

Makale Geliş Tarihi | Received: 22.07.2020
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 01.09.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

NAGEL'İN DÜŞÜNCESİNİN ÖNCÜLERİ: FARRELL VE SPRIGGE

Nazım GÖKEL*

Öz: Thomas Nagel'in artık bir klasik haline gelmiş olan "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" (1974) başlıklı makalesinin belki de en önemli etkisi olarak, tabii ki bu dönemdeki benzer sezgilerle hareket eden diğer felsefecilerin de katkılarıyla, bilinç sorununu tekrar ana gündem maddesi haline getirmesi gösterilebilir. Fakat Nagel'in herhangi bir organizmanın bilinçli bir deneyime sahip olmasını o organizma *olmak* gibi bir şeyin mevcudiyetine sıkı sıkıya bağladığı meşhur tanımı özgün bir tanım değildir; çünkü bu fikir daha önce Farrell (1950) ve Sprigge (1971) tarafından dile getirilmiştir. Bu makalede, ilk önce Farrell'in deneyimin niteliklerini reddetme nedenini açıklamaya çalışacağım. İkinci bölümde ise, Sprigge'in düşüncelerini, özellikle bilinç ve ereksel nedenler arasındaki içsel bağı, ana hatlarıyla sunmaya çalışacağım. Böylece, literatürde adları sadece arada sırada dipnotlarda veya kaynak bölümlerinde geçen bu düşünürlerin görüşlerine geniş yer vererek çağdaş zihin felsefesi tarihindeki bir eksikliği kısmen gidermeyi amaçlıyorum. Sonuç bölümünde ise, Farrell, Sprigge ve Nagel'in görüşlerini karşılaştırarak Nagel'in (1974) makalesinin, diğer orijinal yarıların dışında, özellikle hangi noktada çok önemli ve özgün bir tespitte bulunduğunu açıklayacağım.

Anahtar Kelimeler: Farrell, Sprigge, Bilinç, Ayrıcalıklı Gözlemci, Ereksel Neden

PRECURSORS OF NAGEL'S THOUGHT: FARRELL AND SPRIGGE

Abstract: Perhaps the most important effect of Thomas Nagel's widely known classic paper "What is it like to be a bat?" (1974), of course along with the contributions from other philosophers sharing similar intuitions with that of Nagel at that time, might be the fact that it helps bringing back the problem of consciousness as a central topic of discussion. That being said, Nagel's famous definition, according to which having a conscious experience for any organism is strictly tied to the presence of something it is like to *be* that organism, is not an original one; because this idea had been spelled out by Farrell (1950) and Sprigge (1971). In this essay, first I will try to explain Farrell's reason for refusing features of experience. In the second section, I will try to present the outlines of Sprigge's thoughts, especially the very intrinsic connection between consciousness and final causes. By giving enough room for the views of these two thinkers, whose names are only occasionally mentioned in footnotes or bibliographies, I aim to partially fill in the

* Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Kilis 7 Aralık University, Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Department, Turkey
ngokel@yahoo.com

Orcid Id: 0000-0003-4356-8563

Gökel, N. (2020). Nagel'in Düşüncesinin Öncüleri: Farrell ve Sprigge. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 133-149.

gap in the history of contemporary philosophy of mind. In the conclusion, I will compare and contrast the views of Farrell, Sprigge and Nagel, and point out especially where Nagel's essay (1974) presents, besides other original aspects, a very important and original remark.

Keywords: Farrell, Sprigge, Consciousness, Privileged Observer, Final Cause

1. Giriş

Nagel'in "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" (Nagel, 1974, 1979b/2013)¹ başlıklı meşhur makalesi zihin felsefesi literatüründe haklı ve özel bir yer edinmiştir. Nagel'in bu makaledeki duruşunun yanı sıra, meseleyi derinleştirdiği, farklı açılardan ele aldığı diğer makalelerindeki (Nagel, 1971/1979a, 1979c, 1979d) düşüncelerinin etkilerini literatürdeki çeşitli tartışmalarda görmek gayet doğaldır. Belki de bu etkilerin en önemlisi olarak, tabi ki bu dönemdeki diğer felsefecilerin (Jackson 1982, 1986, Levine, 1983, McGinn, 1989) benzer sezgiler neticesinde ortaya çıkan düşünsel katkıları ile birlikte, bir zamanlar özellikle Metodolojik Davranışçılık ve Analitik Davranışçılık yaklaşımlarının hasıraltına süpürdüğü bilinç sorununu literatürde tekrar ana gündem maddesi haline getirmesi gösterilebilir. (bkz. Güzeldere, 1997, Crane 2019) Literatürdeki bu dönüşüm haliyle literatüre bir dönem hâkim olan yaygın kanının da değişmesine sebep olmuştur. Daha öncesinde, bilinç meselesine hiç dokunmadan sadece yönelimsellik ve rasyonalite ile ilgili meselelerin çözüme kavuşturulması ana hedef iken (Fodor, 1991, s. 12), daha sonrasında, birçok kişiye göre, bilinç meselesine hiç bulaşmadan ne yönelimsellik ne de rasyonalite ile ilgili sorunların çözülemeyeceği, en hafif tabiriyle bir şeylerin eksik kalacağı, dışarıda bırakılacağı kanaati oluşmuştur. (Clapin, 2002, s. 1; Crane, 2003, ss. 27-79; Crane, 2019, ss. 78-103; Searle, 1992, s. 132)

Nagel'in makalesi (1979b) literatürdeki bu dönüşüme katkıda bulunması nedeniyle gerçekten de çok önemli bir makaledir; fakat Nagel'in özellikle bir organizmanın bilinçli bir deneyime sahip olmasını o organizma *olmak* gibi bir şeyin mevcudiyetine bağladığı tanımı² özgün bir tanım değildir (Nagel, 1979b, s. 166); çünkü bu fikir daha önce Farrell (1950) ve Sprigge (1971) tarafından üstelik farklı bir bağlamda değil, yine bilince dair sorular bağlamında dile getirilmiştir. Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" makalesinin 1974'teki ilk yayın tarihinden seneler sonrasında [en azından benim tespit ettiğim kadarıyla] başka bir eserinde bir dipnotta hatasını telafi etmek için şöyle yazar:

¹ İlk defa 1974'te yayınlanan bu makale daha sonra aynı başlıkla Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979b/2013, ss. 165-180) kitabının içinde tekrar yayınlanmıştır. Bu makale boyunca bu basım esas alınarak referans verilecektir.

² Nagel'in "what-it-is-like-to-be-X" ifadesini kullanırken bir organizmanın belirli bir anda içinde bulunduğu deneyim halinden bahsederken "F-halinde-olmanın-nasıllığı" ve "F-halinde-olmanın-mahiyeti" terimleri ile karşılaşacağım. Bir organizmanın belirli bir anda içinde bulunduğu durumdan ziyade, bütün bu içinde bulunduğu deneyim hallerinin taşıyıcısı olan varlıktan genel anlamda bahsederken "X-olarak-var-olmanın-nasıllığı" ve "X-olarak-var-olmanın-mahiyeti" terimlerini kullanacağım. Bu konuyu daha ayrıntılı olarak başka bir çalışmada ele alıyorum, bkz. Gökel 2020, *Yayınlanacak*.

