

ISSN: 2651-2963

MetaMind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt: 1

Volume: 1

Sayı: 1

Issue: 1

Haziran 2018

June 2018



Uluslararası Hakemli Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

International Refereed Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt / Volume: 1

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2018

ISSN: 2651-2963

www.dergipark.gov.tr/metazihin

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

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

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

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

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

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

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

© Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen tüm düşünceler makale yazarlarına aittir.

Kurucu ve Yayıncı: Murat ARICI

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi
Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 1
Haziran 2018

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

Publication languages of the journal are Turkish and English.

Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.

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

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

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

© All rights reserved.

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

Founder and Publisher: Murat ARICI

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind, Volume: 1, Issue: 1
June 2018*

Yazışma Adresi / Mailing Address

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

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

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

ISSN: 2651-2963

Kapak Grafik / Cover Graphic: Version 1: İmdat GÜNEY / Version 2: Turab DEMİR
Kapak Grafik Editörü / Cover Graphic Editor: Version 1: Ali GÜNEY / Version 2: Murat ARICI
Sayfa Düzeni Tasarımı / Page Layout Design: Murat ARICI
Sayfa Düzeni / Page Layout: Ebubekir ALAN

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

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

Araştırma Makaleleri / Research Articles

The Problem of Phenomenal Consciousness: A Descriptive and Categorical Analysis Phenomenal Bilinç Problemi: Betimleyici ve Kategorik Bir Analiz Murat ARICI	1-19
Bilincin Doğasına Yönelik Beş Temel Yaklaşımın Bir Değerlendirmesi An Evaluation on Five Main Approaches towards the Nature of Consciousness Mehtap DOĞAN	21-55
Kindi'de Zihin-Beden Etkileşiminin İmkanı The Possibility Of Mind-Body Interaction In Kindi Ebubekir ALAN.....	57-75
Bilinç, Benlik ve Özgür İrade Ekseninde Bir Anlaşmazlık: Saf Süre İndeterminizminin Özgürlükle Uyuşmadığına Dair Nurettin Topçu'nun Bergson'a Yönelik Eleştirileri A Disagreement in The Context of Consciousness, Self and Free Will: Nurettin Topçu's Criticisms towards Bergson Regarding the Incompatibility Between Pure-Duration Indeterminism and Freedom Ahmet Faruk SİLİFKE.....	77-121
Tractatus Logico-Philosophicus'ta Metafizik Ben ve Dünya'nın "Sub-Specie Aeternitatis" Görünümü The Metaphysical Subject in The <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> and The "Sub-Specie Aeternitatis" View of The World İbrahim KÖRPE.....	123-139

Konuk Makale / Guest Paper

[Guest Paper] Kierkegaard's Concept of Irony and his Critiques on Romantic Irony Kierkegaard'ın İroni Kavramı ve Romantik İroni Üzerine Eleştirileri Işıl ÇEŞMELİ	141-157
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

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

EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS

Baş Editörler / Editor-in-Chief

Murat ARICI

Editörler / Editors

Ahmet SİLİFKE

Ebubekir ALAN

Yardımcı Editörler / Associate Editors

İbrahim KÖRPE

Burak K. DURAK

Mehtap DOĞAN

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

Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University, Turkey

Assoc. Prof. Murat ARICI, Selçuk University, Turkey

Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey

Prof. Kelly J. CLARK, Grand Valley State University, USA

Assoc. Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Social Sciences University of Ankara, Turkey

Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey

Assist. Prof. Ahmet Onur DURAHİM, Boğaziçi University, Turkey

Prof. David GRÜNBERG, Middle East Technical University, Turkey

Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Adnan Menderes University, Turkey

Prof. Erdiñ SAYAN, Bilkent University, Turkey

Assoc. Prof. Aziz F. ZAMBAK, Middle East Technical University, Turkey

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey

Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Turkey

Assist. Prof. Ceyhun CENGİZ, Gazi University, Turkey

Prof. Mustafa ÇEVİK, Sosyal Bilimler University, Turkey

Assist. Prof. Ahmet ÇORAK, Marmara, University, Turkey

Assist. Prof. Enis DOKO, İbni Haldun University, Turkey

Prof. Mehmet ELGİN, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey
Assoc. Prof. Cem KAMÖZÜT, Mimar Sinan University, Turkey
Prof. Ayhan SOL, Middle East Technical University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, İstanbul University, Turkey
Prof. Caner TASLAMAN, Yıldız Teknik University, Turkey
Prof. Fehrullah TERKAN, Ankara University, Turkey
Prof. Ş. Halil TURAN, Middle East Technical University, Turkey
Prof. Ertuğrul R. TURAN, Ankara University, Turkey
Assist. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Gaziantep University, Turkey
Prof. Mehmet VURAL, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Assist. Prof. Zikri YAVUZ, Ankara University, Turkey
Prof. Sedat YAZICI, Bartın Üniversitesi, Turkey

Sayı Hakemleri (Haziran 2018) / Issue Referees (June 2018)

Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKÇIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Assist. Prof. Işıl ÇEŞMELİ, Selçuk University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, İstanbul University, Turkey
Prof. Mehmet VURAL, Yıldırım Beyazıt University, Turkey

YAYIN İLKELERİ / PUBLICATION GUIDELINES

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

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

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

Çalışmanın Türkçe Adı †

[Çalışmanın İngilizce Adı]

Yazar Adı SOYADI *

Name of University / Independent Researcher

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

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

Research Article / Review Article / Translated Article / Book Review

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

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

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

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

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

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

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

1. Giriş: Bölüm Başlığı

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

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

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

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

2. Ana Bölüm Başlığı

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

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

3. (Bir Diğer) Ana Bölüm Başlığı

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

3.1. Birinci Kademe Alt Başlık

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

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

İkinci Kademe Alt Başlık

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

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

4. Sonuç

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

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

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

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

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

5. Kaynakça

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

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

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

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

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

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

ATIF VE KAYNAKÇA DÜZENLEME KILAVUZU

Metin İçi Atıf Düzeni

- (1) Dergiye gönderilecek yazılarda referans verme biçimi olarak “metin içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. Aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında “age.”, “agm.” gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.
- (2) Yazarın adı metnin içinde geçmiyorsa hem yazarın adı hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi aralarında virgül olacak şekilde parantez içinde ve cümle sonu noktası parantezin dışına konulmak suretiyle verilmelidir.
Örn: (Kant, 2000).
- (3) Yazarın adı metnin içinde geçiyorsa yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir.
Örn: ... Cevizci’in (2008) belirttiği gibi...
- (4) Atıfta bulunulan eserin ilk basım tarihi verilmek istenirse bu tarih güncel basım tarihine bitişik bir biçimde köşeli parantez içinde belirtilmelidir.
Örn: (Kant, 2000[1781]).
- (5) Atıfta bulunulan eserde sayfa numarasına işaret etmek gerekiyorsa, yayın tarihinden sonra iki nokta konulmalı ve sayfa numarası verilmelidir. Tek bir sayfa değil de sayfa aralığı verilmesi gerekiyorsa bu aralık “-” işareti ile verilmelidir.
Örn: (Descartes, 1641: 23). **Örn:** (Berkeley, 1984: 12-14).
- (6) Bir paragraf içinde aynı esere birden fazla kez atıfta bulunmak istenirse ilk atıftan sonraki atıflarda sadece sayfa numarası “(s. 55)” veya “(s. 56-59)” şeklinde verilebilir.
Örn: ... Dennett bu noktada bir düşünce deneyi kurar (1988: 123). Düşünce deneyini detaylarıyla izah ettikten sonra qualia’nın varlığını yadsıyan bir argüman inşa eder (s. 125).
- (7) Atıfta bulunulan eserden doğrudan alıntı yapılıyorsa bu alıntı çift tırnak içinde verilmeli ve sayfa numarası mutlaka belirtilmelidir. Eğer doğrudan alıntı yapılan eser çevrimiçi ansiklopedilerde olduğu gibi sayfa numarası içermeyen bir metinden oluşuyorsa sayfa numarası yerine “bölüm ve/veya paragraf numarası” verilmelidir.
Örn: Searle bu durumu “Bana göre bilinç problemine yaklaşımda en doğru yol, onun da tıpkı diğerleri gibi biyolojik bir problem olduğudur” şeklinde ifade etmektedir (2005: 64).
Örn: J. J. C. Smart konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “The identity theory as I understand it here goes back to U.T. Place and Herbert Feigl in the 1950s.” [Anladığım kadarıyla özdeşlik teorisi, 1950’li yıllarda, U. T. Place ve Herbert Feigl’e kadar gitmektedir.] (2007: böl. 1, parag. 1).
- (8) 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşan doğrudan alıntılar; yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, ana metinden bir punto küçük yazı büyüklüğüyle verilmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi parantez içinde standart bir biçimde verilmelidir.
- (9) Atıfta bulunulan eserin iki veya üç yazarı (ya da derleyeni) varsa tüm yazarların soyadları en son yazardan önce “ve” bağlacı ile verilmelidir.
Örn: (Goff ve Seager, 2017: 15-16). **Örn:** (Block, Flanagan ve Güzeldere, 1997)
- (10) Atıfta bulunulan eserin üçten fazla yazarı (ya da derleyeni) varsa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi virgülsüz şekilde kullanılmalıdır.

Örn: (Shaffer vd. 2004).

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

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

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

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

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

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

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

Örn: (Levine, 2010a).

Kaynakça Düzeni

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

(9) Kitap (Basılı)

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

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

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

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

(10) [Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

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

(11) [Derleme Kitap \(Basılı\)](#)

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

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

(12) [Derleme Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

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

(13) [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

The Problem of Phenomenal Consciousness: A Descriptive and Categorical Analysis [†]

[Fenomenal Bilinç Problemi: Betimleyici ve Kategorik Bir Analiz]

Murat ARICI *

Selçuk University

Received: 10.05.2018 / Accepted: 18.06.2018

DOI:

Research Article

Abstract: The chief purpose of this paper is to give a descriptive and categorical analysis of the problem of phenomenal consciousness. To achieve this goal, the paper first attempts to explain why phenomenal consciousness is a puzzle for the current scientific conception of the world. This requires defining, and if it is not possible, determining the essential characters of phenomenal consciousness. Accordingly, based on the inevitable assumption that phenomenal consciousness cannot be given a satisfactory, non-circular, non-theory-based definition, the paper ventures to describe and lay out the two essential characters of phenomenal consciousness: "subjectivity" and "qualitativity." Keeping in mind that these two characters are interrelated, the paper centralize the subjective character and points out that three features of subjective character are the major obstacles for the incorporation of phenomenal consciousness to the scientific conception of the world. These are that (i) phenomenal consciousness is not a publicly observable phenomenon, that (ii) one could not observe one's own phenomenally conscious states from a third-person perspective, and that (iii) a particular phenomenally conscious state could not be experienced by more than one subject. After characterizing these three decisive features of subjectivity, the paper surveys the wide range of philosophical approaches to the problem of phenomenal consciousness such as supernaturalism, idealism, naturalistic dualism, cartesian

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

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

E-mail: pd.muratarici@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8697-8186>

To Cite This Paper: Arici, M. (2018). "The Problem of Phenomenal Consciousness." *MetaZihin*, 1(1): 1-19.

dualism, non-standard scientific monism, cognitive limitationism/agnostic mysterianism and materialism/physicalism. The paper finally attempts to explain the difference between the usage of the term “materialism” and “physicalism” in the literature and points out that materialism or physicalism is the most commonly defended naturalistic thesis to explain the nature of phenomenal consciousness and to incorporate it to the scientific conception of the world by explaining its essential characters only in terms of ontologically fundamental entities of current physical and biological sciences.

Keywords: mind, consciousness, phenomenal consciousness, self-consciousness, subjectivity, qualitativity, naturalism, materialism, physicalism.

1. Why Is Phenomenal Consciousness A Puzzle?

For millennia, philosophers have been asking numerous perplexing questions about the nature of the world and of the human being. Some have been solved, at least within the current conceptions of what counts as a solution to philosophical problems, but some have been continuing to confuse minds. It is true that philosophers have made a lot of progress in understanding the material world. This was not achieved by mere philosophical thinking, of course. Modern physicists and chemists have revealed many aspects of the nature of the material world. Modern biologists, too, have discovered quite many physical features of living organisms. What we see around us including our physical bodies as well as the realms of animals and plants, mountains, oceans, celestial objects, etc. are now much less mysterious to us than they were to those who lived a couple of centuries ago. Not only these material objects but also phenomena resulting from the interactions between material objects, such as electricity, radiation, electromagnetism, gravitation, etc. are now less puzzling than before. As a result, philosophers and scientists developed a rightful self-confidence in their belief that physical and biological sciences can in principle explain all the phenomena there are in the world.

There are, however, some recalcitrant phenomena that damage this self-confidence—phenomena that have not been adequately explained for thousands of years. Phenomenal consciousness¹ (among other mental phenomena) is specifically one of them. It appears to be one of the most mysterious phenomena in the world. How can a mere material substance like a

¹ When used as an adjective attached to ‘consciousness,’ the term ‘phenomenal’ expresses an intrinsic quality of conscious mental states, which will be explained in more detail shortly. The term is being used in different senses in a variety of philosophical contexts, however. The readers should not be confused by other usages of the term throughout this thesis, and only keep in mind its specific use in the given context.

slushy brain possess such an astonishing and mysterious feature? Suppose you know little about human biology and have never seen an image of the human brain or any part of it. And someone shows you a close-up image of neuronal activity in the brain on a screen. There is no way for you to figure out why such brain activities would be accompanied by such an amazing phenomenon like consciousness, and why, cell activities, say, in plants would not. What is more is that there seems to be no way to figure out why a given human brain is accompanied by *this* particular phenomenal consciousness but not *that* one. On the other hand, someone with appropriate knowledge about the behavior of H₂O molecules might predict many of the surface features of water like liquidity and transparency.

The comparison between phenomenal consciousness and other natural phenomena shows that phenomenal consciousness is more mysterious than any other enigmatic phenomena around us. This paper does not aim to offer a satisfying explanation to this so-far-unexplained phenomenon, but instead aims to give a descriptive and categorical analysis of the problem. One might rightly question the benefit of such an analysis. It is neither an unnecessary endeavor nor a useless attempt since in order to understand the nature of phenomenal consciousness, one needs to locate the problem properly first and posit it among the others correctly. One also needs to determine how to approach to the problem in order to anticipate the possible solutions. Let us first focus on the very concept of phenomenal consciousness then.

2. What is Phenomenal Consciousness?

What kind of phenomenon is phenomenal consciousness then? It is really hard to give a satisfactory definition of phenomenal consciousness. For one thing, any such definition will require one or other non-agreed-upon theory of consciousness. For another thing, the term 'consciousness' itself² is used with many different meanings. But we can begin with some of these different meanings, and then get a grip on the phenomenal consciousness of a creature. The term 'consciousness' can mean, for example, "wakefulness" as in the sentence "The patient regained her consciousness," or mean "awareness" as in the sentences "I am conscious of the situation we are in," and "You should be

² I assume no difference between the adjective form 'conscious' and the noun form 'consciousness' in terms of ontological commitments. The noun form is just an abstraction of the property attributed by the adjective form.

more conscious environmentally." 'Consciousness' can also mean "sentience" as in the sentence "This alien creature is a conscious being; it can sense the stimuli." And finally, the term can indicate "self-awareness," meaning "the awareness of one's own awareness," as in the sentence "Infants and most animals are not self-conscious."

In one sense, the variety of usages for 'consciousness' does not help us understand phenomenal consciousness in a better way unfortunately. It might complicate the issue. In another sense, however, the various employments of the term 'consciousness' present a rich set of tools to comprehend different aspects of consciousness. All in all, the employment of the term in quite different contexts does not mean we cannot speak of the nature of phenomenal consciousness. We can at least describe or characterize crucial aspects of its nature. This may involve using synonyms or metaphors or giving examples. Nowadays, philosophers use several terms to characterize the whole or some part of the nature of phenomenal consciousness, such as "experiential character," "subjective feel," "raw (sensory) feel," and Thomas Nagel's famous term "what-it-is-likeness" (Nagel 1974) of having a mind and mental states. These terms are basically aimed to distinguish phenomenally conscious beings from other types of being. I am phenomenally conscious, for example, but the computer I am using now to type these lines is not, because I *experience* several (visual, auditory, tactile, etc.) aspects of the writing activity at this moment; I can be in various emotional states (like joy, sadness, fear, anger, etc.) having *qualitative characters*; I sometimes desire things (wanting a cup of Turkish coffee, longing for a person, hoping to see a movie, etc.) and my desires involve *subjective feels*; and *there is something it is like* to be me in general. Nevertheless, my computer lacks all these features. It is not capable of experiencing anything. It is not phenomenally conscious. In fact, it does not have any type of consciousness at all; neither do any other non-living objects around me like tables, chairs, bookshelves, etc.

The notion of "experience" is usually taken to be definitive of phenomenal consciousness. But here we should carefully note that some phenomena such as blindsight³ motivate philosophers to interpret the nature of an "experience" in

³ Blindsight patients suffer from a complete blindness in *some area* of their visual field because of some damage on their retina or in a certain part of their brain. On specifically designed experiments, they nevertheless surprisingly guess with a high degree of correctness what is happening visually on the area to which they are blind to, though they insist that they do not see anything at all. This is taken by many to imply that these

two fundamentally different directions. In one direction, some interpret an experience as essentially involving a *subjective feel*, which is what exactly constitutes the phenomenality of consciousness. So, on this construal phenomenal consciousness can be equated with experience. In another direction, on the other hand, some construe experience as involving merely a *distinctive feel*, a purely qualitative character that nevertheless lacks subjectivity. On this construal, therefore, an experience can be *non-conscious*, and thus cannot be equated with the phenomenality of consciousness. We may call the former construal of experience “subjective construal” and the latter one “qualitative construal.” Accordingly, if you are inclined towards the subjective construal, cases that involve qualitativity but lack subjectivity (or awareness of a subject) do not exhibit an experience for you. If you adopt the qualitative construal, on the other hand, you hold that the same cases present experiences that are non-conscious. It seems that the subjective construal of experience is more intuitively appealing. When asked, ordinary people would say “I would not call ‘experience’ those mental states that occur without a full-blooded awareness.” I will use the term ‘experience’ and ‘experiential’ in this more intuitive sense based on the subjective construal in the rest of the paper.

There is another way to interpret those special cases that involve qualitativity but lack a subject’s awareness. Adopting the qualitative construal, one may here think that subjects of those cases have phenomenal consciousness but lack a kind of non-phenomenal consciousness that Ned Block calls “access consciousness” (1995). According to Block, a mental state is access conscious if, in virtue of having that state, a subject can use its content for rational inference, deliberate control of behavior, and verbal report. Accordingly, blindsight patients are not access conscious of the blind areas in their visual fields since they do not satisfy any of the above three conditions, though they are phenomenally conscious (when qualitatively construed) of the same areas since they are able to correctly guess what is happening visually there albeit being unaware of it.

So far, we have been speaking of phenomenal consciousness as a feature of creatures; i.e. as a creature’s being phenomenally conscious. It is clear that if a creature is a phenomenally conscious being, then some relevant components involved in the conscious domain of that creature will also be said to be

patients are non-conscious of their visual experiences on those areas, which means they have *non-conscious experience*. But, I believe, there are two different conceptions of “experience” in play here.

phenomenally conscious. If I am phenomenally conscious at the moment, then the current relevant *mental states* of mine can be said to be phenomenally conscious as well. The same goes for the properties of those mental states, and for the processes and events occurring in my mind when I am phenomenally conscious. They are phenomenally conscious *mental states, processes, events and properties* too.

Are there *conscious* mental states that do not involve an experiential character or any phenomenology? It seems that there are. Our brain, for example, processes a lot of information when we are asleep or even when we are awake without our phenomenal awareness. They may not have any *subjective feel*. So, we are not *phenomenally* conscious of those processes though we may be capable of cognitively employing the information processed. We may control our behaviors based on that information; and we may even give a verbal report of the information being processed without phenomenally experiencing any *subjective* and *qualitative* features involved. These and some other similar mental processes that David Chalmers calls the “easy problem” of mentality (Chalmers 1996 and 2003) do not pose a serious threat to the scientific conception of the world as phenomenal consciousness does.

3. Why Does Phenomenal Consciousness Resist to the Scientific Conception of the World?

Returning to our original problem, phenomenal consciousness described above as having experiential (subjective and qualitative) character resists to the scientific conception of the world in two ways: metaphysical and epistemological. Metaphysically speaking, most contemporary scientists and philosophers believe that whatever is involved in any observable phenomena of the world is included on the list of ontologically fundamental entities of physical and biological sciences—the list that only comprises material/physical entities. In other words, there exists nothing beyond the fundamental entities studied by physics and biology. Is phenomenal consciousness included on that list too? Is it something material/physical (or functional, realized by material/physical entities)? You might think it must be, in accordance with your scientific conception of the world. But most people have intuitions that phenomenal consciousness presents qualities that can hardly be included on the list of ontologically fundamental entities of physics and biology. These

qualities are the ones that are related to the subjective and qualitative aspects of phenomenal consciousness.

The situation is not better when you think of the issue epistemologically. There are tools (like observation and experimentation) that are legitimate to use in science to acquire knowledge of nature. If phenomenal consciousness is material/physical, then we must be able to acquire knowledge also of phenomenal consciousness using those tools. But how are we going to do that while we are having trouble in understanding even its most basic qualities and do not know the proper way of understanding its nature? Using scientific tools to comprehend the nature of phenomenal consciousness seems to give no philosophical insight into it at all. This is why we need philosophical tools over and above the scientific ones to understand it.

To illustrate the metaphysical and epistemological predicament we face in the case of phenomenal consciousness, suppose that I am having a perceptual experience with a subjective and qualitative character: I am looking at and touching the red leather case of my camera on the table at this very moment. Clearly a lot of physical/chemical, neurological and cognitive processes are occurring in my brain during this experience of mine. But these processes supposedly involve only material entities that can be perfectly analyzed in depth by physicists/chemists, neurologists and cognitive scientists. Nevertheless, my experiencing the perception of the red leather case has subjective and qualitative features too. My experience is distinctively subjective since no one else can have *the one and the same* experience: I have the strong feeling that it is only *my* experience, and no one else can be subjected to this experience as *my experience*. Someone else can, perhaps, have an experience qualitatively identical to mine, but that would be a numerically different experience than mine, which is very unique and private to my mental life.

Furthermore, the experience I am having of the perception of red leather case presents certain distinctive qualities—called “qualia” in the literature—such as the redness and softness that I enjoy in the domain of my consciousness. These distinctive qualities do not seem to be features of the thing I perceive—the red leather case of my camera. For when I close my eyes and visualize the same object I perceived a moment ago, I am still presented the same qualitative features. Even in the absence of the object of my perception, my experience of visualizing the red leather case has the same kind of visual qualities: redness,

opaqueness, softness of texture, etc. It is these qualities and subjectivity that scientists have to explain in material/physical terms, but so far could not.

There is one further issue concerning phenomenal consciousness, which is fundamentally relevant to the subjective character of phenomenal consciousness: the problem of the “sense of self.”⁴ We might deny that there is a “self-like entity” within our existence, adopting a nominalist stance or Humean position embracing his bundle theory of mind, but we must admit that there is at least an undeniable “sense of self” that we feel when we turn into our inner mental lives. This sense of self might be an illusion corresponding to nothing, ontologically speaking, as the Humean position claims, but we cannot deny the existence of the “sense” itself. And there must be a reason for its existence. We must at least investigate why there is a sense like that. I believe an adequate answer would be quite relevant to, and even be definitive of the nature of subjectivity and qualitative features of mind. Most philosophers of mind usually prefer not to deal with this problem when they examine subjectivity and qualitativity. It is because of the Humean position they adopt and their belief that the sense of self we feel should ultimately be dissolved when the true nature of subjectivity and qualia is completely revealed. Nevertheless, this is mistaken since the sense of self might not be a product of but may directly or indirectly be a constitutive element of phenomenal consciousness. Besides, the sense of self being experienced by a conscious subject could also be treated as evidence for the *substantial existence of a phenomenal subject*, which supposedly inheres in that conscious subject. So, it deserves an equal attention in any research and study concerning phenomenal consciousness as subjectivity and qualia receive.

Having clarified the essential features of phenomenal consciousness this way, there are several reasons for the resistance of phenomenal consciousness to the incorporation to the scientific conception of the world. Two methodological ones, which I call epistemological barriers, are the following. First, phenomenal consciousness is not a publicly observable phenomenon. Whatever we see around us, including every part of our material bodies, can be examined publicly by more than one observer at the same time. We can check whether what we suppose exists or is happening at a given time is the same as what others observe exists or is happening at the same time. We can at least

⁴ I have described the notion of “the sense of self” as “the sense of I-ness” and attempted to investigate its ontological status thoroughly in a previous paper written in Turkish. See Arıcı (2015).

intelligibly assume that we and others are in the same epistemological position with respect to a material being or an event involving material entities. I can quite rationally assume that the red leather case of my camera on my desk can be equally observed and examined by other people with an equal epistemological status. The same goes for the events occurring around me. I can compare what I am observing to be happening at a certain time, say raining outside of my house, with what others observe to be happening at the same time in the same location, and find out if the features of the event of raining are presented to me and the others in the same way. Phenomenal consciousness, on the other hand, cannot be observed publicly—whether it is considered to be a thing or event. The phenomenon of consciousness literally belongs to a subjective and very private domain, which prevents it to be examined from a third-person perspective. We can open up someone's skull and observe the neurobiological processes happening in the brain and examine the relevant material elements, but we cannot observe and examine (from the third-person or public perspective) phenomenal events (which have subjective and qualitative features) supposedly occurring in the same location.

Second, investigating the nature of phenomenal consciousness is a reflexive or self-investigative action. I cannot observe and examine someone else's phenomenal experiences from the public perspective. But can I not observe and examine my own phenomenal experiences from the public perspective as I myself can surely observe and examine the neurobiological events of my own brain, say with the help of mirrors or cameras and monitors? No. Examining our own phenomenal consciousness is a self-investigative effort that can be done only from our very own first-person perspective, which also makes the investigation itself epistemologically subjective and closed to third parties—other epistemic agents. It is clear that investigating phenomenally conscious events is fundamentally epistemologically different from all other investigations of natural phenomena in the world.

In addition to these two methodological reasons, the core idea and fact of subjectivity as explained above, which is that a particular phenomenally conscious state could not be experienced by more than one subject, also presents an obstacle for the incorporation of phenomenal consciousness to the scientific conception of the world. To illustrate this predicament, suppose you are currently experiencing a particular type of headache resulting from sitting in front of a computer for a long duration. This particular headache of you is

obviously quite private to you. Now consider the possibility of someone else's experiencing the one and the same token of headache you are just experiencing. You immediately realize that whenever you try to do this, you somehow begin to lose the sense of differentiation between you and other phenomenally conscious subjects.

Consequently, these epistemological barriers do not allow the scientific method to treat the conscious phenomena in the same way it does other natural phenomena. Phenomenal consciousness with its fundamentally different character explained so far damages the self-confidence scientists and philosophers achieved for the last couple of centuries. This even causes some to believe that physical and biological sciences cannot even in principle reveal the real nature of phenomenal consciousness since its purportedly non-physical qualities are beyond the scope of these sciences (Chalmers 1996 and 2003; Strawson 2000; and Stoljar 2001). It is because of this reason that we will investigate whether a naturalist explanation of phenomenal consciousness can be given within a completely materialist framework.

4. What Are the Possible Naturalistic and Non-Naturalistic Approaches to Phenomenal Consciousness?

The problem of phenomenal consciousness as presented above is a problem from two standpoints: naturalistic and scientific. Though it has no precise meaning in philosophy, naturalism in contemporary philosophy basically stimulates the ontological principle that nature (as substances, properties, relations, etc.) is all that there is. There is nothing "supernatural" (Kim 2003). And epistemologically speaking, the doctrine simply urges the idea that in investigating reality, philosophy should always be in close contact with the scientific method. Considered as such, we may think of these two standpoints as a single one, and call it the "standpoint of *empirical philosophy*," which emphasizes several metaphysical and epistemological assumptions common to Anglo-Saxon analytic philosophy and modern science. We have to ask, on the other hand, whether phenomenal consciousness presents itself as a problem from other standpoints. The answer is clearly "yes." But the character of the problem, and thus the central questions raised around the issue, changes depending on the standpoint one adopts. If one's philosophical stance, for example, embraces supernatural entities, one will still want to explain things within the nature of phenomenal consciousness, but integrating phenomenal

consciousness into our scientific conception of the world will be neither a central nor a subordinate issue that has to be dealt with.

What makes phenomenal consciousness a puzzle for the naturalist and scientific conception of the world then? Is it because of its metaphysical character or because of our epistemic access (or lack of access) to its nature? It is certainly because of both. In fact, the metaphysical character determines the conditions of our epistemic access to it. And the conditions of our epistemic access to it determine how much we can know about its metaphysical character. But the question of its metaphysical character has become a more central issue among philosophers of mind because of the popularity of naturalism. For many, naturalizing mind (the project of integrating our conception of mind into our scientific conception of the world, i.e. explaining mind in terms that refer only to natural properties) will also provide answers to metaphysical issues regarding phenomenal consciousness. It is the materialistic view which is the background ideology behind the project of naturalizing mind. On the metaphysical level, the materialistic view claims that everything that exists is material; there is nothing above and beyond material entities. On the epistemological level, the view basically adopts the scientific approach and defends the claim that every truth is a scientific (or physical) truth and that to know about nature we need only employ standard empirical methods guided by relevant rational tools.

