana getirmesiyle mümkün olur (Mead, 2017: 86).

Ötekinde bir tepkiyi meydana getirmek üzere oluşturulmuş bir jest ya da sembol ile bu sembole karşılık verilen tepkinin içselleştirilmesi bir sürece, zamansallığa işaret eder. Bu zamansallık, birey bilincinde geçmiş, şimdi ve geleceğin bir arada bulunduğu bir zemini mümkün kılar. Daha açık bir ifadeyle yapay zekâyâ yüklenen programın insanın sahip olduğu anlamda bir bilinçlilik olarak ifade edilemeyeceği argümanını destekleyen hususlardan birinin de zamansallık olduğu söylenebilir. İnsan bilincinin zamansallık karakterini içermesi, bir söylemin aynı zamanda bir eylem olarak da anlaşılması gerektiği düşüncesiyle imkân kazanır. Anlamlı işaretler yoluyla oluşturulan söylemin eylemselliği, “geçmiş” deneyimlerden hareketle, “şimdi”nin içerisinde oluşturulan bir ifadenin “gelecek”te belirli bir hareketliliği meydana getirmeyi amaçlaması yoluyla zamansal bir karaktere sahip olur. Nitekim eylem ile olan ilişkisi çerçevesinde zamansallık, insanın bir eylem sürecinde henüz eylemin başında iken ya da onu henüz gerçekleştirilmeye başlamışken eylemin sonuna ilişkin belirli bir tasarıma sahip olmasına işaret eder. Diğer bir deyişle insan, eylemin gerçekleşmesi sürecinde bu eylemin meydana geliş amaçlarının bilgisine sahip olmak yönüyle geçmişin, eylemi meydana getirmek yönüyle şimdinin, eylemi meydana getirmesinin belirli bir amacı içermesi, bir sonuca ulaşması– eylemin tamamlanmasıyla birlikte ulaşılmak istenen her ne ise o– yönüyle de geleceğin içerisinde bulunur. Bu husus, bireyin bütünlüklü bir zamansallığa ya da zaman algısına sahip olması halinde bilinçliliğinden söz edilebileceğini imler. Bu nedenle her ne kadar geliştirilmiş güçlü bir bilgisayar yazılımının, bu yazılımın kendisine yüklendiği yapay zekâyâ, yazılımın çapına göre pek çok eylemi gerçekleştirme, uyarılar meydana getirme, tepkiler oluşturma, sorunlar çözme olanağı sunduğu kabul edilebilir olsa da yine bu yönüyle bilgisayarın insan bilinciyle benzer karakterler taşıdığı ve bunların yapay zekâ teknolojisinin ulaştığı nokta açısından yadsınamaz olduğu kabul edilse de ulaşılan noktada üretilen güçlü yapay zekânın insanın sahip olduğu anlamda bir bilince sahip olamayışının temel nedenlerinden birinin de yapay zekânın dil-eylem ilişkisini ya da bağlantısını zamansallık karakteriyle sağlamaktan yoksun oluşu aşikârdır. Zamansal karakterden yoksun oluşu, yapay zekâda eylem bütünlüğünün de sorgulanmasına olanak verir. O, bütün ve süreç olan eylemin her bir parçasını diğer bütün parçaların



her birinden bağımsız bir şekilde meydana getirir. Bu çerçevede zihinselliğin/bilinçliliğin, bilince sahip olan bireyin bilinç içerikleri arasında bir bağlantıyı, uyumu, bütünlüğü ve ahengi gerektirdiği varsayımından hareketle; yapay zekânın eylemselliğini meydana getiren donanımında bu hususların olmaması nedeniyle bütünlüğü olmayan soyutlanmış tikel hareket/davranış formlarının olduğu bir çoklu ve bölünmüş eylemsellikten söz edilebilir. O halde jest, anlamlı sembole; anlamlı sembol, dile; dil, dışsal dünyaya yönelik ortak “değer”lendirmeye neden olur. Ortak değerlendirme, eylemsellik yoluyla birey-dış dünya ilişkisinin salt bilişsel değil aynı zamanda ontolojik olarak da bütüncül bir yapıya kavuşmasını sağlar. O halde jest ancak bir düşünce ifade ediyorsa ve diğer bireyde bu düşünceyi uyandırıyor ise anlamlı bir sembolün varlığından söz edilebilir.

İnsan bilinçliliğinin oluşması ile kullandığı dilin karmaşık süreci arasındaki ilişki, dilin dinamik, organik yapısına işaret eder. Bu anlamda dilin sentaktik ve semantik niteliği de onun toplum ve toplumsal gerçeklik ile ilişkisi çerçevesinde açıklanabilir. Şekilsel kuralları olan dilin toplumun bir anlam evreni haline gelmesinde rolü olan toplumsal bireylerden her birinin, dilin kullanım sürecinde ötekinin tutumunu alabilecek zihinsel yeterliliğe ulaşması, ötekinin düşüncelerini sembolik olarak içselleştirebilme ve buna uygun tavırlar geliştirebilme süreci, dilin akışkan, değişken ve organik bir karaktere sahip oluşuyla ifade edilebilir. Searle’ün de ifade ettiği gibi sadece insanların yalan söyleyebilmesi, ötekini gerçek olmayan bir şeyin gerçek olduğuna inandırması, inanmak ya da inandırmak istemesi, onun türüne özgü bir dile ve bilince sahip oluşuyla mümkündür. Böylece insani anlamda bir dil ve bilinç sahibi olmak, aynı zamanda dilin ve bilincin her daim öngörülemezlik, tahmin edilemezlik gibi karakterlerini dizgesel olanın dışında her daim ara ve yeni formları da kendisinde bulundurmaya anlamına gelecektir.

Ancak “kurumsal olguların” (Searle, 2005: 16) belirleyici olduğu nesnelere ve anlamları/adları, belirli düzeyde bir uzlaşıyla ve bu uzlaşının her bir toplumsal birey için aynı veya yakın karşılığının olmasıyla ortak anlam kazanabilir. Daha açık bir ifadeyle bir toplumda “ayakkabı” terimi belirli bir nesneye işaret ediyorsa bu nesnenin, toplum bireyleri tarafından ortak bir işleve (ayağı korumak için giyilen şey) sahip olması gerekir. Bu anlamda yeni nesnelere üretildikçe, insanlar yeni ihtiyaçlar yarattıkça ve yeni nesnelere yeni ihtiyaçlara karşılık geldiği hususunda uzlaşıldıkça dil ve anlam dinamik ve değişken olarak kalmaya devam edecektir. Dilin türselliğini/türe özgünlüğünü kabul ettiğimizde, insanın işlevleri yoluyla nesnelere yüklediği anlamın dilin oluşum sürecinde önemi kabul edildiğinde bu işlevlerin dili o türe özgü kıldığı ifade edilebilir. Daha açık bir ifadeyle “ayakkabı” terimi insan için ifade ettiği anlamı ve işlevin insan dışı herhangi bir tür için hiçbir zaman ifade edemeyeceği söylenebilir.

20. yüzyıldan itibaren pek çok disiplin gibi zihin, bilinç, dil gibi kavramlara ilişkin felsefi tartışmaların da büyük ölçüde pozitivizmin etkisinde kaldığı, ancak bu kavramların nesnel karakterler içerdiği varsayımından hareketle bilimsel ortamda yapılması gerektiği görüşünün zihnin doğasındaki öznel unsurların göz ardı edilmesine neden olduğu görülür (Doğan, 2018: 228) Zihin çalışmalarının bilimsel ortamlarda yapılması gerektiği/yapılabileceği inancı, psikolojinin insan davranışlarının araştırılması sahasında kendisini dışsal davranışçılık olarak somutlaştırmıştır. Ancak insan bilincinin anlaşılmasının sadece dışa yansıyan gözlemlenebilir davranışlardan ibaret olmadığı, bilincin öznel fenomenler içerdiği görüşü Searle tarafından açıkça dile getirilmiştir. Bu görüş, onun bilincin açıklanmasında dışsal davranışçılığı yetersiz görmesine yol açmıştır. Materyalistik bir yaklaşım olarak dışsal davranışçılığın somut ve gözlemlenebilir nitelikler ve eylemler üzerinden insan bilincini tanımlama çabası, Searle'a göre insanın ontolojik olarak parçalanmasına neden olan düalistik yaklaşım kadar insan zihnini anlamaya yönelik çabalara zarar vermiştir. Bu nedenle onun, bilincin açıklanmasına yönelik en temel amacının her iki sistemi birleştirmek ve aradaki çatallaşmayı ortadan kaldıracak bütünlüklü bir görüş geliştirmek olduğu görülebilir. Dilin gerek organik bir arka plana sahip olması gerekse bu arka planın dışa yansıyan bir boyutunun olması Searle'ü dilin bu iki karakterini aynı güçte savunabileceği ve bir arada tutabileceği bir yoruma götürür. Ona göre kurumsal/laşmış (ya da genelleşerek benimsenmiş) bazı kavramları, ne salt içsel görüngübilimsel bakış açısıyla ne de salt dışsal davranışçı bakış açısıyla tasvir etmemiz olanaklı değildir. Zira ilk yaklaşım dilin toplumsal gerçekliğe sahip olduğu varsayımını, ikinci yaklaşım ise dili ve insan davranışını/eylemini mümkün kılan temeldeki bazı yapıları gözden kaçırmıştır (Searle, 2005: 20).

