

KİŞİSEL ÖZDEŞLİK VE BEDEN PERSONAL IDENTITY AND BODY

İbrahim DEMİRBAŞ¹

Özet

Kişinin durmaksızın değişen özelliklerinin arkasında, bu değişimleri onun üzerinde mümkün kılarak değişmeyen bir benliğin nasıl ve ne şekilde var olabileceği sorununa dayanan kişisel özdeşlik problemi, 'benlik' tasavvurunu bedenden ve beden varoluş şekline soyutladığı sürece hatalı ve cevabı salt kurgulamalara dayanmak zorunda olan bir sorudur. Zira beden, insanın her türlü belirleniminin onda yaşandığı temel konumun bizzat kendisi şeklinde bir varoluş merkezi olarak, benlikten soyutlanabilir veya ondan ayrı düşünülebilir bir yapıda değildir. Beden hakkındaki bu olgu, insanın varoluş durumlarına ve dünya ile kurduğu ilişkinin nasıl gerçekleştiğine dönülerek görülebilir bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, bu çalışmada tam da bu varoluş durumlarının ve bedenli bir şekilde görüldüğünde insanın dünya ile kurmak zorunda olduğu ilişkisinin, Merleau-Ponty'nin bedene dair yaptığı varoluşsal/fenomenolojik incelemelerle birlikte, nasıl gerçekleştiği ortaya konacaktır. Böylelikle, değişim ve özdeşliğin birbirinden soyutlanmadan, bütünsel bir şekilde ele alındığında aslında birbirlerini ne denli gerektirdiklerinin bir mantıksal serimlemesi ortaya konarak, "kişisel özdeşlik" dediğimiz problemin de içerisinde hem özdeşliği hem de değişimi barındıran insan varoluşundan hareketle bir zemine sahip olduğunun bir gösterimi yapılacaktır. Bu gösterim sonucunda, bedeni 'ruh' veya 'benlik' karşısında maddî niteliklere indirgeyen yaklaşımın bir araştırma konusu olarak bedeni ne denli ıskaladığı gösterilerek ve böylelikle bedenin bir nesne olarak herhangi bir şeye indirgenemez konumu ortaya çıkartılarak bir 'beden merkezli ontoloji savunusu' yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kişisel Özdeşlik, Beden, Merleau-Ponty, Varoluş, Benlik.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 01.10.2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 24.11.2024
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: İbrahim DEMİRBAŞ
E-posta / E-mail	: ibrahimq3535@gmail.com
Doi	: 10.47124/viraverita.1558985
Atıf / To Cite:	: Demirbaş, İ. (2024). Kişisel Özdeşlik ve Beden. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , sayı 20. 216-240. Doi: 10.47124/viraverita.1558985

¹ Yüksek lisans öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, İzmir/TÜRKİYE, (ORCID: 0009-0004-3667-1057).

Abstract

The problem of personal identity, which is based on the question of how and in what manner an unchanging self can exist behind a person's constantly shifting attributes, enabling these transformations, is a flawed question when the concept of the 'self' is abstracted from the body and the mode of its existence. Moreover, it is a question whose answer is inevitably confined to mere conjecture. For the body, as the very existential center where all human determinations are lived, cannot be abstracted from the self or conceived as separate from it. This fact about the body becomes evident when we turn to the existential conditions of human beings and how they establish their relationship with the world. In this context, this study aims to reveal how these existential conditions and the relationship humans must establish with the world—when viewed through the lens of embodiment—unfold in light of Merleau-Ponty's existential/phenomenological analyses of the body. In doing so, it will provide a logical exposition of how change and identity, when considered holistically rather than abstractly, mutually necessitate one another. This exposition will also demonstrate that the problem we call "personal identity" finds a foundation within human existence itself, which inherently encompasses both identity and change. As a result of this demonstration, it will be shown how an approach that reduces the body to material qualities in opposition to the 'soul' or 'self' fails to adequately address the body as a subject of inquiry. Consequently, by highlighting the body's irreducible status—its inability to be reduced to a mere object of any kind—a 'body-centered ontology' will be defended.

Key Words: Personal Identity, Body, Merleau-Ponty, Existence, Selfness.

Kişisel Özdeşlik ve Beden

GİRİŞ: BİR PROBLEM OLARAK KİŞİSEL ÖZDEŞLİK

Değişim ile olan yaşamsal ve varoluşsal ilişkimiz, kişilik dediğimiz şeye bizzat bakış açımızı oluşturacak derecede önemlidir. Öyle ki değişimin ufku olmadan, yani bir şeylerin değişip değişmediğini anlayabilme özelliğine sahip olmadan herhangi bir şeyi algılamak da mümkün olmayacaktır (Deleuze, 2017, ss. 105-117). Yani değişimin farkındalığı, bizzat algılama ve anlama gibi bilişsel etkinliklerin mümkün olmasını sağlayacak bir anlama sahiptir. Aynı zamanda bu farkındalık, kendisini durmaksızın gösteren değişimlerin, eğer hiç durmadan değişiyorlarsa nasıl fark edilebildiği ve bununla birlikte, daha da önemlisi, *kim tarafından* fark edilebildiği sorusunu gün yüzüne çıkartmaktadır. Dolayısıyla bu soru, aynı zamanda bir kimlik araştırmasına dönüşmektedir. Çünkü durmaksızın değişen özelliklerinin arkasında bu değişmelere sahiplik edebilecek, değişmeden kalan bir kendilik fikrinin var olup olmadığı sorusu, tüm bu değişimlerin *anlamlı* olmalarını sağlayacak olan sorudur. O hâlde değişimleri algılayabiliyor olmak, bir 'değişmeyen'in var olup olmadığı sorusunu da ortaya çıkartmaktadır. İşte "kişisel özdeşlik problemi", 'kişilik' kavramı üzerinden bu soruyu problem edinmektedir (Parfit, 1984). Problem, farkına varılan değişimin, bu değişime sahiplik eden kendilik kaynağının ne olduğuna yöneliktir. Böylelikle kişisel özdeşlik, kişiliğin tam olarak nasıl bir anlama sahip olduğu sorusuyla bir değişim ve kişilik kavramı problemine dönüşür.

Kişisel özdeşlik problemi için kişilik veya benlik dediğimiz kavramın tam olarak nasıl bir anlama sahip olduğu sorusu, değişim kavramını merkezine almaktadır. Felsefenin bilindik anlamda belki de en eski sorularından birisi olan "farkında olduğumuz tüm bu değişimlerin arkasında değişmeyen bir kaynak var mı?" sorusu, 'kişi' kavramına uygulanarak kişiliğe dair bir soruya dönüştüğünde, cevap olarak yeni kimlik ve kişi-lik tasavvurları verilmeye başlanır. Çünkü bu soru, değişimin kişilik kavramıyla olan ilişkisini barındırdığı kadar, aynı zamanda, kişiliğin neliği ve nasıllığı sorusunu da kendisinde barındırır. Dolayısıyla bu soru çözülmesi gereken bir problem olarak kabul edildiğinde, cevaplandırılmak adına kişilik veya benlik kavramı tekrardan tanımlanmaya ve tekrardan anlamlandırılmaya muhtaç kalır. Zira kişinin değişen özelliklerinin arkasında değişmeyen, yani özdeş kalan bir kaynağa dair verilecek cevap, aynı zamanda bu kaynağın *ne ve nasıl olduğuna* dair verilecek bir cevap olacaktır.

Bu anlamda, kişinin durmaksızın değişen özelliklerinin arkasında değişmeyen bir kişiliğinin varlığı ve eğer var ise ne tür bir anlama sahip olduğu sorusu bir 'özdeşlik/aynılık ve değişim/farklılık' sorununa dayanmaktadır. Bu sorun, bu çalışmanın ilk bölümünde detaylıca açılacak olup, özdeşlik ve değişim probleminin cevaplandırılma zemini kurularak görece daha temel bir zemin üzerine yerleştirilecektir. Ardından ikinci bölümde, bu zeminden hareketle kişisel özdeşlik kavramının içeriğinin ana probleminin ne olduğu ortaya çıkartılacak, üçüncü ve son bölümde ise bu problem kendisini gösterdiği bazı örnekler üzerinden cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Böylelikle, sonuç olarak, kişisel özdeşlik probleminin 'problem' olmasını gerektiren ana nedenin ortaya çıkarılmasıyla birlikte, "kişilik" dediğimiz şeyin "beden" dediğimiz şeyle ne denli *girift* bir yapıya sahip olduğu gösterilerek, kişisel özdeşliğin beden kavramından *ayrı düşünülemediği* ortaya konacaktır. Bu gösterim için ise Merleau-Ponty'nin beden üzerinden yürüttüğü varoluşsal/fenomenolojik analizlerden destek alınacak ve onun 'beden' dediğimiz şeyin ne kadar varoluşsal bir analize muhtaç olduğunu gösteren araştırmasıyla birlikte 'beden merkezli ontoloji' savunusu yapılacaktır (Merleau-Ponty, 2016). Bu savununun yapılabilmesi adına Merleau-Ponty'nin analizlerinin değerlendirilmesi şarttır, zira onun beden üzerine yaptığı kapsamlı sorgulama, 'beden' kavramı ele alındığında başvurulmadan geçilemeyecek bir analiz bütünlüğüne dönüşmüştür (Gallagher ve Zahavi, 2008). Aynı zamanda bu savunu, kişisel özdeşliğin nasıl yanlış ve soyut bir şekilde kurgulanmış kişi veya benlik tasavvurları probleminden hareketle ortaya çıktığını gözler önüne serecek bir sorunsallaştırma başlatacaktır.

Şimdi, kişisel özdeşlik ifadesini henüz sarfettiğimizde varsaymak durumunda olduğumuz 'değişim, özdeşlik ve kendilik' kabullerini hem neden varsaymak durumunda olduğumuzu hem de ne tür bir sorunsala gönderimde bulunduğunu inceleyerek ortaya çıkan sonuçla, 'değişimlere sahiplik eden bir kendilik' olarak kişiliğin ne türden bir yapıya işaret ettiğini Merleau-Ponty'nin analizleriyle temellendirebiliriz.