Let us now briefly look at several possible approaches to the problem of phenomenal consciousness. We can then go into further details of the materialistic approach. We have already said a few things about the naturalist project. What we should additionally distinguish under this project is between (i) the standard scientific view and (ii) the non-standard scientific view. Under (i), we should cite (1) the materialist approach, which will be our chief concern in the rest of the paper. Under (ii), we can cite three approaches: (2) naturalistic dualism, (3) non-standard scientific monism, and (4) cognitive limitationism. There can of course be a non-naturalist approach to the problem of phenomenal consciousness as well. Under this approach, we should cite (5) supernaturalism and (6) idealism. What follows are brief descriptions of these six approaches.

4.1. Non-Naturalistic Approaches

(i) *Supernaturalism*: One approach to the problem is to think that phenomenal consciousness is not part of nature. It is wholly or partially *supernatural*. Thus,

we cannot acquire knowledge of phenomenal consciousness by standard philosophical/scientific (or rational/empirical) methods. In order to know about its nature, we have to have access into its *supernatural nature*. Human cognitive capacity might include this access, or it might not, we do not know. That is another issue. The crucial thing here is that if phenomenal consciousness is wholly or partially supernatural, standard rational/empirical methods will not suffice to acquire knowledge about its nature. We will need non-standard methods to investigate it.

(ii) *Idealism*: Another approach to phenomenal consciousness within non-naturalism is to see the whole reality as consisting merely of consciousness, but not matter. Consciousness is what there is and is the ground of everything that exists. This is a monistic view, but completely the opposite of materialistic monism. According to this approach, what we can know about the world is obviously not about something material, but rather is only the content of our own phenomenal consciousness. So, epistemological methods designed to know about the material world will not work in knowing about phenomenal consciousness. To know about phenomenal consciousness, we need epistemological methods compatible with the metaphysical world view of idealism.

4.2. Naturalistic Approaches

(i) *Naturalistic Dualism*: Under naturalistic approaches, the naturalistic dualism considers the reality as consisting of two fundamental elements: mind and matter. As opposed to common treatment, this view should be still considered naturalistic because mind and matter are still considered to be the basic metaphysical components of nature. If the reality consists of the facts of these two distinct substances, however, methods of acquiring knowledge of these facts will clearly differ. Ways to know about matter will not be the same as ways to know about mind. And since phenomenal consciousness is the most crucial characteristic of mind, to know about phenomenal consciousness, we will need different epistemological apparatuses than those we might be using in knowing about matter, such as empirical and rational tools. Here we should keep in mind that unlike the naturalistic dualism we are evaluating here, Cartesian dualism could be regarded as non-naturalistic if it is in fact essentially claims that mental entities are rooted in some spiritual realm.

(ii) *Cognitive Limitationism*: Another naturalistic option is to reject any supernatural theory and hold that phenomenal consciousness is part of nature. Within this approach, however, one may still believe that we cannot acquire knowledge of phenomenal consciousness either by standard rational/empirical methods or by non-standard ones. It is because of the epistemic barriers we encounter when we try to penetrate into the relevant domain epistemologically. These epistemic barriers might result from limited human cognitive capacities (such as limited conceptual abilities), or from limited biological capacities (such as limited neurobiological abilities), or from nature itself (such as the special character of conscious phenomena not allowing scientific investigation). I would like to call this approach “cognitive limitationism” or “agnostic mysterianism” It is possible to adopt such a view and claim that phenomenal consciousness is entirely closed to human cognition as Colin McGinn (1989 and 1994) and some others do.

(iii) *Non-Standard Scientific Monism*: Another option is to remain a naturalist while still rejecting that we can know about the nature of phenomenal consciousness by the standard scientific/empirical methods. According to this view, non-standard scientific tools and methods are required to know about the nature of phenomenal consciousness. The motivation for such an approach usually results from the ambiguity of our conception of the “material.” How one defines ‘material’ seems to depend on current scientific theories. But science is not static. Its dynamic and developing character at least occasionally forces one to add either new ontological categories or new properties to the categories already available on its list of ontologically fundamental entities. One may thus think that future science might comprise mental entities (including phenomenally conscious ones) or add mental properties to the existent categories on its list of ontologically fundamental entities. If this is to happen one day, it is not going to happen, the approach we are considering suggests, within the boundaries of standard scientific methods. It is because the current science studies only the *structure* and *function* of material entities (Chalmers 1996 and 2003). Its methods have been formulated in such a way that only the structural and functional properties of entities that are completely *non-mental* can be examined. Its current methods do not allow scientists to examine the properties of phenomenal consciousness, since the properties of phenomenal consciousness cannot be conceptualized under the standard scientific notions of “structure” and “function.” One may call this approach “non-standard scientific monism” or “flexible materialism” since the definition of ‘material’

depends on the dynamics of the current science. Nagel's view (1974) that in order to understand phenomenal consciousness we need a more developed conceptual system and richer set of concepts than human beings currently possess may also be subsumed under this approach.

(iv) Materialism: Within the naturalistic approach, the most orthodox approach is to hold that phenomenal consciousness is part of nature, and that we can certainly understand and know about it by standard rational/empirical methods. Indeed, no methods that involve reference to non-natural entities—methods other than the standard philosophical/scientific ones—should be used to investigate phenomenal consciousness according to this approach. This is the canonical naturalist/materialist view, which is sometimes dubbed as “scientific naturalism.” When “materialism” is defended by philosophers regarding phenomenal consciousness, their background epistemological view is something like this version of naturalism.

In addition to the term ‘materialism,’ philosophers of mind use interchangeably another term, ‘physicalism,’ though these two terms have different histories. For our purposes, we do not need to lay out their background histories, but we need to know the central assumptions behind the usage of the term ‘physicalism.’ Unlike materialism, physicalism emphasizes two additional background assumptions:

- (1) All physical sciences (physics, chemistry, astronomy, and Earth sciences) and biological sciences (including anatomy-physiology, zoology, botany, agriculture, and so on.) can ultimately be reduced to physics: All existent entities can ultimately be reduced to physical entities.
- (2) Instead of “matter,” the central notion of materialism should be “physical entity.” A physical entity is what physics tells us it is: it is defined by physical theories generated by physicists within the science of physics. Hence, not only paradigmatic material things around us are physical, but also space, time, processes, states, energy, forces like gravity, etc. are physical too.

It would not be misleading to use the terms ‘materialism’ and ‘physicalism’ interchangeably to refer to the one and the same thesis as most contemporary philosophers of mind do in the literature. Those who use ‘materialism’ only, might prefer to attract attention to the standard materialist thesis, which,

ontologically speaking, basically claims that everything that exists is material. There is nothing non-material on this thesis, where “matter” is thought to encompass the kinds of entities having standard physical properties, such as having mass, volume, momentum, energy, etc.⁵ Those who employ ‘physicalism’ only, often have in mind a notion of “physical entity” and, by using this notion, wish to emphasize *the above two assumptions*. Regardless of this distinction, however, we may think of both materialism and physicalism as aiming at the same metaphysical doctrine that everything, including whatever is involved in any mental phenomena, is material/physical, which is the only substance of the world.

It is also possible to define ‘physicalism’ based on the notion of “truth”—every truth is a physical truth—instead of defining it based on what kinds of things there are. Flanagan (1992, p. 98) calls the former “linguistic physicalism” and the latter “metaphysical physicalism,” and claims that linguistic physicalism is stronger than metaphysical physicalism and is less plausible. When criticizing Jackson’s way of defining physicalism in terms of “physical information” or “knowledge” (1982), Lycan states that linguistic physicalism is hardly entailed by materialism about mind (2003). For Lycan, what materialism about mind asserts is simply that “human beings are made entirely of physical matter and that their properties, and facts about them, consist in arrangements of that matter” (p. 385). This, however, does not entail that every proposition about a human being must express something about physical matter. The assertion allows that there may be truths about human beings, such as conceptual truths, which are not about physical matter, e.g., human beings employ concepts when thinking. It seems that Lycan is right at this point and this treatment of materialism about mind is true in general. But one should also keep in mind that in some particular cases, treatment of some anti-physical arguments such as knowledge argument requires referring to concepts such as “the complete physical truth” where one is supposed to take the core thesis of physicalism as “every truth is a physical truth.”

5. Conclusion

As I clearly indicated at the outset, this paper aimed to give a descriptive and categorical analysis of the problem of phenomenal consciousness. In order to

⁵ Historically speaking, George Berkeley, to give an example, defines matter as “an inert, senseless substance, in which extension, figure, and motion do actually subsist” (Berkeley 1710, pt. 9).

achieve this goal, I first attempted to explain why phenomenal consciousness is a puzzle. It is a puzzle because, unlike other natural phenomena that science has succeeded to explain so far, it still resists to our scientific conception of the world and we still don't know why our brain exhibits such an amazing phenomenon and why it delivers this particular phenomenon of consciousness but not another one.

Secondly, I tried to explain what phenomenal consciousness is in its essence. Though we cannot give a satisfactory, non-circular and non-theory-based definition of phenomenal consciousness, I have stated that we can at least describe it by pointing out its two essential features: subjectivity and qualitativity which make phenomenal consciousness quite extraordinary. Having a subjective character means no one else can be subjected to the one and the same experience that I am subjected to at a certain time as my experience. Having a qualitative character means my experiences, say my perception of a red rose presents certain distinctive qualities, called "qualia," such as the redness and opaqueness, which are still presented even in the absence of the red rose when I close my eyes and visualize the same red rose.

Thirdly, these two essential features of phenomenal consciousness also give us the fundamental reasons why we cannot incorporate it to the scientific conception of the world. Metaphysically speaking, phenomenal consciousness does not seem to be on the list of ontologically fundamental entities of physical and biological sciences. Since the list in question only contains material/physical entities, the subjective and qualitative characters prevent phenomenal consciousness from being included on that list. Epistemologically speaking, on the other side, the predicament is worsened. It is because we cannot use standard scientific tools such as observation and experimentation to comprehend the nature of phenomenal consciousness. It is for three reasons: (i) Phenomenal consciousness is not a publicly observable phenomenon. We cannot observe someone else's phenomenally conscious states from a third-person perspective. (ii) Unlike physical brain states, one cannot observe one's own phenomenally conscious state from a third-person perspective either. (iii) A particular phenomenally conscious state could never be experienced by more than one subject.

Finally, I concluded implicitly that currently we have neither a commonly accepted theory of phenomenal consciousness nor do we have a promising

philosophical theory that is likely to solve this recalcitrant problem in the future. Nevertheless, we have a wide range of naturalistic and non-naturalistic theories of mind and phenomenal consciousness, which present opportunities to approach to the problem of phenomenal consciousness from quite varying perspectives. Among them, we can count supernaturalism, idealism, naturalistic dualism, cartesian dualism, cognitive limitationism/agnostic mysterianism, non-standard scientific monism and materialism/physicalism. The last one, which is the most defended one among analytic philosophers in the Anglo-Saxon tradition, is the central thesis and naturalistic project that tries to incorporate phenomenal consciousness into our scientific conception of the world without giving any way to despair.

6. References

- Arıcı, M. (2015). "Zihinsel Alanda 'Ben' Hissi Neye Karşılık Gelir?" *Dört Öge*, 7 (April): 65-76.
- Berkeley, G. (1710). *Principles of Human Knowledge*. London: Penguin, 2004.
- Block, N. (1995). "On a Confusion about the Function of Consciousness." *Behavioral and Brain Sciences*, 18: 227-47.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2003). "Consciousness and Its Place in Nature." In *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, edited by S. Stich and T. Warfield. Blackwell.
- Flanagan, O. J. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, 32 (April): 127-36.
- Kim, J. (2003). "The American Origins of Philosophical Naturalism." *Journal of Philosophical Research, APA Centennial Volume*: 83-98.
- Lycan, W. G. (2003). "Perspectival Representation and the Knowledge Argument." In *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, edited by

Quentin Smith & Aleksandar Jokic, 384-95. New York: Oxford University Press.

McGinn, C. (1989). "Can We Solve the Mind-Body Problem?" *Mind* 98 (391):349-66. Reprinted (1997) in *The Nature of Consciousness*, edited by N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere, 529-542. Cambridge, MA: The MIT Press.

McGinn, C. (1994). "The Problem of Philosophy." *Philosophical Studies*, 76: 133-56.

Nagel, T. (1974). "What Is It like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83 (October): 435-50.

Stoljar, D. (2001). "Two Conceptions of the Physical." *Philosophy and Phenomenological Research*, 62: 253-81.

Strawson, G. (2000). "Realistic Materialist Monism." In *Toward a Science of Consciousness III*, edited by S. Hameroff, A. Kazsniak, and D. Chalmers. Cambridge, MA: The MIT Press.

Öz: Bu makalenin merkezi amacı fenomenal bilinç probleminin betimleyici ve kategorik bir analizini sunmak şeklindedir. Bu hedefi gerçekleştirmek için makale, ilk olarak fenomenal bilincin, çağdaş bilimsel paradigma için neden bir problem oluşturduğunu açıklamaya teşebbüs etmektedir. Doğal olarak bu görev, öncelikle fenomenal bilincin bir tanımını vermeyi, eğer bu mümkün değilse de fenomenal bilincin karakteristik niteliklerini belirlemeyi gerektirmektedir. Bu minvalde makale, fenomenal bilincin tatmin edici, döngüsel olmayan ve doğruluğu henüz gösterilememiş bir teoriye dayanmayan bir tanımının verilemeyeceği varsayımından hareketle fenomenal bilincin iki karakteristik niteliğini, “öznellik” ve “niteliksellik” niteliklerini betimleme ve detaylarını analiz etme girişiminde bulunmaktadır. Bu iki karakteristik niteliğin birbirleriyle kökten ilişkili olduğu fikrinden hareket eden makale, öznellik niteliğini merkeze almakta ve öznellik niteliğini belirleyen üç özelliğin, fenomenal bilincin çağdaş bilimsel paradigmaya entegre edilmesinin önündeki üç ana engeli oluşturduğu tespitini yapmaktadır. Bu üç özellik sırasıyla şunlardır: (i) fenomenal bilinç üçüncü şahıs perspektifinden gözlenebilen bir fenomen değildir. (ii) Fenomenal bilince sahip bir özne, kendine ait fenomenal bilinçli durumları da yine üçüncü şahıs perspektifinden gözleme imkanına sahip değildir. Ve (iii) Fenomenal bilinçli zihinsel bir durum, birden fazla özne tarafından deneyimlenebilir değildir. Öznellik niteliğinin bu üç belirleyici özelliğini açıklama girişiminde sonra makale, fenomenal bilinç problemine yönelik literatürde var olan temel felsefi yaklaşımları ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımlar arasında doğaüstücülük, idealizm, natüralist düalizm, Kartezyen düalizm, standart-olmayan bilimsel natüralizm, bilişsel sınırlamacılık/agnostik gizemcilik ve materyalizm/fizikalizm bulunmaktadır. Makale son olarak literatürde “materyalizm” ve “fizikalizm” terimlerinin kullanımları arasındaki farkı açıklama girişiminde bulunmakta ve fenomenal bilincin doğasını açıklamada literatürde en yaygın şekilde savunulan tezin materyalist ya da fizikalist tez olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca makale, fenomenal bilincin karakteristik niteliklerini sadece çağdaş fizik ve biyoloji bilimlerinin kabul ettiği temel ontik kategorilere başvurmak suretiyle açıklamaya çalışan materyalist/fizikalist tezin, fenomenal bilincin çağdaş bilimsel paradigmaya entegre edilmesinde de en sık şekilde savunulan tez olduğuna vurgu yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: zihin, bilinç, fenomenal bilinç, özbilinç, öznellik, niteliksellik, materyalizm, fizikalizm.

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

Bilincin Doğasına Yönelik Beş Temel Yaklaşımın Bir Değerlendirmesi [†]**[An Evaluation on Five Main Approaches Towards the Nature of Consciousness]****Mehtap DOĞAN***

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Received: 11.05.2018 / Accepted: 18.06.2018

DOI:

Research Article

Abstract: This study has three pre-claims: 1) Every experience has an experiencer (phenomenal subject). 2) Experiencer (phenomenal subject) is a substantially ontological entity. 3) Without understanding phenomenal subject, it is not possible to comprehend neither experience not the nature of phenomenal consciousness. These three axioms mean that any of the theories on consciousness could be successful to explain the nature of consciousness without explaining phenomenal subject. In this essay, five approaches on consciousness will be critically examined by relying on mentioned three axioms: Idealist monism, materialist monism, dualism, panpsychism, agnosticism. Idealist monism claims that all entities are mental. This approach gives an opportunity to the existence of phenomenal subject as an owner of subjective experience. However, it is not easy to advocate idealism because of our basic knowledge concerning material world. Materialist monism could be classified as reductive materialism, non-reductive materialism and eliminative materialism. According to reductive materialism, all mental properties could be reduced to physical; therefore, consciousness as a mental property could be reduced to physical and it is not necessary to talk about the existence of phenomenal subject. Non-reductive materialism, unlikely reductive materialism, supports the idea that mental

[†] Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda yürütülen "Makine Bilinci: Yapay Zekâ Felsefesinde Bilinç ve Özbilinç Problemi" başlıklı doktora tezi taslağından üretilmiştir.

* **Author Info:** Res. Assist. - Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Esenboğa Yerleşkesi, Esenboğa-Ankara, TURKEY.
E-mail: mdogan@ybu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7209-1082>

To Cite This Paper: Doğan, M. (2018). "Bilincin Doğasına Yönelik Beş Temel Yaklaşımın Bir Değerlendirmesi." *MetaZihin*, 1(1): 21-55.

properties cannot be reduced to physical. This approach has a possibility to identify subjective experience but it is also insufficient to explain phenomenal subject. Eliminative materialism totally rejects the idea of mental properties; hence, it does not provide us to discuss about consciousness and experience by depending on the idea that they are just folk- psychological concepts and they should be eliminated from the scientific research of mind. Dualism claims that there are two distinct entities or properties in the universe: physical and mental. Although this theory is compatible with the idea of phenomenal subject, it is problematic in terms of its failure of physical-mental interaction. Panpsychism supports the idea that everything in the universe has a mind or mentality in some degree. This theory implies that everything in the universe have a potential to be a subject. However, this approach causes to subject-summing problem and it does not explain subjectivity. As a last theory, agnosticism expresses that it is not principally possible to know the nature of consciousness. Thus, it is not to wrong to say that agnosticism does not provide us to explain phenomenal consciousness.

Keywords: consciousness, experience, phenomenal subject, idealism, materialism, dualism, panpsychism, agnosticism.

Öz: Bu çalışmanın üç temel ön iddiası bulunmaktadır: (1) Her deneyimin bir deneyimleyeni (fenomenal öznesi) vardır. (2) Deneyimleyen (fenomenal özne) ontolojik olarak tözsel bir varlıktır. (3) Deneyimleyeni (fenomenal özneyi) anlamaksızın ne deneyimin kendisi ne de fenomenal bilincin doğası kavranabilir değildir. Bu üç sav şu anlama gelmektedir: Bilincin doğasını açıklama teşebbüsünde bulunan teorilerden hiçbirisi, fenomenal özneyi açıklamaksızın bilincin doğasını açıklayamaz. Bu makalede, bu üç ön iddia bir ana argüman ile temellendirildikten sonra bilincin doğasına yönelik beş temel yaklaşım eleştirel bir bakış açısıyla incelenecektir: İdealist monizm, materyalist monizm, düalizm, panpsizizm ve agnostik gizemcilik. Çalışma bu beş yaklaşımı bahsi geçen ve temellendirilen üç ön iddia çerçevesinde ele almakta ve dolayısıyla fenomenal özneye biçilen ontolojik statünün söz konusu rakip teorilerin karşılaştırılmasında bir ölçüt oluşturacağı tezini savunmaktadır. Bu minvalde, makalede söz konusu beş yaklaşımla ilgili olarak şu sonuçlara ulaşılmaktadır: İdealist monizmin temel savı kabaca “varlık sadece zihinsel içerikten oluşmaktadır” şeklinde değerlendirildiğinde, bu yaklaşım tözsel bir fenomenal özneye doğal olarak imkân tanımakta; fakat madde ile ilgili en temel sezgilerimizi açıklamakta zorlanmaktadır. Materyalist monizm, indirgemeci, indirgemeci-olmayan ve elemeci materyalizm şeklinde üçe ayrıldığında indirgemeci materyalizm, zihinsel olanın fiziksel olana indirgenebileceğini savunduğu için tözsel bir fenomenal öznenin varlığını yadsımak zorunda kalmakta; öte yandan indirgemeci-olmayan materyalizm öznel deneyimin varlığına imkân tanısa da deneyimleyen doğasına dair bir açıklama sunmamaktadır. Elemeci materyalizm ise bilincin, bilimsel terminolojiden elenmesi gereken bir halk psikolojisi terimi olduğunu söylerken fenomenal özneyi de doğrudan elemeci bakış açısıyla yok saymaktadır. Düalizm ise her ne kadar fenomenal özneye bağımsız bir tözsel ontolojik yapı atfetse de fenomenal özne ile fiziksel beden arasındaki nedensel etkileşimi yeterince açıklayamama

sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. Diğer taraftan panpsişizmin temel iddiası “var olan her şeyin zihni ya da zihinsellik niteliği vardır” şeklinde alındığında bu görüş zihinselliği ve dolayısıyla bilinçliliği oldukça geniş bir anlamda ele aldığından fenomenal öznenin bilinçliliği belirlemesi ilkesini göz ardı etmek durumunda kalmaktadır. Son olarak agnostik gizemciliğin temel savı “zihnin ve bilincin doğasını ilkece bilme imkânımız bulunmamaktadır” şeklinde alındığında bu görüşün ilkece fenomenal öznenin ontolojik yapısını anlama imkânını ortadan kaldırdığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Anahtar Kelimeler: bilinç, deneyim, fenomenal özne, idealizm, materyalizm, düalizm, panpsişizm, agnostik gizemcilik.

1. Giriş: Bilinç ve Nitelikleri

Bilincin varlığı dünyayla ilgili hem en bildik hem de en şaşırtıcı şeylerden birisidir.
(Nagel, 2015: 63).

Bilincin sahip olduğu tarihsel, psikolojik, felsefi ve kavramsal temeller bir yana bırakıldığında günlük dilde bilinçlilik, *uyanıklık hali*, *uyaranlara tepki verme yeteneği*, *dikkat* ya da *farkındalık* gibi pratik ifadelerle tekabül etmektedir. Ancak zihnin sahip olduğu karmaşık yapı, bilincin tanımının kesin ve net ifadelerle yapılmasına engel oluşturmaktadır. Öte yandan, deneysel bilinç çalışmaları bilinçlilik ve bilinçsizlik durumlarının farklarına odaklanmaktadır. Koma halindeki hastaların bilinçlilik düzeyleri gelişmiş beyin görüntüleme teknikleriyle ölçülmekte, uyanık bir hastanın genel anestezi ile uyutulması anında beyinde meydana gelen değişiklikler saptanmaya çalışılmaktadır. Bilincin kaybedilmesinin beyindeki bir düşmenin kapalı konuma getirilmesiyle olduğunu gösteren bir kanıt henüz ulaşılamamış olması, bilincin sahip olduğu kompleks yapının çözümlenmesinin çok da kolay olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Bilinç problemini zor ve karmaşık bir yapıya büründüren ve kimi çevrelerce bilincin "muamma bir fenomen" şeklinde addedilmesine yol açan şey; beynin duyumsama, konuşma, algılama, hafıza, problem çözme vs. gibi işlevleri nasıl meydana getirdiğini keşfetmek değil, nasıl bilinçli olduğumuzu açıklayabilmektir. Bilinci incelemek beyin ve davranış arasındaki ilişkiyi, nöronlar arasındaki bağlantıyı, beynin hangi bölgesinin bedenin hangi fonksiyonundan sorumlu olduğunu açıklayan haritayı incelemekten daha fazlasını gerektirmektedir. Zira bilinç, kendi varlığımızın doğasına yönelik derin bir problemdir. Biyolojik, fizyolojik, nörolojik boyutlarıyla birlikte bilinç

ontolojik bir problemdir. Bilincin ontolojisi hakkında konuşmak, zihnin ait olabileceği temel metafiziksel kategorileri keşfetmeyi gerektirir.

İnsan hayati faaliyetlerini gerçekleştirirken çevresiyle etkileşim içerisinde olan bir varlık olmasının yanı sıra kendi varlığının farkında olan, kendi varlığını duyumsayan ya da kendi varlığını deneyimleyebilen de bir varlıktır. Her sabah uyandığımızda yeniden ve kesintisiz olarak devam eden zihinsel durumlarımızın varlığı bize öznel gerçekliğimizi sürekli olarak kendiliğinden sunmaktadır. Öznel gerçeklik, yaşamış olduğumuz tüm deneyimlerimizin bizzat sahibi olduğumuz fikrine karşılık gelmektedir. Renk, şekil, boyut alguları, hisler, sesler, tatlar, gözümüzü kapatıp dondurmamızı yerken çocukken bindiğimiz kırmızı bisikleti görmemiz, ıssız bir yolda burnumuza gelen ıhlamur kokusunun lise aşkımızı hatırlatıp ettirdiği tebessüm vs. hepsi öznel gerçekliğimizin içeriğini oluşturan deneyimlerimizdir. Deneyimler sürekli bir akış halinde, aralıksız ve değişen bir sarmalın temsili gibidirler. Dinamik, kısa süreli, akışkan karakterdeki bu deneyim nehrini, hayatımızın her anında zamansal ve mekansal süreklilik ile birlikte ortaya çıkan bütünleşik öznel gerçekliğimizi göz ardı ederek anlamamız ve bilinçliliğimizi tüm yönleriyle şeffaf bir şekilde kavramamız mümkün görünmemektedir. Öznel deneyimler, sürekli değişen içeriklerine rağmen kesintisiz bir akış hâlinindedir ve bu da insanın bilinçli yaşamını ya da başka bir deyişle "ben" yaşantısını oluşturmaktadır.

Varlığını doğrudan duyumsadığımız, hissettiğimiz ya da algıladığımız bilincin gizemi ya da zorluğu bu yönüyle nesnel varlığından değil öznel ve niteliksel doğasından kaynaklanmaktadır. Zira nesnel ölçüm aletleriyle öznel ve niteliksel deneyimlerimizin yapısı hakkında açıklama yapmaya çalışmak kendi içerisinde çelişik bir uğraşmış gibi görünmektedir. Dolayısıyla bilincin gizemi, onun modern bilimin dünya görüşü içerisinde nereye konumlandırılacağına bilinmemesinden ileri gelmektedir. Bilinci açıklayan hiçbir tabiat kanununun bilinmiyor oluşu, bilimin bilinci ya reddetmesi ya da indirgemeci bir tavırla ele alması sonucunu beraberinde getirmektedir. Lakin bütüncül bir bilinç kuramı nesnel, fiziksel araç ve yöntemlerle çözümlemeyen öznel ve niteliksel gerçekliğin ya da fenomenal bilincin¹ ontolojik konumu hakkında tatmin edici

¹ Bu çalışmada bilinç, öznel ve niteliksel deneyim şeklinde tanımlanan fenomenal bilinç olarak ele alınmaktadır. Öznellik, her bilinç durumunun deneyimlendiği ya da tecrübe edildiği özneye ait ve has

bir açıklama sunmalıdır. Fenomenal bilincin doğasının öznel ve niteliksel deneyimlerden kaynaklandığı göz önüne alındığında, Galen Strawson'un (2006: 5) ifadeleriyle öznel deneyimin varlığının yok sayılması ya da inkar edilmesinin "insan düşünce tarihinin tümünde gerçekleşen en garip şey" olarak nitelenmesi abartılı bir yaklaşım olmayacaktır.

Öznel ve niteliksel deneyim olarak ifade edilebilecek fenomenal bilinç, bizzat insan varoluşuyla ilgili bir problemdir ve deneyimleyeni olmayan bir deneyim imkânsızdır. Descartes'in "Düşünüyorum, o halde varım" ilkesi bilinçli benin indirgenemez bir töz olduğunu iddia ederek 'düşünen benin' (ego cogito) varlığını ve buna ilave olarak 'bilinçli bir benin' varlığını, başka bir deyişle de deneyimleyenin varlığını zorunlu kılar. Bu klasik bilinç yaklaşımının izleri çağdaş zihin felsefesi tartışmalarında da açıkça görülmektedir. David Chalmers'in zor problemi, Ned Block'un fenomenal bilinç tanımı, David Rosenthal'ın "bir zihinsel durumun bilinçli olması, birinin uygun bir şekilde bu durumun bilincinde olmasına dayanır" fikri ve birinci tekil şahıs/üçüncü tekil şahıs ayrımı ile ilgili problemler deneyimleyen olmadan deneyimin imkansızlığı ön kabulünün farkında olan önemli argümanlardır (Rosenthal, 2008: 832). Deneyimin fenomenal bilince karşılık geldiği bu denklemde, deneyimleyen fenomenal özneye karşılık gelmektedir. Fenomenal özne kavramsal, düşünsel ya da ideal bir varlık değil, gerçek ve tözsel bir varlıktır. Fenomenal öznenin varlığı kabul edilmeden bilinçten ve deneyimden söz etmek anlamsız olacaktır. Dolayısıyla fenomenal özneyi ve doğasını anlamaksızın bilincin doğasını anlamak mümkün görünmemektedir.