Diğer yandan bir yapay zekânın insan zekâsını yansıtamayacağı hususu, dilin pek çok boyutunun yanı sıra "işlevsel olma" boyutuyla da ilgilidir. Bu yönüyle davranışçılığın, görünen davranışın arka planındaki hazırlayıcı unsurları ve bilinç süreçlerini de içermesi gerekir. Çünkü bir davranışın meydana gelmesini sağlayan her bir görünmeyen/duygusal durum/bilinç durumu, aynı zamanda dışsal boyutta meydana gelen eylemin ya da davranışın da temelini oluşturur ve açık bir şekilde bu davranışın bir parçasıdır. Davranışın görünen boyutunu inceleyip bu davranışın meydana gelmesini sağlayan ama duygusal olmayan birtakım bilinç hareketlerini göz ardı ederek insan eylemi ya da insanı tanımlama çabası her daim bir tarafıyla eksik kalacak bir süreç ile neticelenecektir. Buradan hareketle dilin oluşmasında sadece sentaktik, şekilsel, biçimsel hususları göz önünde bulundurarak bir tanımlamaya gitmek, dilin oluşumunun arka planında bu dili meydana getiren organik birtakım bağlayıcı ve oluşturucu unsurları göz ardı etmek dilin sağlıklı bir şekilde tanımlamamıza engel olacaktır. Zira dilin salt bir iletişim aracı olması ve en temelde anlaşıl/mayı sağlayan

bir işleve sahip olması dilin değil, dili kullananın bir özelliği olarak görülür. Searle'e göre "işlev (nesnenin) aslına içkin değil, daima gözlemciye görelidir." (Searle, 2005: 31).

Yukarıdaki ifadeden hareketle, dilin toplumsal birtakım organik süreçleri gerektirdiği hususunu ortaya koyduğumuzda Searle'ün yapay zekâ karşıtı tutumunda dilin ve dil-bilinç ilişkisinin önemini kavrayacak, insanın sahip olduğu anlamda dilin ve dil-bilinç ilişkisine güçlü yapay zekâların sahip ol/a/mayışlarından dolayı insanda var olan bilinç ile aynı anlamda robotlarda veya bilgisayarlarda bir zihinden veya bilinçten söz etmenin olanaksız olduğuna ilişkin görüşümüzü belirtmiş olacağız.

Bir konuşma eyleminde söylemi üreten ile söylemin kendisine yöneldiği kişi arasında oluşacak anlamın aynı zamanda her ikisi için de bir eyleme işaret ettiği hususu, Searle düşüncesinde söylemin her iki tarafının ait olduğu toplumsal yapı ile ilişkilendirilir. O, konuşmanın gerçek toplumsal kullanımını göz ardı ederek salt bireysel sezgiler yoluyla dili tanımlamaya, açıklamaya, karakterize etmeye çalışan gelişmeleri eleştirir. Bir sözün tam olarak hangi anlama işaret ettiği ya da hangi amaca yönelik üretildiği gibi hususlar, birtakım yerel hazırlayıcı koşulların varlığını gerekli kılar. Ancak bu husus, söz edimlerinde bir tür evrensellik, diğer bir ifadeyle bütün topluluklarda konuşmaların belirli ilkelere dayalı olabileceği kaygısını göz ardı etmez. Bu çerçevede anlamın kullanımla özdeş olduğu düşüncesine bir alternatif geliştirdiği de Searle düşüncesi için söylenebilir. (Rosaldo, 1974: 154)

Searle, insan türüne özgü dilin işlevinin diğer formlardan farklı olduğunu vurgular. İnsan her ne kadar diğer canlı formlar gibi semboller içeren dile sahip olsa da onun kullandığı dilin diğer varlıkların kullandığı dillerden farklı olmasının altında bu dilin daha karmaşık ve detaylı olması yatar. Bu detaylar ise varlığını sosyal kurumların varlığına borçludur. Her ne kadar dilin antropolojisine dair düşüncesini yeteri kadar ortaya koymasa da ona göre insanın kullandığı dilin biricik oluşu, ancak toplumsal kurumlar yoluyla elde edilen toplumsal gerçeklik kavramıyla açıklanabilir. Toplumsal gerçeklik ise birden fazla insani bireyin belirli amaçlar ve çıkarlar temelinde bir arada bulunmak suretiyle organik bir birlikteliği ya da ortak anlam zeminini ifade eder. Bu ortak zemin elbette insan söz konusu olduğunda geçmiş, ânu ve geleceği içermesi itibarıyla canlı, dinamik ve öngörülemez bir karakter taşır. Zira Searle'ün de belirttiği gibi insanın kullandığı semboller geçmiş, âna, geleceğe ve belki de olmayanı varmış gibi göstermek suretiyle farklı bir boyuta işaret eder. Bütün bunlar insan zihinselliğinin diğer türlerin (bitkiler, hayvanlar veya yapay zekâ vs.) zihinselliğiyle karşılaştırılsa bile eş düzeyde anlaşılamayacağına işaret eder (Searle, 2008: 35).

Searle, *Selected Essays* eserinde esasen dilin zihnin oluşumunu meydana getirdiği, bu zihnin ve dilin bir toplumsal gerçekliğe dayandığını gösterir. O burada bazı toplumsal

kurumların (para, özel mülkiyet, evlilik vs.) nasıl olur da hem sadece toplum bireyleri tarafından varlığı kabul edildiği ölçüde var olduğunu hem de aynı zamanda objektif olabileceğini sorgular. Bu soru ya da sorun, aynı zamanda insanda bilinç-dil ilişkisinin bir ölçüde organik bir toplumsallık gerektirdiğini de varsayar. Searle doğrudan zihin-beden ilişkisiyle ilintili bu hususu, düalizme düşme olasılığına rağmen şöyle ifade eder:

Kendimizi, tamamen kuvvet alanlarındaki fiziksel parçacıklardan oluştuğunu bildiğimiz bir evrende belirli bir tür insan olarak nasıl açıklarız? Daha kesin olarak: Herhangi bir Kartezyen veya diğer metafizik düalizm biçiminin söz konusu olmadığı göz önüne alındığında, tamamen akılsız, anlamsız kaba fiziksel parçacıklardan oluşan bir dünyada kendimizi nasıl bilinçli, kasıtlı, rasyonel, konuşma eylemi gerçekleştiren, etik, özgür iradeye sahip, politik sosyal hayvanlar olarak açıklarız? Felsefenin önemli sorularının çoğu, bu tek sorunun varyasyonlarıdır... Bilinç sorusu şudur: Kafatasındaki bilinçsiz madde parçaları bilince nasıl neden olabilir ve tamamen "fiziksel" bir dünyada indirgenemez öznel bilinç durumları nasıl var olabilir? Dil felsefesindeki soru şudur: Bir konuşmacının ağzından çıkan kaba fiziksel sesler, nasıl anlamlı konuşma eylemleri olarak çalışır? (Searle, 2008: 108)

Yukarıda belirtilen sorular, Searle'ün insan zihnini diğer var olan ya da olumsal bütün zihin türlerinden ayırt etmek için bir zemin olarak referansta bulunduğu natüralist bakış açısına uygun bir çabaya işaret eder. Kartezyen düşüncenin bir tür ontolojik çatallaşmayı beraberinde getirdiği, bu çatallaşmanın bir varlık olarak insanı kendisine yabancılaştırdığı görüşü/sorunu, naturalist perspektifte söz konusu düşüncenin ruh-beden düalitesini ortadan kaldırmak ve insanı hem beden hem de bilinç olarak doğa ile bütünleştirmek suretiyle çözüme ulaştırılmaya çalışılır. Varlık küresi olarak doğa, bu kürenin içerisindeki bütün formlarıyla birlikte bir bütünü oluşturur. Bu bütünlük sadece maddi olanı değil aynı zamanda maddi açıklamaların yetersiz kaldığı bilinç gibi birinci tekil şahıs durumlarını da içerir. Bu natüralist tutum aynı zamanda iletişimi de mümkün kılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Searle'ün yukarıda sorduğu "bir konuşmacının ağzından çıkan kaba fiziksel seslerin nasıl anlamlı konuşma eylemleri olarak çalıştığı" sorununa da bir cevap niteliğindedir. Zira Doğa, "cogito" kuramında var olan ontolojik olarak içe kapalı özne görüşünün yerine bütün özneleri kendisinde bulunduran ve ontolojik olarak bütün ve bütünleştirici bir hususiyet arz eder. Bu çerçevede denilebilir ki iletişimin doğasında var olan anlam, sadece belirli formlarda sembollerin üretilmesi ve ikinci şahsa aktarılmasından çok daha fazlasını gerektirir.

## 6. Sonuç

Searle'ün bilinç ya da zihin kavramına yüklediği anlama bakıldığında onun bilinci ve zihinsel fenomenleri beynin maddesel hareketlerinin bir özelliği ya da sonucu olarak değerlendirdiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle o, zihin ile beyin arasında bir tür tümellik-tikellik ya da soyutluk-somutluk ilişkisi de kurmaktadır. Bu bağlantılar düşünüldüğünde, onun düalizm karşıtı bir tutum sergilediği daha da ötesi varlığı doğa

içerisinde bir bütün olarak kavrama çabası bağlamında, en azından bilinç konusundaki görüşleri çerçevesinde benimsediği natüralist bakış açısının kabul edilebilir ve ikna edici olduğu söylenebilir.