1- Kişisel Özdeşlik ve Zorunlu Kabuller

1.1- Değişim ve özdeşlik ön-kabulü

Kişisel özdeşlik problemi, genel olarak, kişinin farkında olduğu, değişen unsurları (zaman içerisinde gördüğü her türden varoluşsal farklılıkları) dolayısıyla hâlâ aynı kişi olarak kalıp kalmadığı ve eğer kalıyorsa da *nasıl kalabildiği* sorusuna dayanır (Shomaker ve Swinburne,

1984). ‘Aynı kişi’ ifadesi burada özdeşlik problemini doğuran temel etkendir. İki şeyin *aslında* aynı ve tek varlık olduğu savunusu olarak özdeşlik, bir belirlenim şeklinde yüklendiği varlıkları tek bir potada, ‘özdeş/aynı olma’ potasında eriterek belirler. Özdeş olarak belirlenen iki varlık, ontolojik olarak, aslında zaten tek bir varlığın farklı görünümünden ibarettir. Ortada farklı iki varlık değil, tek bir varlığın süreç içerisinde değişen farklı görünüşleri vardır. Burada, süreç içerisinde değişen varlığın, henüz bu süreç başlamadan önceki varlıkla nasıl ve ne türden bir aynılık/özdeşlik taşıdığı sorusu gündeme gelir. İşte bu soru, genel olarak kişisel özdeşlik sorusunun içeriğidir (Parfit, 1984).

Var olan herhangi türden bir değişimi gösterebilmek ve de aslında onun bir değişim olduğunu söyleyebilmek adına, bu değişiminin arkasında onun üzerinde yaşandığı bir sahip, bir temel kaynak varsaymamız gerekir (Chalmers, 1996, ss. 225-233). Kişisel özdeşliğin kendisini bir problem olarak sunması da tam olarak bu temel kaynağın *neliği* ve *nasıllığı* üzerine yapılan bir sorunsallaştırmadan ortaya çıkmaktadır. Yani, değişimlerin birer değişim olarak gözükmesini sağlayan ‘özdeş kalan bir temel’ zorunlu kabulü, kişisel özdeşlik probleminde bu temelin tam olarak ne olduğu ve nasıl mümkün olduğu sorunsallarına dönüşür. Çünkü, fark edilebilir ki herhangi bir şeyin değiştiğini söylediğimizde, zorunlu olarak, orada özdeş kalmış/değişmemiş bir şeyi varsayarız, zira diğer türlü hiçbir şeyin değiştiğini söyleyemeyiz, çünkü bu durumda değişimin üzerinde yaşandığı temel olarak şeyin bizzat kendisinden bahsedemeyiz (Nagel, 1986, ss. 54-66). Öyleyse değişimin en temel varsayımı *özdeşliktir* – tıpkı özdeşliğin en temel varsayımının *değişim* olması gibi. Çünkü, iki varlığın “aslında” *aynı* varlık olduğunu söyleyerek onları özdeşlik olarak ifade etmek, ancak onların değişmiş olmalarına bağlıdır. Tıpkı değişimin algılanabilmesi için özdeş kalan bir temelin varsayılmasının zorunlu olması gibi, bu özdeşliğin kavranabilmesi ve kendini ortaya koyabilmesi için de yüklendiği varlıkların *değişmiş* olduğunun ön-kabulü gerekmektedir. Örneğin, arka kısmından bakıldığında bambaşka görünüme sahip bir ev ile ön tarafından bakıldığında ise bambaşka bir görünüme sahip olan evin *yine de* aynı ev olduğunu, bu iki görünme şeklinin aslında özdeş olarak *bir* varlıkta seyrettiğini söyleyebilmek, bu iki görünme şeklinin en baştan ‘aynı kaynaktan iki *farklı* görünme şekli’ olduğu fikri ve kabulünden hareketle mümkün olur. Bu anlamda özdeşliğin bizzat temel noktası olan değişim, değişimin en temel noktası olarak özdeşliği gerektirdiği ölçüde, bu iki kavramın yalnızca birbirleriyle anlam kazanan *zıttına-koşullu* kavramlar olduklarını söyleyebiliriz. Şimdi, özdeşliğin değişim ile zorunlu kabul gerektiren

ilişisini anlayabilmek ve böylelikle kişisel özdeşliğin ne türden bir özdeşlik ve ne türden bir kişilik varsaydığını anlayabilmek adına, öncelikle zıttına-koşullu kavramların ne olduğunun ortaya konması gerekmektedir. Bu ortaya koyma, bize kişisel özdeşliğin kavramlarının içeriğini verecektir.

1.2- Zıttına-koşullu kavram ve kabuller

Zıttına-koşullu kavramlar, anlamı ve içeriğini yalnızca o kavramla birlikte dolaysız olarak var olan karşıtıdan kazanan, kendi anlamına kavuşabilmesi için karşıtına *koşullanan* ifadelerdir. Felsefede *oluş* öğretisini geliştirmiş filozoflarda bu kavramların bir serimleniş şekline rastlayabiliriz (Hegel, 2010; Haaris, 1995; Deleuze, 2017; Whitehead, 1978). Örneğin, oluş anlayışını felsefe tarihinde belki de ilk ve en etkili olmuş şekilde savunan Herakleitos, karşıt olan tarafların bir aradalağına şu şekilde vurguda bulunur: “Karşıtlık, ahenk getirir. Anlaşmazlıktan en adil uyum doğar (τὸ ἀντίχον σύμφη ὁ νῶν καὶ ἐκ τῶν διαφέρων των καλλί στην ἀρμονία)” (Harris, 1995, s. 46). Bu ifadeler, birbirine zıt olarak gördüğümüz şeylerin aslında birbirlerini ne denli gerektirdiğini ortaya koyar. Ve bununla bağlantılı olarak, ardından şu ifadeler gelir: “Sağlığı güzel kılan hastalıktır; iyiyi güzel kılan kötü, tokluğu açlık, dinlenmeyi güzel kılan yorgunluktur” (νοῦσος ὕγιε ἰὴν ἐπιόησεν ἡδύ καὶ ἀγαθόν, λιμός κόρον, κάματος ἀνάριαισις) (Harris, 1995, s. 46). Buradaki kendi içeriklerine ve gönderimlerine pozitif bir anlam yüklediğimiz sağlık, iyilik, tokluk ve dinlenme gibi kavramların, aslında *negatif* olarak bildiğimiz karşıtları tarafından oluşturulduğuna dair anlatı, bu kavramların birbirlerine ne kadar zorunlu bir şekilde ihtiyaç duyduklarını gösterir. Sağlığın *pozitif* anlamının -ki ‘sağlık’ kavramı sadece pozitif bir gönderimde bulunduğu sürece anlamlıdır- yalnızca hastalıktan, iyiliğin kötülükten, tokluğun açlıktan geldiğini söylemek, aslında bu kavramların kendi zıtlarına koşullu olduğunu anlatmaktadır. Ancak, her ne kadar durum böyle olsa da birbirine zıt olan bu kavramlar, ilk bakışta bize, kullanıldıkları anda dolaysız bir şekilde birbirlerine gönderimde bulunuyor gibi gözükmemektedirler; her hastalıktan bahsettiğimizde sağlık kavramına dolaysız bir atıfta bulunuyor değildir ya da hastalığın anlaşılabilmesi için böyle bir gönderim gerekmez. Veya her aç olduğumuzu hissettiğimizde, açlığımıza dair farkındalığımızın oluşması için zorunlu olarak aklımıza ‘tokluk’ kavramının gelmesi gerekmez. Bu da bizi zıttına-koşullu kavramlar, ilk bakışta sanki zıtlarından *ayrı bir şekilde var olabiliyorlarmış* gibi *soyut* bir fikre götürür¹. Bu soyut fikir, kavramların gönderimi ve anlamı bütünsel bir şekilde, yani *kendi somutluğunda* düşünüldüğünde rahatlıkla aşılabilir. Öyle ki kişisel özdeşliğin bir problem

olarak kendisini göstermesi tam da bu soyut fikre dayanır. Sonuç bölümünde detaylıca açılacağı üzere, kişisel özdeşlik, hem özdeşlik ve değişim kavramlarını birbirlerinden soyutlayarak ele aldığı hem de bir 'kendi olmaklık' olarak benlik tasavvuru ortaya koyarken *bedeni* bu tasavvurdan soyutladığı sürece soyut ve dolayısıyla da kendi zemininden öteleştirilmiş, *zemicsiz* bir problem olarak kalacaktır.

Bu "soyut düşünceyi aşma" çabasının nasıl olduğuna ve ne şekilde gerçekleşebileceğine dair belki de en iyi örnek, kendi felsefî pozisyonunu bu çabanın, yani düşüncenin somut ve bütünsel bir şeklinin imkânı üzerine kurmuş bir düşünür olan Hegel'dir (Hegel, 2010). Herakleitos'tan sonra, modern dönemde oluş düşüncesi/ontolojisini en fazla belirleyen ve oluşun/değişimin özdeşlikle/aynılıkla nasıl bir ilişkisi olduğunu bize anlatan Hegel, *Mantık Bilimi* eserinde, özdeşlik ve değişimin birbirinden soyutlanmadan, somut/bütünsel bir şekilde ele alındığında birbirleriyle ne denli zorunlu ilişkileri olduğunu şu şekilde ortaya koyar:

Özdeşliğin farklılıktan tamamen ayrı olduğunu ve bu ayırmada onun özsel, geçerli, doğru olduğunu savunduğumuz anda, bu iki çelişkili iddiadan ortaya çıkan tek şey, bu iki düşünceyi [özdeşlik ve farklılığı] uzlaştırmadaki başarısızlıktır: Soyut özdeşlik olarak özdeşliğin özsel olduğu, ama aynı zamanda bu hâliyle eksik olduğu bir başarısızlık. Eksik olan şey, bu iddialarda özdeşliğin kendisinin ortaya çıktığı negatif hareketin farkındalığıdır. Ya da şöyle ifade edildiğinde: *özdeşlik, farklılıktan ayrılma olarak ya da farklılıktan ayrılma içinde özdeşliktir, o zaman burada ifade edilen gerçek, özdeşliğin ayırım olarak var olmasında ya da özsel olarak ayırmada var olmasında yatar; yani [özdeşlik], kendisi için hiçbir şey değildir, aksine o, ayırımın bir momentidir [parçasıdır]* (Hegel, 2010, s. 358).