Sistemantik bir yöntemle ifade edilecek olursa, bu çalışmanın üç temel ön savı bulunmaktadır: (1) Her deneyimin bir deneyimleyeni (fenomenal öznesi) vardır. (2) Deneyimleyen (fenomenal özne) ontolojik olarak tözsel bir varlıktır. (3) Deneyimleyeni (fenomenal özneyi) anlamaksızın ne deneyimin kendisi ne de fenomenal bilincin doğası kavranabilir değildir. Bu üç ön iddia şu anlama gelmektedir: Bilincin doğasını açıklama teşebbüsünde bulunan teorilerin hiçbiri, fenomenal özneyi açıklamaksızın bilincin doğasını açıklayamaz. Fenomenal öznenin düğümü çözülmeden, bilincin ipliklerine ulaşmak mümkün olmayacaktır.

olduğunu ifade ederken; niteliksellik, her bilinç durumunun kendine ait niteliksel bir hissinin olduğunu veya her deneyimin farklı niteliksel özelliklere sahip olduğunu ifade eder.

Bu makalede, çağdaş zihin felsefesinde bilincin doğasına yönelik olarak sunulan beş temel yaklaşım bahsi geçen üç ön sav çerçevesinde ele alınacaktır. Bu yaklaşımlar *idealizm*, *materyalizm*, *düalizm*, *panpsişizm* ve *agnostik gizemcilik* olarak belirlenmiştir. Bu yaklaşımların ortaya koyduğu teoriler birbirleriyle kıyaslanırken bu teorilerin fenomenal öznenin ontolojik statüsüne getirdikleri açıklama biçimleri, fenomenal bilinci ne kadar doğru biçimde açıklayabildikleri konusunda bir ölçüt teşkil edecektir.

2. Bilinç Problemi: Yaklaşım ve Teoriler

Bu çalışmanın iskeleti bilince yönelik beş farklı yaklaşımdan oluşmaktadır. İlk yaklaşım olan monizm (tekçilik), evrenin tek tip tözden oluştuğu fikrine dayanmaktadır. Evreni oluşturan bu tek tözün doğası üzerine sunulan farklı iddialar monizmin kendi içerisinde farklılaşmasına neden olur. Var olan tek tözün "zihin" ya da "zihinsel nitelikte" olduğunu savunan idealizm ile var olan tek tözü "madde" ya da "maddî nitelikte" olarak kabul eden materyalizm, monizmin farklı tezahürleridir. Düalizm (ikicilik) ise, evrenin iki ayrı tözden oluştuğu fikrini merkeze almaktadır. Zihin ve madde birbirinden bağımsız varoluşa sahip iyi ayrı tözdür. Panpsişizm, var olan her şeyin farklı derecelerde bilince sahip olduğunu, başka bir deyişle de var olan her şeyin zihinsellik niteliği taşıdığı fikrini savunmaktadır. Bu makalede ele alınan son bilinç yaklaşımı ise, bilincin doğasını ilkece bilme imkanımız olmadığını dile getiren agnostik gizemciliktir.

2.1. İdealizm

Var olan tek tözün "zihin" olduğunu iddia eden idealizme göre bilinç, zihin tözünün temel karakteristiğidir. Zihnin dışarısında kalan tüm fiziksel âlem ve madde yalnızca bir yanılısma olarak kabul edilebilir. İdealizmin varlığını inkar yoluna gitmediği tek gerçeklik bilinçli zihinsel durumlardır.

Dış dünyanın gerçekliğinin apaçık görünüşüne karşın maddenin varlığını kabul etmemek, yüzeysel bir bakış açısıyla ele alındığında savunması güç bir yaklaşım gibi görünmektedir. Ancak fiziksel dünya hakkında sahip olduğumuz tüm bilgilerin gözlem ve deneyime dayalı olduğu göz önüne alındığında, tüm fiziksel nesnelerin bilinçli algılarımızın üretimi olan öznel deneyimlere dayandığı yorumuna ulaşmak zor değildir. Her gözlem, her deney ve her deneyim zorunlu olarak bir bilinçli algıyı gerektirir. Bilinçli bir algısal

deneyime sahip olmadan, fiziksel bir şeyin varlığını bilmek mümkün değildir. İdealizmin en güçlü temsilcilerinden olan Berkeley'in "var olmak, algılanmış olmaktır" ilkesinden yola çıkılırsa, fiziksel dünyanın yalnızca bilinçli algularımızla var olduğu sonucuna ulaşılırken, fiziksel olanın bağımsız bir varlığa sahip olamayacağına kolaylıkla iddia edilebileceği görülecektir (Berkeley, 1984: 13). Fiziksel dünyanın bağımsız olarak varoluşuna dair elimizde bulunan tüm kanıtlar gözlem ve deney yoluyla elde ettiğimiz birinci tekil şahıs deneyimlerimizden kaynaklanmaktadır; ve dolayısıyla bunlar doğrudan kanıtlar değil, dolaylı yoldan elde edilen çıkarımlardır.

İdealizm, dış dünya ve nesnenin varlığını bilinçli öznel deneyimlerimizden kaynaklanan bir yanılsama olarak yorumlarken, var olan tek şeyin zihinsel gerçeklik olduğunu dile getirir. Bu iddia aynı zamanda dil, din, ırk, cinsiyet, yaş, kültür vs. fark etmeksizin ortaya çıkan bir evrensel yanılsama iddiasıdır. Böyle büyük bir evrensel yanılsama fenomenal öznenin varlığına ve açıklamasına ilkece imkan tanıyor gibi görünse de idealizmi kabul etmek en az reddetmek kadar zor görünmektedir. Zira maddenin varlığını bir yanılsama olarak kabul etmek fizik, biyoloji ve kimya gibi tüm doğa bilimlerinin yanı sıra, tüm sosyal bilimlerin de yok sayılması sonucunu doğurur. Özetle, idealizm her türlü şüpheden arınmış tek gerçekliğin bilinç olduğunu vurgularken, tüm maddi âlemi inkar yoluna giderek insan varoluşuna dair şüpheyi ortadan kaldıramamıştır.

İdealizmin ortaya koymuş olduğu sadece zihinlerden oluşan evren anlayışı, bilincin tözsel varlığını tek mutlak gerçeklik olarak yansıtır olsa da bu yaklaşım, bilincin ve dolayısıyla bilinçli öznenin doğasına dair herhangi bir açıklama modeli sunmamaktadır. Bu bağlamda idealizmi üç farklı açıdan eleştirmek mümkündür.

İlk olarak, idealizme göre eğer varlık dediğimiz şey sadece zihin ve zihnin içeriğinden ibaretse o zaman her şey aslında öznenin bir parçası demektir. Çünkü her şey onun algılarından ve tasarımlarından ibarettir. Bu anlamda var olan tek şey öznedir ve özne-olmayan herhangi bir şeyin varlığından dahi söz edilemez. Bir idealist, bu iddiaya "zihnin içeriğini öznenin ayırabiliriz" şeklinde bir öneriyle karşı çıkacaktır. Bu öneri dikkate alındığında şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Var olan tek şey zihindir ve zihin de özne (deneyimleyen/algılayan) ve zihinsel içerik (deneyimlenen/algılanan) olarak

ikiye ayrılmaktadır. Örneğin, zihnin içeriğinin tek tek boşaltıldığı ve zihnin içeriğinde hiçbir şey kalmadığı bir düşünce deneyi tasarlandığında, geriye yalnızca bir özne mi kalacaktır? İdealizmin bu soruyu kesin ve net bir dille cevaplaması mümkün değildir.

İkinci olarak, ilk eleştirideki sorunun “özne zihnin içeriğinden bağımsız olarak bir varoluşa sahiptir ve zihnin içerikleri tek tek boşaltılsa bile geriye özne kalır” şeklinde cevaplandığı düşünüldüğünde, özne ve zihnin içeriğinin ayrımının nasıl yapılacağı yeni bir sorunsal oluşturmaktadır. Zihinsel içeriği incelerken nerede “işte bu içerik, işte bu da öznenin ta kendisi” diyebileceğimiz durumla karşılaşılacaktır? Zihin içeriğinin öznenin kendisinden ayrılması oldukça güç görünmektedir; zira idealizm bu ayrımı yapmamızı sağlayacak hiçbir ayrıştırıcı kriter önermemektedir. Hume’un ortaya koyduğu problem de buna işaret etmektedir. Hume'a göre ne zaman özneyi zihnimizin içinde yakalamaya çalışsak tek elde edebildiğimiz şey algı parçacıkları, yani zihin içerikleridir. Ayrıca bir özne ya da kendilik bulabilmemiz söz konusu değildir. Hume’un deneyim ve deneyimleyeni yok sayarak sadece algı demetlerini dikkate aldığı bakış açısı şu şekilde yorumlanabilir: “Bilinçli bir insanın zihinsel yaşamında, halihazırdaki algı parçalarından bağımsız herhangi bir kendilik ya da ben yoktur. Her bir insanoğlu, fenomenal anlamda bir algı demetinden öte bir şey değildir.” (Arıcı, 2015: 67). İdealizm zihnin içeriğinden bağımsız bir özne, kendilik ya da ben olabileceğini iddia edecek olsa da bu öznenin doğasına dair herhangi bir açıklama getiremeyeceğinden, içerik ve özneyi birbirinden ayırmanın yolunu gösteremeyecektir. Bu anlamda idealizm, bir sonraki eleştiride detaylandırılacak olan, materyalizmin fiziksel özne tasavvurunu öne sürme imkanına da sahip değildir.

İdealizme bilinç içeriklerinin doğası üzerinden getirilebilecek üçüncü bir eleştiri de ileri nörofiziksel yöntemlerle doğruluğundan neredeyse emin olduğumuz şu önerme üzerinden temellendirilebilir: “Bilinçli deneyimi oluşturan zihin durumlarının ortaya çıkması için bazı nöral aktiviteler gereklidir.” Bilinçli zihin içerikleri beynin bilgi işleme süreçlerinde nöral olaylarla birlikte ortaya çıkar. Beyin ve sinir sistemi bütün olarak yok sayıldığında ise bilincin ve bilinçli öznenin nasıl var oldukları, doğalarının ne olduğu, nasıl bir işleyişe sahip oldukları gibi sorular cevaplandırılmamış ve anlamsız kalacaktır. İdealizm bu noktada zihni ve özneyi fiziksel yollarla

açıklama girişiminde bulunan materyalizm ile boy ölçülecek argümanlara sahip değildir.

2.2. Materyalizm (Maddecilik)

Var olan her şeyin maddesel olduğu fikrine dayalı olarak temellendirilen materyalizm doğa bilimlerine sırtını yaslayarak zihin felsefesini literatürünün uzun yıllar hâkim görüşü olmuştur. Düalizmden türemiş bir bakış açısı olarak zihin ve bedenın karşıt konumlandırılışı, felsefe tarihine çözülmesi zor bir düğüm olan zihin-beden problemini bahşetmiştir. Bu düğümü zihinsel olanı ayrı bir töz olarak ele almayı reddederek çözmeye çalışan materyalizm, zihinsel olanın doğasına dair ortaya atılan argümanlarla kendi içerisinde farklı kollara ayrılmaktadır. Materyalizmin zihnin ne'liğine dair görüşleriyle paralel olarak bilincin mahiyetine yönelik görüşleri de ayrıık bakış açılarından tezahür etmektedir. Materyalist teorilerin omurgasını oluşturan birbirinden farklı üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki "bilincin gündelik dil ve düşünüş şekli tarafından üretilmiş olduğu" argümanına bağlı olarak bilincin gerçekliğini ve varlığını bütün olarak reddetmektedir. İkinci yaklaşım, bilincin varlığını kabul etmekte ancak bilinci beyinde gerçekleşen nörolojik olaylara indirgemektedir. Üçüncü yaklaşımda ise bilinç yine fiziksel bir varlık olarak kendisine yer bulmakta ve beynin özel ya da üst düzey bir etkinliği olarak indirgemeci olmayan bir tavır ile tanımlanmaktadır.

Elemeci Materyalizm

Elemeci materyalizm (eliminative materialism), bilincin halk psikolojisine ait gündelik dil ve düşünüş biçimlerinin sonucu ortaya çıkmış olan yanıltıcı bir kavram olarak dikkate alınmaması gerektiğini öne süren, halk psikolojisi kavramlarının zamanla kuramsal nörobilim kavramları ile eşleşeceğini savunan indirgemeci materyalizmden, halk psikolojisi kavramlarının yalnızca eksik değil aynı zamanda yanlış tasarımlar olduklarını söyleyerek farklılaşan ve bilincin varlığını bütüncül olarak reddeden radikal bir yaklaşımdır (Churchland, 2012: 69). Elemeci materyalizme göre "zihin" ve "bilinç" gibi kavramlar "halk psikolojisi" teorisinin kavramlarıdır; halk psikolojisi de gözlemlenebilen davranış ile gözlemlenemeyen zihin arasındaki bağıntıdan bahseden, hepimizin günlük hayatta kullandığı tabirlerden oluşan ilkel bir psikoloji teorisidir (Sayan, 2012: 50).

Elemeci materyalizm, bilincin bilimin muhtevası içerisinde yeri olmayan bir kavram olduğunu iddia ederken, halk psikolojisine ait kavramların bilimden elenmesine yönelik tezini, bilim tarihinde eskiden doğru olduğu kabul edilen fakat daha sonra birer yanılsama oldukları saptanan kavramları ve fenomenleri sıralayarak temellendirmektedir. Elemeci materyalizm iddiasını gerekçelendirme yöntemi olarak bilim tarihinde benzer olduklarını düşündükleri olaylar ile örneklendirmeyi tercih etmektedir. Flojiston-yanma, kalorik-ısı, gök kubbe örnekleri elemeci materyalistlerin halk psikolojisine ait kavramların bilim tarihi içerisinde zamanla elemeye tâbi tutulduğunu temellendirmek için sıklıkla kullandıkları emsal fenomenlerdir.

Elemeci materyalizme göre, bilinç de flojiston, kalorik ve gök kubbe gibi bilimsel terminolojiden tasfiye edilmesi ve çöp kutusuna gönderilmesi gereken bir kavramdır. Zira, bilincin dayanakları bilimsel bir kuramdan ziyade halk psikolojisinin birer parçasıdır. İnsanlar gündelik yaşamlarının rutininde bu kavramla bir şekilde aşına olurlar ve onu kullanmayı öğrenirler. Bir elemeci materyaliste göre, bir insana zihin atfederek açıklamaya çalıştığımız davranışların ardında yer alan halk psikolojisine ait bilinç kavramının asla bilimsel bir dayanağı yoktur. Bu halk psikolojisi kavramının zihinle ilgili doğru tasavvuru verdiğine dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Nasıl flojiston ve kalorik kimya için, gök kubbe astronomi için gereksiz kavramlar haline dönüşmüşse, bilinç de beynin doğasının açıklanmasında faydasız bir kavram haline dönüşecektir. Bu sebeple elemeci materyalistlere göre yapılması gereken şey, bilincin bilimden tamamen çıkarılması ve yerine nörobiyolojik ve nörofizyolojik kavramların konulmasıdır.

Bu elemeci materyalist yaklaşım bilincin bilimsel terminolojiden elenmesi gerektiğini, yalnızca bilinci halk psikolojisine ait bir kavram olarak değerlendirmesinden dolayı değil, bilincin kapalı, muğlak ve karmaşık bir kavram oluşundan dolayı hiç kimsenin bilincin tam olarak neye delalet ettiğini söyleyemeyeceğini iddia ederek de savunmaktadır (Revonsuo, 2016: 55). Bilincin ne'liği üzerine görüş birliğine varılamamış olması, bilincin beyinde ya da herhangi bir başka yerde bulunduğu noktanın saptanamamış olması elemeci materyalizmin bilincin bilimden tasfiye edilmesinin mutlak suretle gerekli olduğu iddiasını delillendirirken kullandığı diğer öncüllerdir.

Bilinci, flojiston, kalorik ya da gök kubbe örneklerindeki hipotetik kavramlar gibi bir durumu açıklamak için faydalı ve üretilmiş bir kavram olarak değerlendirmek, bize kesintisiz olarak sunulan kendi varlığımızın idrakinde kullandığımız öznel ve niteliksel gerçekliği reddetmek anlamına gelecektir. Bilinç, elemeci materyalistlerin bilim tarihinden çıkarsadıkları bahsi geçen örneklerde olduğu gibi farazi bir kavram değil, aksine tözsel bir varlıktır.

Bilinç nesnel yöntemlerle gözlemlenebilen ya da ölçülebilen bir olgu değildir; insanın bilinçli olması beyindeki bir açma-kapama düğmesinin durumuna göre değişmekte de değildir. Bilinci sahip olduğumuz öznel ve niteliksel deneyimlerde bulabiliriz; bu buluşun yolu da yalnızca birinci şahıs bakış açısı olacaktır. Birinci şahıs bakış açısı doğa ve fizik bilimlerinde kabul edilen bir bilgi edinme yöntemi değildir. Bilincin geleneksel bilim anlayışla bağdaşmayan bu yapısı hakkında yeni açıklama modelleri sunmak yerine varlığını tümüyle reddetmek şüphesiz ki en kolay yöntemdir. Ancak elemeci materyalizm bilincin varlığını inkar ederken, yerine geçecek olan insanın öznel ve niteliksel tüm deneyimlerine karşılık gelecek nörofizyolojik kavramları tüm açıklığıyla ortaya koymadıkça, bilimsel terminolojiye herhangi bir katkı sağlamayacaktır.

Fenomenal bilincin varlığını inkar etmek, aynı zamanda deneyimi inkar etmek olacaktır. Deneyimden bahsedilmeyen bir yerde, deneyimleyen öznenin bahsedilmesi de söz konusu olamaz. Elemeci materyalizmin bilincin bir halk psikolojisi terimi olduğu için bilimden tasfiye edilmesi gerektiği yönündeki görüşü, aynı zamanda bilinçli öznenin de bilimden tasfiye edilmesini gerektirmektedir. Bilinçli öznenin varlığını inkar eden bir bilinç yaklaşımı da hem mantıksal hem de deneyimsel çelişiklere yol açmaktadır. Yalnızca fiziksel bedene sahip bir öznenin bahsedilecekse, elemeci materyalizm o beden için öznel ve niteliksel bilinçli içeriklere nasıl ve ne yolla sahip olduğuna dair bütüncül açıklamayı nörobilimsel kavramlar ile yapmalıdır; aksi takdirde, ortaya konulmuş olan insan tasavvuru basit bir makineden farksız olacaktır.

İndirgemeci Materyalizm

İndirgemeci materyalizm (reductive materialism), elemeci maddecilikte olduğu gibi bilinçli zihinsel durumların inkarı üzerinden kurgulanan bir teori değildir. İndirgemeci materyalistler, bilincin ve bilinçli zihinsel durumların varlığını yok saymamakta ancak zihinsel ve fiziksel olanın ayrı iki şey olarak düşünülmesi hususuna karşı çıkmaktadırlar. İndirgemeci materyalizm, bilinç

ve beynin farklı iki şey olmadığını temellendirme amacıyla bilincin, beyindeki diğer fiziksel süreçlerden farklı olmayan fiziksel bir şey ya da süreç olduğu yaklaşımını benimsemektedir. Bilincin varlığı değil mahiyeti konusunda bir yanılsama içerisinde olunduğunu ileri süren bu yaklaşımda, bilinçli zihinsel durumların kendilerine indirgendikleri fiziksel şey veya süreçlere göre farklı bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Davranışçılık, zihin-beden özdeşliği teorisi ve işlevselcilik indirgemeci materyalizmin farklı versiyonları olarak öne çıkan yaklaşımlardır.

Davranışçılık: Davranışçılık (behaviorism), yirminci yüzyılın başlarında içe-bakışçı² psikolojinin, öznel karakterinden dolayı bilimsel olmadığı gerekçesiyle eleştirildiği bir dönemde içe-bakış yöntemine tepki olarak ortaya çıkan psikolojinin doğası ve metodolojisi üzerine bir düşünce akımıdır (Kim, 2011: 61). Davranışçılığın temelleri pozitivism ve deneycilik üzerine inşa edilirken, bu iki akıma da temel teşkil eden “bilimin doğrudan ve gözlemlenebilir şeyleri konu alması gerektiği” fikri, davranışçılığın da vazgeçilmez kuralını oluşturmaktadır. Davranışçı yaklaşıma göre, bilinç ve öznel deneyim herkesçe gözlemlenen nesnel olgular olmamaları hasebiyle herhangi bir bilimin konusu olamazlar. Davranışçılık, bilinci ve zihni kategorik olarak bilimsel psikolojinin dışına iterek, psikolojiyi zihnin ve bilincin bilimi olarak değil davranışın bilimi olarak tanımlamaktadır (Revonsuo, 2016: 113).

Davranışçılık teorisi zihin durumlarının gözlemlenebilen davranışlarla ya da davranışsal dışavurumlarla eşdeğer olduğunu savunurken, bir zihin durumu içerisinde bulunmanın ve bilinçli zihin durumlarının varlığının, içinde bulunulan durumun davranışsal dışavurum ile kabul edilebileceği iddiasını yürütmektedir (Rakova, 2007: 16). Davranış ise insan ve hayvan gibi canlı organizmaların eylemlerinde ve hatta mekanik sistemlerin hareketlerinde herkes tarafından gözlemlenebilecek bir şeydir.. Davranışın, zihinsellik ile bir ilişkisi olduğu yadsınamazdır. Davranışlar, düşünce, his, niyet ve amaçlarla koparılamaz bir bağa sahiptirler. Davranışlar, inanç, arzu, his, duygu, ilham ya da hedeflerin açık ifadeleridir (Kim, 2011: 61). Ancak, bilinçli durumların davranışa indirgenmesiyle ortaya çıkan tabloda zihin ve davranış arasındaki bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği ile bu ilişkinin doğasının ne olduğu gibi elzem

² Psikolojinin, bilinci ve anlık deneyimi araştırmak için basitçe deneyimlere sahip olmak, onlara özenli bir şekilde dikkatini vermek ve sonrasında onları sözel olarak betimlemekten oluşan içe-bakış yöntemini kullandığı yaklaşım (Revonsuo, 2016: 101).

sorular davranışlar tarafından cevapsız bırakılmaktadır. Davranış, zihinselliğin bir işareti ya da ölçütü olarak indirgemeci bir tavırla ele alınacaksa, bu işaretin nasıl gerçekleştiği de açığa kavuşturulmalıdır.

Davranışçılığın ana fikri zihin durumları olarak ifade edilen kavramların içsel ve görünmeyen durumlara değil yalnızca davranışlara tekabül ettiği yaklaşımı üzerine inşa edilmiştir. Davranışçılara göre şu iki önerme hiçbir anlam kaybı olmadan birbirinin yerine kullanılabilir ifadeler içermektedir: "Ali acı çekiyor." ve "Ali'nin kan basıncı yükseldi, kızardı, kıvranıyor, bağırıyor ve ağlıyor." Bu yaklaşım, acının kan basıncı yükselmesi, kızarma, kıvranma, bağırma ve ağlama davranışlarıyla bir ve aynı şey olduğunu kabul etmektedir. Davranışçılığın bu durumda elemeci materyalizmden farkı zihin durumlarını inkâr etmemesinden kaynaklanmaktadır. Davranışçılık zihin durumlarının varlığını, onları fiziksel bir fenomen olarak görerek kabul etmektedir zira zihin durumları yalnızca empirik olarak gözlemlenebilen davranışlarla görünür kılınmaktadır (Madden: 2013: 97).

Davranışçılığın öne sürdüğü tezler genel bir bakış açısı ile değerlendirildiğinde, davranışta bulunan insan ya da hayvanın beyni ya da zihninin davranışçılığın konu edindiği fenomenler arasında olmadığı açıkça görülmektedir. İnsan ya da hayvanın iç dünyası, öznel deneyimleri ve hatta beyin yapısı davranışlar tarafından göz ardı edilen unsurlardır. Davranışçılık sadece nesnel fiziksel uyarıcı ile ardından meydana gelen davranışa odaklı bir yaklaşım ortaya koyar. Bu yaklaşımın temel sonucu, bizim zihin durumlarımızın bizim davranışlarımız olduğudur. Bu iddia doğru kabul edilirse, diğer insanların bizim zihin durumlarımızı en az bizim kadar ve hatta daha yakinen bilebileceği kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer insanlar bizim yüz ifadelerimizi, ses tonumuzdaki değişiklikleri, jest ve mimiklerimizi ve diğer tüm dışavurumlarımızı bizden daha iyi gözlemleyebilirler. Dolayısıyla, başkaları öznenin içinde bulunduğu zihinsel ve psikolojik durumu bizzat öznenin kendisinden daha iyi bilebilir. Çünkü davranışçılık, bizim kendi zihin durumlarımıza özel bir erişimimiz olmadığını, birinci-şahıs bakış açısı gibi bir yaklaşımdan bahsedilemeyeceğini, tüm zihin durumlarının tıpkı diğer tüm fiziksel durumlar gibi üçüncü-şahıs bakış açısıyla var olduğunu ima etmektedir (Madden: 2013: 102).

Tüm zihin durumlarını gözlemlenebilen davranışa indirgeyen davranışlar, bilince ontolojik bir değer atfetmeden "bilinçli" olarak addedilen zihin durumlarını da davranışla özdeşleştirmektedirler. Bilincin kendisine öznel bir erişim imkanı bırakmayan bu yaklaşımda, bilinçli zihin durumları nesnel olarak erişilebilen davranışlar vasıtasıyla tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, davranışçılık öznel bilinçli durumları ve öznel deneyimi inkar eden, deneyimin varlığını sadece üçüncü-şahıs bakış açısından kabul eden bir konumdadır. "Her deneyimin bir deneyimleyeni (fenomenal öznesi) vardır." önermesini davranışçılığın öne sürdüğü tezler etrafında değerlendirdiğimizde, bu iddiamız şu önermeye evrilmektedir: "Her davranışın bir davranışta bulunanı vardır." Bu önermede deneyim, davranış ile fiziksel olarak ifade edilirken, deneyimleyen de yine fiziksel bir davranış sahibine tekabül etmektedir. Dolayısıyla, açıkça görülmektedir ki, davranışçılığı bilincin öznel ve niteliksel boyutunu göz önüne alarak ve bu öznel, niteliksel deneyimlerin sahibi olan öznenin varlığının farkında olarak okumak mümkün değildir. Zira, davranışçılığın üzerine kurulmuş olduğu temel, öznellik ve nitelikselliğe müsaade etmemektedir.

Özdeşlik Teorisi: "Zihinsel olanın fiziksel olandan ontolojik ve epistemolojik anlamda farklı bir varoluşa sahip olmadığı" fikri üzerine inşa edilmiş olan özdeşlik teorisinin (identity theory) temel tezi, zihin ve beyin durumlarının tek bir varlığa tekabül etmesidir. Burada özdeşlikle kastedilen, "zihinsel terimlerin, anlam yönünden fizikalist terimlerle eş anlamlı olmaları bağlamında 'özdeş' olmaları değil; bilakis zihinsel terimlerle ifade edilen fiili olayların fizikalist terimlerle ifade edilenlerle bir ve aynı olması anlamında özdeş olmalarıdır" (Shaffer, 2005: 73). Zihni beyne bütünüyle indirgeyen bu yaklaşımı sistematize eden ilk filozoflardan olan J.J. Smart özdeşlik tezini şöyle ifade etmektedir: "'Duygulanım bir beyin sürecidir' ya da 'ışık bir elektrik deşarjıdır' dediğimde burada kullandığım '-dır' mutlak özdeşlik manasındadır. Burada duyulanımın zamansal ve mekansal bağlamda beyin süreçleriyle birlikte devam eden bir şey olduğunu kastetmiyorum. Duygulanım ve beyin sürecinin özdeşliğini kesin ve net olarak garantiliyorum." (Smart, 2004: 119). Zihinsel ve fiziksel olanın özdeşliği iddiasının semantik değil ontolojik bir iddia olması, bu teoriyi mutlak olarak monist ve materyalist kategoriye dâhil etmektedir.

Özdeşlik teorisi taraftarları, elemeci materyalistlerin aksine zihin durumlarının varlığını yok saymamaktadır. Özdeşlik kuramına göre, bilinçli zihin durumları

varlığı tartışma konusu olmamakla birlikte; bilinçli zihin durumlarının beyinden ve nörolojik süreçlerden farklı bir varlığa işaret ettiklerini varsaymak kategorik anlamda büyük bir hataya yol açmaktadır. Ontolojik olarak zihin ve beyin bir ve aynı şeydir. Bu bağlamda, bilinç de beyindeki fiziksel süreçlerden hiçbir farkı olmayan fiziksel bir sürece işaret etmektedir. Özdeşlik teorisi bilinçli zihin durumlarını yok saymamakta, aksine bunları beyindeki fiziksel süreçlere indirgemektedir; böylece sorgulamalarını bilincin varlığı sorunu yerine bilincin mahiyeti sorunu üzerinden gerçekleştirmektedir.