Madem ki bir teşekkür için asla çok geç kalınmış olmaz, kayda geçmek isterim ki iki yıl öncesinde Timothy Sprigge bilincin özsel koşulu olarak söz konusu yaratık “olmak gibi bir şeyin” var olması gerektiği önerisinde bulunmuştu (Sprigge, s. 166-8). Ve B. A. Farrell 1950’de “Yarasa olmak nasıl bir şey olurdu?” sorusunu sormuştu, buna rağmen materyalizme yönelik zorluğu reddetmişti. (Ben yazdığımda, Sprigge’i okumamıştım ve Farrell’ı unutmuştum. (Nagel, 1986, s. 15, dipnot 2)³

Farrell ve Sprigge’in yaklaşımları aslında çok ilginçtir. Maddeci sezgiler ile hareket eden Farrell’a göre bilince dair meseleler söz konusu olduğunda, X-olarak-var-olmanın-mahiyeti, materyalizm için gerçek bir sorun teşkil etmez. İdealist sezgilerle hareket eden Sprigge’ye göre ise, bilinç indirgenemez bir şeydir ve X-olarak-var-olmanın-mahiyeti gayri-maddi bir şeye işaret eder. Nagel, bu bakımdan bakıldığında aslında Sprigge’in söylediğine daha yakın bir şey söyler: Normal şartlar altında, bir indirgeme yapılırken indirgemesi yapılacak şeyin *görünüş*lerinden, farklı kişilere nasıl görüldüğünden sıyrılarak nesnel olana, o şeyin *gerçekte* olduğu hale ulaşılmaya çalışılır; fakat bu indirgeme projesinin bilinç konusunda başarıya ulaşması imkânsız görünür, konu bilinç olunca *görünüş*lerden *gerçekliğe* ulaşma çabası anlamsızlaşır; çünkü bilinçli hallerin var olması o türe özgü bir bakış açısının var olmasını gerektirir, indirgeme mekanizması en nihayetinde bütün bakış açılarından sıyrılarak nesnenin *gerçekte* olduğu halini araştırmak üzere programlandığı için mahiyeti gereği bilincin özünü, yani bakış açısını, nesnenin bilinçli özneye *görünüşünü* dışarıda bırakmak zorunda kalacaktır. Yine de bilincin türe özgü bir bakış açısını gerektirmesi ve indirgemeye gelmemesi fizikselciliğin yanlış olduğu anlamına gelmez. (Nagel, 1979b, s. 167, ss. 173-75, krş., Nagel, 1979c, s. 188) Bu makalede, ilk önce Farrell’ın deneyim niteliklerini neden reddettiğini açıklamaya çalışacağım. İkinci bölümde ise, Sprigge’in ereksel neden tartışmasından bilinç meselesine uzanan düşünce yolculuğunu ana hatlarıyla sunmaya çalışacağım. Böylece, literatürde ağırlıklı olarak sadece dipnotlarda veya kaynak bölümünde adı geçen bu düşünürlerin görüşlerine geniş yer vererek çağdaş zihin felsefesi tarihindeki bir eksikliği kısmen gidermeyi amaçlıyorum. Sonuç bölümünde ise, Farrell, Sprigge ve Nagel’in görüşlerini karşılaştırarak Nagel’in (1979b) makalesinin, diğer orijinal yanlarının dışında, özellikle hangi noktada çok önemli ve özgün bir tespitte bulunduğunu açıklayacağım.

2. Farrell: Deneyim ve Davranış

Brian Anthony Farrell⁴ “Deneyim” (1950) başlıklı makalesine fizyolog ve psikologları uğraştıran bir soru ile başlar: bir iğnenin parmağa saplanması olayı ile bilinçte ortaya çıkan ağrı duyumunun görünümü arasında bir gedik veya boşluk vardır, bu boşluk nasıl doldurulabilir? (Farrell, 1950, s. 170). Bu boşluğu doldurma çabası, Farrell’a göre, esasında “geleneksel düalizmin mesleki hastalığından şiddetli bir biçimde mustarip

³ Yine de Nagel’in (1979b) makalesindeki atf eksikliğini ilk olarak başka yazarların makalelerine düştükleri dipnot veya son-notlardan öğrendim (Lewis, 1999, s. 263, dipnot 2; Güzeldere, 1997, s. 61-62, sonnot 68). Nagel’in geç de olsa bu yazarlara başka bir eserinde atıfta bulunduğunu ise Crane (Crane, 2019, s. 90) vasıtasıyla öğrendim, yalnız Crane de Nagel’in hangi eserinde böyle bir atf yaptığını belirtmemiştir.

⁴ Bkz. Tartaglia, 2005, ss. 276-77.

olmak"tan ibarettir. (Farrell, 1950, s. 170) Sözüünü ettiği fizyologların aslında yapması gereken şey, beyin dışındaki bir olay ile beyindeki bir olay arasında gerçekleştiği düşünülen zihinsel olayları tamamıyla göz ardı etmek ve düşündüğümüzde, hatırladığımızda, gördüğümüzde fiziki olarak beyinde ne olup bittiğini incelemektir. Yalnız, doğal olarak böylesi bir profesyonel çalışmayı engellediği düşünülen bazı itirazlara da cevap verilmesi gerekecektir. (Farrell, 1950, s. 171) Eğer düşüncenin ve duyumsamanın tamamıyla fizyolojik terimler kullanarak bir açıklaması verilebilirse, bu bizi şu iki sonuçtan birisine götürür: (i) "zihinsel olaylar fizyolojik ve nöral olaylara indirgenebilir (ki bu saçmadır)"⁵ veya (ii) "zihinsel olaylar yoktur (ki bu da yanlıştır)". (Farrell, 1950, s. 171) Bu ikilem karşısında hiçbir çözüme ulaşamayan fizyologlar ve sinirbilimciler en nihayetinde kendilerinin odaklandığı maddesel süreçlerin dışında kalan, genel olarak "deneyim" terimi ile işaret edilen birtakım duyumsamaların, duyguların var olduğunu, ancak kendi bilimsel yöntemleri vasıtasıyla bunları açıklayamayacaklarını itiraf etmek durumunda kalacaklardır (Farrell, 1950, s. 171). Bu noktada, bir fizyolog dönüp bu meselenin açıklamasının aslında psikoloğun işi olduğunu söyleyebilir, sonuçta psikoloji biliminin varlık amacı deneyim ve davranışları açıklamaktır. (Farrell, 1950, s. 171) Psikolog kabaca şu şekilde çalışır: X deneğinin duyu organlarını etkileyecek birtakım önemli uyaranlara X'i maruz ederek X'in tepkileri ve ayırım yapma davranışları üzerinden (i) onun duyarlılığının normal olup olmadığını (renk körü olup olmadığı, vb.), veya (ii) uyaranları nitelik, yoğunluk, süre bakımından çeşitlendirerek bu varyasyonlara uygun tepkiler verip vermediğini ölçmeye çalışır. (Farrell, 1950, s. 172) Ayrıca bir psikolog çoğu zaman kendisini deneğin yerine koyarak, sırf laboratuvar çalışması amacıyla X'in rolüne soyunur. Bir psikolog bu durumda sadece bir gözlemci olmayacaktır; aynı zamanda kendisini denek haline getireceği için bu durumdaki psikoloğa "gözlemci-denek" (İng., "observer-subject") demeliyiz.⁶ Fakat burada önemli olan nokta şudur: Prensip olarak, bir psikolog kendisini gözlemci-denek yaparak normal şartlar altında sadece gözlem ile edineceği bilgiden farklı bir bilgi edinemez; dolayısıyla da psikoloji bilimine yeni bir keşif ekleyemez. (Farrell, 1950, ss. 172-173) Bu noktada, psikolog, fizyoloğun ona devrettiği konunun aslında ne kadar zor bir sorun olduğunu anlar; zira bu durumdaki bir psikolog, deneğin bizatihi içinde yaşadığı duyum halinden ziyade maruz bırakılan uyaranlar karşısında o deneğin gösterdiği çeşitli davranış örneklerini incelemekten öteye geçemediğini düşünebilir. (Farrell, 1950, s. 173)

Bu durum gariptir çünkü beyin-fizyolojisinin *dışarıda bıraktığı deneyim olgularının* üstesinden gelmeye hiç yakın olmadığı anlamına gelir; ve dolayısıyla da fizyolojinin sunduğu açıklamaya ekleme yapabilecek, bu suretle de bir duyuma veya bir duyguya, vb., sahip olduğumuzda neyin gerçekleştiğinin makul seviyede bütün bir resmini sunacak olan bilimsel bir açıklama sağlamaya hiç yakın olmadığı anlamına gelir... Psikologlar, örneğin, X'in ... kırmızı bir diski ayırt ettiği esnada şüphesiz bir biçimde deneyimlediği *duyum-niteliğini*; ve sadece davranışını değil, düşündüğü esnada içinde bulunduğu zihinsel halini; ve sadece

⁵ Krş. Place, 1956, ss. 44-50, Smart, 1959, ss. 141-56.