Görüldüğü üzere, zıt kavramları birbirinden soyutlayarak düşünme şekli, özdeşliği değişimden ayrı olarak düşünen "soyut özdeşlik"i doğuran etkendir. Öyle ki özdeşliği ayırım olmadan ele alma şekli olarak soyut özdeşlik, farkı aynılıktan soyutlayarak elde edilmiş *eksik* bir düşünce şeklidir. Burada "ayırım" (*Trennung*) diye ifade edilen ve bu çalışmadaki terminolojimize uyguladığımızda değişim olarak adlandırabileceğimiz kavram, görüldüğü üzere, herhangi bir soyutlama yapmadan ve kendi somut bütünlüğü içerisinde ele alındığında, özdeşlik/aynılık ile iç-içe bir şekilde, *onun parçası* olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlk bölümde serimlenen "özdeşlik değişimi, değişim ise özdeşliği varsayar" ifadesi, şimdi Hegel'in özdeşlik ve ayırım üzerine yaptığı analizleriyle daha net bir şekilde kendisini göstermektedir. Öyle ki Hegel, özdeşliğin tek başına ele alınamayacağını, onun daima ayırım ya da farklılıkla birlikte devingen bir süreç olarak somut bir bütünlük şeklinde var olduğunu ifade

ederken, aslında bu kavramların zıttına-koşullu olduklarını ortaya koymaktadır. Kişisel özdeşlik probleminin ne türden bir özdeşlik ve değişim fikriyle yola çıktığını anlayabilmek adına özdeşlik ve değişimin zıttına-koşullu kavramlar olduklarının açık bir şekilde ortaya konması önemlidir. Bu anlamda Hegel'in özdeşlik ve farklılık üzerine yürüttüğü diyalektik analizleri, bu şekilde, özdeşlik ve değişim kavramlarının ne şekilde kullanılıp ne şekilde kullanılmayacağına dair bir gösterimde bulundu.

Kısacası, değişim olmadan özdeşlikten, özdeşlik olmadan da değişimden bahsedemeyiz (Wiggins, 2003). Dolayısıyla değişim üzerinden kişisel özdeşlikten bahsettiğimiz anda bir "kendiyile özdeş kalan" olarak kendilik ön-kabulüyle yola çıkmış oluruz. Peki, nedir bu "kendilik" ki değişimden her bahsettiğimizde, zorunlu olarak bir kabul şeklinde kendisini bize dayatmakta? Şimdi bu sorunun incelemesine, sonucu herhangi bir varlığı kişi saymamız için bir kendilik fikrine ve bu fikrin de zorunlu olarak bir beden dolayımından geçtiği çıkarımına varacak şekilde geçebiliriz. Çünkü bu çıkarım, bize kendilik ve kişisel özdeşlik kavramlarının aslında ne kadar beden dediğimiz *varoluş şekline* bağımlı ve muhtaç olduğunu gösterecek ve dolayısıyla da kişisel özdeşliğin nasıl bir zemin üzerinde kendisini problem olarak sunduğunu ortaya koyacaktır.

1.3- Kendilik ön-kabulü

Farkında olduğumuz değişimler arasında bir bağlantı kurduğumuzda, aynı zamanda, bu değişimlerin arasında bir *devamlılık* varsaymış oluruz (Schechtman, 1996, ss. 93-99). Öyle ki devamlılık, zorunlu olarak temel bir kaynak üzerinde kendisini göstermek durumundadır. Bir varlığın değişmiş olduğundan bahsettiğimizde, onunla devamlı bir şekilde değişmeden *kalmış* şeyleri de görmüş oluruz. Bu devamlılık ister psikolojik ister fizyolojik ister ontolojik olsun, hepsinde değişimlerin birbirleriyle bağıntısının kurulabildiği bir sabit zemin, yani kendilik kurulmuş demektir (Ricoeur, 1994). Öyleyse değişimlerin değişim olarak kendilerini gösterebilmeleri hem değişmeden, yalnızca kendi olarak kalabilen bir temelin varlığına hem de bu temel üzerinde birbirleriyle ilişkili olarak bir devamlılık arz etmelerine bağlıdır (Ricoeur, 1994, s. 116). Bu durumda kendilik, değişimin onda yaşandığı fakat onun değişmediği temel zeminin kendisi olarak karşımıza çıkar. Bu noktada, herhangi bir şeyin veya bir kişinin herhangi bir özelliğinin değiştiğinden bahsettiğimizde, görüldüğü üzere, ancak "kendisi" olan bir kaynağa gönderimde bulunarak bu değişimi ifade edebiliriz. Örneğin, "tüm yaşadığım değişmelere ve atlattığım onca olaya rağmen ben, *kendim olarak kaldım*" gibi bir ifade,

'kendim' kavramını tam da özdeşliğin onda seyrettiği ve üzerine gelen değişimleri aslında bizzat *mümkün kıldığı* temel zemini anlatmak için kullanır. Yani tüm tasavvurlarından ve kurgularından arındırılmış olarak 'kendi olmaklık' olarak kendilik kavramı, değişimi mümkün kılan değişmez temelin özdeşliğini anlatan bir ön-kabul olarak karşımıza çıkar. Çünkü, kişinin zaman içerisinde *değişmiş olduğunu* söylemek, o kişiye değişmeyen bir kendilik atfederek, bu değişiminin özdeş olan bir parçası üzerinden değişmekte olduğunu söylemek anlamına gelir. "Çok değişmişsin" ifadesi, fark edilebileceği üzere, 'bu değişiminin ardında, değişmeden/özdeş kalan bir kişi' anlayışını gizil olarak içerisinde barındırır ki bu ifadenin muhatabı odur, aksi takdirde bu ifade *muhatapsız* olmak zorunda kalır. Öyleyse, görülebilir ki içeriği ve boyutu her ne olursa olsun, değişimin değişim olarak adlandırılabilmesi, ancak özdeş kalan bir kendilik kabulünün temel alınmasına bağlıdır. Fakat kendilik ve onunla eş olarak kişilik kabulü, yalnızca değişimlerin birer değişim olarak adlandırılmasını sağlamaktan ibaret değildir.

Şimdi, tüm bu zorunlu kabullerden hareketle, kişinin değişim ile kurduğu bu özdeşlik ilişkisinin onu ne denli oluşturucu bir boyutta olduğunu anlayabilmek adına, kişiliğin ve ben dediğimiz şeyin neliğine ilişkin bir sorunsallaştırmanın ortaya konması gereklidir. İşte bu sorunsallaştırmanın, burada Merleau-Ponty ve onun bedene dair yaptığı varoluşsal ve fenomenolojik analizler üzerinden açılması, sorunun içeriğini aydınlatarak onu geçerli bir zemin üzerinden tartışabilmek adına ontolojik bir destek sağlayacaktır. Öyle ki Merleau-Ponty'nin beden kavramını insan varoluşuyla birlikte ele alarak, insanın varoluşsal boyutta nasıl bir yapıya sahip olduğuna dair yaptığı analizler, beden dediğimiz şeyin kişilik dediğimiz şey için nasıl kurucu bir noktada durduğunu gösterecektir. Merleau-Ponty üzerinden bu gösterimin önemi, kişisel özdeşlik probleminin içeriğini ve onun bir problem olmasını sağlayan sebeplerini değiştirecek bir anlama sahip olmasından gelmektedir. Şimdi, bu gösterimi yapabilmek adına benlik ve beden kavramlarını 'dünya' kavramı üzerinden incelemeye geçebiliriz.

2- Benlik ve Beden

2.1 – Benlik ve dünya

İnsanın değişimler karşısında onları algılamaya ve anlamaya çalışması, onun gözünde dünya kavramını doldurmaya başlar. Çünkü dünya, tam da o algıladığı şeylerin bütünselliğine dair oluşturduğu kavramın kendisi olarak, algılanan şeylerin kapsamını oluşturur (Merleau-Ponty,

2016). Bu kapsamın kendisi, yani dünyanın kişinin algısında ne şekilde oluşmuş olduğu, kişinin kendini görme şeklini de oluşturur. Bu anlamda, dünya kavramının kurulmasıyla benlik tasavvurunun oluşması arasında iç-içe geçmiş anlayışlar ve kabuller bulunmaktadır. Heidegger, bu oluşun daha kökensel bir analizi adına insanın dünya ile olan ilişkisine dair şöyle der: “Dasein [insanın dünyadaki varoluşu] için dünya-içinde-olmayı temel kurucu olarak söylemek demek, onun neliği üzerine bir şey söylemek demeye gelir” (Heidegger, 2020, s. 22). Öncesinde “dünya içinde olmak insan Dasein’in neliğine aittir” diyen Heidegger (2020, s. 22), insanın *neliğine* ilişkin sorunun dünya kavramından ve bu kavramın kullanılış biçiminden geçtiğini gösterir. Çünkü algılanan şeylerin, yani bizzat ‘görünenler’ olarak fenomenlerin bütününe dair yapılan bir kavramsallaştırma, kişinin ben dediği şeyin de içeriğini oluşturacak bir kavramsallaştırmadır. Peki ‘ben’ dediğimiz şey ile bu kadar yakın ilişkili olan dünya kavramı, kendisini bize ne şekilde göstermektedir? Bu sorunun cevabı, aynı zamanda, bunu gerçekleştiren benlik tasavvurunun da içeriğini aydınlatacaktır.