Özdeşlik teorisinin, zihinsel olanın fiziksel olana tüm yönleriyle indirgenebileceği iddiası da elemeci materyalizmin iddialarında olduğu gibi bilim tarihine atıflarda bulunmaktadır. Isı, ışık ve su gündelik dilden bilimsel dile geçen terimler üzerine indirgemeci materyalistlerin sıkça kullandığı örneklerdir. Işık "belirli dalga boylarındaki elektromanyetik radyasyon", ısı "moleküllerin ortalama kinetik enerjisi" ve su da "H₂O" ile yer değiştirerek bir fizik kuramı tarafından kapsamlı bir şekilde açıklanan fiziksel varlıklar haline dönüşmüşlerdir (Revonsuo, 2016: 61). Bilim tarihinin, fenomenleri fiziksel terimlere indirgeyerek açıkladığı örneklerin sayıca fazlalığı ve önemi elemeci materyalistleri zihin ve bilincin de bir gün tamamen nörofizyolojik terimlerle açıklanabilen fenomenlere evrilecekleri iddiası yönünde cesaretlendirmiştir. Özdeşlik teorisi, tüm bilinçli zihin durumlarının nörobilimin sağladığı kuramsal çerçeve içerisinde açıklaması yapılabilecek fenomenler olduğunu umut ederken, bilinçli zihin durumlarının her birinin beyinsel ve nörolojik durumlarla özdeş olduğunu kabul etmektedir.

Özdeşlik kuramı "zihin durumları yalnızca beyin durumlarıdır" iddiasında olan anlaşılması basit bir açıklama modeli sunduğundan dolayı materyalist teoriler arasında ses getiren teorilerin başında gelmiştir. Diğer zihin teorilerine kıyasla çok daha az varsayıma dayanması, dayandığı aksiyomların test edilebilir olması ve düalizmin temellerinin dayandığı zihin-beden karşıtlığını indirgemeci bir tavırla bertaraf etmiş olması gibi özellikler özdeşlik kuramını tercih edilmesi kolay bir yaklaşım haline getirmiştir (Maslin, 2007: 73). Özdeşlik kuramı, aynı zamanda zihin-beden problemi olarak adlandırılan ve fiziksel olmayan bir şeyin fiziksel olan bir şeyle nasıl etkileşimde bulunabildiği sorunsalına da fiziksel nedensellik yasası ile doyurucu bir cevap veriyor görünümünde olduğundan zihin felsefesi tarihinde avantajlı bir konum elde etmiştir. Beyin ile zihin arasında göze çarpan açık bir korelasyonun varlığının

inkarının güç oluşu da özdeşlik kuramını güçlü kılan etmenler arasında yer almıştır. Zira beyindeki belli bölgelerin hasarlarının zihinde belli hasarlara yol açtığı tıbben kanıtlanmış bir bağlantının varlığını gözler önüne sermektedir. Ancak sahip olduğu bu avantajlı konuma rağmen özdeşlik yasasının başa çıkılması güç zorlukları olduğu da yadsınamazdır.

Bu kuramın içerisinde barındırdığı önemli sorunsallardan birisi, “Leibniz kuralı” olarak bilinen ve “farklı iki şeyin ancak ve ancak tamamen aynı özellikleri taşıdıkları zaman özdeş olabilecekleri” görüşü ile çelişki içinde bulunmasıdır (Crumley, 2000: 10). Bu kurala göre, zihin ve beyin özdeş olabilmesi için bütün özelliklerinin aynı olması gereklidir. Buradan hareketle, bu kural bizim duyumsamamız ile nörolojik durumumuzun aynı olmasını gerektirir ki bunun da mümkün olduğunu savunmak yerinde olmayacaktır. Özdeşlik kuramının bu eleştiriye vereceği cevap, Clark Kent ve Superman ile su ve H₂O gibi örneklerde olduğu üzere elimizde olanın aslında iki farklı şey değil, tek bir şey olduğudur. Günlük dil ve halk psikolojisinde kullanılan terimler bunların farklı şeyler olduğu hususunda insanları yönlendirmektedir. Ancak zihinsel ve fiziksel olarak iki farklı töz olduğu iddiasından vazgeçilse ve zihinsel olan her durumun fiziksel olarak tanımlanabileceği kabul edilse dahi fiziksel olarak açıklanabilen zihin durumlarının, zihinsel özellikleri de olduğu gerçeğini yok saymak güç görünmektedir. Beyin durumlarını aynı zamanda zihin durumları yapan özellik, beyin durumlarını tanımlayan fiziksel özelliklerden kavramsal olarak farklı bir özellik olmalıdır. Bunun yanı sıra, su=H₂O özdeşliği suyun yalnızca H₂O olduğu anlamına gelir; H₂O olmadan su olmaz ve su için H₂O'dan fazlasına ihtiyaç yoktur. Etrafta suyu içecek, hissedecek ya da görececek kimse olmasa bile o sudur, suyun varlığı için öznel deneyime ihtiyaç yoktur (Nagel, 2015: 49). Su, algılanabilir olan nitelikleriyle tanımlanıyor olsa bile bizim algısal deneyimlerimiz suyun bir parçası değildir. Aynı şekilde zihin durumları, beyin durumları ise fiziksel özelliklerini bildiğimizde biberin tadını, acı hissini ya da özdeş olduğu her ne ise onu da bilmemiz gerekir. Ancak durum böyle değildir. Deneyimi olmadan bir zihin durumundan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, beyin durumları ve zihin durumlarının özdeşliği, su ve H₂O özdeşliği gibi teorik bir özdeşlikle benzer olarak açıklanamaz.

Zihinsel ve fiziksel olanın karşıtlığı bir yana bırakıldığında özdeşlik teorisinin en çok eleştirilen karakteristiği, bilincin öznel ve niteliksel yapısını göz ardı

etmesidir. Özdeşlik kuramına getirilen en önemli karşı çıkışlardan birisi "bir deneyim hakkında sadece o deneyimin yaşanması durumunda elde edilebilecek bilgiler mevcuttur" iddiasına dayalı olarak kurulan *bilgi argümanı*dır (Gulick, 2008: 664). Bilgi argümanını zihin felsefesinin gündemine taşıyan "What Mary Didn't Know?" (Jackson, 1986: 291-295) isimli makalenin iskeletini siyah-beyaz bir odada kapalı olarak yaşayan, hiçbir şekilde diğer renkleri deneyimlememiş ancak renklerin tüm fiziksel bilgisine eksiksiz olarak hâkim olan bir renk bilimcisi olan Mary üzerine kurgulanan bir düşünce deneyi oluşturmaktadır. Düşünce deneyinin odaklandığı soru şu şekilde formüle edilebilir: "Kırmızı rengini görsel anlamda hiçbir zaman deneyimlememiş ancak kırmızının tüm fiziksel bilgisine sahip olan, başka bir deyişle kırmızı rengi meydana getiren tüm fiziksel nedenleri bilen Mary kapalı olarak yaşadığı odadan çıkarak kırmızı rengini deneyimlediğinde yeni bir şey öğrenmiş olur mu ya da yeni bir bilgi elde etmiş olur mu?". Bir özdeşlik kuramcısının bu soruya cevabı elbette ki "hayır" olacaktır zira tüm zihin durumları fiziksel durumlarla bir ve aynı şeydir. Bu durumda, kırmızının fiziksel bilgisi zihindeki kırmızı imgesi ile eşdeğer kabul edilecektir. Özdeşlik kuramcısına göre Mary, odadan çıkıp kırmızıyı görsel olarak deneyimlediğinde yalnızca sahip olduğu fiziksel bilgileri yeni bir yoldan keşfetmiş olur; yeni bir bilgiye ulaşmış olması söz konusu değildir. Ancak Mary'nin odadan çıkıp ilk kez görsel anlamda kırmızıyı deneyimlediğinde şaşırmayacağını ve gördüğü şeyin onun için "yeni" bir deneyim olmayacağını söylemek hem mantıksal hem de sezgisel perspektiften tutarlı görünmemektedir. Özdeşlik kuramının ihmal ettiği husus Mary'nin kırmızı ile ilk defa karşılaştığında elde etmiş olduğu öznel deneyim ve bu öznel deneyimin oluşturduğu öznel fenomenal zihin durumudur. Mary'nin kırmızı deneyiminin öznel ve niteliksel boyutunu tamamen göz ardı eden özdeşlik kuramı, deneyimi fizikselleştirerek deneyimleyeni de zorunlu olarak fizikselleştirmektedir. Fenomenal özne adını verdiğimiz deneyimleyenin doğasına dair hiçbir açıklama modeli sunmayan özdeşlik kuramının *bilgi argümanı* karşısında cevapsız kaldığı aşikardır.

Bilinçli zihinsel durumları nörofizyolojik durumlarla bir ve aynı şey olarak ele alan özdeşlik kuramının dışarıda bıraktığı en önemli unsur, bu bilinçli zihinsel durumlara sahip olmanın ne demek olduğu, nasıl bir şey olduğu, bu durumların yarattığı öznel his ve bilinçli bir zihne sahip bir öznenin zihin yaşantısının ne olduğudur. Bilinçli zihin durumlarının öznel ve niteliksel yanlarını hesaba katmayan ve öznel zihinsel gerçekliği inkar etmese de ihmal

eden özdeşlik kuramının karşısındaki en güçlü eleştirilerden birisi de şüphesiz Thomas Nagel'in "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" (Nagel, 1974: 435-450) makalesidir. Nagel'in bu makaledeki amacı zihni ve beyni bir ve aynı şey olarak kabul eden indirgemeci materyalistleri deneyimin öznel karakterini göz ardı ettikleri için eleştirmektir. Nagel'a göre özdeşlik teorisi zihni beyne indirgerken, indirgediği şeyin öznel yapısını incelemeyi unutmaktadır. Nagel'in ifadeleriyle "her öznel fenomen tek bir bakış açısıyla bağlantılıdır ve objektif, fiziksel teorilerin bu bakış açısını ihmal etmesi kabul edilemezdir." (Nagel, 1974: 437). Bu tek bakış açısının ne anlama geldiğini açıklamak için "yarasa olmak nasıl bir şeydir?" sorusunun cevabını aramaya girişen Nagel, yarasanın memeli, görmediği için sonar kullanan bir hayvan olduğunu herkesin bildiğini kabul eder. Nagel'a göre yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu üzerine düşünülürse, dışsal seslere göre hareket eden, uçabilen, çok az görme yetisi olan, böcek yiyen bir hayvan olduğunu düşünürüz; fakat aslında onun kastettiği şey, yarasa olmanın bizzat yarasa açısından nasıl bir şey olduğu üzerine düşünebilmemizdir (Nagel, 1974: 439). Fakat bu bizim için imkansızdır; çünkü biz kendi zihnimizin kaynakları içinde sınırlıyız ve bu kaynaklar bu durumu kavrayabilmemiz için yetersizdir. Nagel'a göre "eğer bu evrende başka bir yerde bilinçli bir hayat varsa, bunun bir kısmı bizim için kullanılabilir olan deneyimsel terimlerle bile tanımlanamaz." (Nagel, 1974: 440). Bir kişi, diğer bir kişinin deneyimleri hakkında objektif bir yaklaşıma sahip olabilir ancak yine de üçüncül bakış açısıyla yaklaştığı için deneyimlerin öznelliğinden kurtulamaz. Nagel şöyle iddia eder: "Eğer deneyimin öznel karakteri tek bir bakış açısı tarafından kavranabiliyorsa, daha fazla bir nesnelliğe geçiş bizi fenomenin gerçek doğasına ulaştırmaz." (Nagel, 1974: 445). Bu da zaten *başka zihinler probleminin*³ çıkış noktasıdır; başka zihinler hakkında kesin bir bilgiye ulaşmamız deneyimlerin öznel yapısı itibariyle mümkün gözükmemektedir. Nagel'a göre problem, deneyimleri oluşturan duyuların nesnel bir yapıya sahip olup olamayacakları üzerinde durulmamasıdır ve materyalizmin de

³ "Bir başkasının bir zihne sahip olduğunu ya da bilinçli olduğunu nereden biliyoruz?" sorusu başka zihinler probleminin temel sorunsalıdır. Bu problem zihinsel durumların ikinci veya üçüncü kişilere atfedilmesini konu alır ve şu soru üzerinden yola çıkar: Biz nasıl olur da üçüncü bir kişiye ait -içsel bir durum olan- zihinsel ya da psikolojik durumları bilebiliriz? Churchland bu problemi şöyle özetlemektedir: "Özgül psikolojik durumların- düşüncelerin, algıların, arzuların veya acıların- başkalarına her göndermenin açık bedensel davranışları temel alması gerekir. (...) Ancak bu türden 'içsel durumlar' ve bunların 'dışsal ölçütleri' arasında bulunan genel bağlantıların bir değerlendirmesi, kişinin bu bağlantıları başkalarında gözlemlemesinden türetilemez, çünkü varsayımsal bağlantıların "dışsal" öğeleri herkesin incelemesine açıktır. Bu türden bağlantıların bilgisi dolayısıyla yalnızca kişinin kendi durumundan türetilir çünkü denir ki, içsel öğeler incelemeye açıktır" (Churchland, 2013: 124).

üzerinde düşünmesi gereken şey deneyimlerimizin bize nasıl gözüktüğü değil de gerçekte nasıl olduğu olmalıdır (Nagel, 1974: 448). Nagel'in dikkat çekmeye çalıştığı husus, nesnel-öznel ayrımı tam olarak yapılmadan ne zihin-beden probleminin ne de başka zihinler probleminin üstesinden gelinemeyeceğidir.

Özdeşlik teorisi, deneyimi fiziksel süreçlere indirgeyerek, deneyimin öznel yapısını tamamen göz ardı etmektedir. Deneyimin öznelliğini göz ardı eden bir teorinin de deneyimleyenin doğasını gündemine alması beklenemez. Her deneyimin bir deneyimleyeni vardır; özdeşlik teorisinde fiziksel bir süreç olarak tanımlanan deneyimin öznesi de fiziksel bir özne olacaktır. Deneyimleyen tözsel bir varlıktır; dolayısıyla özdeşlik teorisinin fiziksel öznesi de tözsel bir varlıktır. Eğer fiziksel öznenin doğası kavranırsa, deneyimin de doğası kavranacaktır. Ancak, burada bahsedilen deneyim, bilinçli deneyimlerin kendisine sahip olduğunu aksiyom olarak kabul ettiğimiz "öznel ve niteliksel doğaya" asla sahip olmayacaktır. Fiziksel düzeyde, yalnızca beyin süreçleriyle açıklanan bir özne tasavvuru insanı basit bir bilgisayardan ayıracak hiçbir ölçüt öne sürmemektedir. Beyni özneye eviren şeyin ne olduğunu tamamen kuramın dışında tutarak da kapatılması zor bir gedik bırakmaktadır.

İşlevselcilik: İşlevselcilik (functionalism), zihin durumlarının, başka zihin durumlarıyla, duyuşsal girdilerle ve davranışsal çıktılarla olan işlevsel ya da nedensel ilişkilerinin bütününden meydana geldiğini savunan bir zihin yaklaşımıdır (Rakova, 2007: 69). İşlevselcilere göre, zihin durumlarının temel fonksiyonu, onların oynadıkları nedensel rollerdir. İşlevselci yaklaşımın dayandığı ana tez şöyle ifade edilebilir: "Her zihinsel durumun özsel veya tanımlayıcı özelliği, onun (1) beden üzerindeki çevresel etkilerle, (2) diğer zihinsel durum tipleriyle ve (3) bedensel davranışlarla bir dizi nedensel ilişkiye girmesidir." (Churchland, 2012: 57). Bu yaklaşıma göre, eğer özel bir zihin durumunun temel özelliği bilinmek isteniyorsa, bu zihin durumunun çevresel girdilerle, diğer zihin durumlarıyla ve davranışla ilişkisi dikkate alınmalıdır.

İşlevselcilikte bilinç ne fiziksel ne de fiziksel olmayan bir tözle tanımlanmaktadır. İşlevselciliğe göre bir zihin durumunun bilinçli olup olmadığı da, sistem içerisinde oynadığı işlevsel role bağlıdır. Zihnin mahiyetini oluşturan şey, girdi ve çıktılar arasındaki nedensel ilişkidir. Bu yaklaşımda zihinsel durum, bilgi işleme sisteminin bir fonksiyonudur ve bu fonksiyon sisteme gelen girdiler ve sistemin ürettiği çıktılar arasındaki ilişkilerle

tanımlanmaktadır (Revonsuo, 2016: 84). Zihin duyuşal bilgiyi girdi olarak almakta ve bu duyuşal bilgi pek çok farklı aşama ve düzeyde işlemektedir; sonrasında ise çıktı olarak davranış üretilmektedir. Bu girdi-çıkıtı düzeyinde bilgi işleme süreci olarak tanımlanan zihin tasvirinin önemli bir sonucu beyin ile hiçbir ilişkilendirme kurmadan bile işlevselci bir zihin tanımlamasının yapılabileceğidir (Revonsuo, 2016: 85). Özdeşlik teorisinin beyin-zihin ayniliğine dayalı şovenizmine karşı, işlevselcilik biyolojik olmayan zihin tasavvurlarına da imkan tanımaktadır. Zira işlevsilciliğin zihin projeksiyonu bir bilgisayarın çalışma şeklinden farklı değildir. Bir bilgisayar programı da benzer şekilde girilen kodu işleyerek bir çıktı üretmektedir. Yapay zihnin inşasına ilkece büyük bir zemin hazırlayan bu yaklaşım bilişsel bilim, zihin felsefesi ve yapay zeka çalışmalarından büyük destek görmüştür.

Zihin durumlarını, bilgisayar programlarına neredeyse özdeş bir konuma taşıyan işlevselciliğin karşısına çıkan en büyük problem şüphesiz ki bilinçtir. Zira zihin durumlarını bilinçli ya da bilinçsiz kılanın ne olduğuna dair hiçbir açıklama yapılmadığı gibi, bilincin öznel ve niteliksel özellikleri de teorisinin ele aldığı unsurlar arasında dâhil edilmemektedir. Bilinçli zihin durumları bu teoride yalnızca işlevsel durumlar olarak ele alınmaktadır. Sabah içilen ilk kahvenin tadı, fırında pişen kurabiye kokusu, yalnızlık duygusunun iliklerde hissedildiği bir anda gelen telefondaki eski dostunuzun sesi bu yaklaşımda işlevsel durum olmanın ötesinde başka hiçbir şeye tekabül etmemektedir. Bu durumların insanda meydana getirdiği öznel his ve yaşattığı öznel deneyimi girdi-çıkıtı ilişkisi ile çalışan bilgi-işlem mekanizmasından üretmek sezgisel olarak mümkün görünmemekle birlikte, girdi-çıkıtı ilişkisinden başka bir şeye dayanmaları gerektikleri de aşıkardır.

İşlevselciliğin zihin felsefecilerinden en çok eleştiri aldığı hususlar, bu yaklaşımın bilinçli zihin durumlarını göz ardı etmesi ile doğrudan ilintilidir. İşlevselciliği gösterilen sorunu cevaplandırmada çaresiz bırakan önemli antitezlerden birisi *kayıp deneyimsel nitelikler* (absent qualia) argümanıdır. Bu argümanın temel iddiası işlevsel olarak duyuşal varlıkların bir kopyasının üretilmesinin mümkün olduğu ancak bu kopyaların asla deneyimsel niteliklere sahip olamayacaklarıdır. Ned Block bu argümanı “Çin Milleti” olarak adlandırılan bir düşünce deneyi üzerine inşa etmiştir. Bu düşünce deneyi her Çinli’nin bir nöronu temsil ettiği ve bu nöronların birbirine radyo sinyalleriyle bağlandığı, başka bir deyişle fonksiyonalizmin tasvir ettiği zihin işleyişinin

yapay bir ortamda oluşturulduğu hayali bir durumu tasvir etmektedir (Block, 1978: 270). Block'un bu düşünce deneyiyle hedeflediği şey, bahsedilen durumun oluşturulması ile ortaya çıkacak olan Çin Milleti'nin bütünsel olarak oluşturduğu zihinsel yapının öznel deneyim ve niteliksel hislere sahip olamayacağını göstermektir. Bu deneyin iddiasına göre, Çin Milleti olarak tasvir edilen bu sistem işlevsel olarak insan zihni ile eşdeğer olabileceksede hiçbir zaman bütün bir Çin Zihni olamayacaktır (Maslin, 2007: 140). Bu iddia da deneyimsel niteliğin doğasının işlevsel bir biçimde nedensel ilişkiler ile açıklanamayacağını ima etmektedir. İnsan zihninin bilgi-işleme sistemi bütün olarak başka bir yapıya kopyalansa, bu yapı girdilere doğru çıktılar verse, konuşsa, gülse, yemek yese, şarkı söylese, müzik dinlese, ağlasa bile, yaşadığı deneyimin öznel niteliğine sahip olduğunu iddia etmek oldukça güçtür.

Deneyimsel nitelikler bilinçli zihin durumlarının sahip olduğu öznel ve niteliksel özelliklerdir. Bu öznel ve niteliksel deneyimler için işlevselciliğin sunduğu bir açıklama yoktur. Dolayısıyla bu deneyimlere sahip olan deneyimleyen, başka bir deyişle fenomenal özne de bu yaklaşımın çözüme eğiliminde olduğu problemlerin arasında yer almamaktadır. Özneyi ve doğasını göz ardı ederek, sadece işlevsel durumlar ile girdi-çıkı ilişkilerine odaklanan işlevselcilik teorisi bu anlamda savunulacak bir bilinç yaklaşımı ortaya koyamamaktadır. İşlevselciliğin mantıksal sonucu Chalmers'in ifade ettiği gibi bizim gibi bilgi-işlem mekanizmasına sahip, bizim gibi davranan hatta zekice tepkiler veren ancak *bilinçsiz zombiler ya da fenomenal zombiler* olacaktır (Chalmers, 1996: 95).

İndirgemeci Olmayan Materyalizm

Zihni ve zihinsel olanı fiziğe ve fiziksele olana indirgemeyen ve varlıklarını da inkar etmeyen, fakat aynı zamanda zihinsel olana bağımsız bir varoluş yükleyerek düalist bir perspektiften bakmayan yaklaşımlar, indirgemeci olmayan materyalizm olarak sınıflandırılmaktadır. Zihinsel olanın ve bilincin, fizikselden zuhur eden, beliren bir yapı olduğunu iddia eden "beliriverimcilik" (emergentism) ve bilincin doğal dünyanın bir parçası olan biyolojik bir yapı olduğunu savunurken zihinsel niteliklerin fiziksel olanın üst düzey nitelikleri olduğunu iddia eden "biyolojik doğalcılık" (biological naturalism) indirgemeci olmayan materyalizmin tipik örneklerindendir.

Biyolojik doğalcılığın günümüzde önemli temsilcilerinin başında John Searle gelmektedir. Searle zihin teorisini ve daha özelden bilinç teorisini düalizm ve materyalizmden kaçınarak “biyolojik doğalcılık” olarak adlandırmaktadır: “Doğalcılık”tır çünkü bu görüşe göre, zihin doğanın bir parçasıdır; ‘biyolojik’tir çünkü zihinsel görüngünün varlığını açıklama tarzı biyolojiktir.” (Searle, 2006: 65). Biyolojik doğalcılık ifadesi, bu yaklaşım bilincin biyolojik düzeydeki varlığına vurgu yaptığı için biyolojik kelimesini ve bilinci diğer biyolojik fenomenler gibi doğal dünyanın bir parçası olarak gördüğü için doğalcılık kelimesini içermektedir (Searle, 2007: 329). Biyolojik doğalcılığın kastettiği şey, bilincin doğallaştırılması değildir. Searle’e göre filozoflar zihnin doğallaştırılmasından bahsederken onun öznel yanını inkar ederler. Biyolojik doğalcılıkta, bilincin doğallaştırılmaya ihtiyacı yoktur; zira zaten öznel ve niteliksel yönleriyle doğal bir fenomendir. Biyolojik doğalcılığı Searle bilinç problemi ile bağlantılı dört temel tez üzerine inşa etmektedir:

- (1) Zihin durumları, gerçek fenomenler oldukları için onların eleyici bir indirgemesini yapmamız mümkün değildir.
- (2) Zihin durumları temel olarak beyindeki daha alt seviyedeki nöro-biyolojik süreçlerden kaynaklandığı için, nörobiyolojik süreçlere “nedensel” olarak indirgenebilir; zira kendilerinin nörobiyolojiden bağımsız hayatları yoktur.
- (3) Zihin durumları beyin sisteminin bir özelliği olarak ortaya çıkarlar ve nöronlardan daha yüksek seviyeye sahiptirler. Nöronlar tek başına bilinçli değilken, beyin sisteminin nöronlardan oluşan parçaları bilinçlidir.
- (4) Bilinç durumları, susadığımızda su içmemiz gibi, nedensel olarak işlerler (Searle, 2004: 113).

İndirgemeci olmayan materyalizm ve özelinde ele aldığımız biyolojik doğalcılık öznel ve niteliksel bilinçli durumların varlığını kabul etmekte ve bilincin bu öznel ve niteliksel özelliklerinin beyindeki nöro-biyolojik süreçlerden kaynaklandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımda öznel deneyimlerin kaynağı fenomenal bir özne olarak değil bu deneyimlerin ontolojik olmasa da nedensel olarak indirgenebileceği nörolojik süreçler olarak gösterilmektedir. Biyolojik doğalcılık, bu bakış açısıyla bize bilinçli öznenin

doğası hakkında bir açıklama sunmamaktadır. Diğer bir yandan, bilinçli öznenin tözsel bir varoluşu olabileceğine dair de hiçbir ipucu vermemektedir. Sonuç olarak, materyalizmin indirgemeci olan ya da olmayan hiçbir türevi fenomenal öznenin varlığı ve doğasına yönelik betimleyici bir yaklaşım göstermemektedir.

2.3. Düalizm

Düalizm, “evreni meydana getiren iki farklı varlık ya da töz vardır” kabulü üzerine temellendirilmiş bir zihin yaklaşımıdır. Düalist yaklaşıma göre, evrende yer alan tözlerden birisi fizikseldir. Bu töz maddeyi, enerjiyi, temel parçacıkları ya da kuvvetleri, kuvvet alanlarını ve fiziksel bilimlerde evrenin yapıtaşları olarak kabul edilen diğer her şeyi oluşturmaktadır (Revonsuo, 2016: 36). Diğer töz ise fiziksel olmayanı tekabül etmektedir; fiziksel olmayanın özü zihinseldir. Düalist kuramlar kendi aralarında farklı bakış açıları ile ayrışıyor olsalar da, tüm düalist zihin kuramlarının müşterek iddiası: “bilinçli zekanın özsel doğasının fiziksel olmayan bir şeye, fizik, nörofizyoloji ve bilgisayar bilimi gibi bilimlerin kavrayış alanının ebediyen ötesinde kalacak bir şeye bağlı olduğu” fikridir (Churchland, 2012: 12).

Töz Düalizmi

Düalizmin en katı formu olarak nitelendirilebilecek töz düalizminin (substance dualism) temelleri ruh ve bedeni ayrı iki töz olarak kabul eden Platon'a dayanmaktadır. Platon, *Phaidon* diyalogunda ruh ve bedenin ayrılığını şöyle ortaya koymaktadır: “Ruh en çok tanrılık olana, ölümlü olmayan, düşünülebile, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünilemeye, çok şekilli olana, dağılına, asla kendisinin aynı kalmayanına benzer.” (Platon, 1997: 53). Ruh ve bedenin karşıtlığını Platon'dan sonra sistematize ederek ele alan en önemli isim Descartes'tır. Ruhun bedenden apayrı bir varoluşa sahip olduğu fikrini Descartes şu cümleleriyle apaçık bir biçimde ifade etmektedir: “Öyle ki bu ben yani kendisiyle neysem o olduğum ruh, bedenden tümüyle ayrıdır; hatta bedenden daha kolay tanınır ve beden olmadığında bile o kendisi olmaktan çıkmaz.” (Descartes, 2015: 44).

Descartes felsefesinde özne bölünemez ve fiziksel-olmayan ruhla bir ve aynı şeydir. Ruh, uzunluk, genişlik gibi ölçülere sahip değildir ve mekansal bir

varlığı yoktur; beden ise, aksine fiziksel ve bölünebilir olmasıyla mekanda yer kaplar. Descartes her tözün bir özneliliği olduğunu vurgularken ruhun özünü düşünme, maddenin özünü ise uzam olarak belirlemektedir (Descartes, 2015: 98). Düşünmek, ruhun sadece bir özelliği değil, aynı zamanda özüdür. Descartes'ın düşünmeden anladığı şey yalnızca muhakeme ve akıl yürütme değil, aynı zamanda duygusal ve duyusal durumlardır. Descartes şüphe etme, anlama, inkar etme, istekli olma, istekli olmama, hayal etme ve her türlü duyusal algıyı düşünmenin örnekleri olarak görür (Maslin, 2001: 43). Descartes'a göre düşünme varoluşun ispatı iken, düşünmenin gerçekleşmesi için de zorunlu koşul bilinçtir. O halde, düşünce kavramından anlamamız gereken, içinde bulunulan bilinçli zihin durumlarıdır (Günday, 2003: 34).

Töz düalizminin karşısındaki en büyük engel şüphesiz nöro-fizyoloji alanında gerçekleşen gelişmelerdir. Beyni ve zihni birbirinden bağımsız varoluşlara sahip iki töz olarak kabul eden bu yaklaşımın, beyin hasarlarıyla birlikte meydana gelen bilinç ve benlik hasarlarını hatta bilinç kaybını açıklaması zor görünmektedir. Zira töz düalizminin dayandığı temel prensip beynin tamamen yok olduğu durumlarda bile zihnin kusursuz bir şekilde varlığını devam ettirmesini gerektirmektedir.