Ancak bununla birlikte o, zihnin ontolojik olarak fiziksel alana indirgenemez olduğunu da savunarak zihnin bu karakterini bilinçliliğin doğasına yönelik tutumundan çıkarır. Bu anlamda bilinçlilik zihnin temelini oluşturur. Öznelik ise bilinçliliğin temelini oluşturur. Daha açık bir ifadeyle karakterin/özelliğin zihinsel olması onun fiziksel olmadığını ima etmez. Dolayısıyla Searle, esasen tikel bağlamda her biri fiziksel olan unsurların bir araya gelmesiyle meydana getirdiği hususun, yani zihnin kendinde fiziksel olmadığını, onun bir tür tikel fiziksellikleri kendisinde bulunduran bir soyutluk olduğu hususunu seslendirir. Bir özelliğin zihinsel olması onun fiziksel olmadığı anlamına gelmez. Searle, zihin-beden düalitesinin ya da Kartezyenizminin doğurduğu ontolojik bütünlükten yoksunluk problemini ya da ontolojik çatallaşmayı, zihni maddi olanların bileşimine indirgemek ve onu maddi olanların bir araya getirdiği bir tür somutluk olarak ifade etmek suretiyle çözdüğünü iddia etmiştir.

Searle, Çince Odası argümanında sembol ile sembolün referans olduğu dış dünyadaki anlam arasında hiçbir bağlantının olmadığını ortaya koyar. Bu sonuç, güçlü yapay zekânın sahip olduğu yeteneğin bilinç olarak adlandırılmayacağı sonucuna götürür. Yapay zekânın eylemi, sadece kurallar kitabından hareketle semboller arasında bağlantı kurar ya da bir sembolün karşıtı veya dengi olan bir başka sembolü kurallar yardımıyla belirler. Ancak soru niteliğindeki bir sembolü (semboller arasındaki bağlantıları ortaya koyan kurallar kitabı yardımıyla) tespit etmek, gerçek manada soru ifade eden sembolün neyi sorduğunu, bu sorunun dış dünyada neyi öğrenmeye çalıştığını bilmek anlamına gelmemektedir. Böylece insanın bilinç eylemini yapay zekânın eyleminden farklı kılan, robotik sistemin verili/kendisine yüklenmiş olan parametrelerle semboller arasında bağlantı kurabiliyor olmasına rağmen bu sembollerin ne anlama geldiğini, dış dünyada neye karşılık geldiğini bilmemeleri buna karşın insanın bilinç eyleminin semboller arasındaki bağlantıları yapay zekâ kadar hızlı ve isabetli kuramasa da bu sembollerden her birinin anlamını, sembol ile dış dünya arasındaki bağlantısallıkları biliyor olmasıdır.

Searle'ün Çince odası kuramı, bilinç ve benlik sahibi olmak için organizma-doğa ilişkisinin önemine ve doğuştancı bilinç kuramlarının geçersizliğine vurgu yapar. Duyusal âlemin önemine vurgu yapar çünkü bilinç, bu bilinci oluşturan tikel unsurları içeren bir hususa işaret eder. Bilinç sahibi birey, bu tikel unsurları ancak belirli süreçler sayesinde soyutlaştırmak, kavramsallaştırmak ve tümel hale getirmek suretiyle bilinç sahibi olabilir. Diğer bir deyişle "bilinç" kendisinde var olan tümellerin, dış dünyadan edinilen duyusal tikeller toplamı olduğunun bilincinde olmaktır. Doğuştancı bilinç

kuramlarının geçersizliğine (ya da deneyimin bilincin oluşmasındaki önemine) vurgu yapar, çünkü güçlü yapay zekâ *inneist* bir karakter ve iddia içerir. Kendisine; meydana geldiği, olduğu, yaratıldığı andan itibaren verilmiş olan kodlar/parametreler/davranış kodları sayesinde dış dünyadan aldığı uyarılara uygun tepkiler vermek bilinç sahibi olmak için yeterli olmayabilir. Zira eğer sadece Darwin ve Wundt gibi düşünüp dilin kökenini oluşturan jestlerin sadece ve ancak dış dünyadan gelen uyarılara organizmanın gösterdiği tepkiler olarak tanımlarsak bu durumda yapay zekânın da bir dili kullanabileceği ve bir tür bilince sahip olabileceği kabul edilebilirdi. Ancak Mead'in, jestlerin bu perspektiften yapılan tanımları yetersiz bulması Searle'ün bilinç ile dil arasında kurmaya çalıştığı organik bağlantıyı ve bunun insana özgü bir karakter olduğu görüşünü destekler niteliktedir. O, dilin kökenini oluşturan ve ilkel dil düzeyi olarak ifade edebileceğimiz jestlerin ve mimiklerin esasen dış dünyadan edinilen uyarılara uygun tepkiler göstermekten ziyade, ötekinde belirli tepkilerin meydana gelmesini sağlamak amacıyla hizmet ettiğini söyler. Bu durumda jest kavramı şu şekilde ifade edilebilir: Bireyin/organizmanın ötekinde belirli, beklenen ve öngörülebilir uygun bir tepkiyi meydana getirmek amacıyla oluşturduğu, ötekinde meydana gelmesi beklenen/varsayılan tepkinin aynısını sembolik olarak kendisinde de meydana getirebilen işaretlerdir. Bu durumda jestler sadece jestler ya da semboller olarak ifade edilmenin ötesinde anlamlı semboller ya da işaretler olarak görülmek durumundadır. Nitekim dilin bilinci, bilincin benliği meydana getirdiği düşüncesi, *inneist* kuram karşıtı olarak ifade edildiğinde bu sürecin sıçramaya maruz kalmaması için doğrudan jestlerden dile ve dilden bilince geçmek yerine jestler-anlamlı semboller-dil-bilinç-benlik sıralaması, bilinç ve benliğin oluşmasında ifade edilmek zorunda olan kilit bir sıralamaya işaret eder. Bu sıralama, esasen bilinç ve benliğin inşai bir süreç olduğu ve verilmiş değil kazanılmış hususlar olduğu varsayımından hareket ederek oluşturulabilir.

## 7. Kaynakça

- Ananth, M. (2010). "The Scientific Study of Consciousness: Searle's Radical Request." *Psyche*, 16(2): 59-89.
- Block, N. (2002). "Concepts of Consciousness." David J. Chalmers (Der.), *Philosophy of Mind: Contemporary Readings* içinde (s. 206-218). Oxford University Press.
- Burkhardt, A. (1990). "Introduction." Armin Burkhardt (Der.), *Speech Acts, Meaning and Intentions* içinde (s. 1-29). Berlin, New York: Walter de Gruyter Publishing.

- Cole, D. (2020). "The Chinese Room Argument." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/> (Erişim Tarihi: 05.12.2020)
- Collins, C. (1997). "Searle on Consciousness and Dualism." *International Journal of Philosophical Studies*, 5: 15-33.
- Cordio, D. M. (2008). "Searle's Chinese Room Argument and its Replies: A Constructive Re-Warming and the Future of Artificial Intelligence." *IUJCS: Indiana Undergraduate Journal of Cognitive Science*, 3: 51-57.
- Descartes, R. (1985). *The Philosophical writings of Descartes*. Çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch. London: Cambridge University Press.
- Doğan, M. (2018). "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi." *Metazihin:Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 1(2): 227-240.
- Eagleman, D. (2011). *Incognito: The Secret Lives of the Brain*. New York: Vintage Books.
- Kerimoğlu, C. (2016). "Dilin Kökeni Arayışları I: Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar." *Dil Araştırmaları*. 18(Bahar): 47-84.
- Lloyd, G. E. R. (2006). "Leucippus and Democritus." Donald M. Borchert (Der.), *Encyclopedia of Philosophy*, (Cilt: 5) içinde (s. 297-303). USA: Macmillan Publishing.
- McLaughlin, B. P. (2006). "Mind-Body Problem." Donald M. Borchert (Der.), *Encyclopedia of Philosophy* (Cilt: 6) içinde (s. 258-265). USA: Macmillan Publishing.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin Benlik ve Toplum*. Çev. Yeşim Erdem. İstanbul: Heretik Yayıncılık.
- Onur, F. (2016). "J. Searle ve Çin Odası Argümanı." *Ethos*, 9(1): 192-216.
- Platon. (2001). *Phaidon*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Robinson W. (2019). "Epiphenomenalism." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/> (Erişim Tarihi: 05.12.2020)
- Rosaldo, M. Z. (1974). "Linguistics: Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language." (Book Review), *American Anthropologist*, 76(1): 153-155.

- Searle, J. (1998). "How to study Consciousness Scientifically." *Brain Research Reviews*, (26): 379-387.
- Searle, J. (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Searle, J. (2003). "Theory of Mind and Darwin's Legacy." *PNAS: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 18(June): 10343-10348.
- Searle, J. (2005). *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. Çev. Ferruh Özpilavcı, Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Searle, J. (2008). *Philosophy in a New Century: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. (2014). *Zihnin Yeniden Keşfi*. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Yalçın, Ş. (2010). *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.



---

This Page Intentionally Left Blank

---

## Pragmatizmin Zihin-Beden İkiliğini Reddetmesinin Analitik Felsefeye Yansıması<sup>†</sup>

### [The Effects of Pragmatism's Rejection of the Mind-Body Duality on Analytic Philosophy]

Hatice BAŞDAĞ BAŞ<sup>\*</sup>

Independent Researcher

Received: 04.12.2020 / Accepted: 30.12.2020

DOI: 10.51404/metazihin.835679

Research Article

**Abstract:** The pragmatist tradition has always been distant from the mind-body dualism. John Dewey, one of the founders of pragmatism, removed the mind-body duality from his philosophy. The school of analytic philosophy, on the other hand, has accepted the mind-body duality on the basis of the distinction between analytic and synthetic sentences. This distinction is actually about distinguishing between two kinds of truth. Later, the rejection of the distinction between analytic and synthetic sentences by W. V. Quine, changed the general course of analytic philosophy tradition and brought this school together with pragmatism. The relationship between the analytic/synthetic distinction and the mind-body duality is as follows: Synthetic truths are true both because of what they mean and because of the way the world is, whereas analytic truths are true in virtue of meaning alone. Hence, the rejection of the analytic/synthetic distinction means the rejection of the mind-body duality. The key point that led the pragmatism and the school of analytic philosophy to come together in the same lane in terms of rejecting the mind-body duality is the analytic/synthetic distinction and the meaning attributed to this distinction.