Dünya ve dünya içinde insanın varoluş şekillerine odaklanan *Algının Fenomenolojisi* eserinde Merleau-Ponty: “dünyanın bilincine bedenim sayesinde varırım” der (Merleau-Ponty, 2016, s. 127). Burada şu noktanın özellikle ayrımsanması gerekir ki dünyanın bilincine beden sayesinde ve onun dolayımında varıyor olmak, asla epistemolojik kökenli empirist ya da ontolojik kökenli materyalist felsefenin kurguladığı gibi, duyusal ve yalnızca bedene atfedilen duyumsama özelliklerinden hareketle gerçekleşiyor değildir. Beden, hiçbir şekilde duyuların ve onların sayesinde gerçekleşen duyumsamaların toplamından veya temsilinden ibaret değildir – tıpkı rasyonalist felsefenin kurguladığı gibi bedenin aklın ona hükmettiği veya akıl sahibi ruhun onu yönlendirdiği bir ‘maddî bütünlük’ olmadığı gibi. Bedenin bu içeriklerinden ve hazır postülatlarından ayrıştırılması, onun nasıl bir ontolojiye sahip olduğunu gösterebilir bir yöntem olacaktır. Dolayısıyla algılanan her türlü gerçeklik, zaten bedenin dolayımında ‘gerçeklik’ hâline bürünmektedir.

Bedenin ‘dünya’ kavramının bizzat açılmasını sağlayan ve hiçbir şekilde ne “duyular” ne “maddî nitelikler” ne de “akıl” gibi bir kavramsallaştırmaya indirgenemeyecek olan bu merkezî pozisyonu, Merleau-Ponty’e göre nesnelere kendilerini var ediş şekillerini *kendilerinde* görmemizi sağlar. Dolayısıyla, beden dediğimizde aklımıza duyularımızın gelmemesi, her türlü algılamamızın içeriğini özgür bir şekilde kurabilmemizi sağlayan bir pozisyon olacaktır: “İçeriklerin önceliğine dair empirist postülatı bırakırsak, arkamızdaki nesnenin tekil varoluşunu

kabul etmekte özgür oluruz” (Merleau-Ponty, 2016, s. 58). Buradaki her türlü fenomenin kendinde ne olduğunu gösteren bir kalıp olarak kullanılmış olan ‘tekil varoluş’ kavramı, empirist -ya da rasyonalist- kabulleri ortadan kaldırarak fenomenlere yöneldiğimizde edineceğimiz bir içeriktedir. Ve bu içerik, ancak bedenın dolayımında elde edilebildiğine göre, beden, üzerine yapılmış kurgularından ve kabul edilmiş bazı içeriklerinden ötede ele alınabildiğinde ve ancak onun *varoluş şekli* söz konusu olduğunda, gerçekliğin bizzat oluşturucu bir yapı-taşı olarak karşımıza çıkacaktır (Nancy, 2008). Bedenin bu ontolojik boyutu, Merleau-Ponty’nin incelediği biçimiyle bir yaşama dünyası içerisinde ele alınan insanın, özdeşliğini ve değişimini de aynı ontolojik gerçeklik üzerinden gösterir. (Merleau-Ponty, 2016, s. 98). Bu ontolojik boyutun ne şekilde kendisini gösterdiğini ortaya koymadan önce, bedenin ne şekilde gerçekliğin merkezî bir kurucu noktası olduğunun ortaya koyulması gerekmektedir.

2.2 – *Bedenin ontolojik boyutu*

Felsefe veya genel olarak düşünce tarihinde, insanın kendisi olarak nasıl bir yapıya sahip olduğu ve onun ne türden bir benlik taşıdığı hakkında pek çok farklı yorum ve açıklama getirilmiştir (Kupperman, 2010). Bu açıklamalardan, modern dönem için belki de en fazla tartışma yaratmış ve insanın ne olduğu hakkında bir inceleme yapıldığı zaman kullanılan kavramsallaştırmaları belirlemiş bir düşünce şekli olarak Descartes’ın insan varoluşuna dair kabul ettiği ontolojisi göz önüne getirilecek olursa, bu ontolojinin insana iki farklı dünya atfettiği görülebilir (Descartes, 2007). Çünkü, bilindiği gibi, Descartes’ın insan adına kurguladığı ontoloji, onun “çift tözlü” bir yapıya sahip olarak hem beden hem de ruh olduğu ve bedeninin yalnızca maddî niteliklerden ibaret olurken ruhunun yalnızca maddî olmayan ve dolayısıyla herhangi bir uzamda yer kaplamayan zihinsel veya aklî niteliklerden ibaret olduğunu iddia ediyordu (Descartes, 2007, s. 82-83). Bu iddia, kişiyi bir ruh şeklinde, yalnızca ‘maddî olmayan nitelikler’in bütünü olarak ele alarak ve fizyolojik olanın psikolojik olandan tamamen farklı varlıklara ve varoluş şekillerine gönderimde bulunduğunu söyleyerek aslında insanla birlikte insanın dünyasını da maddî olan ve ruhsal olan şeklinde ikiye ayırıyordu. Ve insanda birleştirilmeye çalışılan bu iki ayrı taraf, fizyoloji ile psikolojinin ortaklığı olarak teke indirgenmeye çalışılıyordu. Fakat Merleau-Ponty, insan *varoluşu* göz önüne alındığında, bu durumun hiç de böyle gerçekleşmediğini söyleyerek bu görüşe karşı çıkar. Onun ifadeleriyle:

Psikofizik olay artık Kartezyen fizyoloji tarzında, kendinde-olan bir sürecin ve bir *cogitatio*'nun bitişikliği olarak kavranamaz. Ruhun ve beden birliği, biri nesne biri özne olan iki dışsal terim arasındaki keyfi bir kararname ile tasdik edilemez. Her an *varoluşun hareketinde* tamamına erer [vurgular bana ait] (Merleau-Ponty, 2016, s. 136).

Psyche olarak ruh ile fizik olarak bedenin birleşimi şeklinde psikofizik, bilindiği üzere, Kartezyen ontolojide insanda var olması mümkün olan bir birleşimdi. Peki bedenin bu her türlü gerçekliği kendi dolayımında oluşturacak kadar kapsamlı olan ontolojik boyutu, insanı tıpkı Descartes gibi bir "çift töz" olarak görmüyorsa, ne şekilde görmektedir? Çünkü 'beden' derken basitçe 'maddî nitelikler toplamı'nın kastedilmediğine yukarıda değinildi, bu durumda beden, kendi özgün içeriği dolayısıyla, insanın benliğini ve kişi olma şeklini ne şekilde oluşturmaktadır? Burada, yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, *varoluş* kavramı ve bu kavramın ne kadar öncel bir pozisyonda olduğu karşımıza çıkmaktadır.

İnsanın kendi olma temelinin ve kaynağının ne olduğuna ilişkin soru, sabit kavramsallaştırmalarla ve bu kavramsallaştırmaların sınırlarından ibaret bir şekilde değil; bizzat onun *varoluş şekli* üzerinden ve ondan başka hiçbir ön-kabul kullanmadan ele alındığında, insanın "kendim" dediği şeyin de belirli bir varoluş şeklinden hareketle edinildiği fark edilecektir. Çünkü her kendilik, kendisini gösterme şekli dolayısıyla, ancak belirli bir varoluş şeklinden hareketle ortaya çıkmak durumundadır. Örneğin, ilk bölümde işaret edilen "tüm yaşadığım değişimlere ve onca olaya rağmen ben, *kendim* olarak kaldım" cümlesi, 'yaşadığım' kavramıyla kendi anlamını kazanmaktadır. Dolayısıyla, "ben" olarak sayılan şeyin aynı kalıp kalmadığını sorgulatan değişimler *yaşandığında*, kendinin bu yaşama veya varoluş şekli üzerinde anlamı ortaya çıkar. Öyle ki ifadeyi tam tersine çevirdiğimizde ve kendiliği olumsuzladığımızda dahi aynı varoluş şeklinin bu olumsuzlanan kendiliği oluşturduğunu görebiliriz: "yaşadığım onca değişim ve onca olay sonucunda ben *kendim* olarak kalamadım" ifadesi, kişisel özdeşlikteki 'kendi olarak kalma' problemini, yani 'tüm değişimlerimden sonra değişmeyen bir ben' sorununu içeriyor gibi gözükse de, aslında bu problemi mümkün kılacak şekilde, kendilik veya ben dediğimiz şeyin ancak bir yaşama, bir varoluş şeklinden hareketle ortaya çıktığını göstermektedir. Buradaki 'yaşamak' ifadesinin, basitçe 'tecrübe edinmek' veya 'başından bir olay geçirmek' anlamlarına indirgenmemesi önemlidir, çünkü burada kasıt edilen yaşama şekli, kişinin bütünsel olarak tüm varoluşuyla dahil olma şeklidir. Öyleyse, kişinin değişimlerinin arkasında değişmeden kalan bir benlik olduğunu savunmanın da benlik dediğimiz şeyin aslında tüm değişimlerin *yalnızca* algılanmasının bir eşlik edicisi olarak

“sanıdan ibaret” olduğunu savunmanın daⁱⁱ koşulu, *kişinin varoluşu ve yaşama şeklinin bir boyutundan* hareketle mümkündür.

Varoluş, insanın benliğinin ne olduğuna dair yapılmış tasavvurları da kapsayan bir bütünlük taşımaktadır. İster fizyolojik ister psikolojik ister bu iki ele alma şeklinin bir sentezi olsun, tüm bu belirlemeler, varoluşta bütünsel bir boyuta ulaşmaktadır. Bu belirlemeler her ne kadar kendi başlarına bambaşka yönlere ve dünyalara işaret ediyor olsalar da varoluş, bu yönlerin bütünsel bir şekilde birleştiği yerin kendisidir:

‘Fizyolojik’ olan ile ‘psişik’ olanı birbirine bağlamamıza olanak tanıyan şey, bunların, *varoluşta yeniden bütünleşmiş olmakla*, kendinde-olanın düzeni ve kendisi-için olanın düzeni gibi birbirinden ayrılmıyor olması, her ikisinin de yönelimsel bir kutba veya bir dünyaya doğru yönelmiş olmasıdır [vurgular bana ait] (Merleau-Ponty, 2016, s. 134-135).