Descartes'in birbirinden bağımsız varoluşlar yüklediği fiziksel beden ile fiziksel olmayan ruhun birbirleriyle nasıl ilişki kurdukları sorusu da kartezyen düalizmin felsefe tarihine mirası olan zihin-beden problemine temel teşkil etmektedir. Descartes ruh ve beden etkileşimini "Ruhun asıl meskeni beynin ortasında bulunan guddedir.⁴ Ruh buradan beden her yerine zerrelere ve sinirler vasıtasıyla ışık saçar; bir de bu zerrelere izlenimine katılıp onları atardamarlar yoluyla tüm organlara geçirebilen kan vasıtasıyla" (Descartes, 2017: 49) şeklinde açıklasa da bu yorum zihin felsefecileri için tatmin edici olmamıştır.

Töz düalizmi zihin ve beden arasındaki ilişki bağlamında üç ayrı grup altında incelenebilir. Bunlardan ilki zihin ve beden birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri iddiasına dayanan *etkileşimcilik*dir. Descartes'in de dâhil olduğu etkileşimci düalistlere göre, beden ve zihin arasında iki yönlü bir nedensel etkileşim söz konusudur. Etkileşimcilik kuramında hem beden (beyin) zihin (bilinç) üzerinde nedensel etkilerde bulunmakta, hem bilinçli zihin durumları

⁴ Bez, epifiz bezi.

nedensel olarak birbirlerini etkilemekte, hem de bilinçli zihin durumları beden ve davranış üzerine nedensel etkilerde bulunmaktadır.

Etkileşimcilik, deneyimi ve deneyimleyeni ihmal etmeyen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda, fenomenal öznenin doğasını bilinçli zihin durumları oluşturmaktadır. Descartes'ın "düşünüyorum, o halde varım" ilkesi bir anlamda bilinçli ben'in başka bir deyişle fenomenal öznenin indirgenemez ve bölünemez yapısına işaret etmektedir: "Bilincimin içerikleri değişebilir, şunu görüyor, bunu düşünüyor olabilirim. Ama her halükarda bunları bilinçli kılan benim bilinç içeriklerim olmalarıdır, benim onların farkında olmamdır." (Tura, 2017: 48). Descartes'in bu iddiası ontolojik bir iddiadır ve bilincin varlığı için düşünen benin (ego cogito), bilinçli benin başka bir ifadeyle de fenomenal öznenin varlığını zorunlu kılmaktadır.

1) Her deneyimin bir deneyimleyeni (fenomenal öznesi) vardır. 2) Deneyimleyen (fenomenal özne) ontolojik olarak tözsel bir varlıktır. 3) Deneyimleyeni (fenomenal özneyi) anlamaksızın ne deneyimin kendisi ne de fenomenal bilincin doğası kavranabilir değildir." olarak belirlediğimiz ölçütleri yerine getiriyor görünümünde olan etkileşimciliğin karşı karşıya olduğu problem öznenin, deneyimin ya da bilinçli zihin durumlarının doğası ile değil, bilinçli zihin durumlarının fiziksel ve biyolojik gerçeklikle ilişkisi ile ilgilidir. Etkileşimci düalizmde bu öznel bilinçli zihin durumlarının fiziksel ve biyolojik gerçeklikle bağlantısı ortaya konulamamış ve aralarında nedensel bir ilişki olduğunu söylemekten ileri gidilememiştir. Fakat hiçbir bilimsel kuram etkileşimciliğin yumuşak karnı olan etkileşimin nasıllığı problemine kesin bir çözüm getiremediğinden etkileşimci töz düalizmi, bugün çok fazla taraftarı olmasa da henüz geçersiz kılınmış değildir.

Töz düalizminin bir diğer türevi, zihin ve beden arasındaki ilişkinin bedenden zihne doğru tek taraflı bir etki ile sürdürüldüğünü savunan *epifenomenalizm*dir. Bu yaklaşım, bedendeki olayların zihinsel olaylara neden olduğunu, ancak zihinsel olayların, ne başka zihinsel olaylara ne de fiziksel olaylara sebebiyet vermediğini ifade ederken zihni bir epifenomen, yani gölge olarak adlandırır. Zihnin, beden üzerinde herhangi bir nedensel etkisi söz konusu değildir. Bilinçli zihin durumlarının ne beyin ne de diğer zihin durumları üzerinde bir nedenoluş gücünden bahsedilemez. Bilinçli durumlar "fiziksel beyin etkinliğinin çevresinde veya belki de üzerinde gezinen ve onunla biçimlenen,

fakat herhangi bir işe yaramayan hiçbir şey üzerine etkisi bulunmayan, maddi olmayan gölgeler gibi görünür." (Revensuo, 2016: 47). Epifenomenalizm, bu yönüyle aslında sadece fiziksel bir açıklama modeli sunmaktadır. Epifenomenalizme göre "elimi kaldırmam, sadece düşüncem tarafından kendisine neden olmuş gibi görünen, katışıksız bir biçimde fiziksel bir eylemdir." (Büyük, 2013: 136). Epifenomenalist kuramda zihin durumları bağımsız bir varoluşa sahip olsalar da, zihinde gerçekleşen olaylar bedensel olayların bir ürünüdür.

Epifenomenalizmin zihne ve bilince pasif bir rol ile varlık atfeden bakış açısı, zihinsel hayatı evren içerisinde etkisiz bir gölgeye dönüştürerek, bilinçli bir varlık olarak insanı da varlığı ile yokluğu arasında hiçbir fark bulunmayan gereksiz bir gölge şeklinde resmetmektedir. Bu yaklaşım insanın tüm davranışlarının nedenini fiziksel boyutta açıklarken, iradeyi de yok saymış olmaktadır. Epifenomenalizm öznel deneyim ve deneyimleyene yer açan bir düalist teori olsa da, öznenin doğasına hiçbir nedenoluş gücü vermeden bilinçli bir zombi tasavvurundan öte bir şey sunmamaktadır.

Etkileşimcilik ve epifenomenalizmin aksine zihin ile beden arasında herhangi bir doğrultuda nedensel bir ilişki olmadığını söyleyen *paralelizme* (koşutçuluk) göre ise bilinç ve beyin, aralarında nedensel bir ilişki bulunmaksızın eş-zamanlı ve birbirlerine paralel olarak vardır (Revensuo, 2016: 437). Fiziksel ve zihinsel durumlar eş-zamanlı ve uyumlu olarak gerçekleşirler. Bu uyum, nedensel bir ilişkiden değil çok iyi bir bağıntıdan ya da önceden kurulmuş bir düzenden kaynaklıdır. 17. yüzyılın önemli filozoflarından olan Leibniz de paralelciliği savunurken ruh ve bedenin, aynı zamana kurulmuş iki saat gibi, birbirleri ile ilişkiye girmeden paralel olarak çalıştıklarını ifade etmiştir. Bilindiği gibi Leibniz, şuurlu, sonsuz sayıda ve her biri bölünemez bir birlik olan monad adlı bir cevher kabul eder (Leibniz, 1997: 1). Monadlar, fiziksel değil metafizik noktalar olarak kabul edilmelidir, zira onların boyutu yoktur ve değişmezdirler. Monadlar, kendi içlerine kapalı olduklarından dolayı birbirlerini etkileyemezler. Fakat her monad evrenin tümüne içeriksel olarak sahiptir: "Her monad, evrenin bir aynasıdır." (Dölek, 2010: 218). Leibniz'in paralelizmine göre, tüm monadlar önceden kurulmuş tanrısal bir plan dâhilinde uyum içerisinde hareket etmektedir. Bu önceden kurulmuş ahenk, ruh ve bedenin de birbiri ile uyumlu davranmasına yol açmaktadır.

Paralelizm ilkece öznel deneyim ve öznenin varlığına müsaade etse de sahip olduğumuz öznel bilinçli durumların Tanrısal bir müdahale ile beden durumlarımızla paralel olarak hareket ettiğini söyleyerek zihin-beden problemini teolojik açıdan çözmeyi denemektedir. Elde edilen tüm biyolojik ve nörofizyolojik veriler etkileşim içerisinde bulunmayan bir paralel zihin-beden tahayyülünden ziyade birbirleri üzerinde etkileri olan bilinç-beyin ilişkisine işaret etmektedir. Dolayısıyla günümüzdeki bilimsel gelişmeler, teolojik bir zihin kuramına bağlı kalmayı gereksizleştirmekte ve paralelizmi geçersiz kılmaktadır.

Nitelik Düalizmi

Töz düalizmi evrende iki tözün olduğu fikrine yaslanırken, nitelik düalizmi (property dualism) iki farklı tözün değil iki farklı niteliğin bulunduğu görüşünü temel almaktadır. Nitelik düalizminin dayandığı ana fikir, fiziksel tözün (beyin) dışında başka bir töz bulunmasa da beynin başka hiçbir fiziksel varlıkta bulunmayan birçok özel niteliğe sahip olduğu ve sahip olduğu bu özel niteliklerin fiziksel olmadığıdır (Churchland, 2012: 17). Kaygılı olmak, ağrı çekmek, sarı rengin deneyimi, yumuşaklık hissi, müziğin verdiği keyif, sufle yemeyi arzulamak gibi nitelikler, beynin fiziksel durumlarından farklı olan ancak yine de beynin niteliği olan zihinsel durumlardır. Bu niteliklerin fiziksel kavramlara indirgenerek sadece fiziksel kavramlarla açıklanması mümkün değildir. Nitelik düalizminde zihin bağımsız bir töz olarak var olmamakla birlikte, zihin durumları fiziksel durumlardan tamamen farklı ve onlara indirgenemeyecek özelliklere sahiptirler. Düalizmin bu formunda ikilik, zihin ve bedenin varoluşlarında değil zihin durumları ile fizik durumlarının karşıtlığında saklıdır.

Nitelik düalizmine göre niteliksel bir doğaya sahip olan bilinç, fiziksel ve davranışsal durumları kategorize etmenin bir yolu değil, gerçekten olan ya da beliren bir fenomendir (Robinson, 2017: 13). Nitelik düalistlerine göre bilinçli durumlar, beyinden türeyen durumlar olsa da fiziksel değildirler ve fiziksele indirgenemezler. Tüm fiziksel açıklama modelleri ve nörolojik durumlar bilinçli zihin durumlarının temel niteliklerini dışarıda bırakmaktadır. Oysa beyin durumlarının dışında fiziksel olmayan nitelikler de mevcuttur; bunlar da zihinsel niteliklerdir.

Materyalistler, nitelik düalizminin “beyinden beliren zihinsel özellikler” şeklinde resmettiği senaryoyu fazladan bir açıklama gerektirdiği için gereksiz görmektedirler. Materyalistlere göre, beyin durumlarından çıkan özelliklerin fiziksel olmayan bir açıklama modeline gerek yoktur; tüm özellikler pekala fiziksel özelliklere indirgenebilmektedir. Nitelik düalistleri ise, fiziksel durumlardan ortaya çıkan zihinsel özelliklerin farklı bir tür olduklarını zira şimdiye kadar beyin araştırmalarının zihinsel özelliklerinin doğasına dair ikna edici fiziksel bir açıklama getirilemediğini savunmaktadır (Crumley, 2006: 26).

Nitelik düalizmi hem töz düalizminin büyük açmazı olan etkileşim problemi ile karşı karşıya kalmadığı için hem de öznel bilinçli durumları indirgemek zorunda olmadığı için bu iki yaklaşıma kıyasla daha avantajlı konumdadır. Zihinsel olana ayrı bir ontolojik statü atfetmese de bilinçli zihinsel niteliklere fiziksel niteliklerden farklı bir varoluş atfederek hem bilincin öznel niteliksel doğasını göz ardı etmemekte hem de zihin-beden problemi gibi kadim bir meseleyle uğraşmamaktadır. Fakat zihinsel niteliklerin meydana gelişini açıklamada birtakım problemler baş göstermektedir. Nitelik düalizmi bu hususta iki farklı koldan ilerleme imkanına sahiptir. İlk kolda, elektromanyetik niteliklerin kendi başlarına temel nitelikler olduklarının sonradan anlaşılması gibi tarihsel bir örneğe yaslanıp, zihinsel niteliklerin gerçekliğin temel nitelikleri olarak evrenin başlangıcından beri var olduklarını söyleyebilirler (Churchland, 2012: 20). Zihinsel niteliklerin evrenin başlangıcından beri varolan temel nitelikler olduğunu öne sürmek zihinsel niteliklerin gerçekliğin en alttan başlayarak varlığın her düzeyinde kendini gösterdiğini savunmak olacaktır; bu da panpsişizm demektir. İkinci kolda ise zihinsel niteliklerin, doğru bir şekilde organize olmuş karmaşık sistemlerde fiziksel yapıdan zuhur eden fiziksel olmayan nitelikler olduklarını iddia edebilirler. Bu iddianın da zayıf yanı bu belirmenin ya da zuhurun hangi şartlarda ve nasıl gerçekleştiğini açığa kavuşturmak olacaktır. Böyle bir iddianın temellendirilmesi için, zihinsel niteliklerin ortaya çıkışını sağlayan gerek ve yeter koşulların eksiksiz bir şekilde ortaya konulması gereklidir. Bu da şu an için başarılmış görünmemektedir.

Nitelik düalizmi, zihinsel nitelikleri fiziksele indirgemeyerek durum bilincini (state consciousness) açıklamada başarılı görünse de yaratık bilinci (creature consciousness) ve dolayısıyla fenomenal öznenin doğasına dair bir açıklama modeli önermemektedir. Fiziksel beyinden sadır olan zihinsel nitelikler bize ancak tek tek deneyimlerin doğasının fiziksel olmadığını söylemektedir. Bunun

üzerinde veya dışında bu deneyimlere sahip olan öznedenden yahut tek tek deneyimlerin deneyimcisinden bahsetmemektedir. Nitelik düalizmi, deneyimin doğasını zihinsel olarak kabul etse de deneyimleyenin doğasına dair bir çıkarım yapmamıza müsaade etmemektedir. Zira zihinsel nitelikler ve deneyimler fiziksel bir yapıdan beliren fenomenlerdir. Bu minvalde, deneyimleyenin karakterinin fiziksel mi yoksa zihinsel mi olduğu açık değildir.

2.4. Panpsişizm

Panpsişizm evrendeki her fiziksel şeyin aynı zamanda bir zihne ya da bilinçli bileşenlere sahip olduğunu iddia eden bir teoridir (Goff, Seager ve Allen-Hermanson, 2017: 10). Bu teoriye göre, her bir molekül ya da atom bilinçli parçacıklardan oluşmaktadır. Zihinsel ve fiziksel özellikler her bir varlıkta mutlak olarak bir arada bulunmaktadır.

Panpsişizmin yakın zamanda geliştirilen formlarından birisi olan proto-panpsişizm David Chalmers tarafından zihin felsefesi literatürüne kazandırılan, fiziksel her şeyin yetkin bir bilince sahip olmasa da çok basit bir bilince (ilk-bilinç) sahip olduğunu ileri süren bir bilinç teorisidir (Revonsuo, 2015: 82). Fiziksel parçacıkların sahip olduğu bilinç içerikleri çok basit düzeyde olduğundan onları birer bilinç örneği olarak kabul etmekte zorlansak da bu basit bileşenler insan beyninde kompleks bir yapıya bürünerek büyük bir bilinç sistemi oluşturacak şekilde organize olmuşlardır.

Panpsişizmin yine yakın tarihte önemli iki savunucusu Thomas Nagel ve Galen Strawson'dur. Her ikisi de fiziksel olandan beliren ya da ortaya çıkan zihinsel özelliklerin meydana geliş şeklinin irrasyonel ya da gizemli bir beliriverme olmadığını savunmaktadırlar. Bilince sahip olmayan fiziksel bir varlıktan nasıl olup da bilinçli içerikler çıktığı sorusunu bertaraf edecek tek yaklaşımın insan ve hayvan bilincinin ancak mikro basit düzeydeki bir bilinçten türeyebileceği tezi olduğunu savunan Strawson'a göre bu türeyiş ya da beliriş rasyonel düzeyde gerçekleşmektedir (Goff, Seager ve Allen-Hermanson, 2017: 24). Mikropsişizm adı verilebilecek bu yaklaşımda bilinç ve deneyim en alt düzeydeki fiziksel varlıklardan yukarıya doğru her düzeyde bulunmaktadır.

Panpsişizmin kullandığı bir diğer argüman da fiziksel şeylerin doğasına yöneliktir. Bu argümana göre "fiziğin, fiziksel olanın doğru bir teorisi" olduğunu söylemek totolojik bir ifadeden daha fazlası değildir; önemli olan

fiziksel olanın teorisini değil doğasını keşfetmektir (Goff, Seager ve Allen-Hermanson, 2017: 26). Bir elektronun temel iç doğası nedir? Bu doğanın bilinçli olduğuna ya da olmadığına dair elimizde hiçbir dayanak noktası mevcut değildir, o halde elektronların mikro düzeyde bir bilince sahip olduğunu söylemek hem çelişkiye yol açmayacak hem de karmaşık zihin ve bilinç yapısının açıklanmasında kolaylaştırıcı rol üstlenecektir. Bu nedenle panpsişizm özellikle evrim teorisi için güçlü bir yol göstericidir.

Sonuç olarak panpsişizm, küçük mikro parçacıkların dahi temel doğasının öznel niteliksel deneyim olarak ele alınmasına imkan tanımakta ve bu yönüyle evrendeki en küçük parçayı dahi bir özne statüsüne kavuşturmaktadır. Tüm fiziksel dünyayı oluşturan şeyin öznel niteliksel deneyim olma ihtimalini açık bırakan bu yaklaşımda her zerre bir fenomenal özneye tekabül etmektedir. Fiziksel olarak adlandırılan her şeyin deneyimsel olma ihtimali de aynı şekilde mevcuttur. Her bir parçacığı özne olarak değerlendirmek sezgisel olarak çok savunulabilir olmasa da mümkündür. Ancak bu noktada bilinçliliği belirleyen fenomenal özne değil, özneyi oluşturan bilinçlilik olmaktadır. Küçük küçük öznelerden oluşan fiziksel evren resminin tamamlanmış halinde büyük bir özne olarak karşımıza çıkmaktadır(!) Küçük öznelerin hangi yolla ve nasıl birleşerek daha büyük özneler oluşturduğu sorusu da panpsişizmin en büyük açmazı olarak kabul edilmektedir. Parçacık öznelerin bir araya gelerek büyük özneler var etmesinin imkansızlığına vurgu yapan bu açmaz *özne-toplaması* problemi (subject-summing problem) olarak adlandırılmaktadır; zira bu toplama ve birleşme işlemi teorik olarak mümkün değildir (Goff, Seager ve Allen-Hermanson, 2017: 34). Her fiziksel parçacığın sahip olduğu öznel niteliksel deneyimler ile büyük bir öznel deneyim oluşturması kategorik bir hatadır.

2.5. Agnostik Gizemcilik

Agnostik gizemcilik bilincin doğasının bilinemezliğine vurgu yapar. İlk defa Owen Flanagan (1992) tarafından ortaya konulan bu bilinç teorisi, Colin McGinn tarafından geliştirilip sistematize edilmiştir (Rowlands, 2007: 335). McGinn'in gizemciliği, "bilincin doğal dünyanın bir parçası olduğu" ve "doğal dünyanın bize sunacağı bir bilinç açıklamasının bulunmadığı" öncüllerinden "bütün bir bilinç açıklamasının mümkün olamayacağı" sonucuna varmaktadır.

Gizemciliğin temel tezlerinden birisi zihin-beden probleminin çözülemezliğine dayanmaktadır. Zira, bilincin bilgisine erişmenin tek yolu iç-gözlemdir. Ancak

dış dünyanın bilgisi algısal deneyim ile elde edilmektedir. Algının dış dünyanın bilgisini açığa çıkarma şekli ile iç-gözlemin bilinci açığa çıkarma şeklinin çok farklı olduğuna dair güçlü sezgilerimiz vardır; bu sebeptir ki birinin diğerinin oluşması için temel sağlıyor olması imkansız görünmektedir (Rowlands, 2007: 339).

Gizemciliğin dayandığı bir diğer tez ise, bilincin mekansal bir varoluşu olmamasıdır. İç-gözlem yoluyla bilince mekandan bağımsız olarak erişilebilirken, sahip olduğumuz tüm diğer fiziksel bilgiler mekana bağımlıdır; dolayısıyla mekandan bağımsız bilincin mekansal olan beyinden belirmiş olması mümkün değildir (McGinn, 2004: 105). Bilincin mekandan bağımsız oluşu, onun doğasını bilmemize engel olmaktadır. Kökleri Kant'a dayanan bu argüman epistemik kapasitemizin zaman ve mekan ile sınırlı olduğu görüşüne atıf yapmaktadır. Bilincin gizemi, bilincin kendisinden değil bizim mekansal olmayana bilişsel ya da epistemik olarak kapalı oluşumuzdan kaynaklanmaktadır.

Agnostik gizemcilik, bilincin ve öznel deneyimin doğasının bilinemezliğini ve epistemik erişilemezliğini savunurken bilinçli öznenin ontolojik yapısını ve doğasını bilme imkanımızı da ortadan kaldırmaktadır. Deneyimleyen olmadan deneyimden bahsedilemez ve deneyimleyenin doğasını açıklamayan hiçbir teori bilincin de doğasını açıklayamaz. Agnostik gizemcilik, bir gün tüm nöro-bilim ve beyin araştırmaları kusursuz bir şekilde sonuçlandırılırsa ve beyinin tüm çalışma mekanizması eksiksiz bir şekilde çözülsede dahi bilinçle ilgili keşfedeceğimiz ve bilincin nasıl ortaya çıktığını anlamamızı sağlayacak hiçbir şey olmayacağını varsaymaktadır. Bilinç ve bilinçli özne probleminin çözümündense sonsuz bir gizemi tercih eden bu yaklaşım gelecek için umutsuz bir perspektif çizmekten öte yeni bir şey vaat etmemekte ve bilinç için olumlu bir açıklama modeli sunmamaktadır. Bilincin gizemi, öznenin gizemidir ve varlığından sezgisel olarak emin olduğumuz özneye yüklenen bu gizem, insanlar için heyecan verici gözükse de bilim için hiçbir katkı sunmamaktadır.

3. Sonuç

Bilince yönelik bütüncül bir bakış açısının, ancak öznenin doğasını göz ardı etmeyen bir yaklaşımla mümkün olabileceği düşüncesiyle yola çıkılan bu çalışmanın temel tezi öznel ve niteliksel bir yapıya sahip olan deneyim ile deneyimleyenin doğası anlaşılmeden bilincin kavranabilme imkanının

bulunmadığıdır. Bu anlamda, bilincin doğasına yönelik söyleyecek sözü olan her teorinin deneyimleyen, teknik ifadeyle fenomenal öznenin doğasına dair de söyleyecek sözü bulunmalıdır. Bilinçli deneyimlerimizi kesintisiz bir akış halinde bir arada tutan bir öznenin sahip olduğu yapı açığa kavuşturulmadan, tek tek deneyimlerin açıklanması bize öznellik ve nitelikselliğin kaynağını vermeyecektir; zira deneyimleyeni olmayan bir deneyimden bahsetmek mümkün değildir. Bilincin zor problemi onun sahip olduğu öznel ve niteliksel doğadan kaynaklanmaktadır. Bu zor problemin anlaşılmasının yegâne yolu ise öznel ve niteliksel doğanın kaynağı olan fenomenal öznenin geçmektedir. Bu öncüllerden yola çıkılarak, beş farklı bilinç yaklaşımının ele alındığı bu çalışmada ulaşılan sonuçta; incelenen monist, düalist, panpsişist ve agnostik yaklaşımların fenomenal öznenin doğasını ya tamamen göz ardı ettikleri ya da inkar ettikleri görülmüştür.

İdealizm öznenin nöro-fiziksel özelliklerini göz ardı ettiği için, indirgemeci materyalizm öznel deneyim ve bilinci göz ardı ettiği için, elemeci materyalizm bilincin ve deneyimin varlığını inkar ettiği için ve son olarak indirgemeci olmayan materyalizm ise zihinsel nitelikleri yine fiziksel olanın bir özelliği olarak gördüğü için öznel bilinçli deneyimlere sahip fenomenal öznenin doğasını açıklayamamaktadır. Buna karşılık düalizm bilinçli öznenin varlığını ilkece kabul ediyor görünse de maddeyle olan ilişkisini açıklayamadığından doyurucu bir teori olarak ele alınamamaktadır. Panpsişizm ise var olan her şeyin belirli bir derecede bilince sahip olduğunu ileri sürerek her zerrenin bir özne olarak inşa edilebilmesine imkan tanımakta ancak fenomenal anlamda bir özneye kapı aralamamaktadır. Agnostik gizemcilik ise en baştan bilincin doğasını kavramamızın mümkün olmadığı teziyle öznenin doğasının kavranabilmesinin de mümkün olmayacağını ima etmektedir. Sonuç olarak, ele alınan teorilerin hiçbirisi insan bilincinin doğasını deneyimleyen özneyi dikkate alarak anlamamıza müsaade etmemektedir. Bilincin muamma ve gizemli bir fenomen olarak adlandırılması ancak deneyimleyen öznenin doğası hakkında açıklama sunan bir bilinç yaklaşımıyla son bulacaktır.

4. Kaynakça

Arıcı, M. (2015). "Zihinsel Alanda "Ben Hissi" Neye Karşılık Gelir?" *Dört Öge*, 7: 65-76.

- Berkeley, G. (1984). *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*. çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Block, N. (1978). "Troubles with Functionalism." *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9: 261-325.
- Büyük, C. (2013). "Düalizm, Bilinç ve Tanrı." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39: 133-158.
- Chalmers, David (1996). "The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory." Oxford: Oxford University Press.
- Churchland, P. (2012). *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. çev. Ekrem Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Crumley, J. (2000). *Problems in Mind*. California: Mayfield Publishing Company.
- Descartes, R. (2015). *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*. çev. Afşar Timuçin, Y. Timuçin, İstanbul: Bulut Yayınları.
- Descartes, R. (2017). *Duygular ya da Ruh Halleri*. çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa.
- Dölek, H. (2010). "Descartes'in Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15: 215-225.
- Graham, G. (2010). "Behaviorism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL: <http://platon.stanford.edu/archives/fall2010/entries/behaviorism/>
- Goff, P., Seager, W. ve Allen-Hermanson, S. (2017). "Panpsychism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Winter 2017 Edition.
- Gulick, R. V. (2008). "Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos?" *Mind and Cognition: An Anthology*, ed. W. G. Lycan ve J. J. Prinz. Oxford: Blackwell.
- Günday, Ş. (2003). *Zihin Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi.

- Jackson, F. (1986). "What Mary Didn't Know?" *The Journal of Philosophy*, 83: 291-295.
- Jaegwon, K. (2011). *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press.
- Leibniz, G. W. (1997). *Monadoloji*. çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: MEB Yayınları.
- Madden, J. (2013). *Mind, Matter and Nature A thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Maslin, K. T. (2007). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity Press.
- McGinn, C. (2004). *Consciousness and Its Objects*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1974). "What is it like to be a Bat?" *The Philosophical Review*, 83 (4): 435-450
- Nagel, T. (2015). *Zihin ve Evren*. İstanbul: Jaguar Kitap.
- Özakpınar, Y. (2011). *Psikoloji Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Platon (1997). *Phaidon*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Rakova, M. (2007). *Philosophy of Mind A-Z*. Edinburg University Press.
- Revonsuo, A. (2016). *Bilinç Özneliğin Bilimi*. çev. Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları.
- Rosenthal, D. (2008). "Consciousness and Its Function." *Neuropsychologia*, 46: 829-840.
- Rowland, M. (2007). "Mysterianism." *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Max Velmans ve Susan Schneider, 335-345, Oxford: Blackwell Publishing.
- Sayan, E. (2012). "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış." *Kaygı*, 19: 37-54.

- Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Searle, J. (2007). "Biological Naturalism." *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Max Velmans ve Susan Schneider, Oxford: Blackwell Publishing.
- Smart, J. J. C. (2004). "Sensations and Brain Processes." *Philosophy of Mind A Guide and an Anthology*, ed. John Heil, 116-127 New York: Oxford University Press.
- Strawson, G. (2006). "Realistic monism: Why Physicalism Entails Panpsychism." *Journal of Consciousness Studies*, 13: 3-31.

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

Kindi'de Zihin-Beden Etkileşiminin İmkânı †**[The Possibility of Mind-Body Interaction in Kindi]****Ebubekir ALAN ***

Karamanoğlu Mehmetbey University

Received: 14.05.2018 / Accepted: 20.06.2018

DOI:

Research Article

Abstract: The chief purpose of this essay is to explain Kindi's view of mind-body interaction. By this study, we hope to clarify his ideas on the ontological structure of the universe, casual laws of the universe and the nature of mind. Kindi thinks that the mind and the body have separate ontological statuses. In this regard, Kindi encounters a problem that contains the basic question faced by the dualist theories of mind: "How do mind and body having separate ontological status interact?" Hence, it is seen that Kindi uses "the law mental causation" as well as the law of physical causation. The law of mental causality does not make trouble as long as it takes place outside the physical universe. Therefore, the ontological structure of the universe must be shown. Kindi thinks that the universe is physically divided into two parts as "the sublunary and celestial" and there is another ontological dimension in which there is immaterial reality beyond the physical universe. The place of mental causality is this ontological dimension beyond the physical world. Besides, mental causality in all living creatures will be indicated since according to Kindi, living creatures are not limited to human beings.