⁶ Gözlemci-denek olma hali ve ayrıcalıklı gözlemci olma hali eş anlamlı olarak kullanacaktır, bkz. Farrell, 1950, s. 183.

duygumuzun nesnesine karşı gösterdiğimiz eğilimler ve hazır oluşu (İng., "readiness") değil, bir duygu halindeyken deneyimlediğimiz (Stout'un deyişiyle) "bir nesneye yönelik benzersiz türdeki duygu tutumunu" bilimin içermesi gerektiğini ... hissederler... Fakat bütün bunlar çağdaş psikolojinin içermeyeceği ve yapmadığı şeylerdir. Hem denek X'in hem de psikoloğun duyumlara, vs., sahip olduğu *olgusu* basitçe *ihmal edilmiştir*.⁷ (Farrell, 1950, s. 173)

Bu noktada artık, bir psikoloğun iki alternatif yolu bulunmaktadır: (i) "deneyim" denilen şeylerden kurtulmak için bizim deneyimlere sahip olduğumuzu reddetmek; fakat açık bir biçimde bu yanlıştır veya (ii) "deneyim" denilen şeyler ile uğraşmayı kabul etmemek; fakat bu durumda da psikologların araştırması gereken bazı tür fenomenler dışarıda bırakılmış olacaktır. (Farrell, 1950, s. 174)

Peki, bu durumda psikoloğu düştüğü kuyudan nasıl kurtaracağız? Belki de öncelikli olarak "davranış" ve "deneyim" terimlerini yakından inceleyerek bu meseleye bir giriş yapabiliriz. Şimdi yarım bıraktığımız işe geri dönelim, laboratuvardaki denek X'e "Lütfen bana şu anda ne gördüğünü söyler misin?" sorusunu yöneliyoruz, denek de "kırmızı bir leke görüyorum" şeklinde cevap veriyor. Laboratuvarında denek ve gözlemci haricinde bu deneyi gözlemleyen üçüncü bir kişi olduğunu ve bu üçüncü kişinin bu deneyde eksik kalan bir şeyin olduğunu, yani "deneyim" denilen şeyin bu süreçte yakalanmadığını iddia ettiğini düşünelim. Bu iddia aşağıdaki 'A' cümlesinde olduğu gibi ifade edilsin (Farrell, 1950, s. 175):

A: "Eğer X'in sadece kırmızı şekil uyarana karşı gösterdiği bütün birbirinden farklı tepkileri ve hazır oluşları ve benzeri şeyleri göz önüne alırsak, uyarana baktığında sahip olduğu deneyimi dışarıda bırakmış oluruz." (Farrell, 1950, s. 175)

Şimdi bu cümleye benzer başka cümlelere bakalım.

Cümle 1: "Eğer Y'nin sadece söylediğini ve yaptığını göz önüne alırsanız, onun esrarengiz yüzünün arkasındaki gerçekte hissettiği şeyi dışarıda bırakmış olursunuz." (Farrell, 1950, s. 175)

Cümle 2: "Eğer bir maymunun sadece Kohler'in problemlerini... çözerken açık aleni davranışını göz önüne alırsanız... bir iki kere oturup açık bir biçimde sorun hakkında 'derinlemesine düşünme' (İng., "cogitating") gibi bir faaliyet gerçekleştirmiş olduğunu dışarıda bırakmış olursunuz." (Farrell, 1950, s. 175)

Cümle 3: "Eğer küçük bir çocuğu, Watsonvari bir şekilde yavaş yavaş şartlanan bir demet refleksten ibaret olarak değerlendirirsek, çocuğun da kendine ait duyguları ve muğlak istekleri olduğunu ve davranış sergileyen bir sıçandan ibaret olmadığını unutma tehlikesi içinde oluruz." (Farrell, 1950, s. 175)

Farrell'a göre, A cümlesi ile diğer cümleler arasında önemli farklar mevcuttur, örneğin cümle 1'deki Y deneye çeşitli devam soruları sorulabilir, bir şekilde içinde tuttuğu

⁷ İtalik vurgular bana aittir.

şeyleri açıklamaya ikna edilebilir. Eğer içindeki duyguyu bize açmak konusunda bir tereddüt içerisindeyse, onu bir terapistle yönlendirebiliriz, böylece sorununa bir deva bulacak bir kişiye açılma fırsatı elde etmiş olur. Halbuki, cümle A'daki X deneyinde durum böyle değildir; çünkü X ne gördüğünü zaten söylemiştir, bu sözlü davranışı yetmezmiş gibi bu sözlü davranışının ötesinde "X'in deneyimi" diye bir şeyi arıyoruz. Bu durumda, X deneyinin kırmızı bir nesne gördüğü zaman tam olarak ne deneyimlediğini analiz etmesi için bir terapistle görünmesini tavsiye etmek saçmalık olacaktır. (Farrell, 1950, s. 176) Diğer taraftan, cümle 2 ve cümle 3'ü analiz ettiğimizde de karşımıza şöyle bir tablo çıkıyor: Maymun ve küçük çocuğun yetişkin insanlara has olan konuşma ve ayırt etme yetilerine sahip olduğunu hayal ediyoruz; sonra onların da laboratuvar ortamındaki yetişkin insan denek X gibi bize aynı sözlü raporlar vereceklerini düşünüyoruz. Buradan da hareketle, muhtemelen, sözlü raporların bize olan biteni tam olarak vermediği izlenimine varıyoruz. Bir maymunun ve küçük bir çocuğun da aynı yetişkin insanlar gibi bir problem çözerken derinlemesine düşündüğünü, iç deneyimlere sahip olduğunu fakat bunların sözlü davranış olarak sunulmadığı izlenimine varıyoruz. (Farrell, 1950, s. 176) Farrell, maymun ve küçük çocuk örneklerinde bir şeyleri dışarıda bırakma tehlikesi ile X deneyindeki durumda bir şeyleri dışarıda bırakma hissiyatının oldukça farklı olduğuna inanır (Farrell, 1950, s. 176), çünkü ilk durumda en azından prensip olarak bir problemin nasıl çözüleceği sözlü olarak aktarılabilir bir şey iken, ikinci durumda X'in sözlü olarak aktardığı şeyin yetersiz olduğu, aktarılamayacak bir şeyin olduğu kanısı vardır.

Bu noktada, Farrell ilgilendiği konunun düğümlendiği noktaya işaret eder: Sadece davranışa bakılarak yapılan bir inceleme zorunlu olarak deneyimi dışarıda bırakacaktır; bunun nedeni de aslında bizim "davranış" ve "deneyim" terimlerini eş anlamlı olarak değil, genel olarak birbirlerine zıt anlamda kullanmamızdır. (Farrell, 1950, s. 176) Bunun en tipik örneğini genelde şu durumda görürüz. İki kişi aynı kırmızı nesneye bakarlar, hiçbir davranışsal farklılık gözlenmez, biz de kendimize sormadan duramayız: Acaba deneyimleri niteliksel olarak özdeş midir? İşte Farrell'a göre, bu soruyu sorarak "deneyim" ve "davranış" ayrımından bahsetme eğilimini açık bir biçimde sergilemiş oluruz. (Farrell, 1950, s. 177) Benzer bir biçimde, doğuştan kör birisi görme yetisine kavuşsa, onun daha önce fark edemediği fakat şimdi fark edebildiği yeni uyaranlara yönelik yeni davranışsal tepkilerde bulunabileceğini söylemek yeterli olmayacaktır; yeni yaşamında edindiği deneyimlerin de niteliksel olarak farklı olduğunu söyleme eğilimi taşırız. (Farrell, 1950, s. 177)

Hala, robotların duyuları olmadığını söyleyerek robotlar ve insanları birbirinden ayırt etmeyi isteriz. Ayrıca, *Marşlıları* veya "kafaları omuzlarının altından çıkan insanları" her düşündüğümüzde "davranış" ve "deneyim" arasındaki bu ayrımı kullanmak isteriz ve onlardan *birisi olmanın nasıl bir şey olduğunu* merak ederiz.⁸ (Farrell, 1950, s. 177)

Peki, neden bu ayrımı yapmak isteriz, neden bu ayrımı yapmaya eğilimliyizdir? Farrell'a göre, bunun cevabı deneyimin ne kadar tuhaf olduğunu anlamaktan geçer: Deneyim

⁸ İtalik vurgular bana aittir.