Buradaki ‘varoluş’ vurgusu, aslında “özne ve nesne” veya “zihin ve beden” veya “psişik olan ve fiziksel olan” ikiliğini çözümlenmek ve aşabilmek adına getirilmiş üçüncü bir kavramsallaştırmadır. Bu noktada, şu vurgu açığa çıkmalıdır: insanın varoluş şekli, hiçbir şekilde *bedeninden* ve onun dünyadaki varoluşundan *soyutlanamazdır*: “Bedene ilk erişim yoluyla, yani fizyolojiyle yaklaşınca, bulduğumuz şey varoluştur” (Merleau-Ponty, 2016, s. 136). İnsana dair yapılan her türlü kurgulamanın, ontolojik, psikolojik veya fizyolojik tasavvurların kökeninde, onları mümkün kılan temel zemin olarak yaşama biçimi veya varoluş şekli, *ancak insan bedeniyle* şekillenebilir bir durumdadır. Ne de olsa insan, her türlü algılama, bilme ve aslında bir bütün olarak yaşama şeklini, dolaysız hâliyle bedeni üzerinden gerçekleştirmektedir. Burada şu noktanın ayrımsanması gerekir ki tüm bu kendilik, benlik, kimlik tasavvurlarını kurdurtan ve oluşturan şey bedenin kendisi *değildir*; beden, bu tasavvurları kurdurtan varoluş şeklinin merkezî bir konumu, varoluş üzerine yapılmış tüm tasavvurların onun dolayımından çıktığı ana etkidir (Nancy, 2008, s. 67). Beden ile dünya, ortak bir dokuya, ortak bir tene sahip olarak insanda buluşurlar. İnsan dünyaya bedeniyle *dokunur*, çünkü dünyanın dokusu bedeninin dokusuyla ortaktır (Cogito, 2019, s. 119-120). Ve bu doku ne maddî ne de ruhsaldır. İnsan ile dünyanın bir arada olduğu ortak ten, ontolojik bir boyutta tüm gerçeklik kurgulamalarının oluşturucusudur. Dolayısıyla da onun adına yapılmış her türlü ruhsal ya da maddî kurgulama, *bu ontolojik boyutun üzerinde* kendisini göstermektedir. Yani “bedensel ve kişisel” ayrımı, insanın varoluşunda sahip olabileceği taraflar olarak insan bedeninde ve dolayısıyla da varoluşunda bütünlüğüne ulaşmaktadırlar:

Somut olarak ele alınan insan, bir organizmaya eklenmiş bir psişizm değildir, kimi zaman kendini bedensel olmaya bırakan kimi zaman da kişisel edimlere koyulan bir varoluş gelgittir. Psikolojik motifler ve bedensel durumlar birbirine geçebilir, (...) en azından kaynağını veya genel taslağını fizyolojik eğilimlerde [bedensel bir boyutta] bulmayan tek bir psişik edim yoktur (Merleau-Ponty, 2016, s. 135).

İnsanın kendini bazen kişisel bazen bedensel olmaya bırakan hâli, yine varoluş kavramıyla bütünleştirilir. ‘Kaynağını veya genel taslağını fizyolojik eğilimlerde bulmayan tek bir psişik edim’ olmaması, her türlü psişik diye anlamladığımız ve herhangi bir uzama/mekâna sahip olmayan özelliklerin temelinde ve genel kapsamında bedene bağlı olduğunu söyler. Bu iddia, psikolojik veya ruhsal olarak saydığımız ve içeriklerine hiçbir maddî nitelik veya uzamda yer kaplama atfedemediğimiz özelliklerin de aslında bedene ait olduğunu ifade etmemektedir; hepsinin mümkün olabilmesinin öncelikle beden sayesinde gerçekleştiğini söylemektedir. Bununla ilgili olarak, bilindiği üzere somatik bozukluk, psikolojide “kişinin bedenine/fiziğine etki eden ruhsal bozukluklar” olarak tanımlanır (Merleau-Ponty, 2016, s. 136). Bu tanım, bedensel olmayan, yalnızca ruhsal bir kaynaktan bedensel bir sonucun çıkması adına önemli bir örnektir. Zira burada bedensel olanla ruhsal olan arasında bir bağlantı kurulur ve iki birbirinden ayrı içeriğe sahip özelliğin birbirlerine etkide bulunarak ortak olabildikleri gözlemlenir. Bu ilişkinin yaşandığı ve bağlantının kurulduğu yer ise, fark edilebileceği üzere yine bedenin kendisidir. Her ne kadar bedensel olan burada ruhsal olanın karşısında konumlandırılarak aslında bir özelliğe indirgenmiş olsa da somatik hastalığın ruhsal ve bedensel özelliklerinin nasıl insan vücudundan hareketle ortaya çıktığı, bedeni bir nesne hâline getirmeden görülebilir. Çünkü insan varoluşundan her bahsettiğimizde, zorunlu ve dolaylı bir şekilde *insan vücudundan da* bahsetmekteyiz.

Öyleyse kişi söz konusu olduğunda vücut veya beden, bu kişilikle özdeş olan *değil*, onun oluşum yolunu sağlayan ve dolaylı bir şekilde içeriklendirilme şeklini oluşturan bir kavram olacaktır. Bu noktada, ayırmsanması gerekir ki ‘kişi’nin *ne* olduğu ve benliğin tam olarak *nasıl bir yapıya sahip olduğu* sorusuna salt duyular toplamı olarak bedenden ibaret olduğu gibi bir yanıt verildiğinde, bu yanıt, bedeni *nesneleştirerek* onu herhangi bir özelliğe indirgenebilir bir konuma sokar. Fakat, yukarıda sayılan nedenlerinden ötürü, bedenin kendisi nesneleştirilebilir veya başka bir kavrama indirgenebilir bir konumda değildir; o, tüm edimlerin onun dolayımında yapıldığı merkezî pozisyonun kendisidir. Öyle ki beden nesneleştirildiği zaman, örneğin ‘ruh’ karşısında konumlandırılıp maddî niteliklere indirgenerek sınırları belli,

sabit bir var olana dönüştürüldüğü zaman, bu nesneleştirilmenin yapıldığı edimlerin kendisine indirgenmiş olunur. Bu şekilde, beden dolayımında çıkmış belirlenimler bedene indirgenir ve böylelikle beden, sanki kendi belirlenimlerinden soyutlanabilirmiş gibi bir anlama bürünür. Oysaki her insanî varoluş, bir beden dolayımında kendisini gösterebilmektedir. Bu anlamda kişinin kişiliği, içselliği ve benliği de bedeni sayesinde kurulur ve onun dolayımında kendi anlamını kazanır: “Organizmada kalp neyse dünyada da kişiye has beden odur: Görünür manzarayı devamlı hayatta tutar, canlandırır ve içsel olarak besler, onunla birlikte bir sistem oluşturur” (Merleau-Ponty, 2016, s. 279). ‘İçsel’ olarak beslenen manzara, dünyanın bir kavram olarak doldurulması ve dolayısıyla da kişiye kendisini açmasıdır. Bu şekilde kişi, dünyaya beden aracılığıyla ulaşır ve dolayısıyla da onu beden aracılığıyla *kurar*. O hâlde beden hem dünyanın içeriğinin doldurucusu hem de görülen manzaranın besleyicisi olarak, varoluştan soyutlanarak nesne hâline getirilebilir bir mekanizma değildir. Tüm bu mekanizmanın onda seyrettiği ve onda işlediği genel bütünlüktür: “Kişinin kendi bedeni en ilksel alışkanlıktır, tüm diğerlerinin koşulu olan ve bunların anlaşmasını sağlayan alışkanlıktır” (Merleau-Ponty, 2016, s. 138).

Buraya kadarki saptamalar, bedenin benlik veya kendilik tasavvurlarında nasıl merkezî bir rol üstlendiğiyle ilgili olarak, insanı ve onun bedenini bir nesne olarak değil, onu bir varoluş şeklinde, yani bütünsel bir şekilde görebildiğimizde, onun tüm ‘benlik’ ve ‘kendilik’ tasavvurlarının nasıl temelini ve zeminini oluşturduğunu gösterir nitelikteydi. O hâlde, tüm bunlardan hareketle, kişisel özdeşlik probleminin kökeni, kendisini şimdi gösteriyor gibidir.

3- Kişisel Özdeşlik ve Benlik

İlk bölümde değinildiği üzere, kişisel özdeşliğin kendisini bir ‘problem’ olarak sunması, kişilik veya benlik dediğimiz şeyin ne olduğuna ilişkin bir problematikten doğmaktadır. Zaman içerisinde durmaksızın değişime uğrayan özelliklerin arkasında, değişmeden kalan bir kişilik olup olmadığı sorusu, ‘kişilik’in ne olduğu sorunsalıyla bir problem hâlini almaktadır (Parfit, 1984, s. 199). İkinci bölümde açıklanmaya çalışıldığı üzere, bu soru, insan varoluşu ve dolayısıyla da bedeni üzerinde anlam kazanabilen bir sorudur. O hâlde, bu bölümde bu soru üzerinden benlik tasavvurlarının zemini olarak varoluş ve ona bağımlı olan bedenin kişisel özdeşlik ile nasıl bir ilişkisi olduğunu ortaya koyabiliriz.