**Keywords:** mind-body duality, analytic-synthetic distinction, pragmatism, Quine, analytic philosophy.

<sup>†</sup> Bu çalışmada, 2013 yılında tamamlamış olduğum *W. V. Quine'da Anlambilimsel Bütüncülük* başlıklı doktora tezimin "Pragmatist Gelenek" ve "Analitik Felsefe Ekolü" başlıklı kısımlarına (Başdağ Baş, 2013: 13-25), tezimdaki kaynakları güncelleyerek ve konuyla ilgili bağlantılara, ilave açıklamalar yaparak yer vermiş bulunmaktayım. Tezimdeki aynı kısımlara bir başka çalışmada da metafizik açıdan ele alınmak üzere yer verilmiştir. (Bkz. Başdağ Baş, 2018: 19-31)

<sup>\*</sup> **Author Info:** Ph.D. – Teacher at Maltepe Science High School, Maltepe-Istanbul, TURKEY.

E-mail: [haticebasdagbas@gmail.com](mailto:haticebasdagbas@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5091-6266>

**To Cite This Paper:** Başdağ Baş, H. (2020). "Pragmatizmin Zihin-Beden İkiliğini Reddetmesinin Analitik Felsefeye Yansıması." *MetaZihin*, 3(2): 191-205.

**Öz:** Pragmatizm başından itibaren zihin-beden ikiciliğine mesafelidir. Pragmatizmin kurucularından olan John Dewey, felsefesinden zihin-beden ikililiğini kaldırmıştır. Analitik felsefe ekolü ise başta zihin-beden ikililiğini cümlelerde analitik-sentetik ayrımına dayanarak kabul etmiştir. Sonradan W. V. Quine öncülüğünde analitik-sentetik cümle ayrımının reddi, analitik felsefe akımının genel seyrini değiştirmiş ve bu ekolü pragmatizmle buluşturmuştur. Analitik felsefe geleneğinde zihin-beden ikililiğini reddetmeye yol açan durum, analitik-sentetik cümle ayrımının imkânsız olduğunun görülmesi ve analitik cümlelerin doğru kabul edilmesinin epistemolojik açıdan temelsiz olduğunun fark edilmesidir. Analitik cümle ile sentetik cümle ayrımının zihin-beden ikililiğini kabul etmekle ilgisi şu şekildedir: Doğruluk belirlemesi zihinde olup bittiği için analitik cümle zihne tekabül etmektedir. Doğruluk belirlemesini anlam içeriğinin fiziğe uygunluğundan alan sentetik cümle ise bedene tekabül etmektedir. Dolayısıyla cümlelerde analitik-sentetik ayrımının reddi, zihin-beden ikililiğinin reddi anlamına gelmektedir. Başta epistemolojik açıdan ayrı kulvarlarda yer aldığı görülen pragmatizm ile analitik felsefe ekolünün sonradan zihin-beden ikililiğini reddetme noktasında aynı kulvarda buluşmalarına yol açan kilit nokta, analitik-sentetik ayrımı ve bu ayrıma yüklenen anlamdır.

**Anahtar Kelimeler:** zihin-beden ikililiği, analitik-sentetik ayrımı, pragmatizm, Quine, analitik felsefe.

### 1. Giriş: Zihin-Beden İkiliğinin Reddedilmesi

Batı düşüncesinde I. Kant'tan miras kalan görüşlerin etkisiyle kartezyencilik ve deneyimciliğin (*empiricism*) eleştirilmesi ile geliştirilen pragmatizm (McDermid, 2020: Böl. 2, Parag. c), birbirinden oldukça farklı görüşleri bünyesinde barındıran esnek bir kavrayış türüdür. Şüphencilğe karşı durma (*anti-scepticism*) (Putnam, 1995: 20) ve deneysel bilginin asla kesin bir doğruluk değeri veremeyeceği (*fallibilism*) konularında hemfikir olan pragmatist düşünürler bu belirgin anti-Kartezyen yaklaşımla diğer epistemoloji kuramcılarında kesin biçimde ayrılmışlardır (Legg ve Hookway, 2020: 1).

C. S. Peirce ve W. James gibi pragmatizmin öncüleri, yaptıkları çalışmalarla pragmatist ilkeyi epistemoloji açısından "doğruluk" çerçevesinde işleyerek 20. yüzyılın paradigma (değerler dizisi) dönüşümü sırasında aranan çarelere derman olacak şekilde etkili olmuşlardır. Yine pragmatizmin öncülerinden olan J. Dewey ise sonradan analitik felsefe ekolünü dönüştürebilecek etkiye sahip bir soru ortaya atmıştır. "Eğer düşünce dünyadan bağımsız bir şekilde gerçekleşen bir şeyse düşünceyi üreten akıl, dünya hakkındaki iddialarının kesinlik taşıyabileceği hakkını kendine nereden veriyor?" manasındaki sorusuyla Dewey, klasik epistemolojinin temelsiz bazı varsayımlara dayandığını vurgulamış ve buradan hareketle zihin-beden ikililiğini (*mind-body duality*) kaldırarak doğalcılık nosyonunu geliştirmiştir (Field, 2020).

İleride analitik felsefe ekolünün dönüştürücü bir aktörü olacak olan W. V. Quine, Dewey'den etkilenerek zihin-beden ikililiğini reddetmiş ve bu ikililiğin temelsizliğini

de analitik-sentetik ayrımının imkânsızlığını ve analitik cümlelerin önerme sayılamayacağını tartışarak göstermiştir (1980: 20-46). Analitik-sentetik ayrımı yapmanın imkânsız olduğunun Quine tarafından hem belirleme ölçütü bakımından hem de epistemolojik açıdan gösterilmiş olmasının sonucunda deneyimcilik, pragmatizme kaymak durumunda kalmıştır. Deneyimciliğin pragmatizm yoluna girip *doğalcılığı* benimsemesi, analitik felsefe ekolü için Quine'ın tabiriyle "bir dönüm noktası" (1981: 67) olmuştur.

Bu çalışmada pragmatizmin zihin-beden ikiliğini reddetmesinin analitik felsefeye analitik-sentetik ayrımı bağlamında bir yansıması olduğunu göstermek amaçlandığı için önce pragmatist geleneğin ilkelerine sonra analitik felsefe ekolünün deneyimcilik anlayışına daha sonra ise pragmatizmin analitik felsefe ekolüne radikal biçimde yansımasında rolü olan Quine'ın görüşlerine yer verilecektir.

## 2. Pragmatizm

*Pragmatizm*, 1870'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde, Harvard'da eğitim gören bir grubun kurduğu Metafizik Kulübü (*Metaphysical Club*)'nün 19. yüzyılın bilimsel araştırmalarındaki inançlara bir tepki şeklinde ortaya atılan tartışmalardan doğan (Menand, 2001: 226) bir kavrayışın gelenekleşmiş halidir. Charles Sanders Peirce, William James ve John Dewey gibi klasik pragmatistler bu geleneğin en önemli kurucuları olarak kabul edilir (Legg ve Hookway, 2020: 1).

Yeni pragmatistler (*neo-pragmatists*) olarak tanınan Richard Rorty, Hilary Putnam, Suzan Haack, Robert Brandom, Christopher Hookway ve Cheryl Misak gibi birçok pragmatistin katkılarıyla 20. yüzyılın sonlarına doğru genel kabul görmeye başlayan pragmatizm, halen geliştirilmeye devam etmektedir. Pragmatizm hipotezlerin içeriklerini onların pratik neticelerine göre netleştirmeyi esas alan bir ilkeyle yola çıkmıştır (Catherine ve Hookway, 2020:1; Hildebrand, 2003: 1-3).

William James, uzlaştırıcı bir metot olarak sunduğu pragmatizm sayesinde bir ikilemin üstesinden gelinebileceğinden söz etmiştir. Bu ikilem, bilim ile dinin birbiriyle uyumsuz görünen durumu karşısında bireyin bir tercihte bulunma noktasında içine düştüğü bunalımdır. James, *Pragmatism: A New Name for an Old Way of Thinking* (1907) adlı kitabında, yer verdiği bu ikileme göre materyalist; kötümser, kuşkucu, kadercî (belirlenimci/determinist) ve din karşıtı olmak şeklinde genel karakter özelliği gösteren "duygusal olmayan kafa yapısı" (*tough-minded*) ile idealist, iyimser, özgür iradeci, dogmatik ve dini değerlere bağlılık şeklinde karakteristik özellikleri olan "romantik kafa yapısının" (*tender-minded*) ancak pragmatizm sayesinde birbiriyle

uzlaştırılabileceğinden söz ederek, pragmatizmi bireysel ve uzlaştırıcı bir felsefe olarak sunmuştur (James, 2013: Böl. I).

William James, bilim ve dini değerleri birbiriyle yarışan rakipler olarak görmeyen ve uzlaştırıcı bir rol üstlenen bu pragmatist kavrayışın kökeninin 1878'de arkadaşı Peirce'ün yayımladığı "How to Make Our Ideas Clear" başlıklı yazılarındaki görüşlerine dayandığını belirtir. Bu şekilde James'in ikinci konferansında pragmatizmi; kavramlar, hipotezler ve boş kavgaları tanımlamak için kullanılan *metot* anlamında kullandığı görülmektedir (2013: Böl. II). Bu metodu kullanarak, adcı (*nominalistic*) bir yaklaşımla boş kavgalara *kadercilik* (belirlenimcilik/ determinizm kadercilikle sonuçlanır) ve *özgür iradeyi* örnek vermektedir. Bu ikisi birbiriyle çatışır gibi görüldüğünde yapılması gereken şey her iki varsayımın uygulamadaki sonuçlarına, yani hayattaki pratik sonuçlarına bakmaktır. William James'e göre pratik sonuçlar üzerine yoğunlaşarak yapılan felsefe bu sayede boş kavgalardan arınmış olacaktır (Catherine ve Hookway, 2020: Böl. 1).