niteliksizdir (İng., “featureless”). Deneyimin niteliksiz olmasının sebebi ise, X deneği üzerinden konuşursak, X’in kendi deneyiminde ayırt edebileceği hiçbir şeyin bulunmamasından kaynaklanır. (Farrell, 1950, s. 178) Eğer bir şekilde, X bir şeyi ayırt etmiş olsaydı, onun ayırt ettiği şeyin aslında deneyimin bir niteliği olmadığını, uyarın ile ilgili bir nitelik veya bu uyarana yönelik onun bedensel tepkisinin bir niteliği olduğunu söylememiz gerekir. (Farrell, 1950, s. 178, s. 183) Bütün bunlar şu anlama gelir: Bir deneyim yaşarken deneyime ilişkin olduğunu düşündüğümüz niteler (İng., “qualia”),⁹ sözgeşi kırmızı bir nesneyi deneyimlediğimizde zihnimizde ortaya çıktığına inandığımız kırmızı-nitesi, bir toplu iğnenin cildimize battığındaki keskin acılığı-nitesi (İng., “quale”), vs., aslında deneyime ait olan özellikler değildir; bunlar deneyimi ortaya çıkaran uyarının özellikleri olabilir veyahut uyarının bizim bedenimizde ortaya çıkardığı davranışsal tepkilerin özellikleri olabilir. Biz ise burada bir akıl karışıklığı içerisine düşüyoruz, deneyimlenen şeyin özelliklerinin veya deneyimlenen şeyin bizim bedenimizde yarattığı tepkinin özelliklerinin deneyimin özellikleri olduğunu sanıyoruz. (Farrell, 1950, ss. 178-80, s. 183) Bu durumda, başlangıçta Farrell’ın bahsettiği fizyologların ve psikologların bir şeyleri dışarıda bırakma korkusunun da yersiz bir korku olduğu artık ortaya çıkar; çünkü gerçekte “X’in deneyimi” diye işaret edilen, ihmal edilmesi gereken, mecburen dışarıda bırakılan bir şey zaten yoktur. (Farrell, 1950, s. 180) Yine de bütün bu söylenenlerden sonra hala bir sorun var gibi görünüyor: Deneyim “sadece bizim tanışık olabileceğimiz niteliklere sahip olabilir”, sonuçta farkı tarif edemesek de iki farklı deneyime sahip olmanın ne olduğunu bir şekilde biliriz. (Farrell, 1950, ss. 180-81)

Farrell’a göre, böylesi bir itiraz da esasında farklı durumların birbirleriyle karıştırılması sonucu ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda ortak olduğuna inandığımız tema şudur: Bazı şeyler vardır ki bunlar tarif edilemez, sadece ilk elden deneyimlenebilir. (Farrell, 1950, s. 181) Çocukluğumuzdan itibaren zihnimize kazınan bu düşünceye göre, herhangi bir deneyim halinin üçüncü şahıs perspektifinden tasviri esasında boş bir uğraştır; o deneyim halini tam olarak anlamının tek koşulu ise onu ilk elden deneyimlemektir. Farrell, bu noktada durup şu soruyu sorar: Acaba bu bağlamda söylenen şey ile laboratuvar ortamındaki X’in söylediği şey arasında bir fark var mıdır? Bir fark mevcuttur, zira “X’in kırmızı bir leke gördüğündeki deneyimi tarif edilemez” derken kast ettiğimiz imkânsızlık mantıksal bir imkânsızlıktır, halbuki “Beethoven’ın 7. Senfonisini dinleme deneyimi tarif edilemez” derken kastettiğimiz imkânsızlık mantıksal bir imkânsızlık değildir; burada kastedilen imkânsızlık senfoniye dinlerken edineceğimiz duyguların kelimelere dökülemeyeceği, kelimelerin kifayetsiz kalacağı anlamındaki “umutsuz imkânsızlıktır.” (Farrell, 1950, s. 181) Buradan hareketle, Farrell önemli bir tespitte bulunur: “Bir deneyimi tarif etmek mümkündür veya mümkün değildir.” ifadesinin yerinde kullanıldığı ve yerinde kullanılmadığı yerler vardır; sözgeşi eğer “Beethoven’ın 7. Senfonisi öyle tarif edilecek bir şey değildir, bizatihi onu dikkatli bir şekilde dinlemek şarttır.” deniliyorsa, bu isabetli bir kullanımdır, çünkü bu türden deneyimlerde, otobüse binmek, trene binmek gibi gündelik hayatımızda kolayca

⁹ “Nite” ve “Niteler” terimlerinin literatürdeki kullanımına ve açıklamasına bir örnek olarak bkz. Sayan, 2012, 49.

tarif edebileceğimiz şeylerin ötesinde tarifi mantıksal olarak imkânsız olmayan, ama bir şekilde kelimelerle de tarifi pek bir işe yarayamayacak bir olaydan bahsederiz. (Farrell, 1950, s. 182) Fakat, eğer kelimelerle ifade edilmesi güç olan şey, yani “umutsuz imkânsızlık” ile kelimelerle ifade edilmesi imkânsız olan şey, yani “mantıksal imkânsızlık” terimlerini aynı anlama geliyormuş gibi kullanırsak veya bu ayırmadaki hassasiyet noktasına dikkat etmeyip iki ayrı semantik içeriği yer yer birbiriyle karıştırıyorsak,¹⁰ büyük bir yanlış içerisine düşmüş oluruz. Farrell’a göre, eğer X’in kırmızı bir leke gördüğünde edindiği deneyimin tarifini mantıksal olarak imkânsız bir şey olarak görüyorsak işte o zaman “deneyimin tarifi mümkün değildir” ifadesini normal anlamının çok ötesinde kullanmaya çalıştığımız için bir yanlış içerisine düşmüş oluruz. (Farrell, 1950, s. 182) Farrell, tanışıklık yoluyla elde edildiği düşünülen deneyimsel bilginin de aslında bir yanlış anlamadan ibaret olduğunu söyledikten sonra, makalenin son bölümünde kendi görüşü için sorun teşkil edebilecek bir durumu, bazılarına göre “deneyim” ve “davranış” ayrımı için haklı bir gerekçe sunabilecek bir durumu incelemeye başlar. (Farrell, 1950, s. 183) Bir Marslının duyusal yetilerine dair bütün bilgilere sahip olsak bile:

Yine de muhtemelen şunu söylemek isterdik: “Bir Marslı olmanın nasıl bir şey olabileceğini merak ediyorum—örneğin, onun sözde-radyo duyusuyla istediği dalga boyu her neyse onu dinleyebilmesini—. Olağanüstü!” Bu kusursuzca anlamlı bir yorum gibi görünüyor. Fakat, eğer onun aktüel ve olası tepkileri haricinde Marslıya dair keşfedilecek hiçbir şey yoksa, bu anlamlı bir yorum olmazdı. Bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunu biliyor olurduk ve bu konuda merak etmenin de hiçbir anlamı kalmazdı. Dolayısıyla, Marslıya dair öğrenilecek daha başka bir şey vardır ve bu da onun deneyiminin nasıl bir şey olduğudur. Benzer şekilde, bebekler, fareler ve bitler hakkındaki merakımızın nedeni de budur. Şimdi, bu yorumu (“Bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunu merak ediyorum”) kusursuzca anlamlı bir yorum olarak değerlendirdik, çünkü bu şu yorumlara benziyor: 1. “Bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu merak ediyorum.” 2. “Bir yarasa olmanın, bir yarasa gibi işitmenin nasıl bir şey olduğunu merak ediyorum.” (Farrell, 1950, s. 183)

Farrell’a göre, bu 1 ve 2 numaralı cümlelerde ifade edilen merakın dindirilmesi yalnız tek bir şartın yerine getirilmesi ile sağlanır gibi görünüyor: Eğer bir psikoloğun kimi zaman yaptığı gibi kendimi denek-gözlemci kılırsam, yani ayrıcalıklı bir gözlemci (İng., “privileged observer”) olursam, örneğin kendimi bir afyonkeşe dönüştürürsem işte o zaman bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu anlarım ve bu konudaki merakım

¹⁰ Eğer “umutsuz imkânsızlık” ve “mantıksal imkânsızlık” kavramları arasındaki farkı değilsek, “kelimelerle tarifi mümkün olmayan” terimini de geçersiz çıkarımlara sebep olacak şekilde kullanıyor olabiliriz. Sözcüğü, “kelimelerle tarifi mümkün olmayan” terimi hem birinci öncülde hem de ikinci öncülde geçiyor olabilir. Yalnız, birinci öncülde kullanılan terimin işaret ettiği olgular esasında kelimelerle ifadesi güç olan olgular olabilir. İkinci öncüldeki kullanılan aynı terim bu defa bambaşka bir anlamda, mantıksal imkânsızlıklar anlamında kullanılmış olabilir. Herhangi bir argümanı oluşturan ögelerde bir terim bir yerde başka, başka bir yerde ayrı bir anlamda kullanılamaz; böyle durumlarda argümanın sentaktik olarak geçerli olduğu yine de söylenebilir; yani geçerli bir argüman formunun sentaktik yapısını örneklemiş olabilir. Yalnız, argüman semantik açıdan geçerli olamayacaktır.