Keywords: Kindi, mental causality, physical causality, mind, body, celestial sphere, sublunary universe, superlunary universe.

Öz: Bu çalışmada Kindi'nin zihin-beden etkileşimi anlayışını açıklamaya çalışacağız. Bununla alâkalı olarak Kindi'nin âlemin ontolojik yapısına, nedensel yasalarına ve

† Bu makale 2016 yılında Konya'da Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe bölümüne sunduğum "Kindi, Razi ve Farabi'de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri" başlıklı yüksek lisans tezimin bir bölümünün genişletilmiş ve gözden geçirilmiş bir versiyonudur.

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

E-mail: alan@kmu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6427-3177>

To Cite This Paper: Alan, E. (2018). "Kindi'de Zihin-Beden Etkileşiminin İmkânı." *MetaZihin*, 1(1): 57-75.

zihnin doğasına bakışını da aydınlatmayı umuyoruz. Kindi zihin ve bedenin ayrı ontolojik statülerde bulunduğunu düşünür. Bu bağlamda, genel olarak düalistlerin karşılaştığı bir problem olan “ayrı ontolojik statülerde bulunan zihin ve beden nasıl etkileşime girebilmektedirler?” sorusuyla Kindi de muhatap olmaktadır. Bununla bağlantılı olarak Kindi'nin fiziksel nedensellik yasasının dışında ve ona ilave olarak “zihinsel nedensellik yasasını” koyduğunu görüyoruz. Zihinsel nedensellik, fiziksel âlemin dışında gerçekleştiği sürece metafizik açıdan sorun arz etmemektedir. İşte bu yüzden âlemin ontolojik yapısının gösterilmesi gerekir. Kindi'ye göre âlem fiziksel olarak “ay altı âlem ve ay üstü âlem” olarak ikiye ayrılır ve fiziksel âlemin dışında maddî olmayan gerçekliğin bulunduğu bir ontolojik düzlem yer alır. Zihinsel nedenselliğin gerçekleştiği yer fiziksel âlemin dışındaki bu düzlemdir. Ayrıca Kindi'ye göre canlı varlıklar insanla sınırlı olmadığı için, diğer canlılardaki zihinsel nedensellik de gösterilecektir.

Anahtar kelimeler: Kindi, zihinsel nedensellik, fiziksel nedensellik, zihin, beden, felekler, ay altı âlem, ay üstü âlem.

1. Giriş

Kindi'nin zihinsel nedensellik problemine getirdiği açıklamaları göstermeden önce onun bu konunun bir problem olarak farkında olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü O, kendisinden önce zihin-beden ilişkisinin filozoflar tarafından bir problem olarak ele alındığını bilmektedir. Aristoteles ve Platon okumalarından bize aktardığı bilgiler bunu göstermektedir. Kindi *Nefis Üzerine Birkaç Söz* başlıklı eserini, sadece zihinsel nedensellik konusunda Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin karşılaştırılmasına ayırmıştır. Ayrıca bu eserdeki görüşler Kindi'nin de tasdik ettiği ve kendisine nispet edilebilecek fikirlerdir. Çünkü eserindeki ana iddialarından birisi de Platon ve Aristoteles'in zihinsel nedensellik konusunda aynı görüşte birleştikleri ve bu görüşün *her akı başında insan tarafından kabul edilmek durumunda olduğuyla* alakalıdır. Dolayısıyla Kindi'nin bu iki filozof hakkındaki düşüncelerini anlamak Kindi'nin düşüncelerini anlamak anlamına da gelmektedir.

2. İnsanda Nefis-Beden Etkileşimi

Söz konusu eserdeki bilgilere göre *nefis¹ hiçbir şekilde bedenle doğrudan etkileşime giremez* (Kindi, 2014f). Nefsin bedenin içine yerleştiği, bedene girip çıktığı veya

¹ Bu çalışmada geçen “nefis, akıl, ruh, kalp vs.” gibi kavramlar bir yönüyle veya tamamen bugün kullandığımız zihin kavramına tekabül etmektedir. Ayrıntılı bilgi için yüksek lisans tezimizin giriş bölümünü inceleyiniz.

bedenin şeklini aldığı yönündeki tahayyüllerin hepsi yanlıştır. Çünkü nefis en, boy ve yüksekliğe sahip değildir ve üç boyutlu olan maddî evrende yeri yoktur. Bu evrenin arkhesi kendisine *cirim* adı verilen bir maddedir ki bu madde, ay altı âlemdeki nesnelere ay üstü âlemdeki felekler kadar bütün maddî şeylerin hammaddesini oluşturur (Uysal, 2008: 108-109; Kindi, 2014b: 179). Fakat nefsin hammaddesi *cirim* olmadığı için, onun maddî evrenin dışında yer aldığını söylemek durumundayız.

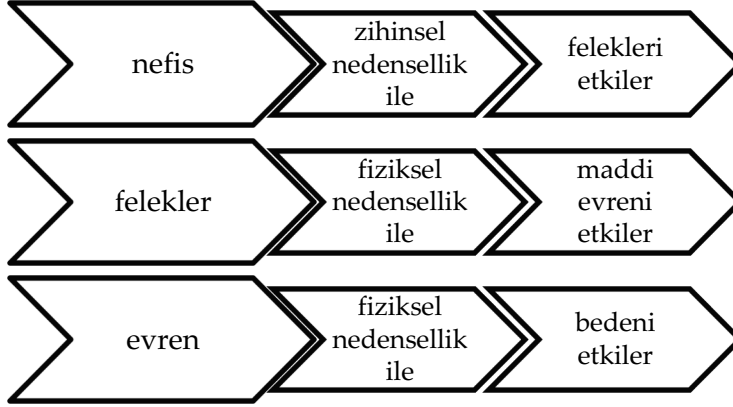
Özet olarak yukarıdaki gibi düşünen Kindi'nin karşısında, Yunan felsefesinden devraldığı bir fikir parçacığı engel teşkil ediyor gibi gözükmektedir. Çünkü Kindi'nin aktardığına bakıldığında, Platon ve Aristoteles'e göre *nefis fonksiyonlarını beden üzerinde gösterir* (Kindi, 2014f). Yani onlara göre nefis bedenle etkileşim halindedir. Örneğin, nefis şehvet hissini yaşıyorsa, beden cinsel ilişkiye girmek için harekete geçer; nefis öfke hissini yaşıyorsa beden etrafındaki insanlara ve nesnelere zarar verecek davranışlarda bulunur (Kindi, 2014b: 186-187).

Bu durumda nefsin hem maddî evrende içerilmemesi yüzünden bedenle doğrudan etkileşime girmesinin imkânsız olması hem de Platon ve Aristoteles'in işaret ettiği üzere fonksiyonlarını beden üzerinde gösterebilmesi bir çelişki veya bir açıklama gediği oluşturmaktadır. Maddeden ayrı olan zihin, maddeye nasıl tesir edebilmektedir? Bu görünürdeki çelişkinin Kindi'ye göre bir izahı vardır. Bu izahı iki aşamada anlayabiliriz: Öncelikle Kindi'ye göre, evrende yer alan *fiziksel cisimlerin hepsi sebep-sonuç zinciri içinde feleklerle bağlıdır*. Çünkü maddî nesnelere arkhesi olan *cirimlerin* nihaî kaynağı feleklerdir (Kindi, 2014c: 216, 218, 222). Bütün nesnelere kaynağı feleklerden geldiği için felekler, maddî nesnelere etkileyebilecek bir konumdadır. Felek kelimesini "gezegen" olarak tarif etmemiz mümkünse de bu kavram, bugünkü anlamda bir gezegen imgesine işaret etmemektedir². Feleklerle alakalı en geniş bilgiyi onun *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı eserinden öğrenmekteyiz. Kindi'ye göre felekler *cirimlerden* oluşur ve bu *cirimler* aynı zamanda evrenin hammaddesini de oluşturur. Bu yüzden feleklerin diğer ismi Arapça'da *en yüce cirim* anlamındaki *el-cirm el-aksa*'dır (Kindi, 2014a: 139; 2014d: 233). Allah felekleri yarattığı zaman, onları bütün *cirimlerin* kaynağı olacak

² Gezegener burada sadece astronominin bir konusu değil, buna ilave olarak eski bilim anlayışına uygun şekilde astrolojinin bir konusu olarak da düşünülmelidir. Ayrıca felekler hem gezegenleri hem sabit yıldızlar küresini hem de bu ikisinin içinde döndüğü yörüngeyi ifade etmektedir.

şekilde düzenlemiştir. İşte Kindi'nin çözümlemesinin ilk kısmı burada tamamlanmaktadır: Felekler, *Allah tarafından yoktan var edildiği* için hem cirimlerin kaynağı olmakta hem de dolaylı olarak evrendeki fiziksel yasaları kontrol eden ve etkileyen sebep olmaktadır (Kindi, 2014d: 231-235; Uysal, 2008: 118).

İkinci olarak Kindi'ye göre *nefis feleklerle etkileşime girer*. Feleğin fizik yasaları çerçevesinde bütün sebep-sonuç zincirinin başında olması, nefsin bedene doğrudan etki edemeyeceğini gösterir; ama bu durum, nefsin fonksiyonlarını beden üzerinde gerçekleştiremeyeceğini göstermez. Çünkü nefis fiziksel sebep-sonuç zinciri içine giremez; fakat bunun yerine *nefis feleklerle ve felekler de ay altı âlemdeki bedenle etkileşime girer*. İşte nefsin beden üzerindeki nedensel etkisi ancak bu şekilde kurulabilmektedir. Çünkü Kindi'ye göre maddî evrendeki her şey oluş kanununa tabi olmak zorundadır (Kindi, 2014d: 233). Ayrıca feleklerin de nefse bağlı olduğunu dikkate alınca, *esas anlamda evrendeki oluş ve bozuluşun sebebinin felekler değil de nefis olduğu* ortaya çıkar. Çünkü maddî evreni teşkil eden ay altı âlem ve felekler toplamının kendi kendisini idare etmesi ve sonuç olarak kendi içindeki oluş-bozuluş süreçlerini yönetmesi mümkün değildir. Bu süreçlerin yönetimi için hariçten bir güç gerekir, o da nefisle mümkün olur. Benzer düşünceyi İmam Maturidi'nin dehrilere yönelttiği eleştirilerde görmekteyiz. Ona göre âlemdeki oluş kendi kendisine işleyen bir süreç değildir, aksine onu Tanrı yönlendirmektedir (Uluç, 2017: 125-155). Özetleyecek olursak: Şekil 1'de gösterildiği üzere nefis ile felekler zihinsel nedensellik ile etkileşim halindedir; felekler ile evrendeki maddî nesnelere ise fiziksel nedensellik ile etkileşim halindedir; evrendeki maddî nesnelere birisi olan insan bedeni ise *doğrudan değil dolaylı olarak* nefisle zihinsel nedensellik ile etkileşim halindedir.



Şekil 1: Kindi'nin Düşüncesinde Fiziksel ve Zihinsel Nedensellik

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Kindi nefsin bedenle etkileşimini felekler ve maddî evrendeki sebep-sonuç ilişkisi üzerinden kurarak, Descartes'ın zihin-beden etkileşimi meselesinde içine düşeceği zorluklardan kaçınmak istemektedir. Çünkü Descartes zihni "yer kaplamayan ama düşünebilen" olarak tarif ettikten sonra, onu "düşünemeyen ama yer kaplayan" nesnelere dolu maddî evrenle etkileşime sokmaya çalışmıştır. Halbuki Descartes zihinsel nedenselliği kurmak isterken, fiziksel nedenselliğin kurallarına aykırı davranmıştır. Kindi'ye göre bu, fizik yasalarına aykırıdır. Yani Kindi, Descartes düalizmindekine benzer bir etkileşimciliği kabul etmemektedir. O şöyle der: "Eflatun'un, *nefis cisimle/bedenle birleşir ve cirimler/bedenler üzerindeki fonksiyonunu cisim vasıtasıyla sağlar*, sözünün anlamı, *nefis bir cisim/maddî nesne olan feleğin vasıtasıyla cirimler üzerindeki fonksiyonunu gerçekleştirir*, demektir. Yoksa *nefis cismin kılığına girer ve onunla cirime girer ve çıkar*, anlamına gelmez. Değil Eflatun, ondan çok aşağı derecedekiler bile bunu kabul etmez" (Kindi, 2014f). Bu alıntıdan anlaşılacak olan o ki Kindi'ye göre nefsi bedenle doğrudan ilişki kuracak şekilde tasarlamak hiçbir filozofun içine düşmemesi gereken bir hatadır. Fakat her ne kadar Kindi zihinsel nedenselliği felekler ve nefis arasında kurarak, bu sorunu aşmış gibi gözükse de o aslında problemi yalnızca ay üstü âleme havale etmiştir. Çünkü Kindi'nin sisteminin Descartes'ın sistemine göre güçlü olan kısmı, yani fiziksel nedenselliği ihmal etmemesi, aynı zamanda onun sisteminin zayıf kısmını da teşkil eder. Çünkü Kindi ay altı âlemdeki fiziksel nedenselliği kurtarmak için ay üstü âlemde yeni bir nedensellik yasası kabul etmek zorunda kalmıştır. "Ay altı âlemdeki nesnelere yapılarında bulunan cirimlerin nefisle etkileşim konusunda engel oluşturduğu" gerçeğinden hareketle, yine yapılarında cirimler bulunan feleklerin

ay üstü âlemdeki farklı bir nedensellik yasına tabi olduğunu iddia etmek, metafiziksel açıdan fazladan bir ilkeyi benimsemek anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kindi, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde bu konunun güçlüğünü itiraf eder. Söz konusu risalede önce fizik biliminin ve metafiziğin alanlarından söz eder; ardından hiçbir insanın yalnızca düşünce yoluyla böyle metafiziksel alandaki bir konuyu kuşatamayacağını ve dolayısıyla bir noktadan sonra meselenin genişliğini itiraf edip durmak gerektiğini ileri sürer. Sonuç olarak, Kindi zihinsel nedensellik problemini, felekler ve nefis arasında kurduğu yeni bir nedensellik türü ile çözmeye çalışmıştır. Her ne kadar bu yöntem, aslında zihinsel nedensellik problemini ay üstü âleme aktarmak anlamına gelse de filozofun bu problemin zorluğunun farkına vararak, bir çözüm üretme çabasında olması önemlidir.

Bir önceki paragrafta Kindi ve Descartes'in düşünceleri bağlamında bir karşılaştırma yapıldı. Burada 9. ve 17. yüzyılda yaşayan ve iki farklı felsefî paradigmada düşünceler üreten filozofların düşüncelerinin yan yana getirilmesinin, kronolojik ve paradigmatik sorunlara yol açacağı düşünülebilir. Bakış açımızı daha iyi ifade etmek için bir açıklama yapmamız gerekmektedir. Bu çalışmada problematikler üzerinden bir kurgu yapmaktayız. Problematik bakış, problemleri tarihsel düzlemde değil aklın kuralları üzerinden ele alır. Bir problemin çözümü için (örnek veriyorum) iki ayrı çözüm yöntemi varsa bu çözüm yöntemleri ilelebet var olurlar: Bir filozof bu yöntemlerden birisini milattan önce 3000 yılında bulmuş olabilir, bir diğeri 17. yüzyılda bulmuş olabilir. Benzer bakış açısını E. M. Forster İngiliz romancılarının kuramlarını incelerken kullanır. Ona göre romancıları farklı tarihlerde yazan kişiler olarak değil de zamandan bağımsız kurgusal bir ortamda, aynı masada birleşmiş yazarlar olarak düşünmemiz faydalı olabilir. Böylece bu yazarları da aşan "roman kuramını" kuş bakışı olarak resmetmemiz mümkün olacaktır (Forster, 2016: 50-61). Örneğin "Zihnin bedenden ayrı ontolojik bir statüsü vardır" ve "Zihnin bedenden ayrı ontolojik bir statüsü yoktur" şeklindeki iki bakış açısını ele alalım. Bunlardan birincisi düalist bakış açısı iken diğeri monist bakıştır. Bugün felsefî çevrelerde monist materyalist bakış açısı hakimken, klasik dönemde birincisi hakimdi. Bunlardan birisinin diğeri üstünlüğü yoktur. Her birinin kendi sorunları ve avantajları vardır. Kindi ile Descartes arasındaki açıklamalarımıza dönelim. Kindi'ye göre hem zihin hem de beden iki ayrı ontolojik statüdedir. Descartes'a göre de bu böyledir. Fakat Kindi'ye göre zihin maddî bir yapıda olmadığı için bedene doğrudan etki edemez. Descartes'a

göreyse her ne kadar zihin, maddî bir yapıda olmasa da “kozalaksı bezin kendine özel durumları sebebiyle” bedene doğrudan etki edebilmektedir. Şimdi 9. yüzyılda ve 17. yüzyılda yaşayan Kindi ve Descartes'i birbirlerinden farklı zamanlarda yaşamış olmaları açısından bir yana bırakalım ve bunlara sırasıyla X ve Y diyelim. X'e göre Y'nin kozalaksı beze böyle ayrıcalıklı bir konum atfetmesi, kurgulayacağımız sistemi metafizik açıdan hantallaştırmaktadır; bunun yerine “zihin maddî yapıda olmadığı için maddî yapıda olan bedeni doğrudan etkileyemez” şeklindeki ilkemize bağlı kalmamız gerekir. Peki düalist zihin teorileri içinde kalacaksak bu iki seçenekten hangisini tercih edeceğiz veya zihin-beden etkileşimi meselesini nasıl çözeceğiz? X, burada ayrıcalıklı konumda olan şeyi kozalaksı bez ile değil de ay üstü âlemdeki yeni açıklamalarla çözmemiz gerektiğini çünkü eğer metafizik sistemimizde ayrıcalıklı konumda olan bir şey olursa bu yeni açıklamaların daha makul olacağını iddia ediyor gibi gözükmektedir. Başka deyişle: bir metafizik sistemde ayrıcalıklı konumda olan bir şeyler olabilir fakat bunların sistemin bütünlüğü bozmaması ve hantallaştırmaması gerekmektedir.

Kindi'nin metinlerinde feleklerin zihinsel nedensellik konusundaki önemini gösteren çok çarpıcı cümleler yer almaktadır. Örneğin O'na göre felekler, sebep-sonuç zinciri içerisinde kalarak maddî bir nesne olan *bedenin tabiatını değiştirebilmektedir* (Kindi, 2014c: 217-218, 226). Örneğin hayvanlar ve insanlar arasındaki farklar böyle oluşmuştur. Hayvanların bedenlerini şekillendiren, onları dört ayaklı veya sürüngen, sıcak kanlı veya soğuk kanlı yapan şey tabiat kanunları veya *feleklerden kaynaklanan fiziksel nedensellik*dir. Aynı tabiat kanunları onların düşünen birer canlı olmalarını da engellemiştir (Kindi, 2014b: 189). Buna mukabil aynı tabiat kanunları insanların bedenlerini iki ayaklı, sıcak kanlı ve memeli canlılar olarak şekillendirmiştir ve buna ilave olarak, onlara düşünme yetisini kazandırmıştır. Hayvanlar ve insanlar arasındaki farklılığı açıklayan bu örnek insanların birbirleri arasındaki farklılığı da açıklamaktadır. Kindi'ye göre ahlakın her insanda farklı derecelerde ortaya çıkışı da feleklerden (ve dolayısıyla nefisten) kaynaklanmaktadır. O şöyle yazar: "Aynı şekilde her hayvanın vücut yapısına göre farklı davranışta bulunduğunu görmekteyiz. O halde gök cisimlerinin bize olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, toplanma ve ayrılma durumlarına; bedenimizin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya göre ahlakta da bir farklılık olmaktadır" (Kindi, 2014c: 217). Alıntılanan bu cümlesinde Kindi, canlıların hem bedenlerinin hem de zihinlerinin ay altı âlemde süregiden

fiziksel sebeplilikten kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu husus, bugünkü bilim anlayışımıza uygundur. Örneğin evrim teorisine göre doğadaki hareketlilikler, insanların hem bedenlerini hem de bedenlerindeki değişimler aracılığıyla zihinlerini etkilemektedir (Tarlacı, 2008: 2-6). Bilim literatüründe "genlerle" alakalı ortaya konulan bilgi yığınının, Kindi'nin kastettiği anlamdan çok da farklı olmadığını düşünmekteyiz. Nasıl ki genlerin yapısı, tabiatta uzun zaman boyunca meydana gelen değişimler karşısında insan bedeninin dönüşüm geçirdiğini, hatta bu dönüşümlerin kişilerin ahlakî-karakteristik yapılarına da tesir ettiğini göstermekteyse; Kindi'nin felekler üzerinden kurduğu bu sebeplilik zinciri de canlıların bedenlerini öyle etkilemektedir. Sonuç olarak Kindi'nin felekler üzerinde kurduğu bu sistem, evrendeki değişimi modern anlayışa uygun şekilde açıkladığı için hala değer arz etmektedir. Örneğin O, Ekvator bölgelerine yakın yaşayan insanların derilerini siyah ve vücutlarını sağlam yapan etmen ile onları öfkeli ve cinsel istekleri fazla olarak şekillendiren etmenin aynı (yani felekler) olduğunu iddia etmektedir. Yine O, soğuk bölgelerde yaşayan insanların derilerini beyaz ve vücutlarını zayıf yapan etmen ile onları daha sabırlı ve cinsel isteklerine düşkün olmayacak şekilde oluşturan etmenin aynı (yani felekler) olduğunu iddia etmektedir.

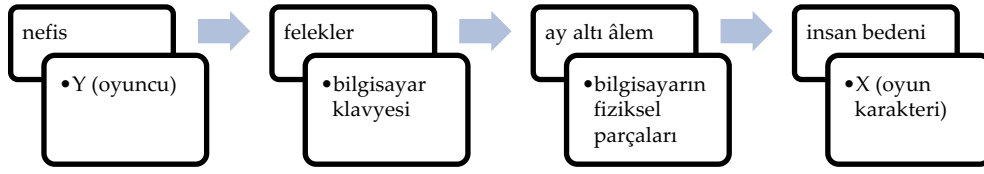
3. İnsanda Beden-Nefis Etkileşimi

Yukarıdaki örnekte feleklerin maddî evrendeki fiziksel etkilerinin, insan bedeninin tabiatını şekillendirdiğini ve örneğin onların derilerini beyaz veya siyah, vücutlarını zayıf veya kuvvetli yaptığını söylemiştik. Feleklerin insan bedenleri üzerindeki bu etkisini sağlayan şey, nefsin *fizik yasaları çerçevesinde* felekleri ve maddî olan nesnelere etkilemesiyle meydana gelmektedir. Bu etkileşim nefis-beden etkileşimidir. Peki beden üzerinde meydana gelen değişiklikler nefsi nasıl etkilemektedir, yani beden-nefis etkileşimi nasıl kurulmaktadır? Yukarıdaki örnek özelinde soracak olursak: Bedenin sıcak ortamda bulunması onun cinsel isteklerine düşkün ve öfkeli olmasını veya soğuk ortamda bulunması onun cinsel açıdan isteksiz veya sabırlı olmasını nasıl sağlamaktadır? Eğer nefis bedenle doğrudan etkileşime geçemiyorsa *beden nefisle nasıl etkileşime girmektedir?*

Kindi'nin sisteminde "Beden nefsi nasıl etkiliyor?" sorusu makul değildir. Bunun üç sebebi vardır: Birincisi maddî evrendeki bütün değişimlerin kaynağı feleklerdir. Canlıların bedenleri ise evrenin birer parçası olmaları sebebiyle

feleklerle bağlıdır. Canlı bedenleri de değişim konusunda feleklerden gelen etkiye açık olduğundan, onların herhangi bir şeye etki etmeleri mantıksız olur. Dolayısıyla bedenler etkin değil, edilgendir. İkincisi feleklerdeki değişimin kaynağı nefistir. O halde evrendeki bütün değişimler, nefisten gelen etkilere dayanmaktadır. Üçüncüsü nefis ve felekler arasındaki *bu etkileşim tek yönlüdür*. Yani nefis feleklerle etki eder; ama felekler nefse etki edemez. O halde fiziksel bir değişimden bahsedilecekse, felekler evrendeki değişimlerin özeti konumunda olduğu için; bu konuda onlar incelenmelidir. Feleklerdeki değişim anlaşılınca feleklerin etki ettiği bedenlerdeki değişim de anlaşılacak olacaktır. O halde şu soru da hatalıdır: "Felekler nefsi nasıl etkiliyor?". Fakat ikinci ve üçüncü sebeplerden ötürü felekler nefsi değil; nefis felekleri etkiler. Çünkü felekler ve dolayısıyla maddî evren, hiçbir zaman nefsi etkileyen bir konumda olamazlar. Bu durumu Kindi Kuran'dan alınan (Kuran, 55:6) *secde* kavramına dayandırır ve feleklerin sürekli secde halinde olduğunu ve secdenin itaat anlamına geldiğini iddia eder (Kindi, 2014d: 228-230). Ona göre felekler kendisini yönlendirecek hareket kaynağına itaat ederler ve onun emri dışına çıkmazlar. Felekleri yönlendiren hareket kaynağı ise nefistir. Ayrıca üçüncü sebepten ötürü nefis felekleri etkiler ama felekler nefsi etkileyemez.

Beden üzerinde meydana gelen değişimler, nefsin felekler üzerindeki etkisinin birer sonucu olarak görülmelidir. Sonuçların, sebepler üzerinde herhangi bir etkisi olmayacağı açıktır. Nefis feleğe etki ettiği anda aslında bütün evrene etki etmektedir. Dolayısıyla evrendeki nesnelere üzerindeki sebeplerin nihaî sebebi, nefistir. Diğer sebepler ise yakın ve uzak sebepler olarak sıralanırlar (Kindi, 2014c: 212). Söz gelimi, insan bedeni üzerindeki yakın sebep *beyin* iken, uzak sebep *felekler* ve nihaî sebep ise *nefis* olmaktadır. Bu durumu şöyle örneklendirebiliriz: Hayat simülasyonu tarzındaki bir bilgisayar oyununu düşünelim. Bu oyunda X harfi ile temsil edilen kişinin bilgisayar ekranında beliren oyun karakteri, Y harfi ile temsil edilen kişinin de bilgisayarın klavyesinden komutlar veren oyuncu olduğunu kabul edelim. O halde Y'nin X üzerinde gösterdiği bütün etkiler, nefsin insan bedeni üzerindeki etkisini açıklamaktadır. Çünkü Y'nin bilgisayar klavyesine basması, nefsin zihinsel nedensellik aracılığıyla feleklerle etkileşime girmesini temsil ederken; bilgisayar klavyesinden verilen komutlar neticesinde X'in ekranda görülen davranışlarda bulunması ise feleklerin fiziksel nedensellik aracılığıyla insan bedeniyle etkileşime girmesini temsil etmektedir.



Şekil 2: Kindi'nin Zihinsel Nedensellik Düşüncesi İçin Bilgisayar Oyunu Örneği

Bu örnekte Y, X'in eylemlerinin ve algılarının nihaî sorumlusudur. X'in karşısında yer alan bir masayı ittiğini söylediğimizde aslında şunu söylemiş olmaktadır: Y'nin bilgisayar klavyesinden girdiği komutlar rastgele girilmiş değildir yani anlamlıdır ve bu anlam oyunun yazılımında yer alan "itekleme" davranışına karşılık gelmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Nefisten feleklere ve feleklere insan bedenine ulaşan nedensellik hareketi ile Y'den bilgisayar klavyesine ve klavyeden ekrana yansıyan nedensellik hareketi tek yönlüdür. Eğer Y oyunun yazılımını biliyorsa klavyeden girdiği komutların hangi sonuçlar verdiğini bilgisayar ekranına bakmadan söyleyebilir (bu metaforun bir benzeri İbn Sina tarafından "bir astronomun gökteki bütün hareketleri bildiği bir farazî durum" hakkında geliştirilmiştir, bkz.: Acar, 2005: 14). Şu halde oyunun yazılımı, matematik ve geometrinin önermeleri gibi çalışmaktadır. Eğer dik üçgende, dik kenarların karesinin toplamının hipotenüsün karesine eşit olduğu biliniyorsa; 3 birim uzunluğundaki bir çizgiye dik şekilde çizilen 4 birimlik kenarın, 5 birim uzunluğundaki hipotenüsü oluşturacağını zihnimizden hesaplayabiliriz. Benzer şekilde, nefis de feleklere yaptığı etkinin insan bedeni üzerinde hangi sonucu doğuracağını, hangi eylemlere yol açacağını en başından beri bilmektedir. Örneğin nefis felekler aracılığıyla insandaki kolların kalkmasına sebep olduğunda, "kolların kalktığına" dair bilginin beden tarafından nefse geri bildirim yapılmasına gerek kalmaz. Çünkü cirimlerden oluşan insan bedeni, cirimlerden oluşmayan nefse etki edemez.