Uzlaştırıcı yaklaşımıyla pragmatizmin popülerleştiricisi olarak görülen William James, görüldüğü üzere "Doğruluk neye göre belirlenir?" sorusuna bir cevap arayışı olarak pragmatizmi doğruluk teorisi bağlamında ele almıştır. Pragmatizmin ilk kurucusu olarak kabul edilen C. S. Peirce (Misak, 2000: 1) ise pragmatizmin kendi başına bir metafizik doktrini veya varlıkların gerçekliğini belirleme çabası olmadığını vurgulamıştır. Peirce, pragmatizmin yalnızca anlaşılması güç sözcüklerin anlamını açıklığa kavuşturma yöntemi olduğunu savunarak (Glock, 2003: 18) pragmatizmi bir *anlam teorisi* olarak sunmuştur.

1878'de Peirce, Descartes ve Leibniz'den gelen "açık ve net fikirler" (*clear and distinct ideas*) şeklinde ifade edilen rasyonalist bir nosyonu pragmatik bir kriterle birleştirerek anlamada netliğin üç düzeyi olduğunu belirtir: Birincisi, günlük yaşantıda düşünce mahsulü olmadan tecrübeye dayalı bir kavrama şeklidir. Örneğin satın alabildiğimiz sirkeyi tanıyarak konuşmalarımızda bir terim olarak kullanabildiğimiz evredir. İkinci düzey, sirkenin keskin bir tada sahip ve asetik asidin seyreltilmiş hali olduğunu bilerek onu tanımlayabildiğimiz evredir. Bu iki evre anlama yolunda belirli bir mesafe kat edip yolu henüz bitirmediğimiz bir aşamadır. Üçüncü düzey ise sirke terimini tanımlamayı başardıktan sonra akıl yürüterek bir takım şartlı sonuçlara vardığımız evredir. "Eğer, sirke bir asitse turnusol kâğıdını kırmızıya dönüştürmesi gerekir" şeklinde pratik sonuçla bağlantılı şartlı çıkarımlarda da bulunabildiğimiz son evredir. Böylece anlamayı üç düzeyde gerçekleşen bir faaliyet olarak gören Peirce, üçüncü ve son düzeyi, "pragmatik ilke" (*pragmatic maxim*) olarak sunar. Pragmatik ilke, kesin kavramların gerçekte uyumundan ortaya çıkan doğruluğunun yaşantımızda ne gibi değişiklikler yapacağını görmemize izin veren bir işleve sahiptir. Pragmatik ilkeye göre

eğer kavramlarımızın nesnesini pratik anlamda kavrayamıyorsak o kavramlar bizim için anlamsız demektir. Bu şekilde pragmatizmi mantıksal prensip olarak ele alan Peirce'ün pragmatik ilkesine göre metafiziğin cümleleri *a priori* cümlelerle akıl yürütmeye dayalı olduklarından pratik karşılık bulup özdeşleştirilme imkanından yoksundurlar. Bu nedenle her ne kadar Peirce sonradan metafiziğe karşı nispeten toleranslı olup bilimsel metafizik olarak mantık bilimini ele almış olsa da ilk başlarda onun pragmatik ilkesinde metafiziğin cümleleri anlamsız kabul edilmiştir (Atkin, 2020: Böl. 2-3).

James'in pragmatizmi, pratik durumları bireysel planda ve psikolojik bakışla ele almak şeklinde ortaya çıkıyorken Peirce'ün pragmatizmi, pratik durumları mantıksal ve genel bir ilkeye bağlamak şeklinde ortaya çıkmaktadır (Atkin, 2020: Böl. 6). Çalışmalarıyla Dewey'i etkileyecek olan doğalcı bir yaklaşıma da sahip olan Peirce (Misak, 2007: 68-69), epistemolojik temelciliğin (*foundationalism*) karşısında olmakla beraber deneysel bilginin mutlak doğruyu veremeyeceğini kabul eder (Misak, 2000: 59).

Peirce'e yetişememiş ancak onun makalelerini Harvard'da iken okumuş olan Quine'in (Borradori, 30) takip ettiği Dewey ve ayrıca Quine'in danışman hocası "Kantçı pragmatist" olarak nitelenen Clarence Irving Lewis (Legg ve Hookway, 2020: Böl. 1), pragmatizmi Peirce'ün görüşlerine dayalı olarak geliştirmişlerdir.

Pragmatizmi James'ten daha farklı bir kulvarda ve Peirce'ün çizgisinde sistemleştirerek kuran Dewey, James'in uzlaştırıcı yaklaşımındaki pragmatik prensiplerin metafiziksel olarak nötr kabul edilmesi gerektiği fikrine katılmaz (Dewey, 1908) daha da ötesi *epistemoloji ve metafizik* ayrımını kabul etmez. Böylece, düşüncenin dünyadan bağımsız olarak gerçekleştiği yönünde klasik epistemoloji yaklaşımını reddeder.

Dewey eğer düşünce dünyadan bağımsız bir şekilde gerçekleşen bir şeyse düşünceyi üreten akıl, dünya hakkındaki iddialarının kesinlik taşıyabileceği hakkını kendine nereden veriyor? manasındaki sorusuyla klasik epistemolojinin temelsiz bazı varsayımlara dayandığını vurgulamıştır (1908). Dewey, ilk başta Hegel idealizmiyle uyum sağlayan bu yaklaşımını deneysel bilim nosyonuyla daha da geliştirir. Böylece doğalcı bir yaklaşım çerçevesinde deneysel psikolojiye dönüştürdüğü pragmatist kavrayışıyla Hegelci idealizmden uzaklaşmış olur. Buna ek olarak Dewey, Charles Darwin'in evrim kuramını anlatan tezini inceleyerek "doğal seçim" (*natural selection*) teziyle kendi pragmatist kavrayışını birleştirir ve *doğal seçim* tezini bilgi teorisine uygular: Organizmayı, onun çevreyle olan karmaşık etkileşiminin bir ürünü olarak ele alır. Bilgiyi de insanın çevreyle etkileşimi sonucunda ortaya çıkan pragmatik bir *araç* olarak görür (Field, "John Dewey"). Zihin-beden (dünya) ikiliğini kaldıran yaklaşımını etkileşimli (*interactive*) doğalcılık olarak psikolojik boyutta işler (Dewey,

1908). Böylece Dewey'nin, pragmatizmi "doğalcılık" (*naturalism*) gibi farklı bir çizgiye taşınmasıyla beraber yaptığı sistematik çalışmalarıyla kendi döneminde *pragmatizmin*, profesyonel filozoflar çevresinde saygın hale gelmesini sağladığı belirtilmiştir. (Mc Dermid, "Pragmatism")

Dewey ve Lewis'in bilgiyi, bilimi ve değerleri, *doğal seçim* tezine uyan biçimde insanın hayatta kalma amacına matuf araçlar olarak kabul ettikleri evrimci pragmatizm, James'in metafiziksel ve epistemolojik pragmatizminden ve Peirce'ün Orta Çağ'a özgü gerçekçi anlayışına müsamaha gösteren pragmatizminden ayrılarak araçsalcılık (*instrumentalism*) (Dewey, 1896) şeklinde tezahür etmektedir (Jones ve Fogelin, 1980: 38).

Araçsalcılık, bilginin ve değerlerin *doğallaştırılmasını* beraberinde getirir. Nitekim evrimci anlayışa göre insan doğanın içinde onunla etkileşim içinde olan onun bir parçasıdır. İnsanın kurduğu doğa bilimleri, sahip olduğu değerler, onların doğanın bir parçası olduğu unutulmadan adeta yorumsuz bir belgesel filmi çekiyor gibi betimlenerek ortaya konmalıdır. Şu hâlde Dewey'deki evrimci bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkan *doğalcılığa* göre fizik, kimya gibi doğa bilimlerinin, doğanın "özü"nü veya "hakikat"ini açıklama gibi bir iddiası olamayacağı gibi bilim dallarının birbirine kıyasla üstünlüğü, önceliği veya bir binadaki gibi birinin diğerine temel oluşturması ya da bir öz oluşturması söz konusu değildir. Bu anlayışa göre doğanın bir parçası olan insanın oluşturduğu bilim ve ürettiği bilgiler hatta sahip olduğu değerler bile bir hiyerarşi içinde değil aksine, birbirine bağlı bir ağ örgüsü içerisinde her biri bir bileşen olarak incelenmelidir. Bu şekilde doğruluğu belirlemede kesinlik iddiası içinde olmadan, özcülükten uzak doğalcı bakış açısından, ahlakın ve bilimin hiçbir dalının, eski epistemoloji anlayışının iddia ettiği gibi normatifliği söz konusu değildir. İmkân olmadığı için hiçbir şeyin özü belirlenemez. Hangi bilginin (yargının) gerçekten pür fizik, hangisinin metafizik alanına ait olduğu tespit edilemediğinden bilgi, özsel bir ayrıma tabi tutulmadan insana hizmet ettiği ölçüde doğrulanarak değer kazanır. Bu anlamda bilgi hem pragmatizm için hem de sonradan doğalcılığı benimsemek durumunda kalan birçok analitik felsefe ekolü filozofları için bir *araç* durumundadır. Bu noktada akla gelebilecek soru şudur: Bilginin araç olması sınırsız bir özneliği hatta ilkesizliği beraberinde getirir mi?