da dinmiş olur.¹¹ (Farrell, 1950, s. 183) İnsanlar, benzer bir biçimde bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğu merakının da ancak ayrıcalıklı bir gözlemci olmaktan geçtiğini düşünür. Halbuki, bir Marslının deneyimini tahayyül etmek ile bir afyonkeşin deneyimini tahayyül etmek arasında önemli bir fark mevcuttur. Bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu merak ettiğimde, kendimi afyon tiryakiliğine kaptrabilirim ve kafamın çok dumanlı olduğu bir zamanda da afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu en nihayetinde kavrayabilirim. Böyle bir ayrıcalıklı gözlemci olarak da artık kimin sahiden afyonkeş kiminse yalancı afyonkeş olduğunu ayırt edebilirim. (Farrell, 1950, s. 184) Aslında, kendimi ayrıcalıklı olmayan bir gözlemciden ayrıcalıklı bir gözlemciye dönüştürdüğümde yeni bir bilimsel bilgi kazandığım da söylenemez; burada sadece “kendime kendim için belirli gözlemlerde bulunma fırsatı” vermiş oluyorum. (Farrell, 1950, s. 184) Fakat, bir şekilde insanlar bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunu merak etmek ile bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu merak etmenin aynı şey olmadığını düşünür; ayrıcalıklı bir gözlemci en nihayetinde bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu anlayabilir; ama sanki bu ayrıcalıklı gözlemci ne yaparsa yapsın bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunu asla anlayamayacak gibi görünür: Bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunun bilinmesi ancak ilk elden onun deneyimine sahip olmayı gerektirir; bu ilk elden deneyim neticesinde edinilen bilgi (İng., “knowing at first hand”) de hakkında konuşulacak, betimlemesi yapılabilecek türden bir bilgi değildir. (Farrell, 1950, s. 185) Farrel, bu noktada bu itirazın altında yatan nedeni sorgulamaya başlar.

“Bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek için bir afyonkeş olmak gerekir.” düşüncesini inceleyelim. Bir kişi böyle düşündüğünde aslında bir şeyi birinci elden bilmek istiyordur: [Normal şartlar altında] birinci elden bilgiye sahip olduğumda afyonun diğer uyuşturuculardan farkını birinci elden biliyor olacağım, afyon kullanımına dair ikinci ve üçüncü ağızdan bilgilere kulak asmayıp ilk elden bir bilgi edinerek afyon kullanmanın nasıl bir şey olduğuna dair uzun bir betimleme yapabileceğim. (Farrell, 1950, s. 186) Fakat itirazda sözü edilen “birinci elden bilmek”, hiç de bu anlamda kullanılmıyor; bu ifade ile ulaşılmak istenen çok başka bir noktadır: asla betimlenemez olan, ikinci elden bir bilgi olamayacak veya o türden bir bilgiye dönüşemeyecek deneyimsel bir içerik...

Burada afyonkeş ve Marslı olma deneyimini “birinci elden bilmek” diğer insanların bana hakkında hiçbir şey söyleyemeyecekleri bir şeyi, yani hiçbir şekilde tarif edilemeyecek bir şeyi ve şu soruyu anlamsız hale getirecek bir şeyi bilmektir: “Şu anda içtiğiniz şey ile afyon arasındaki farkı nasıl bilirsiniz?”. Yine, “birinci elden bilmek” hakkında normalde konuştuğumuzda, bunu “ikinci elden bilmek”, yani, başka birisinden öğrenmek ile karşılaştırırız. Fakat, “Marslının deneyimini birinci elden bilmek” ne ile karşılaştırılacaktır? “İkinci elden bilmek” ile karşılaştırılmaz; çünkü bu mantıksal olarak imkansızdır. “Kendi betimlemem dolayımı ile bilmek” ile de kıyaslanamaz, çünkü bu da imkansızdır. Şimdi, bunun hiçbir şey ile

¹¹ Bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu merak eden insan da bir yarasa olmadan bu merakını dindirememiş olacaktır; sonuçta eğer şu anda yarasa olmamam sadece olumsal bir olgu ise, bir gün, belki de bir cadının bana yaptığı büyüünün etkisiyle, kendimi bir yarasaya dönüşmüş olarak bulabilirim. (Farrell, 1950, ss. 183-84)

karşılaştırılmayacağını görüyoruz, çünkü "Marslının deneyimini birinci elden bilmek" onu bir şekilde bilebilmek için yegâne yoldur. (Farrell, 1950, s. 186)

Durum böyleyse, "birinci elden bilmek" itirazı kabul edilebilir bir itiraz da olamaz; çünkü biz "birinci elden bilmek" terimini normal şartlar altında başka bir anlamda kullanıyoruz; itirazda ise normal kullanımının dışına çıkarak asla betimlenemeyecek, hiçbir bilgiyle kıyaslanamayacak bambaşka bir bilgi türünün olduğunu iddia ediyoruz.¹² Farrell'a göre, bu 'birinci elden bilmek' teriminin belki de farklı dile getirişleri sayılabilecek 'dolaysız deneyim', 'dolaysız farkındalık', 'direkt deneyim' ve 'direkt idrak' gibi ifadeler açıklayıcı olmaktan uzaktır; bu terimleri kullanan kişiler bu terimlerin işaret ettiği bilgi türünün hiçbir kıyas kabul etmeyen, "biricik ve köklü bir bilme kipi" olduğu sanısına kapılabilirler. (Farrell, 1950, s. 186) Farrell'a göre, bahsi geçen itirazların hiç birisi deneyim-davranış ayrımını yapmaya ilişkin olan davranışsal eğilimimizi haklı çıkarmaz; dolayısıyla böyle bir ayrım yapmaya da gerek yoktur. (Farrell, 1950, s. 189) Bütün mesele esasında şundan ibarettir: Bizim düşüncelerimizdeki ve ifadelerimizdeki muğlaklıklar neticesinde, "deneyimsel bilgi" diye ayrı bir bilgi türünün var olduğuna inanırız; bu inanç eğiliminden kurtulmanın tek yolu da doğru bir analiz yapmaktır. Farrell, son olarak başlangıçta bahsettiği psikolog ile fizyoloğun çaresizliklerinin yersiz olduğunu söyler.¹³ (Farrell, 1950, ss. 194-95).

3. Sprigge: Ereksel Neden ve Bilinç

Timothy Sprigge, "Ereksel Nedenler" (1971, ss. 149-70) başlıklı makalesinde felsefeciler tarafından öne sürülen etkin nedene (İng., "efficient cause") ve ereksel nedene (İng., "final cause") dayanan iki farklı türdeki açıklama üzerinde durur. (1971, s. 149) Birinci türdeki açıklamada ("nedensel açıklama"), herhangi bir B olayının tezahürü (İng., "occurrence") veya varoluşunun açıklaması olarak o olayın öncesinde vuku bulan ve o olayı (sözgelişi, bir doğa yasasına uygun olarak) üreten başka bir A olayı gösterilir. İkinci türdeki açıklamada ("teleolojik açıklama") ise, herhangi bir *d* olayının meydana gelmesi veya varoluşunun açıklaması olarak o olayın gerçekleştirilme amacı olan *e* gösterilir. (Sprigge, 1971, s. 149) Sprigge'e göre, o günlerdeki hâkim görüşe baktığımızda, etkin nedenlere dayanan açıklamaların çok daha revaçta olduğunu görürüz. Öte yandan bazı felsefecilere göre, etkin nedenlere dayanan açıklamaların tam olarak varlığı açıklamaları beklenemez; zira bütün var olanların, insanlar da dahil olmak üzere, bir veya birden fazla amacı/ereği olabilir. Bu durumda, bu amaçlara hiçbir gönderimde bulunmadan yapılan açıklamaların önemli bir noktada eksik kaldığı, esasında ereksel nedenlere dayanan bir açıklamanın etkin nedenlere dayanan açıklamaya göre çok daha temel bir açıklama biçimi olduğu iddia edilebilir. (Sprigge, 1971, s. 149) Peki, konuya bir de şu

¹² Krş. Lewis, 1999, Nemirov, 1980, 2003.