Bu noktada, rahatlıkla söylenebilir ki bedeni ‘maddî nitelikler’e indirgenen ve ruhun, benliğinin, karakterin, ya da öznenin ona *sahip olduğu* bir mekanizması olarak görmeye hepimiz fazlasıyla yatkın (Nagel, 1986, s. 28). Fakat bu yatkınlık, sadece içine düştüğümüz durumlardan kendimizi soyutlayabildiğimiz zamanlarda kendisini gösterebilmektedir. Öyle ki ancak kendi varoluşumuzda bir problem olmadığı veya herhangi bir sorunun içerisine düşmüş olmadığımız zaman bu yatkınlık, yani bedeni “benliğimiz”den ayırmaya olan eğilimimiz, ortaya çıkabilir. Ne zaman bir varoluş durumu içerisinde olmadan, o varoluş durumu hakkında teorik bir çerçevede konuşuyorsak, orada kolaylıkla o varoluş durumunun içerisinde olan kişi ile bedeni arasında bir ayırım yapabiliriz. Örneğin, uzun maraton koşan birisi için “o daha fazlasını koşmak istiyor ama bedeni/bacakları çok yoruldu” gibi bir yorumda bulunabiliriz ve burada, kolayca ‘o kişi’ ve ‘bedeni’ arasında bir ayırım yapmış ve bedeni bu şekilde o ‘kişi’nin “sahip olduğu” bir mekanizma olarak algılamışızdır bile. Çünkü biz, o varoluş durumu içerisinde değilizdir. Veya “kendine hâkim olma” düsturu içerisinde, “doğal ihtiyaçları” bedenimize atfedip de “kendimiz”in *ondan daha fazlası* olduğunu söyleyerek kendimiz ile bedenimiz arasında keskin bir ayırım yaparak farklı iki gerçekliğin var olduğu varsayımını burada rahat bir şekilde kullanabiliriz. Ya da zevk ve acı olarak gördüğümüz şeyleri bedensel ve ruhsal zevkler/acılar olarak ayırarak bu iki zevk ve acı alma şeklinin bambaşka seyrettiğini ve hatta başka bir gerçeklikten türediğini düşünebiliriz. Böylelikle beden, bizim elimizde hükmedilen, sahip olunan bir nesneye dönüşerek bizden ayrı bir gerçekliğe, hatta belki daha az değerli bir gerçekliğe bürünür. Kısacası, bedeni sanki kişiden tamamen ayrı olan maddî bir mekanizmaymış gibi düşünen düalist karşıtlık, bize kişi ile bedeninin farklı değerlerde olan farklı gerçeklikler olduğu fikrine götürmüştür. İşte kişisel özdeşliği bir ‘problem’ olarak doğuran ve sunan en büyük sebep de bu olarak karşımıza çıkar: kişinin *sahip olduğunu* ve hatta *ondan ayrı* bir gerçekliğe işaret ettiğini düşündüğü bedeni ve bedeninden *soyutlanabilir* benliği.

Fakat, bu noktada, içerisinden çıkmamız gereken durumda bir sorun yaşadığımızda ve bu sorunlu durumdan kolayca soyutlanamadığımızda, hiç de böyle düşünmediğimizi, bedenimizle kişiliğimizi *tamamen bir ve aynı* düşündüğümüzü fark edebiliriz. Bunun belki de en minimal örneği olarak, çok acıktığımızda ‘bedenimiz’ ile ‘kendimiz’i birbirinden ayırarak ‘bedenim acıktı’ deme gibi bir şansımız olmaz, çünkü ‘acıkma’ durumuyla bu ayırım çoktan yitmiş ve varoluş hâliyle çoktan bütünleşmişizdir. Ya da çok yorulduğumuzda ve hatta

yürüyecek, başka eylem yapacak mecalimiz kalmadığında “bedenim çok yoruldu” gibi bir ifadeyi, eğer kullanıyorsak, “ben bedenimden ayıryım ve sadece o yoruldu” anlamında kullanmayız, bedenimizin yorgunluğuyla “kendi” yorgunluğumuzu ayrı tutamayız. Veya bir böcek ısırıldığında, ısırılan yer sadece beden olsa da ‘bedenimi bir böcek ısırıldı!’ demeyiz, ‘beni bir böcek ısırıldı’ deriz. Ve böceğin ısırıldığı yer yine yalnızca bedenimizin üstünde olsa da bu yeri gözümüzle, yani bedenimizle görmemiz gerekmez, hiçbir şey görmüyor bile olsak böceğin tam olarak neremizi ısırıldığının *zaten farkındayızdır*, çünkü beden, herhangi bir kurgulamayla *ondan soyutlanabileceğimiz bir mekanizma değildir*. Eğer ki biz beden ile sahiplik ilişkisi içerisinde olan bir ruh ya da özne olsaydık, bedeni ısırın böceğin bu ısırığını ancak kendimiz fark ettiğimizde anlayabilirdik, oysaki bu hissi *dolaysız bir şekilde*, böceğin neremizi ısırıldığına *bakmadan*, bedenimizle *sanki* özdeşmiş gibi anlıyoruz. İkinci bölümde sayılan nedenlerden ötürü, her ne kadar ‘kişi’ kavramı ile beden kavramı birbirleriyle özdeşleştirilebilecek içerikte ve düzlemde olmasalar da bu tür durumlarda, etkileri tam da bu şekilde, yani sanki özdeşmişler gibi kendisini gösterir. Tüm bu içerisinde sorun barındıran ve bu şekliyle insan varoluşunu, onun üzerinden yapılmış her türlü ayırmaıyı bütünlükten durumlar, beden indirgenebilir bir nesne olarak kavranmadığı sürece, bedenin ‘kişilik’ dediğimiz şeyle nasıl iç-içe geçmiş olduğunu anlatır niteliktedir.ⁱⁱⁱ

Ancak, bu iç-içelik kendisini yalnızca içinden çıkılması gereken bazı varoluş durumlarında gösteriyor değildir. Onun başka bir örneği olarak, sanatsal içeriği ve sanat eserlerini verebiliriz. Öyle ki sanatta, “özne ve nesne”, “zihin ve beden”, “ruh ve madde” ayrımları *tamamiyle yiter* ve sanat eseri kendisini sadece varoluş olarak insana bırakır (Merleau-Ponty, 2012, ss. 33, 48-49). Merleau-Ponty, *Göz ve Tin* kitabında sanat eserlerinin bedende nasıl bütünsel bir etkiye sahip olduğunu gösterir (Merleau-Ponty, 2012). Sanat eserlerinde ‘zihin ve beden’ gibi düalist ayrımlardan çok, sanatsal içeriğin insanla bütünsel bir ilişkisi söz konusudur. İnsan, sanat eserleriyle çok daha girift bir yapıda, yani onlarla adeta iç-içe geçmiş şekilde bir üretim ve tüketim gerçekleştirir ve bu durumda sanat eserleri bedene ayrı etkide bulunan, bedenden soyutlanmış bir insan karakterine ya da “ruh”una ayrı etkide bulunan bir özelliğe sahip olamaz. İnsan, varoluşuyla birlikte bütünsel bir şekilde sanat eserlerinden etkilenir ve burada beden, hiçbir şekilde salt duyuları itibariyle ele alınamaz. Bu şekilde ele alınmaya karşı sanat eserleri, durumun hiç de böyle olmadığını göstermesi açısından önemli bir timsaldir. Dinlenen şarkı, her ne kadar beden olmadan işitilmesi

mümkün olmasa da yalnızca organların duyduğu bir melodi değildir; şarkıyla dans edildiğinde bu eylem 'kişi'nin belirli hareketler çerçevesinde 'bedeni'ni oynattığı, ona sahip bir şekilde ona yön verdiği bir eylem değildir, kendi ile beden *birebir uyum* içerisinde özdeşleşirler ve bu durumda hiçbir şekilde beden ayrı bir gerçekliğe, kişi ayrı bir gerçekliğe işaret etmez. Canlandırılan bir eser izlenirken beden ile kişi tam olarak bir bütün şeklinde aynı şeyi yaparak, sanki aynı şeylermişçesine esere odaklanır ve içerisine girer, eser, düalist karşıtlıkta kurgulandığı gibi, iki ayrı gerçeklik tarafından seyredilmez. Dolayısıyla, tüm bu sanat eseri örneklerinden de görülebileceği üzere, insanın kişiliği ve "onun bedeni" olarak iki ayrı gerçekliğe sahip olduğu fikri, spekülative açıdan ne kadar düşünülür ve kurgulanırsa kurgulansın, insan varoluşunda ve özellikle onun sanat eserleriyle kurduğu ilişkide durumun hiç de böyle olmadığı, kolayca sanat eserlerine ve onların insan varoluşu üzerine etkilerine bakarak görülebilirdir.

Öyleyse, insanın kim-liği üzerine kurgulanan; "ruh-madde", "zihin-beden", "özne-nesne" gibi düalist ayrımlar, ancak insanı onun varoluşundan uzakta ele aldığımızda, dolayısıyla aslında ondan *yaşama şeklini soyutladığımızda* ulaştığımız ayrımlardır (Heidegger, 2021, ss. 83-84, 103-104). Bu şekilde, içerisinden kurtulunması gereken ve bu gereklilik için de bir uğraşın verilmesi zorunlu olan her problem dolu durumda, bu ayrımlar tamamen içeriksiz ve anlamsız ayrımlar olarak kalırlar. İnsan, kendi varoluşunu sarsacak derecede büyük bir tehditle karşılaştığında kendisini 'kendim ve bedenim' olarak ayıramaz, karşılaştığı tehdit, o öncesinde her ne kadar farklı kurgulamalarda bulunmuş olsa bile onu ve onun tüm bu ayrımlaştırmalarını kendi varoluşu içerisinde *bir* kılar. 'Kendi' ile 'bedeni'nin iç-içe oldukları burada *dolaysızca hissedilir*. Aynı şekilde, insan, ayağa kalkamayacak derecede hastalandığında, bitap düştüğünde, yaralanıp acı çektiğinde 'bedeni' ile 'kendisi'ni *istese de* ayıramaz (Scarry, 1985). Her ne kadar öncesinde kendisini 'ben' ve ondan ayrı olarak beden şeklinde ayırıyor bile olsa, bu varoluşsal durumlar ona kendi varoluşu dışında yaptığı spekülative ayrımları anlamsızlaştırır ve bu noktada kişi, örneğin ayağa kalkamayacak derecede hastayken dahi kendisini eğer ki hâlâ "*ben değilim, bedenim hasta*" şeklinde ifade ediyorsa, bu ifade, kendi varoluş durumundan kendisini soyutladığını ve içinde bulunduğu duruma kendisini yabancılaştırdığını gösterir. Çünkü bu durumdayken "*kendi*"sini *hiçbir şekilde hastalığından ötede gösteremez*, bu hastalığından ve bedeninden ötede bir benliği, istese de ortaya koyamaz. Örneğin, 'bedenim çok hasta ama ben iyi hissediyorum' ifadesindeki 'ben' ile

başlayan durumun *varoluşunu yaşayamaz*. Dolayısıyla da böyle bir durumun gerçekliğini gösteremez. Çünkü zaten bu ifadeyle birlikte bedeniyle ve varoluş durumuyla kendisini somut bütünlüğünden soyutlamıştır.