### 3. Pragmatizm İlkesizlik midir?

Hiçbir konuda, doğrunun ne olduğuna ilişkin son sözü söyleyip nokta koyma durumuna şahit olamadığımız insan varlığının *gerçek, doğru veya hakikat* adına son sözü söyleme arzusundan vazgeçtiği anda geriye kalan en önemli gayesinin hayatta kalmak veya hayatta kalmayı kolaylaştırıcı şartları sağlamak olduğu görülmektedir. Bu

bağlamda, hangi konuda olursa olsun *mutlak doğruyu* veya *hakikat* denen şeyi asla bulamayacağını çaresizce fark eden insan açısından onun hayatta kalmasını ve daha konforlu yaşamasını sağlayan her ne varsa araçsal oluşu bakımından pragmatiktir, doğrudur düşüncesi pragmatizmin doğruluk anlayışını yansıtmakta yetersizdir. Çünkü böyle retorik bir yorumla pragmatizmi tanımladığımızda ortaya çıkan netice “işe yarar ne varsa o doğrudur” şeklinde sloganlaşan ve bir ölçüt gibi görünen belirlemedir. Böyle bir belirleme ise pragmatist doğruluk anlayışını anlatma bakımından hatalı okumalara yol açmaktadır. Pragmatizm açısından “doğrunun” ne olduğu konusunda sıkça yapılan böyle yetersiz açıklamalara dikkat çeken çağdaş pragmatist düşünür Hilary Putnam, Russell’ın da zamanında benzer bir hatalı okuma yaptığını belirtmektedir (1995: 8). Nitekim ilkesizliği düşündüren “işe yarar olan doğrudur” şeklinde yapılan öznelci belirleme pragmatizmin anlatmak istediği bir doğruluk ölçütü değildir. (Haack,1976: 243)

Bir cümlenin gerçekte uygunluğu durumunda doğru kabul edildiği uygunluk (*correspondence*) kuramı pragmatist düşünürler tarafından yanlış değil (Haack, 1976: 241) ama eksik kabul edilir. Nitekim kuruluşundan bu yana pragmatizme göre bir cümlenin doğru kabul edilebilmesi için tecrübeyle, deneyle uygunluk taşımaya ilave olarak bir de netice veya ürün vermiş olması gerekir. Bu nedenle W. James, doğruluk belirlemesiyle ilgili olarak cümlelerin sonuçlarına bakmak gerektiğini vurgulamıştır (Putnam, 1995: 20-21).

Bir taraftan deneysel veriye tam güvenilemeyeceğini söyleyen diğer taraftan şüphecilik karşıtı olan Amerikan pragmatizmi, (McDermid, 2020: Böl. 2, Parag. b) doğruluk belirlemesi noktasında öncelikle *bilimsel* kabul edilebilecek bir araştırma öngörür. Örneğin suyun kaldırma özelliği bilimsel olarak fark edilip buna dayalı olarak işe yarar bir şeyler üretilebiliyorsa, mesela sandal veya gemi yapılabiliyorsa, suyun kaldırma özelliği doğrulanmış olmaktadır. Aksi takdirde bilimsel bir araştırma olmadan keyfi olarak işe yarayan herhangi bir şeyi “doğru” kabul etmek pragmatizm açısından söz konusu değildir. Bu noktadan hareketle Dewey’de gördüğümüz pragmatizmin doğalcı çizgisine göre, değişen hayat şartlarına uyum sağlama sürecinde edinilen bir “bilgi,” bir netice verebiliyorsa o bilgi “doğru” kabul edilir; memnuniyet verici yaşamayı sağlayan değerlerin de mümkün olduğunca normatifliğe kaçmaksızın, sadece betimsel olarak “iyi” olduğu söylenebilir. Bu noktada Peirce’ün belirlemesine göre “doğru” kabul edilmeye aday bir yargının daha iyi yaşamaya yönelik bir netice taşıyıp taşımadığı bilim araştırmacılarının ortak kararıyla kaçınılmaz olarak üzerinde anlaşma potansiyeline sahip olmasına göre belirlenir (Peirce, 1878).

Buraya kadar pragmatizmin, doğruyu belirleme aşamasında neyin fiziksel neyin metafiziksel olduğuna karar verme konusunda entelektüel bir arayış içinde olmadığını



ve araçsal bilim anlayışıyla pragmatik sonuçlara odaklandığını anlatmaya çalıştım. Şimdi, ilk başlarda metafiziğe prim vermemiş ve fizikle metafiziği birbirinden ayırmak için analitiklik nosyonunu geliştirerek mantıkçı pozitivist programı içine alan, dolayısıyla pragmatizme mesafeli duran analitik felsefe ekolünün sonunda dönüşerek pragmatizmle buluştuğu noktayı göstermeye çalışacağım.

#### 4. Analitik Felsefe Ekolünün Pragmatizmle Buluşması

Modern mantığın kurucusu olarak kabul edilen Frege'nin (Bochenski, 1970: 282) dili analiz ederek matematiksel mantık alanındaki arayışlarına Russell ve Whitehead'in dilin analizine dayalı mantıksal ve matematiksel çalışmaları eklendikten sonra analitik felsefe, 20. yüzyıl felsefesinde bir ekol haline gelmiştir. Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Viyana çevresi düşünürleri ve dolayısıyla mantıkçı pozitivistler analitik felsefenin baş aktörleri olarak görülürler. Dil felsefesi, epistemoloji, mantık ve matematik felsefesi, analitik felsefe ekolünün en çok önem verdiği çalışma alanlarıdır (Garry, 2012: Böl. 1). Çünkü deneyimci gelenekten gelen analitik felsefe ekolü bilgiyi kesin bir temele oturtmak üzere yola çıkmıştır. Analitik felsefe ekolü içinde geliştirilen mantıkçı pozitivist program açısından bilgiyi kesin bir temele oturtmanın yolu ispata imkân veren fiziğin, matematiğin ve mantığın "önerme"lerini kullanmak bunun dışında kalan metafiziksel veya hurafe barındıran cümlelerin önerme kılığında bilime bulaşmasını önlemektir. "Bir deneyimci olarak nasıl oluyor da matematik ve mantık gibi deneyimsel olmayan cümlelerin doğruluğundan veya anlamlı oluşundan emin olabiliyorsunuz?" manasında bir soruya analitik felsefe ekolü çevresinde bu tür cümlelerin "analitik" olması (doğruluğunun analiz edilerek kendinden belirlenmesi) gerekçe gösterilerek cevap verilmekteydi (McDermott, 2001: 1006).

G. E. Moore ve Bertrand Russell'ın çalışmalarıyla Britanya'daki kökleşmiş idealizmin hâkimiyetinden bir kurtuluş olarak ortaya çıktığı da anlatılan analitik felsefe ekolünün, özellikle Büyük Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere 20. yüzyılın başından beri dünyanın farklı yerlerinde de akademik felsefeye hâkim olduğu görülmüştür (Preston, 2020).

II. Dünya Savaşı sırasında Nazilerin ırkçı politikaları nedeniyle Avrupa'daki büyük filozoflar, bir kısmı kalıcı olmak üzere Amerika'ya göç etmiştir. Genel olarak mantıksal ve dilsel konularla ilgili çözümleyici çalışmaları anlatan analitik felsefe bir ekol olarak Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Carl Hempel, Otto Neurath, Herbert Feigl gibi Viyana Çevresi düşünürlerinin fikirlerinin Amerikan toprağında filizlenmesiyle 1930'larda belirginleşmiştir. Bu filizlenmeden yaklaşık otuz yıl önce Peirce ve James gibi pragmatizmin önemli düşünürleri ölmüş John Dewey ise o sıralarda oldukça yaşlanmıştır. Dolayısıyla pragmatist düşünce kültüründe yetişen çağdaş Amerikan

filozofları, İngiltere ve Viyana Çevresi'nden gelen analitik felsefe akımından büyük oranda etkilenmiştir (Borradori, 1994: 5-6). David Hume'dan etkiler taşıyan ancak Hume'un atomcu deneyimciliğinden tamamen uzak bir deneyimcilik anlayışına sahip olan Quine, (Haack, 1978: 233) analitik felsefe geleneğinde yetişmesine rağmen bu gelenek içerisinde geliştirilen mantıkçı pozitivist programa, 1951'deki "*Two Dogmas of Empiricism*" başlıklı makalesiyle kökten bir eleştiri yöneltmiştir. Quine, analitik-sentetik cümle ayırımına reddiyesi ile "pozitivist ortodoksiye meydan okuyarak" (McDermid, 2020: Böl. 1, Parag. b) epistemolojide fizik-metafizik ayrımını reddetmiş dolayısıyla zihin-beden ayrımını ortadan kaldıran yeni bir paradigmayla bütüncü felsefesini duyurmuştur.

Quine'ın pragmatizm temelinde, metafiziği ilkesel olarak dışlamayacak şekilde deneysel kontrolü *bütüncü* bir karakterde sunmasının (Borradori, 1994: 30) epistemolojide analitik-sentetik ayrımını eleştirmesi dolayısıyla zihin-beden ayrımına itirazla başladığını söylemek mümkündür. Nitekim doğrulamasını fizikten bağımsız şekilde zihinden aldığı kabul edilen analitik cümlelerin nesnesinin zihne tekabül ettiğini, doğrulamasını hem anlamdan hem de fizikle uygunluğundan aldığı kabul edilen sentetik cümlelerin nesnesinin ise bedene tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

Analitik felsefe içerisinde Frege, Russell, Wittgenstein, Tarski, Neurath, Carnap gibi birçok önemli ismin pragmatizmin lehine sonuç veren çalışmalarına ilave olarak bir de Quine'ın analitik-sentetik cümlelerin birbirinden ayırt edilebileceğine karşı öne sürdüğü itirazını temellendirmesinin ve bu cümlelerin birbirinden ayırt edilse bile analitik cümlelerin doğruyu vereceği varsayımının temelsizliğini gerekçelendirmesinin sonucunda analitik felsefe ekolünde somut bir dönüşüm başlamıştır.