¹³ "Korteksteki sinirsel ateşleme ve organizmanın toplam tepkisi arasında uzanan bilginizdeki bir gedikten bahsedin—zira bu ampirik bir gediktir—." (Farrell, 1950, ss. 196-97) Farrell, bu gediğin ampirik bir gedik olduğunu söyleyerek, bilimdeki ilerlemelerle bunun bir gün kapanacağını iddia ediyor. Zaten bir gün bu başarıldığında, Farrell'a göre, psikoloji bilimi fizyolojinin altındaki bir kuram olacaktır. (Farrell, 1950, s. 197) Krş. Levine, 1983.

soruyla yaklaşalım: Acaba teleolojik açıklama aslında nedensel açıklamaya göre ikincil seviyede bir açıklama türü olabilir mi? Ereksel nedenlerin varlıklarını hep daha önce gerçekleşen etkin nedenlere borçlu olduğunu düşünelim; durum böyleyse, etkin nedenler olmadan ereksel nedenler de olamaz diyebiliriz. (Sprigge, 1971, s. 149) Ereksel nedenlere dayanan açıklamayı şu şekilde formüle edebiliriz:

Herhangi bir varlık türünün üyesi V , d olayını/eylemini gerçekleştirir ancak ve ancak V (i) e olayını arzu ederse ve (ii) e 'nin gerçekleşmesi için en uygun yolun d 'yi gerçekleştirmekten geçtiğine inanırsa. (Kırş. Sprigge, 1971, s. 149)

Burada bahsi geçen e ereksel nedeninin etkin neden veya nedenlerin varlığını gerektirdiğini düşünebiliriz, çünkü:

d 'nin olagelişi/vuku bulması sadece e 'ye bağlıdır eğer (i) herhangi bir akıllı varlık etkin nedenler sistemi diye bir şeye inanırsa ve (ii) böylesi bir akıllı varlığın faaliyeti (söz gelişi o eylemi gerçekleştirmeyi irade etmesi, o eyleme niyet etmesi, vs..) d 'nin etkin bir nedeni ise. (Kırş. Sprigge, 1971, ss. 149-50)

Eğer ereksel nedenler bir şekilde etkin nedenleri gerektiriyorsa, o zaman etkin nedenler olmadan ereksel nedenlerin de olamayacağı sonucuna ulaşırız; fakat aynısını tersi durum için söyleyemeyiz. (Sprigge, 1971, s. 150) Sprigge'in verdiği örneğe göre, kalbin ereksel nedeninin kan pompalamak olduğunu veya bir gözün ereksel nedeninin görmek olduğunu söylesek bile, burada bile bir etkin nedeni varsaymak durumunda kalırız: (i) kan dolaşımının etkin nedeni olarak kalbin pompalama faaliyeti ve (ii) görsel bilincin etkin nedenleri olarak gözde gerçekleşen olaylar. (Sprigge, 1971, s. 150) Sprigge makalesinde bu noktadan sonra şu sorunun peşine düşer: Etkin nedenlerin varlığı için bir özneye/aktöre (İng., "agent") gereksinim yoktur; halbuki ereksel nedenden bahsedebilmek için planları olan bir öznenin bahsetmek durumunda olduğumuz iddia edilebilir (Sprigge, 1971, s. 152); bu durum ereksel nedenlere dayanan açıklama türünün diğerlerinden bağımsız olan bir açıklama türü olduğuna işaret ediyor olabilir mi? Yoksa, bir noktada, genel olarak "teleolojik yasa" ve "etkin neden yasası" denilen şeyler esasında varlık alanında olan bir ayırmadan ziyade sadece bizim dünyadaki bazı belirli örüntüleri sahip olduğumuz ilgi alanına göre betimlememizden kaynaklanan betimsel farklılıklardan mı kaynaklanır? (Sprigge, 1971, s. 158)

Sprigge bu sorular üzerinde düşünürken bir noktada çok önemli bir noktaya temas eder: İnsanları aynen diğer maddelerde olduğu gibi, bir doğa düzeninde karşılıklı etkileşim halinde olan maddi nesnelere olarak betimlemek elbette mümkündür; bu şekilde betimlediğimizde de insanın maddesel özelliklerine gönderimde bulunabilir ve insanın amaçlı bir davranışının nedeni olarak maddesel düzeydeki bir etkin nedenden bahsedebiliriz; fakat insanı bu bağlamda saf bir makine olarak betimlemek doğru mudur, insanın bütün maddi hasıllarının yanı sıra niyet ettiği bir eylemi gerçekleştirirken sahip olduğu bilinçlilik hali konusunda ne demeliyiz? Teleolojik açıklama en nihayetinde bilinçli hallere bir gönderim içermelidir. (Sprigge, 1971, ss. 166-67) Sprigge'e göre:

Bir kişi herhangi bir nesne olmanın nasıl bir şey olması gerektiğini merak ettiğinde o nesnenin sahip olduğu bilinç hakkında bir merak geliştirmiş olur. Bir kişi bilinçsiz olduğu farz edilen nesneye dair ise böylesi bir merak içinde olamaz. Bir nesne olmanın nasıl bir şey olduğunu merak etmek ise, bir kişinin o nesnenin davranışı veya gözlemlenebilir özellikleri hakkındaki veya o özelliklerin veya davranışın altında yatan mekanizmalar hakkındaki herhangi bilimsel veya pratik sorudan farklı bir soruya kendini vakfetmesi anlamına gelir. Davranışsal veya fizikselci bir bakış açısına sahip olan bir psikolog, bir psikopat olmanın nasıl bir şey olduğuna ilişkin herhangi bir fikirden yoksun olduğu halde bir psikopatın neye benzediğini çok iyi bir biçimde biliyor olabilir.¹⁴ (Sprigge, 1971, s. 167)

Sprigge'e göre, aslında başka bir insan olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal etmek bile oldukça zordur; zira çoğu durumda karşımızdaki insanın bilincinde akan düşünceleri tespit etme noktasında yanılabiliriz. (Sprigge, 1971, s. 167) Karşımızdaki insanın bazı bilinçli hallerini tahmin etmeye çalıştığımızda, onu bu bilinçli halleri üzerinden tahlil etmeye çalıştığımızda doğal olarak bir yanılma payımız olacaktır; fakat buradan hareketle özellikle bazı bilinçli hallerin tahmininde toptan bir yanılma içinde olduğumuz yine de söylenemez; zira tahminlerde kısmen haklı çıktığımız durumlar da mevcuttur. (Sprigge, 1971, ss. 167-68) Öte yandan, bir insanın kendisi olarak var olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal etmesi de birtakım zorluklar içerir; zira (i) "bir kişi kendisinin o andaki bilinçli halini düşünemez (tasavvur ettiği şey her zaman ondan başka bir şey olacağından)" ve (ii) "bir kişi kendisinin geçmiş bilinçli halleri konusunda sadece hafızasına güvenebilir."¹⁵ (Sprigge, 1971, s. 167) Bütün bunlara rağmen, bir romandaki karakterin başından geçen olayları, içinden geçtiği duygu durumlarını okuduğumuzda, onun ne halde olduğunu çok canlı bir şekilde gözümüzün önüne getirebiliyoruz. Eğer romanda bahsi geçen kurgu karakteri var olan bir türün kurgusal bir temsili ise, bizim türümüz haricindeki o türden varlıkların bilinçliliğine dair bir mefhumumuz bile oluşabilir. (Sprigge, 1971, s. 167) Sprigge bilinci şu şekilde tanımlar:

Bir kişi bir başkasının bilinçli halini hayal ettiği zaman, o kişinin bu faaliyetini çok doğru bir şekilde yapıp yapmadığını denetlemenin kesin bir yolu bulunmamaktadır. Bu asla bir kişinin tahmininin aslında az çok doğru olmayabileceği anlamına gelmez. Eğer ilgilenilen nesnenin (ki en azından normalde, bu bir organizmadır) gerçekten bilinçli olduğunu varsayarsak, o organizma olmanın uyanık olduğu her anda belirli karmaşık bir niteliği olacaktır ve bir kişinin hayal ettiği şey (eğer o kişi o konuda doğruysa) aslında o karmaşık niteliğin az çok doğru

¹⁴ İtalik vurgular bana aittir.