Burada şu noktayı daha fazla açığa çıkarmakta fayda var: varoluşumuzun içinde bulunduğu andan itibaren içerisinden çıkmaya çalıştığı bazı sezgisel durumlar (açlık, yorgunluk, yaralanma, acı çekme vb.), bize bu varoluşunu yaşamak zorunda olduğumuz durumlarda kendimizi ne kadar da bütünsel ve “ruh-beden” gibi ayrımlara sahip olmayan bir yapı şeklinde gördüğümüzü gösterir niteliktedir. Ancak, bu bağlamda şu sorunun sorulması mümkündür: insan bu türden sezgisel bir şekilde kurtulmaya çalıştığı varoluş durumları içerisinde olduğunda bütünsel bir varoluş şekli yaşamakta, fakat bu durumlar içerisinde olmadığına ise kendisini “ruh-beden” gibi düalist bir şekilde rahatlıkla ayırabilmekte, öyleyse birincisinin ikincisinden daha aslî ve insanın yapısı için daha fazla gerçekçi olduğunu iddia etmenin meşruluğu nedir? Neden sırf birtakım zor durumlar içerisindeyken kendimizi bütünsel olarak görüyoruz örneğinden hareketle “ruh ve beden” gibi bir ikiliğe sahip olmadığımızı söyleyelim?

Bu sorulara üçüncü bölümde dolaylı bir şekilde cevap verilmiş olursa da, görülmelidir ki örnek verilen varoluş durumları “insan aslında düalist değil, monist/bütünsel bir yapıya sahiptir” ya da “insan ruha sahip olmayan, yalnızca bedenli bir varlıktır” gibisinden bir yargıya varmamaktadır. Bu örneklerle bu çalışmada gösterilmeye çalışılan, “ruh-beden” veya “kişilik ve onun sahip olduğu beden” şeklindeki insan üzerine yapılan ikili ayrımların ortaya koyduğu insan tasavvurunun benliğin ve bedenin ne olduğunu, onun varoluşunu göz önüne getirtmeyecek kadar keskin sınırlı bir şekilde belirlemiş olduğu eksikliğidir. Bu noktada insanın varoluş durumlarına bakıldığında bu tür ayrımların, onların ortaya çıkışını sağlayan varoluş durumlarından soyutlanarak elde edilmiş ‘kurgusal’ ayrımlara dönüşmüş olduğu görülebilecektir. Yani, burada “aslî” olan; açlık, yorgunluk veya acı çekme gibi sezgisel varoluş durumlarında insanın kendisini bütünsel hissetmesi değildir, bu hissetmenin, insanı varoluş durumlarından soyutlayamayacağımızı ve dolayısıyla da onu yaşayabileceği yegâne seçeneği olan *bedeninden ayrı düşünemeyeceğimizi* gösterir nitelikte bir örnek sunmuş olmasıdır.

Bedenin merkeziliğine dair yapılan vurguda onu ruh kavramı *karşısında*, materyalist öncüllerle önplana çıkartmanın da aynı düalist çizgide olduğu, dolayısıyla da insanın yapısı hakkında yeni bir şey söylemediği açıktır, fakat bu çalışmada ortaya koyulmaya çalışılan şey,

insanın varoluş durumlarından *koparılamayacağı*, dolayısıyla onu herhangi bir varoluş durumundan soyutlayarak “insan ruh ve bedene sahip ikili bir mekanizmadır” gibisinden verilmiş bir yargının insanın varoluşuna kıyasla salt ‘kurgusal’ kaldığı iddiasıdır.

Özetlemek gerekirse, tüm bu dahil olduğu anda içerisinde kurtulunmaya çalışılan varoluşsal durumlar ve bizzat sanat eserlerinin insanla varoluşsal ilişkisi, “ruh-beden”, “zihin-beden”, “özne-nesne” gibi ayrımların ne kadar salt kurgusal olduklarını, varoluşun kendisi göz önüne alındığında onunla hiç de *örtüşmediğini* gösterir niteliktedir.

SONUÇ: KİŞİSEL ÖZDEŞLİK PROBLEMİ

Şimdi, son olarak, beden üzerinden ulaştığımız bu vargıları ‘kişisel özdeşlik problemi’ne uyguladığımızda, kişilik dediğimiz şeyin beden üzerinden mümkün olduğu sonucunun da ortaya çıkmasıyla, söyleyebiliriz ki “değişimlerimin arkasında, bu değişimleri üstlenecek fakat kendisi değişmeyecek bir ‘ben’ var mı?” sorusu, ‘ben’ kavramını bedenden soyutladığı sürece kendi zemininden soyutlaştırılarak elde edilmiş, geçersiz bir sorudur (Varela, Thompson ve Rosch, 1993, s. 124). Çünkü, yukarıdaki çıkarsamalardan ve saptamalardan hareketle, ‘ben’ veya kişilik denilen şey, varoluştan ve dolayısıyla da bedenden soyutlanabilir bir yapı olmadığından dolayı, arkasında bir varoluş olan her kişiden bahsettiğimizde aslında onun *bedenliliğinden* ve yine arkasında bir varoluş olan her bedenden bahsettiğimizde de aslında onun *kişiliğinden* bahsettiğimiz olgusu ortaya çıkmaktadır (Gallagher, 2005). Dolayısıyla, değişimlerin arkasında değişmeden kalan bir ‘ben’ sorusu, ‘ben’ tasavvurunu bedenden soyutladığı takdirde geçersiz bir sorudur. Soyutlamayarak beden ile ‘ben’i aynı varoluş içerisinde gördüğünde ise bu soru, ilk bölümde açıklanan “özdeşlik değişimi, değişim ise özdeşliği varsayar” ilkesinden hareketle, beden ile kendilik kavramının iç-içeliğini göstererek beden dolayımında değiştiğini gördüğümüz her özelliğin bir kendilik fikrine ve aynı şekilde kendilik fikrinin de değişimlerin onun dolayımında yaşandığı bir beden temeline ihtiyacının zorunlu olduğu sonucu kendisini göstermektedir.

Bununla birlikte, yine bir kişisel özdeşlik problemi olarak, “yıllar önceki ben ile kıyaslandığında, neredeyse her şeyi değişmiş olan şimdiki benim özdeş mi? Özdeş ise onların bir oluşunu sağlayan şey ne?” sorusu, bedenden soyutlanabileceği düşünülen bir ‘ben’ tasavvuru üzerinden sorunsallaştırılmıştır. Bu sorunun, insan varoluşu göz önüne alınarak sorulabileceği şekliyle, yıllar önceki bedenim dolayımındaki ‘ben’ ile yıllar sonraki bedenim

dolayımında oluşan 'ben'in özdeş olup olmadığı, özdeşse nasıl ve ne şekilde özdeş olduğu sorunu olarak problemlendirildiğinde, ortaya şöyle bir sonuç çıkacaktır: Yıllar önceki bedenim ile şimdiki bedenimin ortak oluşunu sağlayan şey, hiçbir şekilde bedenimden ayrı *ben* ya da *kendilik* tasavvuru değildir; beden bir nesne olarak görülmediğinde, ona sahiplik edilen bir yapıymışçasına bakılmadığında, kendilik temelinin de yalnızca onun sayesinde ve dolayımında atılabildiği olgusu, bu özdeşliği sağlayan ana etken olarak karşımıza çıkacaktır. Yani, kendilik dediğimiz kavram ancak beden dolayımında kurulabildiği ölçüde, yıllar önceki kendim ile şimdiki değişmiş olan kendim, bedenle birlikte yaşadığı değişimleri dolayısıyla bir ve özdeştirler. Ne de olsa, ilk bölümde açıldığı üzere, bu değişimleri, onların *özdeş oluşuna* ve özdeş oluşları da onların *değişmesine bağlıdır*. Ve bu anlamda, onların değişimleri hiçbir şekilde bedenlerinden tamamiyle soyutlanamazdır. Yani varoluş olarak insan, bu varoluşunu sürdürdüğü sürece bedeninden kurtulamaz, ondan tamamen uzaklaşamaz ve ondan tamamen uzaklaşmadığı sürece de yıllar önceki bedeni dolayımında çıkmış benlik bilinci ile yıllar sonraki üzerinde pek çok değişim yaşanmış olan benlik bilinci, *tek bir* bedene *bağımlı* oldukları için, aslında en temelinde farklı bile değildirler – tıpkı aynı olmadıkları gibi. 'Bedenli olma' gibi bir kavram, 'farklı' ya da 'aynı' olma kategorilerinin dahil olamayacağı bir kavram şekline işaret eder. Çünkü bedenlilik, insan olarak işaret ettiğimiz varoluş biçiminin ayrılmaz bir özelliği olarak 'aynılık' ya da 'farklılık' kategorilerinin bizzat oluşturucu temelinde kendisini gösterir.