Duyu algılarının mahiyeti ve duyu organlarının algılama konusundaki işlevlerine gelince, bunların da Kindi'nin sistemine göre, nefisten kaynaklanan tek yönlü nedensellik ilişkisi içinde anlaşılması gerekmektedir. Buna göre algılar, duyu organlarının dış dünyadan alınan duyu verilerini nefse iletilmesiyle gerçekleşmemektedir; algılar, nedensellik hareketinin duyu organları üzerinde son bulması anlamına gelmektedir. Göze gelen ışık, kulağa gelen ses ve buruna gelen koku, bu organlara fiziksel bir etkide bulunmaktadır. Fakat

organlar üzerinde meydana gelen hiçbir fiziksel etkinin tekrar nefse ulaşamayacağı bir gerçektir. Çünkü esas olarak, beden üzerindeki değişikliklerin nefse iletilmesine gerek de yoktur. Nefis feleklerle zihinsel nedensellik üzerinden ve felek de insan bedenindeki duyu organlarıyla fiziksel nedensellik üzerinden etkileşime girdiği zaman, duyu organlarının üzerinde bir değişikliğin meydana gelmiş olması duyu algılarının gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Yani duyu verileri, nefse iletilmesi gereken bir bilgi değil; duyu organlarının, nedensellik zincirine *yakın sebep* olarak katılması anlamına gelmektedir. Nefis, uzak sebep iken; duyu organları ise yakın sebep halini almaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Kindi, Descartes'ın zihin-beden etkileşimi konusunda karşılaştığı sorunları, sebep-sonuç zincirini felekler ve nefis üzerinden kurarak aşmaya çalışmıştı; burada yine aynı yöntemi kullanarak beden-zihin etkileşimi konusunda karşılaşılabilecek sorunları aşmayı da amaçlamıştır. Çünkü eğer nefis, beden üzerinde doğrudan etki sahibi değilse, bedenin de nefis üzerinde doğrudan etki sahibi olamayacağı açıktır.

Algılar söz konusu olduğunda *beynin* konumu da sorgulama alanımıza girmektedir. Beynin işlevinin tıpkı duyu organlarında olduğu gibi, nefisten kaynaklanan nedensellik zincirindeki *yakın sebep* olarak anlaşılması gerekmektedir. Kindi duyu organlarının zihnin dışındaki tikel nesnelere algıladığını söyledikten sonra, beynin algıların oluşumu üzerindeki rolüyle ilgili herhangi detaylı açıklama getirmez. Örneğin *organların beyne bağlı olup olmadıkları, beynin bedendeki algıları birleştiren merkez olup olmadığı ve nefsin, bedenle beyin üzerinden etkileşip etkileşmediği* gibi meseleler Kindi'de açık seçik olarak belirtilmemiştir. Bize göre bunun sebebi beynin, organları birbirine bağlamak, algıları birleştiren merkez olmak ve beden-nefis etkileşiminde aracı olmak gibi görevleri bulunmamasından kaynaklanır. Kindi'ye göre duyu organlarının algılama esnasındaki görevleri "doğrudan vasıta" olmaktan başka bir şey değildir. O şöyle der: "Duyu algılarımız zaman kavramı ve herhangi bir güçlük olmaksızın duyu organının nesne ile doğrudan ilişkisi sonucu meydana gelir" (Kindi, 2014a: 131). Yani organları harekete geçirip algıları oluşturan her türlü etki nefiste *doğrudan* yer almaktadır. Bu konuda, herhangi başka bir aracıya ihtiyaç kalmamaktadır. Çünkü nefis, fiziksel sebep-sonuç zincirinin başında yer almaktadır ve feleklerin fiziksel evrende yarattığı her değişiklik zaten nefis tarafından bilinmektedir. İnsan bedenlerinde yaşanan değişimin nefis tarafından bilinmesi ve nefsin bu değişimlere karşı bir farkındalık

geliştirmesi için bu değişimlerin tekrar nefse iletilmesine gerek yoktur. Bu şartlar altında, Kindi'ye göre beyin, duyu organlarından gelen verileri toplayan, birleştiren veya nefse aktaran bir aracı organ olmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü beyni organlardan gelen veriyi nefse aktaran bir aracı olarak göstermek, duyu organlarından başka bir aracıyı kabul etmek anlamına gelir. Halbuki nefsin algıları elde etmesi için duyu organlarından başka bir aracıya gerek yoktur.

Bu noktada şu soru ortaya çıkmaktadır: Duyu organlarının insan bedeninde sınırlar ve dokular aracılığıyla beyne bağlı olmasının anlamı nedir? Veya bunun bir anlamı/işlevi var mıdır? Kindi'nin sisteminde duyu organlarının beyne bağlı olması, beyin duyu algılarını taşıyan ikinci aracı olduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre beyin görevi *organların işlevlerini düzenlemekten* ibarettir. Beyin duyu organlarının "duyu verilerini daha az veya daha çok, daha zayıf veya daha kuvvetli" algılamasını düzenlemekten başka görev üstlenmemektedir. Örneğin insanların aç kaldıkları zaman gözlerindeki görme gücünün zayıflamasının veya baş dönmesi gibi olayları yaşamalarının sebebi beyin işlevleriyle ilişkilendirilebilir (Kindi, 2014g: 261). Bu örneği bugün cep telefonlarının bataryasındaki güç azaldığında, işlemcinin de yavaşlamaya programlanmış olmasına benzetebiliriz.

Beynin söz konusu görevinin iki sonucu vardır: Birincisi beyin, bedeni uyutur veya uyandırır. Kindi'ye göre uyku, nefsin tüm duyuları kullanmayı terk etmesi anlamına gelir. Bedende duyu organlarının daha az veya daha çok çalışmasını sağlayan, onları açan veya kapatan organ ise beyindir. İşte beyin bu özelliği sayesinde, organların işlevlerini kapatarak bedeni uyku durumuna getirir (Kindi, 2014e: 247; 2014g: 257, 259-262). İkinci olarak beyin, bilgiye daha doğru şekilde ulaşmamızı sağlar. Kindi'ye göre bilgi nesnelere hakikatini kavramaktır (Kindi, 2014b: 180). Nesnelere hakikate ulaşmamızı sağlayan yol ise, nesnelere gelen duyu verilerini zihinde soyutlamak ve tümel formlara ulaşmaktır (Kindi, 2014g: 255). Fakat bazen duyu organları o kadar çok duyu verisi alır ki nefis bunları sağlıklı şekilde soyutlamaktan aciz kalır. Bu durumda, duyu organlarından gelen duyu verilerinin kısıtlanması gerekir. Bunun için beyin duyu organlarını zayıflatır ve böylece musavvire (soyutlama, düşünme) yetisini güçlendirmiş olur (Kindi, 2014g: 254-257). Beynin bu ikinci işlevi için şu örneği verebiliriz: Kendimizi bugün var olan metropol şehirlerin birinde, büyük bir caddedeki kaldırımda yürüyorken hayal edelim. Kulağımıza

gelen korna sesleri, vapurların suları yararken çıkardığı su sesleri, uçakların büyük bir gürültüyle üstümüzden geçmeleri, kuşların ötüşmeleri, insanların birbirleriyle konuşurken çıkardığı sesler, satıcıların bağırışmaları ve diğer sesler; gözümüze reklam tabelalarından, hızla geçen taşıtlardan, batan güneşten, meydana bir şenlik alanından fırlatılan havai fişeklerden gelen ışıklar ve diğer görüntüler; dükkânlarda satılan yemeklerin yağ kokusu, egzoz kokuları, insanlardan burnumuza gelen parfüm kokuları ve diğer kokular... Bunların hepsinin aynı anda algılanışı, zihnin kendisi veya çevresi hakkında bir bilinç geliştirmesinin önünde engel olarak yer almaktadır. İşte bu yüzden beyin bilgiye ulaşmak için duyu organlarının gücünü zayıflatmalı ve soyutlama yetisini güçlendirmelidir.

Kindi'de beden-nefis etkileşimi çerçevesinde beyinle alakalı olarak vurgulanması gereken sonuncu özellik ise şudur: Beyin düşünmenin merkezi değildir. Örneğin Kindi'nin sistemine göre "Duyu organları algıların merkezidir, beyin ise düşünmenin merkezidir" gibi bir anlayış hatalı olacaktır. Çünkü beyin bilginin işlenişine hiçbir şekilde müdahale etmez; sadece duyu organlarının daha fazla veya daha az duyu verisi elde etmesini düzenler.

4. Diğer Canlılardaki Zihinsel Nedensellik

Kindi'nin sisteminde canlı olan tek varlık insan değildir. Bu bölümde insandan başka canlılık sahibi olan varlıklardan biri olan feleklerin zihinsel nedensellik açısından inceleyeceğiz³.

Yukarıda insan bedeninin nefisle etkileşime giremediğini ama feleklerin girebildiğini söylemiştik. Feleklerin nefisle etkileşime girebiliyor olması, zihinsel nedensellik için yeterlidir. Çünkü bir canlının nefisle etkileşime girmesi için bir bedene, duyu organlarına veya beyne ihtiyacı yoktur. Feleklerin bir bedene sahip olmadan zihinsel nedensellik etkisinde kalmaları, nefsin mahiyetiyle alakalı önemli noktalara işaret etmektedir:

İlk olarak *ay altı âlemdeki herhangi bir canlının nefis sahibi olabilmesi için en başta feleklerin nefis sahibi olması gereklidir*. Çünkü ay altı âlemdeki canlıların yapısında bulunan cirim, nefsin onlarla doğrudan iletişime girmesini engellemektedir. Ay altı âlemdeki canlılar ise bu engeli felekler vasıtasıyla aşmaktadırlar: Nefis,

³ Feleklerin neden canlı olduklarına dair açıklamalar için yüksek lisans tezimizin üçüncü bölümüne bakınız.

feleklerle etkileşime geçer; felekler de ay altı âlemdeki canlılara etkide bulunur. O halde ay altı âlemdeki canlıların nefisle etkileşime girmesi dolaylı bir yoldan gerçekleşmekte ve *feleklerin nefis sahibi olmasını şart koşturmaktadır*. Fakat burada bir çelişki durumu ortaya çıkmaktadır: Çünkü hem ay altı âlemdeki canlıların bedenlerinin yapısındaki "cirimlerin", nefisle etkileşime geçmeyi engelleyen bir durum olduğu söylenmekte hem de "yapısında cirim bulunan" feleklerin, nefisle etkileşime geçebildiği iddia edilmektedir. Kindi'nin elimize ulaşan metinlerinde bu çelişkili durumun açıklamasına ayrılmış özel bir pasaja rastlanmaz. Ancak biz Kindi'nin sistemindeki bu boşluğu, yine bizzat onun düşüncelerinin yöneldiği noktadaki bazı düşünce verileriyle doldurabiliriz. Bu konuda Kindi'nin iki şıktan birini tercih ettiğini söyleyebiliriz: Birincisi, araştırmacılar tarafından kabul edildiği üzere Kindi âlemin varlığını "yoktan yaratma düşüncesiyle" açıklamakta ve bu konuda otorite kabul ettiği Aristoteles'in fikirlerini bile görmezden gelebilmektedir (Kaya, 2014). Belki de yoktan yaratma fikrindeki "Tanrı" faktörü, filozof tarafından bazı metafiziksel güçlüklerin aşılmasında kullanılmış olabilir. Örneğin, normal şartlar altında yapısında cirim bulunan feleklerin, gayri maddî yapıdaki nefisle etkileşime geçebilmesi imkânsız iken; Tanrı'nın "özel ve ayrıcalıklı" durumu sebebiyle yaratıcı olması ve *felekler ile nefsi başından beri birbirleriyle etkileşim halinde olacak şekilde yarattığını* düşünebiliriz. Gerçekten de Kindi metafiziksel sisteminde, Tanrı'yı bütün varlıklardan ayrı bir yerde konumlandırmak için büyük çaba sarf etmektedir. Örneğin *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde Tanrı'nın diğer varlıklardan hiçbirisine benzemediğini, insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin çok sınırlı kaldığını ve onun hakkında yalnızca "Bir" diyebileceğimizi söylemektedir (Kindi, 2014a). İşte bu ayrıcalıklı durum sebebiyle Tanrı felekler ve nefsi "önceden kurulmuş bir uyum" ile yaratmış olabilir. Bu şıkkın doğru bir yorum olduğundan emin olmamız için bizim öncelikle Kindi'nin gerçekten yaratma fikrini benimseyip benimsediğinden emin olmamız gerekir. Fakat filozofun eserlerinde bizim gördüğümüz kadarıyla yoktan yaratmaya doğrudan işaret eden bir pasaj/ifade bulunmamaktadır. İkincisi yine Tanrı'dan kaynaklanan bir sebepten ötürü ve bu sefer sudur nazariyesinin planına göre, nefis ve feleklerin tanımları gereği birbirleriyle etkileşim içinde bulduklarını söyleyebiliriz. Şöyle ki feleklerin hareketleri bir düzene göre gerçekleşmelidir/gerçekleşiyor; işte bu düzen nefsin tabiatına göre olmalıdır/oluyor. Burada sayılan her iki şık için de (yani "yoktan yaratma teorisinin" ve "sudur teorisinin" bağlamları) nötr bir ifade olan "önceden

kurulmuş uyum" ilkesini varsayabiliriz. Sonuç olarak Kindi, nefsin ay altı âlemdeki nesnelere onların yapılarındaki cirim sebebiyle etkileşime geçemeyeceğini söyledikten sonra; nefsi feleklerle etkileşime sokarak bir çelişkiye düşmektedir. Filozofun günümüze ulaşan eserlerinde bu çelişkinin aşılması için herhangi bir açıklamaya da rastlanılmamaktadır. Fakat Kindi'nin sistemindeki bu çelişki durumunun, yine onun sistemindeki Tanrı faktörünün felekleri ve nefsi "önceden kurulmuş uyum" ile bağlamış olması halinde çözümlenmesi umulabilir.

İkinci olarak *bir canlının nefisle etkileşime girebilmesi için bir bedene, organlara veya beyne ihtiyacı yoktur*. Feleklerin, nefisle etkileşime girebiliyor olması bunun en büyük göstergesidir. Hatta Kindi'nin düşüncesinde organ sahibi bir canlı, nefisle etkileşime girmesi en güç olan varlıktır. Örneğin insanın zihinsel nedensellik ile nefse bağlanması için, öncelikle nefsin, feleklerle zihinsel nedensellik ilişkisine girmesi ve sonra feleklerin, insan bedeniyle fiziksel nedensellik ilişkisi içine girmesi gerekmektedir. Halbuki felekler, nefisle *doğrudan* iletişime geçebilmektedir. Buradan ulaşılan sonuca göre, Kindi'nin zihinsel nedenselliğe dair görüşü Descartes'ın görüşlerinden farklılaşmaktadır: Descartes zihin ve bedenin etkileşime girmesi için "beyin" veya "beyinle ilgili bir yapının (örneğin kozalaklı bezin)" gerekli olduğunu düşünürken; Kindi böyle bir yapıyı şart koşmamış ve et, kan veya kemikten oluşan bir beyine sahip olmayan felekleri nefisle etkileşime dâhil etmiştir.

Üçüncü olarak *feleklerin beden sahibi olmamaları, onların algılama özelliğinden yoksun oldukları anlamına gelmez*; aksine onlar için de algılar söz konusudur. Yalnızca; feleklerin algılaması, insanlarınkinden farklıdır. Kindi'ye göre duyular ve dolayısıyla duyu organları ikiye ayrılır: Beslenmeye yarayan duyular ve bilgi edinmeye yarayan duyular. Bunlardan ilki, sadece oluş ve bozulmuş âleminde yer alan canlılarda bulunurken; ikincisi bütün canlılarda ortaktır. Örneğin insandaki burun ve ağız, sadece beslenmeyle ilgili görevler üstlenirken; gözler ise beslenmeyle alakalı işlevlerinin yanı sıra insan bedeni dışındaki şeyler hakkında veri sağlama görevini de üstlenir. Eğer insanın beslenmeye ihtiyacı olmasaydı, gözler sadece dış dünya hakkında veri sağlayan bir konumda olurlardı. Bu da gözlerin burun ve ağızdan farklı olduğunu göstermektedir. Kindi'ye göre ay altı âlemdeki canlılar oluş ve bozulmuş tabii oldukları için onların gelişmeleri, varlıklarını devam ettirmeleri ve beslenmeleri gerekmektedir. Bu yüzden insanlarda burun ve ağız organları

gereklidir. Fakat felekler oluş ve bozuluşa tabi olmadıkları için, bu tür organlara gereksinim duymazlar (Kindi, 2014d: 232-233). Feleklerde sadece dış dünya hakkında veri sağlayan görme ve işitme duyuları bulunmaktadır (Kindi, 2014d: 235). Görme ve işitme duyularının feleklerde yer alması ise dördüncü maddede açıklayacağımız üzere, feleklerin "düşünebildiğini" gösterir.

Dördüncü olarak, *feleklerde de düşünme yetisi vardır ve feleklerin düşünme tarzı insanlarınkinden farklıdır*. Kindi'ye göre, bir canlının nefisle etkileşime girmesi esas olarak bilgi edinme süreçleriyle alakalıdır. Örneğin, insanın nefis sahibi olması onun doğması, beslenmesi, büyümesi veya diğer insanlarla birlikte bir dünya hayatı yaşaması için değildir. İnsan esas olarak hakikatin bilgisini elde etmek için yaşar, beslenmek ve büyümek ise ikincil amaçlardır. Felekler için de hakikatin bilgisini elde etmek birincil amaçtır ve onların beslenip, gelişmek gibi bir amaçları yoktur. O halde felekler de düşünebilmektedir (Kindi, 2014d: 229-230, 234-235). Fakat felekler ve insanların bilgi edinme süreçleri farklıdır. İnsanlar önce duyu organlarıyla dış dünya hakkında tikel bilgiler elde ederler; sonra bu bilgileri soyutlayarak tümel bilgilere ulaşırlar (Kindi, 2014a: 131-133; 2014g: 254). Çünkü insanlar nefisle doğrudan iletişime geçemezler. Felekler ise nefisle doğrudan iletişime geçebildiği için, onların dış dünya hakkında tikel bilgiler elde edip, sonrasında soyutlamaya ihtiyacı yoktur. Ayrıca, düşünmek bir yetkinlik göstergesidir; bir canlı ne kadar uzun süre düşünebiliyorsa o kadar yetkindir (Kindi, 2014d: 234). İnsanların düşünmesi sürekli değildir; duyu organları dış dünyayla ne kadar çok meşgul olursa, onun soyutlama yapması da o kadar güçleşir. İşte bu yüzden beyin, duyu organlarının işlevlerini kısıtlayarak soyutlama yeteneğini güçlendirir. Felekler ise tikel bilgiler veren duyu organlarına sahip olmadıklarından, onların soyutlama (yani düşünme) yetisi sürekli aktiftir. Bu noktada şu soru sorulmalıdır: *Felekler hangi duyu organlarına sahiptir?* Bu sorunun cevabı iki aşamada verilir. Birincisi, feleklerdeki duyu organları insanlarda görüldüğü gibi beslenmeyle ilgili olan koklama ve tatma duyuları değil, bilgi edinmeye yarayan göz ve kulak gibi işlevlere sahiptir. İkincisi, feleklerdeki duyu organlarının insanlardaki göz, kulak, burun ve dil gibi et parçasından müteşekkil olmasına gerek yoktur; feleklerdeki duyu organlarının, işlevlerinin yerine getiriliyor olması yeterlidir (Kindi, 2014d: 229-230). Örneğin insandaki gözün işlevini inceleyelim: Göz dış dünya hakkında üç boyutlu bir tasavvur geliştirir, nesnelerin birbirleriyle ilişkisini kurar. Fakat gözün bunları yapabilmesi için ille de retina, mercek, kornea ve lens gibi parçalara sahip olmasına ve insan bedeni üzerinde

yerleşmesine ihtiyaç yoktur. Kindi'nin sisteminde bir bilginin elde edilmesi için birçok yol mevcuttur. Nitekim insanlar uykularında sadık rüyalar gördükleri zaman, dış dünya hakkında duyu organlarının sağladığı verilerden daha doğru bilgilere ulaşabilmektedirler (Kindi, 2014g: 254-255, 257, 259). Halbuki insanların uyku halinde hiçbir duyu organını kullanmadıkları malumdur. Aynı şekilde felekler için de gözün şeklinin değil, üstlendiği işlevini yerine getirip getirmediğinin önemli olduğunu kaydedelim. Feleklerin evrendeki nesnelere bilmesi insanların bilmesinden daha kolaydır. Çünkü evrendeki bütün nesnelere yapısında bulunan cirimlerin kaynağı feleklerdir ve felekler, evrendeki bütün fiziksel değişimden sorumludurlar. Yani felekler, evrendeki nesnelere tek tek farkındadırlar (Kindi, 2014d: 235). Bu da insandaki gözün görme işlevinin ulaşabileceği son noktadır.

Son olarak *felekler de eylem hâlinde dirler ve feleklerin eylem tarzı insanlarınkinden farklıdır*. Kindi'nin sisteminde eylem, hakikat karşısında doğru konumda bulunmak anlamına gelir. İnsan açısından bakıldığında, hakikat karşısında yanlış konumda bulunmak, kötü ahlaka işaret ederken; doğru konumda bulunmak, ahlaklılığa işaret eder. Fakat felekler için kötü ahlaklılık söz konusu olamaz. Çünkü kötü ahlak, doğru bilgiyi elde edememesi kendisi için mümkün olan canlılar için geçerlidir. Örneğin insanların düşünmesi feleklerdeki gibi kesintisiz ve sürekli değildir; insanlar duyu organlarının verileriyle ne kadar meşgul olursa soyutlama yeteneklerini o kadar kaybederler. Bu yüzden insanların yanlış bilgiye ulaşım, yanlış eylemde bulunması imkân dahilindedir. Buradan iki sonuç ortaya çıkar: Birincisi, feleklerin düşünmesi sürekli olduğu için onların yanlış bilgiye ulaşması imkânsızdır. Bu yüzden, sürekli doğru eylemde bulunurlar. İkincisi, felekler sürekli doğru eylemde buldukları için hakikat karşısında hakkında yanlış bilgiye ulaşmaları imkânsızdır. Bu yüzden sürekli doğru bilgiye ulaşırlar. Bu noktada şu soru sorulmalıdır: Felekler için doğru eylem nedir? Kindi'ye göre feleklerin ay üstü âlemde yapageldiği devirsel hareket onlar için en doğru eylemdir (Kindi, 2014a: 136, 139; 2014c: 212; 2014d: 230, 238).

5. Sonuç

Kindi'nin zihinsel nedensellik anlayışını resmetmek için sistemindeki bazı dinamikleri göz önünde bulundurmak gerekir:

- (1) Zihinden bedene dolaylı etki: İnsan bedenleri için geçerlidir. Çünkü nefis, felekler ve maddî evrenin diğer parçaları aracılığıyla bedene etki eder.
- (2) Zihinden bedene doğrudan etki: Felekler için geçerlidir. Çünkü nefis, ay üstü âlemdeki feleklere zihinsel nedensellik yasası gereği etkide bulunabilir.
- (3) Tek yönlü etki: Nefis ve diğer şeyler arasındaki etkileşim, nefisten diğer şeylere doğru tek yönlüdür. Bu durumda "etkileşim" yerine "etki" demek daha uygun olacaktır.
- (4) Cirim: Evrenin yapıtaşını oluşturur. Maddî varoluş düzleminde yer alır. Gayri maddî yapıda olan nefisle doğrudan etkileşime geçemez.
- (5) Önceden kurulmuş uyum: Nefis ve felekler arasındaki zihinsel nedenselliğin doğasını ifade eden ilkedir. Cirimlerden oluşan feleklerin normal şartlar altında nefisle doğrudan etkileşime geçmeleri imkansız iken, önceden kurulmuş uyum ve feleklerin istisnâî yapıları sayesinde bu etkileşim mümkün kılınmaktadır.
- (6) Nedensellik: Fiziksel ve zihinsel nedensellik olmak üzere ikiye ayrılır. Zihin ve bedenin fiziksel nedensellik yasaları içinde etkileşime geçmeleri metafizik açıdan sorunlara yol açacağından ötürü ay üstü âlem için geçerli olan yeni bir nedensellik yasasıyla (yani zihinsel nedensellik) bu etkileşim sağlanabilmektedir.

6. Kaynakça

- Acar, R. (2005). "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sina'ya Göre Allah'ın Cüzileri Bilmesi." *İslam Araştırmaları Dergisi*, 13: 1-23.
- Forster, E. M. (2016). *Roman Sanatı*. Çev. Ünal Aytür, ikinci baskı, İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Kaya, M. (2014). "Giriş." *Kindi Felsefi Risaleler* der. ve çev. Mahmut Kaya içinde, üçüncü baskı, 17-104, İstanbul: Klasik Yayınları.

- Kindi (2014a). "İlk Felsefe Üzerine." *Kindi Felsefi Risaleler* der. ve çev. Mahmut Kaya içinde, üçüncü baskı, 126-178, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi (2014b). "Tarifler Üzerine." *Kindi Felsefi Risaleler* der. ve çev. Mahmut Kaya içinde, üçüncü baskı, 178-189, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi (2014c). "Oluş ve Bozuluşun Yakın ve Etkin Sebebi Üzerine." *Kindi Felsefi Risaleler* der. ve çev. Mahmut Kaya içinde, üçüncü baskı, 208-227, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi (2014d). "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine." *Kindi Felsefi Risaleler* der. ve çev. Mahmut Kaya içinde, üçüncü baskı, 228-239, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi (2014e). "Nefis Üzerine." *Kindi Felsefi Risaleler* der. ve çev. Mahmut Kaya içinde, üçüncü baskı, 244-250, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi (2014f). *Kindi Felsefi Risaleler* der. ve çev. Mahmut Kaya içinde, üçüncü baskı, 251-252, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi (2014g). "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine." *Kindi Felsefi Risaleler* der. ve çev. Mahmut Kaya içinde, üçüncü baskı, 253-263, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Tarlacı, S. (2008). *Bilinç Antikçağdan Bilincin Yeniden Keşfine*. Sanal ortamda ücretsiz dağıtıldı.
- Uluç, T. (2017). *İmam Maturî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. birinci baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uysal, E. (2008). *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*. birinci baskı, İstanbul: Emin Yayınları.

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

Bilinç, Benlik ve Özgür İrade Ekseninde Bir Anlaşmazlık: Saf Süre İndeterminizminin Özgürlükle Uyuşmadığına Dair Nurettin Topçu'nun Bergson'a Yönelik Eleştirileri †

[A Disagreement in the Context of Consciousness, Self and Free Will: Nurettin Topçu's Criticisms towards Bergson Regarding the Incompatibility Between Pure-Duration Indeterminism and Freedom]

Ahmet Faruk SİLİFKE *

Karamanoğlu Mehmetbey University

Received: 16.05.2018 / Accepted: 20.06.2018

DOI:

Research Article

Abstract: This paper aims to analyze Nurettin Topçu's criticisms towards Bergson's thoughts regarding the incompatibility between freedom and indeterminism. Topçu's approach to freedom *is not compatible* with indeterminism. Thus, we first examine Bergson's theory of freedom. Bergson's theory of freedom relies on his ideas on time and space. Therefore, we focus on his perception of time and space. After that, we try to analyze Bergson's criticisms of free will and determinism besides *his theory of freedom*. Bergson supports the view that the compatibility between determinism and freedom is not possible; therefore, he adopts a theory of freedom based on pure duration. Pure duration has an indeterminable nature. Nurettin Topçu's basic objection to Bergson's view on freedom grounds upon pure duration. According to Topçu, freedom is not accordant with *pure-duration indeterminism*. We analyze his criticisms in two parts: The first part is about Topçu's criticisms of Bergson's thought on "self." The second part is about Topçu's criticisms of Bergson's thought on

† Bu makale; Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalında öğrenciliğim sürecinde, 2016 yılında savunduğum "İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri" başlıklı yayınlanmamış yüksek lisans tezinin bazı kısımlarının gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş versiyonudur.

* **Author Info:** Res. Assist. - Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy And Religious Studies, Yunus Emre Yerleşkesi, Karaman, TURKEY.
E-mail: ahmetfsilifke@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1353-221X>

To Cite This Paper: Silifke, A. F. (2018). "Bilinç, Benlik ve Özgür İrade Ekseninde Bir Anlaşmazlık: Saf Süre İndeterminizminin Özgürlükle Uyuşmadığına Dair Nurettin Topçu'nun Bergson'a Yönelik Eleştirileri." *MetaZihin*, 1(1): 77-121.

“creativity.” Hence, Topçu’s criticisms that we examine in this paper, consist of three subjects: Duration, self and creativity.

Keywords: Nurettin Topçu, Bergson, space, pure duration, freedom, free will, determinism, indeterminism, self, creativity.

Öz: Bu makale özgürlüğün indeterminizmle uyuştuğuna/uzlaştığına dair Bergson’un düşüncelerine yönelik Topçu’nun eleştirilerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Topçu’ya göre özgürlük, indeterminizmle *uyuşmamaktadır*. Bu amaçla biz öncelikle Bergson’un özgürlük düşüncesini incelemekteyiz. Bergson’un özgürlük teorisi kendisinin zaman ve mekan düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle onun mekan ve zaman algısına odaklanmaktayız. Daha sonra Bergson’un özgür irade, determinizm eleştirisini ve kendisinin özgürlük teorisini analiz etmeyi hedeflemekteyiz. Nitekim Bergson determinizmle özgürlüğün uyuşmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu sebeple o, saf süre temelli bir özgürlük teorisi benimsemektedir. Saf süre indeterminist bir yapıdadır. Nurettin Topçu’nun temel eleştirisi ise Bergson’un süre temelli özgürlük düşüncesine yöneliktir. Topçu’ya göre özgürlük saf süre indeterminizmiyle uyumsuzdur. Onun eleştirilerini iki kısımda ele almaktayız: İlk kısım, Topçu’nun Bergson’un “benlik” düşüncesine yönelik eleştirileri hakkındadır. İkinci kısım ise, Topçu’nun Bergson’un “yaratıcılık” düşüncesine yönelik eleştirileri hakkındadır. Özetle Topçu’nun bu makalede incelediğimiz eleştirileri süre, benlik ve yaratıcılık olmak üzere üç konu hakkındadır.