¹⁵ Kendimin şu an hangi bilinçli halde olduğumu düşündüğüm zaman, onun doğal bilinç akışındaki durumunu da otomatik olarak değiştirmiş olacağım. Dolayısıyla, düşündüğüm şey hiçbir zaman o andaki bilinçli halim olmayacaktır. Diğer yandan, bir kişinin geçmişteki bilinçli hallerine erişim için kullanılacak tek kaynak bellektir. Yalnız bellek, her zaman güvenilir bir kaynak olarak görülmemelidir; çünkü bellekte doğru izler olduğu gibi yanlış izler de bulunabilir. Bellek izleri (İng., "memory traces") bizi geçmişte gerçekleşen bir olaya geri götürür ve genellikle bu bellek izleri vasıtasıyla işaret edilen olayların gerçek olaylar olduğuna inanmaya meyilli oluruz; yalnız bu bellek izleri zaman zaman bizi yanıltabilir; bu fenomene bilişsel psikoloji literatüründe "bellek hatası" (İng., "memory error") denir. Bunun dışında, bellekte tutulan bazı önemli bilgiler silinme (İng., "decay"), bozucu etki (İng., "interference") gibi nedenlerle unutulabilir de. (Bkz. Reisberg, 2006, ss. 213-47)

bir kopyası veya (alternatif olarak) sembolik bir temsili olacaktır. Fiziksel bilim bu türden niteliklere hiçbir gönderimde bulunmaz. O halde, bilinç bir kişinin belirli bir durumdaki belirli bir nesne *olmanın* nasıl bir şey olduğu veya olabileceği sorusunu cevaplamaya çalıştığında betimlediği şeydir. (Sprigge, 1971, s. 168)

Sprigge, bu pasajın sonundaki cümlede verdiği bilinç tanımında geçen “olmak” fiiline özellikle dikkat çeker. Çünkü, buradaki “olmak” fiili çok başka bir anlamda kullanılmıştır. Sonuçta “var olan” nesnelere kategorisinde cansız-bilinçsiz nesnelere de vardır; bunların da sahip olduğu kimi özellikler vardır. Sözcüğü, deniz mavisi rengindeki portatif bir yemek masasını betimlediğimizde onun sahip olduğu bu özelliklere gönderimde bulunarak ondan bahsedebilir, onun bu özelliklere sahip olan bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Halbuki, “olmak” fiilini canlı-bilinçli nesnelere betimlerken çok özel bir anlamda kullanırız; çünkü cansız-bilinçsiz nesnelere farklı olarak bu kategorideki bir nesnenin bahsederken o nesneye özgü bir var olma kipinden, *o nesne olarak var olmanın* farkındalığına sahip olduğundan bahsedebiliriz. (Sprigge, 1971, s. 168; bkz. Sprigge, 1969, ss. 513-14)

Sprigge, bilince dair bu tespitlerinden sonra makalesinin başındaki temel soruya nihai bir cevap sunmaya çalışır. Bir eylemin bir amaç doğrultusunda tasarlanmasına eşlik eden bir bilinç hali olmak zorundadır: (i) gelecekte gerçekleştirilmesi amaç edinilen *e* eyleminin iyiliğinin veya kötülüğünün organizma tarafından farkındalığı (Sprigge, 1971, ss. 168-69) ve (ii) o organizmanın bilinç sürecinde bu amaca dair oluşan hissiyatı. (Sprigge, 1971, s. 170) Sprigge’e göre, işte bu anlamdaki ereksel nedenin fiziki bir şekilde ele alınan etkin nedenler üzerinden analizi veya etkin nedenlere indirgenmesi mümkün değildir, çünkü ereksel nedenin zeminindeki bilincin kendisi “doğası itibarıyla oldukça gayri-maddi bir şeydir.” (Sprigge, 1971, s. 170)

4. Sonuç

Farrell’a (1950) göre, deneyim-davranış ayırımını tesis ettiği düşünülen düşüncenin iç dinamiklerini tek tek analiz ettiğimiz zaman, bu genel düşüncedeki kavram muğlaklıklarını tespit etmek çok da zor değildir. Farrell’ın bu konudaki ilk tespiti şudur: deneyimin nitelikleri olarak düşünülen nitelikler esasında deneyime neden olan uyarının veya o uyarının beden üzerindeki tepkisinin nitelikleridir; deneyimin kendisi bu açıdan bakıldığında aslında niteliksizdir. Farrell’ın bu görüşüne itiraz olarak, şu düşünce dile getirilebilir: deneyimin kendisi sözü geçen niteliklere (“kırmızılık”, “acıklık”, vs.) sahip olmasa da buradan hareketle deneyimin hiçbir niteliği yoktur demek de hatalıdır; çünkü deneyimin en azından çok önemli bir özelliği mevcuttur, o da deneyimin deneyim sahibi kişi tarafından tanışıklık yolu ile bilinmesidir. Farrell bu itiraza cevaben, tanışıklık yoluyla edinilen bilginin özel türde bir bilgi türünün varlığına işaret etmediğini söyler. Muhtemelen normal gözlemcinin dikkatsizliği nedeniyle gözden kaçan bir şeyin ayrıcalıklı gözlemci tarafından fark edilmesi ile yeni bir bilgi türüne işaret edildiğini düşünürüz; halbuki aslında ilkesel olarak normal gözlemcinin keşfedebileceği bilginin ötesinde bilimsel olarak keşfedilebilecek bir şey aslında yoktur; ayrıcalıklı gözlemci yeni bir bilimsel keşifte bulunamaz. (Farrell, 1950, s. 184) Fakat, bu sefer buna itiraz olarak da bir Marslı, bir yarasaya veya bir afyonkeş *olmanın nasıl bir şey*

olduğuna ilişkin bilginin birinci elden bir bilgiyi gerektirdiği iddiası ortaya atılabilir. Farrell, bu sefer buna cevaben, burada kullanılan "ilk elden bilgi" ifadesinin normal kullanımının dışında kullanıldığından bahseder. Farrell'a göre, hiçbir şekilde betimlemesi yapılamayacak, ikinci elden bir bilgiye dönüşemeyecek ve ikinci elden bir bilgiyle kıyaslanamayacak bir bilgi çok özel bir bilme kipinin var olduğu gibi bir anlama gelir. Ancak, böyle mistik türden bir bilgi "ilk elden bilgi" kavramının yanlış kullanımı neticesiyle ortaya çıkar. Esasında böyle bir bilgi türü var olamaz. Öte yandan, fiziksel bir olay ile zihinsel bir olay arasında olduğu düşünülen gedik, Farrell'a göre, ampirik bir gediktir; bilgimizin gelişmesi ile birlikte bu gedik bir gün ortadan kalkacaktır.

Sprigge ise, "Ereksel Nedenler" (1971) başlıklı makalesinde ereksel nedenlerin etkin nedenleri gerektirip gerektirmediği; daha genelinde de ereksel nedenlere dayanan açıklama türünün aslında etkin nedenlere dayanan açıklama türünü gerektirip gerektirmediği, birinci türdeki açıklamanın aslında ikinci tür açıklamaya indirgenip indirgenemeyeceği ile ilgili sorulara bir cevap aramaya çalışır. Sprigge'e göre, sanılanın aksine, ereksel nedenlere dayanan açıklamanın hiçbir etkin nedene gönderimde bulunmadan herhangi bir nesnenin tezahürünü açıklaması [makalesinde bahsettiği birçok durum göz önüne alındığında] oldukça zor görünür. Makalenin sonunda ise, ereksel neden formülasyonunun sadece çok özel bir anlamda maddesel-etkin nedenlere gönderimde bulunulmadan bir kullanımının olabileceğinden bahseder; Sprigge bu kullanımın makalede ele aldığı diğer ereksel neden formülasyonlarına göre daha esasi olduğunu düşünür. Ereksel bir nedeni açıklamak için en nihayetinde bilinç sahibi bir öznenen bahsetmek durumunda kalırız; bilinç sahibi bir özne olmak ise o nesne-olarak-var-olmanın-nasıllığı/mahiyeti diye bir şeyin mevcudiyetini gerektirir. (Sprigge, 1971, s. 168) Bilinç sahibi bir özne, bu anlamda, diğer cansız-bilinçsiz nesnelere ayrılır. Diğer cansız-bilinçsiz olan nesnelere ağırlık, hacim, vb., bir takım maddi özellikleri vardır; fakat bu türden nesnelere için özel olarak o-halde-olmalarının-mahiyeti, daha genel olarak ise o varlık-olarak-var-olmalarının-mahiyeti diye bir şey bulunmaz. İşte bu açıdan, içeriğini bilincin belirlediği ereksel neden fiziksel bilimlerin gönderimde bulunduğu etkin-maddi nedenler türünden açıklanamaz; çünkü bilinç maddesel bir şey değildir. Bilinç, fiziki bir indirgemeye açık değildir. Hatta, bilinç sadece ereksel nedenlerin açıklaması için zorunlu değil, aynı zamanda bir fizikselcinin bile en nihayetinde fiziki ve mekanik gelişimi açıklamak için müracaat etmesi gereken bir fenomendir. (Sprigge, 1971, s. 170)