20. yüzyıl ortalarında, doğallaştırılarak (*naturalised*) ve toplumsallaştırılarak (*socialized*) pragmatizme doğru bir dönüşüm geçiren analitik felsefe ekolü "post-analitik felsefe" olarak adlandırılmıştır (Garry, 2012: Böl. 1). Analitik felsefenin temel bazı varsayımlarına hem analitik felsefe bakış açısıyla hem de pragmatist bir pencereden eleştiri yöneltmiş olan Quine, bu konumu itibariyle post-analitik bakış açısının öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kendisi hakkında böyle bir nitelermeye itiraz etmemiş olan Quine, buna ilave olarak, *Donald Davidson*, *Roger Gibson*, *Hilary Putnam* ve *Nelson Goodman* gibi çağdaş düşünürleri de post-analitik bakış açısına sahip düşünürler olarak gördüğünü belirtmiştir (Borradori, 1994: 37).

Şimdi, analitik felsefe ekolü içinde yetişen Quine'ın, pragmatizmin etkisiyle zihin-beden ikililiğini reddedip tekçi bütüncü bir yaklaşımı hangi bağlamda öne sürdüğünü göstermeye çalışacağım.

#### 4.1. W. V. Quine ve Pragmatizm

Mantıkçı pozitivistin öngördüğü şekilde felsefeyi dille sınırlamanın içinden çıkılmaz bir alana gereksiz yere sıkıştırmaktan ibaret olduğuna, Wittgenstein'ı izleyerek dildeki anlamların kullanımla nasıl değişken hale geldiğine, fizikten bağımsız olarak zihinde olup biten analitik yargıların “doğru” kabul edilmesinin deneyimciliğin bir yanılması dolayısıyla bir dogması olduğuna dikkat çeken Quine, dildeki muammalı belirsizlikler içerisinde felsefeyi bilimin bir dalı haline getirmek gerektiğini savunarak felsefesini bütüncü ve pragmatist bir kavrayış çerçevesinde inşa etme yoluna gitmiştir (Başdağ Baş, 2013: 34). Bir erken dönem eserinde kendi pozisyonunu *pragmatist* olarak niteleyen Quine (1980: 20) geç dönemde verdiği bir röportajında pragmatizmin içeriğini tam manasıyla belirlemenin zorluğunu ifade ederek pragmatizmin deneyimciliğin bir türü olarak görülebileceğini belirtmiştir (Borradori, 1994: 31).

Quine'da gördüğümüz bilgi edinme sürecindeki bütüncü ve doğalcı kavrayış da Peirce ve Dewey çizgisinden gelen pragmatist geleneğin devamı niteliğindedir. Yine bütüncü felsefesiyle analitik felsefenin pragmatizme kayması noktasında kilometre taşı olarak karşımıza çıkan Quine, kendisinden önceki filozoflardan etkilenme konusunda ilk pragmatist düşünürlere kıyasla çağdaşları olan Whitehead, Carnap, Tarski gibi analitik felsefe geleneğinde adı geçen filozofların pragmatist geleneği güçlendiren (Örn. “Hoşgörü İlkesi”, “T Şemalı Doğruluk Teorisi”) çalışmalarından daha fazla etkilenmiş olduğunu belirtir. Dewey çizgisindeki hocası C. I. Lewis'in pragmatizm dahil tüm doğruluk teorilerine kuşkuyla yaklaşan kavramsal pragmatist (*conceptual pragmatist*) anlayışıyla analitik felsefenin önemli aktörü durumunda olan Quine'ı etkilediği bilinmektedir (Sinclair, 2012: 335).

Bir kimsenin bir başkası için canını feda etme arzusunu taşıyabilmesini açıklayabilmek dışında fikirlere dair her probleme bir açıklama getirmeyi başaran pragmatizm, 20. yüzyılın ihtiyaçlarına cevap verebilmesiyle (Menand, 2001: 229) çağın ikinci yarısından sonra yükselişe geçmiştir. Pragmatist geleneğe ait temel bakış açılarından dördü-ki bunların her biri diğerini destekler-Quine'in yeni bir epistemoloji ve yeni bir ontoloji kurduğu bütüncü felsefesinin de dayanaklarını oluşturmuştur. Glock'un tespit ettiği bu ortak noktaları (2003: 18-19) konumuzla bağlantısını göstererek açıklamak gerekir:

##### (1) *Temelcilik Karşıtlığı (Anti-Foundationalism)*

Epistemolojik açıdan zihin-beden ikililiğine yol açan yaklaşımlardan biri temelciliktir. Temelciliğe göre bilgilerimizde bir kesinliğin yakalanabileceği varsayılmaktadır. Pragmatizmde bu düşünce, diğer bir deyimle *kartezyencilik* reddedilmiştir. Quine, bu doğrultuda neyin fizik neyin metafizik olduğuna karar verecek imkanlardan yoksun

olma durumuna analitik-sentetik ayrımının temelsizliğini göstererek işaret etmiş, ayrıca bu yaklaşımını desteklemek üzere bilim tarihindeki paradigma değişimlerine de Kuhn'un çalışmalarına referansla dikkat çekmiştir (Quine ve Ullian, 1978: 30-31).

Rene Descartes çizgisinde gelişen Kartezyen felsefede gördüğümüz "kesinlik" düşüncesinin tamamen kaybolduğu temelcilik karşıtı yaklaşıma göre teorilerimiz; "kesin doğru", "hakikat" veya "mutlak doğru" olarak kabul edilecek bir ön dayanağa göre inşa edilme arzusu taşımadığı gibi yanılmazlık veya son sözü söyleme iddiasında da değildir. Bilgi yalnızca bir araç olmaktan öteye gidemeyen bir kazanım olarak ele alınmıştır.

### (2) Araçsalcılık (Instrumentalism)

Bilgilerimizin doğruluğunu garantileyecek bir temel yoksa, yani fizikle metafiziği veya fizikle hurafeleri birbirinden ayıracak bir ölçütümüz yoksa, doğruyu belirleme adına bir kesinlik iddiamız olamayacağından bilginin değeri sadece yaşamak için var olan bir araç olmaktan öteye gidemeyecektir. Bu bakımdan pragmatizm ve Quine için kavramlarımız ve inançlarımız, tecrübelerimizi açıklamak için yalnızca birer araçtır. Tecrübelerimizi açıklayan bilim de hayatta kalmak için bir araçtır. Araçsalcılık, evrimci bir yaklaşımla bağdaşır: Her ikisinin amacı hayatta kalmaktır.

### (3) Deneyimci Doğrulamacalık (Verificationism)

Bilim yapılırken mutlak doğru iddiasında bulunmadan belli bir sisteme göreli olarak yapılan gözlemsel tecrübeler dikkate alınır. Doğalcılık ve psikolojideki davranışçılık bu yaklaşıma bağlı olarak doğmuştur. Bu noktada Quine gibi analitik felsefe ekolünde yetişen bazı filozoflar da doğalcılık ve davranışçılığı zihin-beden ikiliğini kaldırarak (fizik-metafizik ayrımı yapmadan tamamını kabul ile) bütüncü bir karaktere dönüştürerek kabul etmiştir.

### (4) Gerçekçi Olmayan Doğruluk Anlayışı (non-Realist Account of Truth)

"İnsan zihninden bağımsız bir gerçeklik var mıdır?" sorusunun cevabını kesin manada bilmenin imkânsızlığı nedeniyle pragmatistler ve Quine bu konuya sırt çevirmiştir. Bununla birlikte pragmatistler sadece araçsal bilgi üretmek adına neyin gerçek kabul edileceği sorununa bazı çözümler önermişlerdir. Örneğin Peirce, bütün araştırmacıların ortak kararıyla doğru kabul ettikleri bir görüşü doğru kabul etmeyi önermiştir. Dewey, özcü manada gerçekçi olmayan evrimci doğruluk anlayışını betimlemeyi yöntem olarak kullanmayı doğalcılık şeklinde sunmuştur. Bilgi üretmeye imkân sağlayan bu yaklaşım aynı zamanda pragmatizmde bir değer olarak merkezileşen çoğulculuk (pluralism) (Whipps, 2013) ve göreci (relativist) yaklaşımla neticelenmiştir. Quine,

Dewey çizgisinden gelen bu doğruluk yaklaşımını benimseyerek özcü olmayan, belli bir biçime sokulmamış, naif bir gerçeklik (*unregenerate realism*) anlayışını zihin-beden ikililiğini reddederek benimsemiştir.

Sonuç olarak pragmatizmin, zihin-beden ikililiğini reddetmesi bazı yaklaşımların da benimsenmesini gerektirmiştir. Bunlar; temelcilik karşıtı olmak, bilginin araçsallığını benimsemek, deneyimci doğrulamacılığı benimsemek, özcülüğü reddedip gerçekçi olmayan bir doğruluk anlayışını benimsemek dolayısıyla doğalcı bir epistemolojiyi savunmak, ayrıca çoğulculuğu ve nisbeten göreceliği benimsemektir.