Bu saptamayı 'kişisel özdeşlik' probleminin spesifik bir örneği üzerinden açmakta fayda var. 60 yaşındaki bir kişi henüz 6 aylık hâli ile kıyaslandığında arada neredeyse hiçe yakın benzerlik bulunabilir, hatta ikisinin *aslında aynı kişi* olduğu varsayılmadığı sürece aynı kişi oldukları hiçbir şekilde anlaşılabilir ve fark edilemez olabilir. Zira ister psikolojik ister fizyolojik ve ister varoluşsal olsun -her ne kadar bu üç kavram birbirlerinden tamamen farklı şeylere gönderimde bulunuyor olsalar da-, herhangi bir açıdan bu 6 aylık ve 60 yaşındaki iki varoluş şeklinin *aslında* özdeş olduğunu söylemek, neredeyse imkânsız gibi gözükür. Dolayısıyla burada 'kişisel özdeşlik', kendisini sağduyumuza fazlasıyla uygun bir şekilde bir 'problem' olarak hissettirir ve şu soruyu dert edinmemizi sağlar: aralarında neredeyse hiçbir ortak nokta bulamadığımız iki ayrı varoluş şeklini biz nasıl olup da *aslında tek bir varoluşa* gönderimde bulunduğunu söylüyoruz? Bunca değişime, bunca farklılığa rağmen bizim bu iki bambaşka varoluş şeklini özdeş olarak görmemizi sağlayan şey ne? Biz 6 aylık bir bebeğin büyüyerek 60

yaşındaki hâlini işaret ettiğimizde, tam olarak neyin özdeş/aynı kaldığını söylüyoruz ki ikisinin aslında tek bir varoluşa sahip olduğunu bildiğimizi iddia edebiliyoruz?

Değişimin ne şekilde gerçekleştiği ve insanın bedenle nasıl bir varoluş içerisinde olduğu üzerine yukarıdaki çıkarsamalardan hareketle, 'kişisel özdeşlik' olarak temellenen tüm bu soruların aslında en başında bir sorunsal olmasına yol açan sebebin *bedenin indirgenebilir bir nesne olarak ele alınarak insan varoluşunu ondan soyutlama fikri* olduğu rahatlıkla söylenebilir. Öyle ki altı aylık bir bebeğin 60 yaşındaki hâli ile *tamamen farklı* olduğunu söylemek, *tamamen aynı kişi* olduklarını söylemek kadar soyut bir düşünce şeklidir. Somut bütünlüğünde, bedenin varoluşunda yaşadığı değişimler, onun aynı kalmasına bağlıdır. Aynı *kalabildiği* ölçüde değişime uğrar ve değişime uğrayabildiği ölçüde aynı kalır. Bu yüzden 60 yaşındaki bir insan, altı aylık olduğu hâline kıyasla bambaşka bir varoluş şekline sahipse, bu bambaşkalığı üzerinde belirlenim olarak elde edebilecek olan *tek bir bedeni sayesinde* mümkün olmaktadır. Öyleyse kişinin durmaksızın değişen özelliklerinin arkasında aynı kalan etkeni basitçe *bedeni değildir*; yalnızca bir bedenli olduğu ve ondan 'kendi'sini soyutlayamadığı gerçeğidir.

Beden, özdeşliğin ve değişimin kendisi dolayısıyla sağlandığı ana varoluş mekanizması olarak karşımıza çıkar ve durum böyleyken de "değişimlerin arkasında değişmeyen/özdeş kalan bir ben var mı?" sorusu, 'ben' dediğimiz şeyi bedenden soyutlanabilir olarak ele alarak sorulmuş bir soru olduğu ölçüde, aslında zeminsiz ve hatalı bir sorudur. Kişiliğin ne olduğu sorusu, bedeni dışsal bir mekanizmaymış gibi ele alarak cevaplanmaya çalışıldığında ortaya yanıtı salt kurgusalığa dayanmak zorunda olan, aslında *cevaplanamaz* bir soru çıkar; zira soru, en başından soyut ve dolayısıyla da hatalı bir zemin üzerine kurulmuştur. Kişilik dediğimiz şeyin bedenden -ve tam tersi- soyutlanabilir olduğunu düşünmenin de değişimin özdeşlikten -ve tam tersi- soyutlanabilir olduğunu düşünmenin de sahibi aynı soyut düşünce şeklidir. Beden, başka yetilere ve her türden başka etkene indirgenebilir bir yapı şeklinde onunla sahiplik ilişkisi içerisinde olunan bir maddî bütünlük olarak görülerek bir nesne şeklinde kabul edildiği sürece, bu soyut düşünme şekliyle birlikte kişisel özdeşlik sorusu cevapsız kalacaktır.

Dolayısıyla, sonuç olarak, insanın nasıl bir benliği veya nasıl bir kişiliği olduğu sorusu, bedeni herhangi bir şeye indirgenebilir bir nesne olarak ele aldığı ve özdeşlik ile değişim kavramlarını birbirinden soyutlayarak düşündüğü sürece, cevapları insanın varoluşundan uzak, yalnızca kurgulamalara dayanmak zorunda olan muğlak bir problem olarak kalacaktır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: İbrahim DEMİRBAŞ bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | İbrahim DEMİRBAŞ has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale İbrahim DEMİRBAŞ tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by İbrahim DEMİRBAŞ alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: İbrahim DEMİRBAŞ tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by İbrahim DEMİRBAŞ.

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: İbrahim DEMİRBAŞ makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde Vira Verita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın Vira Verita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | İbrahim DEMİRBAŞ declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of Vira Verita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that Vira Verita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than Vira Verita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind In Search of a Fundamental Theory* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Esenyel, Z. Z. (2017). Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?, *Cogito*, 88. Sayı, 119-120, Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar* (1. Baskı). (B. Yalım ve E. Koyuncu, Çev.). Norgunk Yayıncılık. (Özgün eser basım 1968).
- Descartes, R. (2007). *Felsefenin İlkeleri* (3. Baskı). (M. Akın, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1644).
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Gallagher, S. ve Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind* (1. Baskı), Routledge.
- Haaris, W. (1995). *HERACLITUS The Complete Fragments Translation and Commentary and The Greek* (1. Baskı), Middlebury College.
- Hegel, G.W.F. (2010). *The Science of Logic* (1. Baskı). (G. di Giovanni, Çev.). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1816).
- Heidegger, M. (2020). *Nedenin Neliği* (2. Baskı). (S. Babür, Çev.). BilgeSu yayınları. (Özgün eser basım 1949).
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman* (5. Baskı). (K. H. Ökten, Çev.). Alfa Yayınları. (Özgün eser basım 1927).
- Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (7. Baskı). (Ergün Baylan, Çev.). BilgeSu Yayınları. (Özgün eser basım 1740).
- Kupperman, J. J. (2010). *Theories of Human Nature* (1. Baskı). Hackett Publishing Company.
- Mearleu-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi* (2. Baskı). (E. Sarıkartal, ve E. Hacımuratoğlu, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1945).
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Göz ve Tin* (4. Baskı). (A. Soysal, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1964).
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Nancy, J-L. (2008). *Corpus* (1. Baskı). (R. A. Rand, Çev.). Fordham University Press. (Özgün eser basım 1992).
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons* (1. Baskı). Clarendon Press.
- Ricoeur, P. (1994). *Oneself as Another* (3. Baskı). (K. Blamey, Çev.). The University of Chicago Press. (Özgün eser basım 1990).
- Scarry, E. (1985). *The Body in Pain* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Schechtman, M. (1996). *The Constitution Of Selves* (1. Baskı). Cornell University Press.
- Shomaker, S. ve Swinburne, R. (1984). *Personal Identity* (1. Baskı). Basil Blackwell Ltd.

Varela, F. J., Thompson, E. ve Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (2. Baskı). Massachusetts Institute of Technology.

Whitehead, A. N. (1974). *Process And Reality: An Essay in Cosmology* (1. Baskı). Edited By. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne. The Free Press. (Özgün eser basım 1929).

Wiggins, D. (2003). *Sameness and Substance Renewed* (2. Baskı). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 2001).

ⁱ Buradaki 'soyut' ifadesi, popüler anlamından farkla, 'somut bütünlüğünden soyutlanarak elde edilmiş, tek-taraflı bir anlatı' anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda, buradaki somut bütünlük, iki zıttına-koşullu kavramın birliği ve dolayısıyla da soyutlama da bu birlikten herhangi birisini çekip tek başına düşünme eksikliğidir. Bu soyutluk bir *eksiklik*dir, çünkü zıttına-koşullu kavramlar, varoluşlarında birbirlerini zorunlu kılmalarıyla, ancak somut bütünlükleri içerisinde bir anlam ifade etmektedirler.

ⁱⁱ Kişisel özdeşlik adına bu ünlü savunu, bilindiği üzere David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* eserinde ortaya koyduğu bir savunudur ve 'benlik' dediğimiz şeyin *kendinde bir gerçekliği* olmadığını, onun, yalnızca durmaksızın elde ettiğimiz izlenimlerimize eşlik eden bir 'eşlik edici' olarak "sanı"dan ibaret olduğunu iddia eder (Hume, 2015, ss. 173-174).

ⁱⁱⁱ Burada şu notu eklemekte fayda var ki, bilindiği üzere, bedeni bir 'nesne' olarak ele alan ve bu şekilde kendi içeriğini ve bilimselliğini oluşturan fizyoloji, nöroloji veya anatomi gibi insan vücudu üzerine araştırmada bulunan pek çok bilimsel anlayış, bedeni insan varoluşu üzerinden ele almaktan öte, gözlemlenebilir ve yapısı araştırılabilir bir 'konu' olarak nesne edinmekte ve bu şekli ile 'beden'den farklı özniteliklere sahip olduğu iddia edilen 'ruh' karşısında 'nesne'ye indirgenen 'materyalist' nitelikli bedeni 'nesne' etme şeklinden tamamen ayırır. Bu anlamda bedeni anatomi, fizyoloji ya da nöroloji bilimlerindeki gibi gözlemlenebilir bir 'konu' etmek ile onu herhangi bir özelliğe -örneğin maddeye ya da duyularına- indirgenebilir bir 'nesne' olarak görmek arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bu fark, her ne kadar bedeni varoluşu içerisinde görmekten uzak olsa da, onun niteliklerini konu edinmek açısından önemli bir ayrıma ışık tutar: Beden, bu tür bilimlerde indirgenebilir bir nesne olarak ele alınmamaktadır; yalnızca 'konu' edinerek 'gözlem'e tabi tutulması açısından içeriği incelenmektedir.