Nagel ise "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" (1979b) makalesinde aslında hem Farrell'ın hem de Sprigge'in vurguladığı aynı başlangıç noktasından işe koyulur. Hatta yer yer özellikle Farrell'ın verdiği örneklerin aynısını Nagel'in makalesinde de buluruz. Buna rağmen, ben yine de Nagel'in makalesindeki düşünce gelişimini analiz ettiğimde onu başka bir şekilde konumlandırmanın gerektiğini düşünüyorum. Nagel, makalesinde literatürde sıkça kullanılan "su = H₂O", "gen = DNA", vb., özdeşlik cümleleri ile "zihinsel haller = nöral haller" özdeşlik cümlesi arasında çok önemli bir farkın bulunduğundan ve bu farkın literatürde ihmal edildiğinden bahseder (Nagel, 1979b, s. 165); çünkü zihinsel hallerin önemli bir özelliği, yani bilinçli olmaları bu özdeşlik cümlesinde yer bulmaz. Nagel'a göre, herhangi bir [türdeki] X organizmasının bilinçli

bir deneyime sahip olması için *o organizmanın* sözgelisi spesifik olarak F-halinde-olmanın-mahiyetine, genel olarak ise X-olarak-var-olmanın-mahiyetine [o türe özgü olan] öznel bir erişimi bulunmalıdır. (Nagel, 1979b, s. 166, vd.,) Nagel'a göre, Marslı bir bilimci, bir insan olmanın fiziki özelliklerini araştırabilir, insan türü varlıklar hakkında nesnel düzeyde bilgi edinebilir; fakat bu Marslı *bir insan için* insan-olarak-var-olmanın-nasılığının bilgisine sahip olamaz. (Nagel, 1979b, ss. 172-74) Aynı şekilde, biz de bir yarasaya dönüşmeden, insan halimizle bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu, yarasanın öznel deneyimlerini bilemeyiz. (Nagel, 1979b, s. 169) Genel olarak şu söylenebilir: Aynı türdeki organizmalar aynı veya benzer algı sistemlerine sahip ise, bir organizma kendi türündeki diğer bir organizmanın içinden geçtiği hali bilebilir. Yalnız türler arasındaki farklılıklar arttıkça bunu söylemek zorlaşır. (Nagel, 1979b, s. 172) Nagel'in bence düşüncesindeki özgün yan işte bu noktada ortaya çıkar: Karşımızda duran X varlığının içinde bulunduğu (sözgelisi) F-deneyim haline, genel olarak da o varlık için X-olarak-var-olmanın-mahiyetine öznel-epistemik bir erişim imkânımız bulunmasa bile, bir şekilde realist ve rasyonalist bir yaklaşım neticesinde bizim epistemik donanımızı aşan, bizim anlayışımızın çok dışında olan birtakım deneysel içeriklerin, olguların var olduğunu veya var olabileceğini kabul etmek durumunda kalırız. Bu türden olguların tanınması ise, bilince dair çok önemli bir tespitte bulunmamızı sağlar; çünkü bu olguların var olması demek bu olguların taşıyıcısı/yaşayıcısı olan organizmalara ait, onların bağlı olduğu türe ait ayrı bakış açılarının da var olduğu anlamına gelir. (Nagel, 1979b, s. 171) Bu noktanın anlaşılması şu açıdan önemlidir: Nagel'in makalesinin konusunun esasında epistemolojik bir sorun olduğu düşünülebilir; fakat Nagel aslında bu epistemolojik sorunu daha derinde yatan metafizik soruna işaret etmek için sadece bir araç olarak kullanır. "Bir-yarasa-olarak-var-olmanın-nasılığı" mefhumunu oluşturmak, bu kavramsal temsili kullanarak kendi dışımızdaki varlıkların öznel deneyimlerine bir erişim köprüsü inşa etmek için çıktığımız yolda, başka bir şeyi fark ederiz. Bir organizmayı var eden nesnel olguların haricinde o organizmanın *o türden bir organizma* olarak var olmasını sağlayan, öznel olguların bileşimi olan bir şey de var olmalıdır: "bakış açısı". (Nagel, 1979b, s. 172, dipnot 8) İşte, Nagel cihetinden bilinci zor bir sorun yapan şey de budur. Bu "bakış açısı", bilinçli bir özne olarak var olabilmenin zorunlu metafizik koşuludur. Bu bakış açısını, insani-bakış-açısını, Marslı-bakış-açısını, vb., doğal olarak dışarıda bırakacak olan indirgeme mekanizması esasında asıl açıklanması istenen metafiziksel öğeyi, yani nesnenin öznel yanının, öznellik halinin doğru bir biçimde anlaşılmasını ıskalamış olacaktır. (Nagel, 1979b, ss. 173-75) Nagel açısından asıl mesele, nesnel özelliklerin yanı sıra onlarla iç içe bir şekilde yer alan, bir-özne-olarak-var-olmanın-mahiyetine işaret eden öznel bakış açısının bütün bu fiziksel-nesnellik alanındaki ortaya çıkışının, varlığının açıklanmasıdır. (Nagel, 1979b, s. 175, 1979c, 1979d, ayrıca bkz. Chalmers, 1995, 1996)

KAYNAKÇA

- Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, 200-219.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Clapin, H. (2002). Introduction. H. Clapin (Ed.), *Philosophy of Mental Representation* içinde (ss. 1-20). New York, Oxford: Oxford University Press.
- Crane, T. (2003). *The Mechanical Mind*. London, New York: Routledge.
- Crane, T. (2019). A Short History of the Philosophy of Consciousness in the Twentieth Century. A. Kind (Ed.), *Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind, Volume 6* içinde (ss. 78-103). London: Routledge.
- Farrell, B. A. (1950). Experience. *Mind* 59, 170-198.
- Fodor, J. A. (1991). Too Hard for Our Kind of Mind? *London Review of Books* (13), 12. Erişim Adresi: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v13/n12/jerry-fodor/too-hard-for-our-kind-of-mind>.
- Gökel, N. (2020). İşlevselci-Tip Özdeşliği Kuramı ve Bilinç Sorunu. *Yayımlanacak*.
- Güzeldere, G. (1997). The Many Faces of Consciousness: A Field Guide. N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (Ed.), *The Nature of Consciousness* içinde (ss. 1-68). Cambridge: MIT Press.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly* 32 (127), 127-136.
- Jackson, F. (1986). What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy* 83 (5), 291-295.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-61.
- Lewis, D. (1999). What Experience Teaches. *Papers in Metaphysics and Epistemology, Vol. II* içinde (ss. 262-290). Cambridge: Cambridge University Press.
- McGinn, C. (1989). Can we solve the mind-body problem? *Mind* 98, 349-366.
- Nagel, T. (1971). Brain Bisection and the Unity of Consciousness. *Synthese* 22 (3/4), 396-413.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* 83 (4), 435-450.

Nagel, T. (1979a/2013). Brain Bisection and the Unity of Consciousness. *Mortal Questions* içinde (ss. 147-164). Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1979b/2013). What is it like to be a bat? *Mortal Questions* içinde (ss. 165-180). Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1979c/2013). Panpsychism. *Mortal Questions* içinde (ss. 181-195). Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1979d/2013). Subjective and Objective. *Mortal Questions* içinde (ss. 196-213). Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.

Nemirow, L. (1980.) Review of Thomas Nagel, *Mortal Questions*. *Philosophical Review* 89 (3), 473-477.

Nemirow, L. (2003). Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance. N. Campbell (Ed.), *Mental Causation and The Metaphysics of Mind: A Reader* içinde (ss. 176-186). Mississauga, Canada: Broadview Press.

Place, U. T. (1956). Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology* 47, 44-50.

Reisberg, D. (2006). *Cognition: Exploring the Science of the Mind, Third Edition*. New York: W. W. Norton.

Sayan, E. (2012). Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış. *Kaygı* 29, 37-54.

Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.

Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review* 68, 141-56.

Sprigge, T. L. S. (1969). The Privacy of Experience. *Mind* 78 (312), 512-521.

Sprigge, T. L. S. (1971). Final Causes. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 45, 149-170.

Tartaglia, J. (2005). FARRELL, Brian Anthony (1912-). S. Brown (Ed.), *Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers, Vol I*, içinde (ss. 276-277). Bristol: Thoemmes Continuum.