Pragmatizmin şüpheci ve uzlaşmacı motiflerle zihin-beden ikililiğini reddetmesinin analitik felsefe ekolüne yansımaları ve bu ekol içinde gerekçelendirilmesi ise cümlelerde “analitik-sentetik” ayrımının yapılabirliğini tartışmakla tezahür eder.

#### 4.2. Zihin-Beden Ayrımını Reddetmenin Analitik Felsefedeki Gereğesi

Analitik felsefe ekolü, 19. yüzyılda mantıkçı pozitivist programı benimsediğı zamanlarda analitik cümleleri belirleme ölçütü, bilimi hurafelerden uzak tutan bir güvence durumundaydı. Fiziğın cümleleri olarak kabul edilen sentetik cümlelerle metafiziğın cümlelerinin birbirine karışmasını sınır çizerek önleyen ve adeta tampon önermeler olarak kabul edilen analitik cümleler, Quine’a göre “temelsiz” bir ayrıma dayanmaktaydı. Bu ayrımın temelsiz olduğunun Quine tarafından, 1951’de “*Two Dogmas of Empiricism*” başlıklı makalesinde hem belirleme ölçütü bakımından hem de epistemolojik açıdan bir tartışma ile gösterilmiş olması mantıkçı pozitivistliği gözden düşürmekle kalmamış deneyimciliğı bir dönüm noktasından geçirip analitik felsefe ekolüne pragmatizm lehine bir yön kazandırmıştır (Quine, 1981: 67).

Analitik-sentetik ayrımının eleştirisi ile bilgilerimizin hangisinin pür deneysel hangilerinin metafiziksel ve hangilerinin de analitik olduğunu belirleme imkânının bulunmadığı somut bir şekilde gösterilmiş olmaktadır. Bu bakış açısıyla mutlak doğru adına varlıkların özünün ne olduğu hakkında söyleyecek kesin bir sözün de kalmadığı fark edilmiştir. Kartezyencilığın eski geçerliliğinin kalmadığı bu aşamada felsefe için amaç; hakikati bulmak, iddia etmek veya açıklamaya çalışmak değil bilimle birlikte insana yararlı olanı belirlemek, sisteme göreli bir objektifliğı yakalayarak ancak belli şartlara göre söz konusu olabilecek doğrulardan sadece doğalcı yöntemle yani betimsel olarak söz etmektir. Bu yaklaşım, çağımızda ancak pragmatizmin doğruluk anlayışıyla uyumludur.

Analitik felsefe geleneğı içinde yetişen Quine’ın pragmatist bütüncü felsefesini kabul etmek bilgilerimizin inşasında fizik gibi metafiziğın de etkin olabileceğini ilkesel olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu noktada Quine, bilime metafizikle beraber olası

hurafelerin karışmasını önlemek için analitik felsefe ekolünün özdeşleştirme ilkesini kullanmış (Quine, 1980: 4) böylece bir yandan metafiziği bilimde kullanmayı ilkesel olarak kabul ederken diğer yandan metafiziği bilim ve felsefeden kısmen ve pratik manada eleyerek deneyimciliği hem dogmalardan hem de yok olmaktan kurtararak geliştirmiştir.

## 5. Sonuç

“Her yeşil şey yer kaplar” cümlesinin analitik mi yoksa sentetik mi olduğuna karar veremediğini deneyimciliğin iki dogmasını ele aldığı “*Two Dogmas of Empiricism*” başlıklı makalesinde belirten Quine, bir bakıma bu cümlenin *zihinsel doğru* mu *fiziksel doğru* mu olduğunu belirlemenin imkânsızlığını dile getirmiş olmaktadır. Quine’ın 1951’deki analitik-sentetik ayrımına yönelik eleştirisi, epistemolojide fizik-metafizik ayrımının reddeden bütüncü ve pragmatist bir felsefeyle sonuçlanmıştır. Analitik-sentetik ayrımın reddi bilgilerimizin hangisinin pür fiziksel hangisinin metafiziksel olduğu noktasında “analitik önerme” belirlemesi yoluyla bir sınır çizilemeyeceği düşüncesine vardığı için yeni epistemoloji anlayışında metafiziksel cümleyle fiziğin cümlelerinin ayrıştırılabileceği düşüncesi birçok analitik felsefe filozofunun gözünde ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla analitik felsefe ekolü açısından hayatın her alanında iç içe geçmiş olduğu görülen analitik ve sentetik cümlelerin birbirinden ayrılabilirliği, dolayısıyla metafiziğin, fizikten ayrıştırılabileceği fikrinin dogmatik bir varsayıma dayandığı kabul edilmiş, bu iki cümle türünün ayrıştırılması başarılsa bile analitik cümlelerin doğruyu vereceğini kabul etmenin de başka bir dogmatik varsayım olduğu fark edilmiştir. Bu dogmanın Quine önderliğinde başka analitik felsefe düşünürleri tarafından fark edilmeye başlaması analitik felsefe geleneğine epistemolojide doğalcılığı benimsemek, ahlak ve siyaset alanında inşacılığa yönelmek (ör. J. Rawls’un adalet kuramı) gibi yeni bir boyut kazandırmıştır. Öyle ki analitik felsefe geleneğinde kullanılagelen *analitik-sentetik ayrımının imkânsızlığını* görmek, bu ayrımın tekabül ettiği zihin-beden ayrımının da yapılmasını anlamsızlaştırmış ve sonunda bu geleneği bütüncü ve pragmatist epistemoloji anlayışına yönlendirmiştir. Hatırlanırsa epistemolojik anlamda zihin-beden ikililiğinin reddi pragmatizmin başından itibaren özellikle de Dewey’nin, bilimsel düzlemde savunduğu kurucu tezlerden biridir. Analitik-sentetik ayrımına reddiye ile tezahür etmiş olan zihin-beden ikililiğinin reddi analitik felsefeyi pragmatizmle radikal biçimde buluşturan kilit noktadır diyebiliriz.

## 5. Kaynakça

Atkin, A. (2020). “Charles Sanders Peirce’s Pragmatism.” J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://iep.utm.edu/peircepr/#SH2a> (Erişim Tarihi: 04.12.2020)

- Başdağ Baş, H. (2018). "W. V. Quine, Metafizik ve Pragmatizm." *Beytülhikme an International Journal of Philosophy*, 8(1): 19-31.
- Başdağ Baş, H. (2013). *W. V. Quine'da Anlambilimsel Bütüncülük*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bochenski, I. M. (1970). *A History of Formal Logic*. (2nd Edition) Çev. ve Der. Ivo Thomas. New York: University of Notre Dame Press.
- Borradori, G. (1994). *The American Philosopher*. Çev. Rosanna Crotico. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, J. (1908). "What Pragmatism Means by Practical." *Essays in Experimental Logic*, içinde (s. 303-329). Alındığı URL: [http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey\\_1916/Dewey\\_1916\\_12.html](http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1916/Dewey_1916_12.html) (Erişim Tarihi: 04.12.2020)
- Dewey, J. (1896). "The Reflex Arc Concept in Psychology." *Psychological Review*, 3: 357-370.
- Field, R. (2020). "John Dewey." *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <http://www.iep.utm.edu/dewey/> (Erişim Tarihi: 04.12.2020)
- Garry, A. (2012). "Analytic Feminism." E. N. Zalta (Der.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/entries/femapproach-analytic/#TraAnaFemShaOthAnaPhi> (Erişim Tarihi: 04.12.2020)
- Glock, Hans-Johann. (2003). *Quine and Davidson on Language. Thought and Reality*. Cambridge University Press.
- Haack, S. (1976). "The Pragmatist Theory of Truth." *The British Journal for The Philosophy of Science*, 27(3): 231-239.
- Haack, R. J. (1978) "Quine's Theory of Logic." *Erkenntnis* 13(2): 231-259.
- Hildebrand, D. L. (2003). *Beyond Realism and anti-Realism*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- James, W. (2013). *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*. Alındığı URL: <http://www.gutenberg.org/files/5116/> (Erişim Tarihi: 04.12.2020)
- Jones, W. T. Ve Fogelin, R. J. (Der.) (1908). *A History of Western Philosophy* (Cilt:5). Harcourt Brace.
- Legg, C. and Hookway, C. (2020). "Pragmatism." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/pragmatism/> (Erişim Tarihi: 04.12.2020)

- McDermid, D. (2020). "Pragmatism." *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://iep.utm.edu/pragmati/#SH2c> (Erişim Tarihi: 04.12.2020)
- McDermott, M. (2001). "Quine's Holism and Functionalist Holism." *Mind*, 110(440): 977-1026.
- Menand, L. (2001). *The Metaphysical Club*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Misak, C. (2000). *Truth, Politics, Morality, Pragmatism and Deliberation*. London: Routledge.
- Misak, C. (2007). *New Pragmatists*. New York: Oxford University Press.
- Peirce, C. S. (1878). "How to Make Our Ideas Clear?" *Popular Science Monthly*, 12: 286-302.
- Preston, A. (2020). "Analytic Philosophy." *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <http://www.iep.utm.edu/analytic> (Erişim Tarihi: 04.12.2020)
- Putnam, H. (1995). *Pragmatism an Open Question*. Cambridge: Blackwell.
- Quine, W.V. (1981). "Five Milestones of Empiricism." *Theories and Things* içinde. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1980). *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. ve Ullian, J. S. (1978). *The Web of Belief*. New York: Random House.
- Sinclair, R. (2012). "Quine and Conceptual Pragmatism." *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 48(3): 335-355.
- Whipps, J. (2013). "Pragmatist Feminism." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition) içinde. Alındığı URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/femapproach-pragmatism/> (Erişim Tarihi: 04.12.2020)



---

This Page Intentionally Left Blank

---