Anahtar kelimeler: Nurettin Topçu, Bergson, mekan, saf süre, özgürlük, özgür irade, determinizm, indeterminizm, benlik, yaratıcılık.

1. Giriş: *Uyuşumculuk (Compatibilism) ve Uyuşmazcılık (Incompatibilism) Çerçevesinde Bergson ve N. Topçu’nun Özgürlük Düşüncesi*

Bu makalede çağdaş felsefi literatürde özgür irade ve determinizm ilişkisine dair açıklayıcı önemi olan bir sınıflandırmayı temel alarak Nurettin Topçu’nun eleştirileri analiz edilecektir. Bu sınıflandırmaya göre bazı düşünürler determinizm doğruysa özgür iradenin savunulamayacağını düşünmektedir. Bu düşünürler determinizm ve özgür iradenin birbiriyle *uyuşamayacağını* savundukları için “*uyuşmazcılar*” (incompatibilist) olarak adlandırılmaktadır. Fakat bu düşünceye karşı olan diğer düşünürler ise determinizm ve özgür iradenin birbiriyle *uyuşabileceğini/uzlaşabileceğini/bağdaşabileceğini* ve birlikte savunulabileceğini iddia etmektedir ki bu düşünürler de “*uyuşumcular*” (compatibilist) olarak adlandırılmaktadır. Son derece genel olarak ifade ettiğimiz bu çerçeveye bakıldığında şöyle bir tablonun ortaya çıktığından söz edebiliriz. Bir düşünür hem determinizmin hem de indeterminizmin özgür iradeyle *uyumlu* ya da *uyumsuz* olabileceğini savunabilir. Ya da determinizm ve

indeterminizmden sadece birinin özgür iradeyle uyumlu olduğunu, ötekinin ise uyumsuz olduğunu iddia edebilir (detaylı bilgi için bkz. Vihvelin, 2011; Çağatay, 2012).

Bu bağlamda değerlendirilecek olursa, Bergson *özgürlüğün* (liberté) determinizmle birlikte savunulmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Dahası ilerleyen bölümlerde açıklayacağımız gibi Bergson felsefesine göre özgür iradeyi (kayıtsız hürriyet - libre arbitre)¹ savunmak hiçbir durumda (yani determinizm ya da indeterminizm doğru ya da yanlış olsa da) mümkün değildir. Bergson niyetin ve imkânların seçiminin önemsenmesini ve bunlardan hareketle özgürlüğün savunulmasını da eleştirmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Bergson'a göre bilinçli benliğe dayanan, bilinçli bir hazırlığın sonucunda ortaya çıkan bir istek ve bu isteğin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıktığı iddia edilen bir *özgürlük*, determinizm ya da indeterminizm doğru olsun ya da olmasın geçersizdir. Birazdan değineceğimiz üzere, Topçu'nun eleştirileri de genel olarak bu konu ile ilgilidir.

Ne var ki Bergson kendisinin ortaya koyduğu özel bir anlamda *özgürlüğü* kabul etmektedir. Kendisinin konuyla ilgili düşüncelerinden hareketle diyebiliriz ki o, *özgürlüğün* ancak "saf süre indeterminizmiyle" uyumlu olabileceğini

¹ "Özgür irade" ifadesini Bergson ve Topçu için hangi bağlamda kullandığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Bergson ve Topçu'nun eserlerinde Fransızca "libre arbitre" ifadesiyle ele aldıkları nosyon (Örneğin bkz. Bergson, 1888: 78; Topçu, 1990: 17, 28) bu makale boyunca "özgür irade" ifadesiyle karşılanacaktır. Bu tür bir özgür irade teorisine göre, kişi kendi eylemini *sebeplerin belirleyiciliği olmaksızın, herhangi bir kayıtlama olmaksızın, sebeplerden bağımsız olarak* seçebilmektedir. Bu bağlamda *libre arbitre* ifadesini kendi eserinin çevirisinde "kayıtsız hürriyet" olarak Türkçeye kazandıran Topçu'nun (Bkz. Topçu, 2015a: 45, 230; Topçu, 1990: 17, 28) ve onu takip eden Mustafa Kök ve Musa Doğan'un (Topçu, 2012a: 41) yerinde bir tercihte bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat Mustafa Kök ve Musa Doğan söz konusu çeviride "kayıtsız hürriyet" çevirisiyle kastedilenin anlaşılacağından endişe etmiş olmalılar ki parantez içinde "cüzî irade" ifadesine de yer vermişlerdir. Esasen *libre arbitre* ifadesinin cüzî irade olarak çevrilmesi Mustafa Şekip Tunç'un Bergson çevirisine dayanmaktadır (Bkz. Bergson, 1888: 78; Bergson, 1997: 158). Görünen o ki *libre arbitre* ifadesini Mustafa Şekip Tunç cüzî irade ifadesiyle karşılamış fakat Topçu bu çeviriden tatmin olmayarak "kayıtsız hürriyet" ifadesini tercih etmiştir. *Sebeplerle kayıtlı olmaksızın* farklı türlü seçebilme bilincinden hareket eden *libre arbitre*'in özündeki anlamı "kayıtsız hürriyet" terkinin daha iyi ifade ettiğini ve N. Topçu'nun bu girişiminin yerinde olduğunu belirtmeliyiz.

Buna rağmen, biz bu makalede otantik çerçeveyi tutturma kaygısını gütmeyerek "libre arbitre" ifadesini "özgür irade" ile karşılayacağız. Çağdaş dönem literatürü de göz önünde bulundurulduğu zaman, *libre arbitre* için aranacak kapsayıcı bağlam şüphesiz özgür irade kuramları çerçevesinde olacaktır. Bu anlamda *libre arbitre* bir tür özgür irade kuramı olarak ele alınabilir. Ayrıca bu makalenin yatay bir araştırma olmaktan çok dikey bir araştırma olduğu ve *compatibilizm* tartışmalarının sunduğu şablon çerçevesinde yapılan bir araştırma olduğu dikkate alınmalıdır. Bu anlamda *libre arbitre* nosyonunu özgür irade olarak ele almamız daha doğru olacaktır. Özetle herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına belirtelim ki makalenin tümünde "özgür irade" ifadesiyle *libre arbitre* – kayıtsız hürriyet düşüncesi kastedilmektedir.

düşünmektedir.² Daha açık bir ifadeyle bu özgürlük, indeterminizmin söz konusu olduğu *saf süre benliğinde* (temel benlik/somut benlik/asıl benlik) gerçekleşebilecektir. Bu anlamda “indeterminizmden hareketle *özgürlük* savunulabilir” (Bergson’un kastettiği anlamda bir özgürlük) iddiası geçerli bir iddia olacaktır. Fakat bilinçli isteklerden hareketle ortaya koyulan her türlü özgürlük düşüncesi *indeterminizmden hareketle ortaya konulsa bile* Bergson felsefesi için geçersizdir.

Bergson’un aksine Topçu, *determinizm* ve *özgürlüğün* birbiriyle uyuşabildiğini düşünmektedir. Hatta ona göre, özgürlüğün savunulabilmesi için determinizm bir gerek koşuldur (Bkz. Topçu, 2012a: 64; Silifke, 2016: 86-88). Fakat Topçu’nun eleştirilerinden anlaşılmaktadır ki o, saf süre indeterminizminden³ hareketle özgürlüğün herhangi bir biçiminin savunulamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda Topçu’nun Bergson’a yönelik eleştirileri, kendisinin *determinizm-indeterminizm* ve *özgürlük* arasındaki ilişkiye yaklaşımı çerçevesinde ele alınacaktır.

Daha net bir arka plan sunabilmek adına bu iki düşünürün söz konusu iddialarını aşağıda olduğu gibi özetleyebiliriz.

Bergson: *Determinizm* ya da *indeterminizm* doğru olsun ya da olmasın imkân, niyet, seçim, karar gibi bilinç durumlarına dayandığı sürece herhangi bir özgürlük düşüncesi savunulamaz. (Makale boyunca görüleceği üzere Bergson bilincin tam erişim sağlayamadığı *asıl benliğin* egemenliğinde bir özgürlük anlayışı savunmaktadır.)

Bergson: Ancak *indeterminizmin* söz konusu olduğu bir durumda *özgürlük* savunulabilir. *Özgürlük indeterminizmin* doğruluk değerine bağlıdır. (Burada Bergson’un kabul ettiği özgürlük anlayışı kastedilmektedir. Az önce de

² Bergson determinizmin karşısına *saf süre yaratıcılığı* koymakta ve özgürlüğü de saf sürenin *dinamik, belirlenemez* ve *öngörülemez* yapısından hareketle ele almaktadır. Bu nedenle, biz onun bu tavrını “saf süre indeterminizmi” olarak isimlendirmeyi uygun görmekteyiz. Dahası Topçu’nun eleştirilerini de bu çerçevede ele alacağımızı belirtelim. Daha fazla bilgi için bu makalenin “Saf Süre İndeterminizminden Hareketle Özgürlük Savunulamaz” konusuna bakınız.

³ Herhangi bir yanlış anlamayı önlemek adına derhal belirtelim ki Topçu, Bergson eleştirilerinde doğrudan “indeterminizm” ifadesini kullanmamaktadır. Fakat az önce de belirttiğimiz üzere Bergson’un tavrını “saf süre indeterminizmi” olarak ifade edeceğiz. Topçu’nun bu makalede ele alacağımız iki eleştirisinin (benlik ve yaratıcılık eleştirisi) de ortak teması *saf süre indeterminizmidir*. Topçu’nun bazı eleştirilerini (kendisi bu şekilde sınıflandırmamasına rağmen) neden “saf süre indeterminizmi” çerçevesinde sınıflandırmayı uygun gördüğümüze dair gerekçelerimiz için bu makalenin “Saf Süre İndeterminizminden Hareketle Özgürlük Savunulamaz” bölümüne bakınız.

belirttiğimiz üzere bu özgürlük, bilincin tam erişim sağlayamadığı ve saf sürenin egemen olduğu indeterminist bir benlikten hareketle temellendirilmektedir.)

N. Topçu: Ancak determinizm doğruysa *özgürlük* savunulabilir. Determinizm doğru değilse *özgürlük* savunulamaz. Determinizm özgürlük için bir *gerek koşuldur*.

N. Topçu: Determinizm olmaksızın özgürlükten söz edilemeyeceği için saf süre indeterminizminden hareketle *özgürlük* de savunulamaz.

2. Bergson'un Süre ve Mekan Düşüncesi

Özgürlük konusunun ele alınması insanın mahiyetine, diğer bir ifadeyle “ne” olarak ele alındığına bağlıdır. İnsanın ne’liği ise bir tür ontolojik kurama dayanmak zorundadır. Dahası bu ontolojik kuramın dayandığı bir epistemolojik bir çerçeve kaçınılmaz olarak filozofun zihninin arka planını oluşturmaktadır. Bu çerçevede Bergson felsefesinde özgürlük düşüncesi onun süre ve mekan konusuyla ilgili ontolojik düşüncelerine dayanmaktadır. Söz konusu süre ve mekan anlayışının dayandığı epistemolojik zemin ise bilincin aracısız, doğrudan verileriyle (sezgi) ilgilidir. Bu noktada, Bergson’un müstakil olarak özgür irade ve özgürlük konusunu ele aldığı eserini “Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri” olarak adlandırması, kendisinin özgürlük, özgür irade ve determinizm konusuyla ilgili dayandığı yöntemsel ve epistemolojik zeminin anlaşılması bakımından dikkat çekicidir. Nitekim Bergson’a göre, özgür irade sorunu bilinç durumlarının kendine özgü yapılarının anlaşılmamasıyla ilgilidir.

Gündoğan’ın da belirttiği üzere Bergson felsefesinin en özgün yönü “süre” düşüncesidir (Gündoğan, 2013: 73). Bergson’a göre süre; bölünemeyen, matematiksel olarak ölçülemeyen, dahası mantıksal analizlere de büyük ölçüde direnen bir yapıya sahiptir. Diğer taraftan Bergson’a göre sürenin anlaşılması onun mekan düşüncesinin anlaşılmasına bağlıdır. Onun felsefesi *sürenin sezgisine* dayandığı kadar *tek cinsten mekan algısına* da dayanır.⁴ Ona göre mekan algısı insanın yüzyıllar boyu süren evrimsel süreçlerinin şekillendirdiği *apriori*

⁴ Bu makalede gerektiği kadar mekan konusunu ele alacağımızı belirtelim. Bergson’un *tek cinsten* mekan algısıyla ilgili düşünceleri ve bu çerçevede ele aldığı zaman konusuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bir başka çalışmamıza bakınız (Silifke, 2016: 14-41).

bir algıdır (Bergson, 2014: 33-37; Bergson, 1997: 91, 127, 214-215). Daha da çarpıcı yanı, Bergson matematiksel yetenekleri, soyutlayabilme yetisini ve mantıksal analizleri gerçekleştirebilmemizi sağlayan zihinsel yetilerin temelinde *tek cinsten mekan algısını* görmektedir (Bergson, 1997: 90). Ona göre ölçme girişimi süreyi mekansal bir düzenlemeye uğratmaktadır. Böylece süre mekanın parçalarıyla sayılmakta ve mekansal hale gelmektedir. Neticede süre kendi gerçekliğinden çıkarak, daha yapay bir şablona dönüştürülmektedir (Bergson, 1997: 98, 101, 105-107).

Peki tüm bu durumların özgürlükle ilgisi nedir? Bergson'a göre özgürlük ya da özgür irade konusu, bilinç durumlarının doğasının anlaşılmasıyla irdelenebilir. Fakat bilinç durumları tekrarlanamaz, tam olarak analiz edilemez bir yapıya sahiptir. Bilinç akışı/bilinçteki süreklilik, sürenin en açık ifadesidir. İşte biz mekanla ve mekansal verilerle karışmamış saf süreyi ancak bilinç durumlarımızın bize sağladığı *aracısız verilerden* elde edebilmekteyiz. Bilincimizin duyular kanalıyla algıladığı dünya mekansal bir dünyadır. Mekansız olanı ise bilinç durumlarında aramak gerekmektedir (Bergson, 1997: 98).

Bergson'un mekan algısı kısmen farklı olsa bile Kant'ın mekan algısına dayanmaktadır (Bkz. Bergson, 1997: 214-215). Kant'ın mekan anlayışı niteliklerinden yalıtılmış, niteliksiz, boş bir çevre düşüncesine dayanmaktadır (Bkz. Kant, 2010: 55). Bu çerçevede, Bergson da mekanın tek cinsten olduğunu düşünmektedir (Bergson, 1997: 90).

Bergson'un mekan-süre karşıtlığının en önemli nedeni mekanı, *tek cinsten, homojen ve değişmez* bir yapı olarak görmesinde aranmalıdır. Buna karşılık süre; *heterojen, yaratıcı ve sürekli değişim* halindedir. Az önce de belirttiğimiz gibi, kendisi yine bu çerçevede düşünmekte ve tek cinsten, homojen bir mekan algısını soyutlama yetimizin kaynağı olarak konumlandırmaktadır (Bergson, 1997: 127). Bunun öncelikli gerekçesi hiçbir soyutlama çabasının mekanın soyutlanması için yeterli olmamasıyla ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle, mekan soyutlanamamaktadır (Bergson, 2014: 33-37).

Bu durumu kendisinin düşünmemizi istediği bir örnekle açıklayabiliriz. Bergson birbiriyle tıpa tıp aynı olan elli koyun tasavvur etmemizi ister. Kendisi, bu koyunları birbiriyle her yönden tıpa tıp aynı olarak tasavvur etmemize rağmen onları *nasıl sayabildiğimizi* sormaktadır. Bergson'un imâ ettiği soru

gayet açıktır: Koyunları sayabilmemiz için onların *hangi niteliğinin farklı olması* gerekmektedir? Diğer bir ifadeyle tüm nitelikleri aynı olmasına rağmen bu koyunları sayabilmemizi sağlayan *temel nitelik* nedir? Bergson'a göre sayabilmemizi sağlayan temel nitelik, *mekansal ayrılıktır*. Eğer bu elli koyunun tümü mekansal olarak da aynı yeri işgal edecek olsaydı, o zaman sadece bir koyundan söz etmemiz mümkün olurdu (Bkz. Bergson, 1997: 74-75).

Görüldüğü üzere Bergson sayabilme yetisinin mekan algısıyla doğrudan ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bergson'a göre saf sürede geçen bilinç durumlarının *sayılabilmesi* ancak onların mekanda gerçekleşiyormuş gibi düşünülmesiyle mümkün olmaktadır. Diğer taraftan "kavramlaştırma" yetimiz de bir tür sayma işlemidir. Çünkü pek çok nesneyi aynı kavram altında toplamak ancak söz konusu cisimlerde ortak olarak düşündüğümüz niteliklerin sayımıdır. Şu halde kavramlaştırma ve hatta soyutlama işlemi de bir tür sayma işlemidir. Böylece yukarıdaki örnek çerçevesinde düşünecek olursak kavramlarımız da mekan algımızın bir ürünüdür. Dolayısıyla saf süreye ait bilinç durumlarımızın kavramlaştırılması da bir tür mekanlaştırma işlemidir. Sonuç olarak sayma ve kavramlaştırma işlemi mekan algısına dayanmaktadır (Bkz. Bergson, 1997: 81, 91, 127, 214-215).

Özetini verdiğimiz bu durum, Bergson'a göre özgür irade ve determinizm sorununun yüz yıllardır uzamasının temel nedenidir. Ona göre temel sorun, süre ve mekan arasındaki radikal ayrılığın fark edilememesi ve dahası sürenin daima mekana indirgenerek anlaşılmasıdır. Hem determinizm taraftarları hem de özgür iradeciler süreyi mekanlaştırarak ele almışlar ve bu nedenle saf sürede gerçekleşen gerçek özgürlüğü fark edememişlerdir (bkz. Bergson, 1997: 8).

Diğer taraftan Bergson felsefesi *sezgiciliği* ile ünlüdür. Bu anlamda Bergson'un sezgiye dayanan epistemolojisi de söz konusu süre düşüncesinin bir sonucudur. Bergson sezgi ile *bir nesnede biricik ve bu nedenle dile getirilemez* olanın elde edilebilmesi için söz konusu nesnenin/konunun içine girebilmemizi sağlayan zihinsel sempatiyi kastetmektedir (Bergson, 2013: 43). Bu anlamda Bergson'a göre sezgi; *doğrudan ve aracsız* bilgi elde etme yöntemidir. Daha açık bir ifadeyle bir bilgi sezgisel olarak elde edilmişse o bilgi; önermeler, argümanlar ya da duyumların *aracılığıyla* elde edilmemiş demektir. Diğer bir deyişle sezgisel bilgi, mantıksal ve matematiksel akıl yürütmenin veya duyusal

deneyimlerin aracılığı olmaksızın elde edilen bir bilgidir (Randall ve Buchler, 1982: 79-81).⁵

Dolayısıyla süre, bilincin *aracısız deneyimleri* sayesinde *bilinebilmektedir*. Daha açık bir ifadeyle *bilinç akışının/bilinçteki sürekliliğin sezgisi* sürenin en açık ifadesidir. Bergson özgürlük konusunun bilinçten bağımsız ele alınamayacağını düşünmektedir. Özgürlük mekansız, saf sürenin alanında gerçekleşmektedir. Saf sürede gerçekleşen özgürlüğün farkına varmamız ancak bilinç verilerinin incelenme yöntemi olan sezgi sayesinde mümkün olacaktır. Bergson özgürlük konusunu ele aldığı "*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*" adlı eserinde özgür iradecilerin ve deterministlerin süreyi mekanla karıştırdıklarını ve böylece bilinç durumlarını doğru bir yöntemle ele alamadıklarını düşünerek onları eleştirir. Makalemizde öncelikle Bergson'un bu konudaki eleştirilerine yer vereceğiz. Ardından Bergson'un kendi özgürlük düşüncesini açıklayacağız. Böylelikle Topçu'nun eleştirilerinin karşılık geldiği Bergsoncu felsefi bağlamın büyük ölçüde ortaya çıkacağını ümit etmekteyiz.

3. Bergson'un Determinizm ve Özgür İrade (Libre Arbitre)⁶ Eleştirisi

Bergson özgür irade ve determinizm çatışmasını *mekanizm* ve *dinamizm* olmak üzere iki doğa sisteminin bir uzantısı olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda Bergson süreyi mekanlaştırarak özgürlüğü incelediği için her iki doğa sistemini de eleştirmektedir. Genel kanılar dikkate alınarak denilebilir ki dinamizm taraftarları genellikle özgür irade (libre arbitre) düşüncesini temel alırken mekanizm taraftarları determinizmi temel almaktadır. Özgür iradeyi savunanların argümanları "aynı nedenlerin aynı derecede mümkün birçok farklı eyleme varabileceği" iddiasında toplanırken deterministlerin argümanları "belli öncül nedenlere ancak tek bir eylem karşılık gelir" iddiasında toplanmaktadır (Bergson, 1997: 129-131).

3. 1. Bergson'un Özgür İrade (Libre Arbitre) Eleştirisi

Bergson'a göre *libre arbitre* (söz konusu özgür irade anlayışı) düşüncesini savunanlar genelde "seçmeden önce başka türlü de seçebilme" şeklinde ifade edilen düşünceye dayanmaktadırlar. Bu noktadan hareketle bir eylemde

⁵ Bergson felsefesinde sezgi için ayrıca bakınız (Topçu, 2006; Gündoğan, 2013: 87-92).

⁶ *Libre arbitre* (kayıtsız hürriyet) ifadesini neden bir tür özgür irade düşüncesi olarak ele aldığımıza dair açıklama için bu makalenin giriş bölümüne bakınız.

bulunulduğu zaman başka bir harekette bulunmanın aynı derecede mümkün olduğu kabul edilmektedir. Gerekçe olarak da *bilincin tanıklığı* gösterilmektedir (Bergson, 1997: 158-159).

Bergson'un söz konusu özgür irade düşüncesine yönelik iki temel eleştirisini özet olarak ifade edeceğiz:

(a) İki ya da daha çok seçeneği seçmek aynı derece mümkün değildir. Çünkü bilinç durumlarının kendine özgü nedenselliği dinamik ve değişken bir yapıya sahiptir. "Kararsızlık süreçleri" dinamik süreçlerdir.

X ve Y olmak üzere önümüzde iki seçenek tasavvur edelim ve hangisini seçmemiz gerektiği noktasında bir tür kararsızlık sürecinin yaşandığını düşünelim. Bergson'a göre özgür iradeciler bu iki seçeneği kararsızlık süresi ve sonrasında durağan bir şey olarak ele almaktadır. Halbuki bilincin mütemadiyen değişen dinamik yapısı bu türden kurgulara engeldir. Çünkü X ya da Y seçeneği bilincimizde sürekli değişim geçirmektedir. Dahası eğer iki seçeneğin tercihi eşit derecede mümkün olsaydı, bunlardan birini seçmek imkânsız olurdu (Bergson, 1997: 165). Hatta iki seçenekten söz etmek bile bilincin adetsiz ve mekansız sürecinde hatalı bir yaklaşımdır. Bilincin tereddütleri mekansal çoklukta olduğu için ayrı ve sabit değildir, bilakis sürekli değişim içinde olan benliğimizin tereddütleri ve karara doğru giden organik bir süreci vardır (Bergson, 1997: 161).

(b) Geçmiş ve gelecek üzerinden yapılan varsayımlarla seçeneklerimiz analiz edilemez. Çünkü geçmişe ait bilinç durumları hafızamızda aynı haliyle korunmamakta ve sürekli değişime uğramaktadır.

Bergson, özgür irade taraftarlarının yaptığı gibi gelecek ve geçmiş üzerinden kurulan varsayımlarla irade konusunu değerlendirmenin son derece hatalı bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir:

Hürriyet davası fiilin kendisindeki keyfiyette (nitelikte)⁷ aranmak icap eder, yoksa olmayan yahut olabilecek olan bir şeyle münasebetinde değil. Meseleyi kaplayan karanlıklar her iki tarafında istişareyi mekan içinde bir sallanma gibi tasarımlarından geliyor. Hâlbuki istişare gerçekte mekanda bir sallanma değil

⁷ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

dinamik bir ilerlemedir. Bu ilerlemede hem ben hem de saikler canlı varlıklar gibi sürekli bir oluş içindedirler (Bergson, 1997: 166-167).

Bergson, bilinç durumlarının dinamik ve öngörülemez yapısından dolayı *geçmişe ve geleceğe yönelik varsayımlı* bir düşünce tarzının bizi doğru bilgiye ulaştıracak bir yöntem olmadığını düşünmektedir.

3. 2. Bergson'un Deterministlere Yönelik Eleştirileri

Bergson'un bilinç durumları bağlamında sürenin mekanlaştırılmasıyla ilgili olarak deterministlere yönelik eleştirilerini 3 aşamada ele alacağız.

(a) Gerçekleşmiş bir eylem üzerinden geçmişe dayanarak konuşmak anlamsızdır, bilinç durumlarının incelenmesine yönelik bu tür bir tavır yöntemsel bir hatadır. (Bu eleştiri özgür irade taraftarlarına yönelik eleştiriler kısmında az önce açıkladığımız eleştirilerdir. Bu eleştirilerin muhatabı aynı zamanda deterministlerdir.)

(b) Deterministlerin temel iddiaları "bilinç durumlarını önceden bilmek/öngörmektir." Halbuki "bilinç durumlarını önceden bilmek/öngörmek" imkânsızdır. Geçmiş ve geleceğe ait tüm bilginin şimdiki zamanda/ânda bilinebilmesi imkânsızdır.

Bergson'a göre deterministler, yukarıda açıklanan eleştirilerin kendi temel argümanlarını çürütmediğini iddia ederek düşüncelerini yeniden ortaya koymaya çalışabilirler. Bu noktada Bergson, deterministlerin görüşlerini kendisi revize ederek yeniden değerlendirmekte ve böylece onların gelecekte ortaya koymaları muhtemel karşıt düşünce ya da argümanları ele almaya çalışmaktadır. Kendisi sorunu şöyle ifade etmektedir:

(Bu durumda deterministler şöyle diyeceklerdir):⁸ Yapılmış fiilleri bir tarafa bırakalım da sadece olacaklara bakalım. Bir fiilin gelecekteki bütün öncül sebepleri önceden bilinirse üstün bir zeka bunlardan çıkacak kararı mutlak bir kesinlikle önceden söyleyebilir (Bergson, 1997: 167).

Görüldüğü üzere Bergson, kendisinin bazı eleştirilerinden hareketle deterministlerin olmuş bitmiş eylemler üzerine konuşmanın yararsızlığını kabul edeceklerini ve konuyla ilgili bu tarz bir düşünme biçimini bir tarafa bırakacaklarını ileri sürmektedir. Fakat filozofa göre, deterministler bir eylemi

⁸ Parantez içi ifade, çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

önceden görebilmenin mümkün olduğuna yönelik iddialarını sürdürmeye devam edeceklerdir. Bu anlamda deterministler tarih boyunca doğada meydana gelen olguların (gezegenlerin hareketleri, güneş tutulması vb.) matematiksel olarak öngörülmesinden aldıkları cesaretle bilinç durumlarını öngörebileceklerini iddia edebileceklerdir. Bergson'a göre bilinç durumlarının kendine özgü yapısı bu tür bir yöntemi geçersiz kılmaktadır. Matematiksel çıkarımlarla gerçeklik arasındaki örtüşme iddiası, bilinç durumlarının mekansız yapısından ötürü imkânsızdır (Bergson, 1997: 175-176).

Bergson, geçmiş ve geleceğe ait tüm bilginin şimdiki zamanda/ânda bilinebilmesinin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu durumu mümkün gören determinist-mekanist düşünürlerin temel hatası yine hatalı süre düşüncesiyle ilgilidir. Diğer bir deyişle bu düşünürler *mekansal olarak başlangıç ve bitişlerin sayıldığı* bir süre tanımına dayandıkları için bu şekilde düşünmektedirler. Bu noktada Bergson'a göre bilincin edindiği en güvenilir deneyim sürenin kendisidir. Bu güvenilir deneyimden edindiğimize göre sürenin akışı bilincimizde asla geri döndürülemeyen, tekrarlamayan bir akıştır (Bergson, 1947: 59-60).

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi "önceden bilme" özellikle astronomi ve matematik arasındaki uyumdan yola çıkılarak söz konusu edilmektedir. Bergson'a göre astronomik olguları önceden bildirmeyi mümkün kılan neden-sonuç ilişkileri bilinç durumları için uygulanamaz. (Bergson, 1997: 175-176). Çünkü ona göre astronomi, *sürenin kendisiyle değil* mekanda tasarladığı çizgilerin *başlangıç ve bitişleriyle* ilgilenmektedir. Bir astronomun ya da fizikçinin niceliklerin sayılmasıyla niteliklerin bilgisine de erişilebileceğini varsayan bir epistemolojiye sahip olması muhtemeldir. Bu anlamda mekanda gerçekleşen belli sayıdaki zamandaşlıkları toplayarak işlem yapan yöntemlerinden dolayı bu düşünürler zamanın "sayılardan, adetlerden" ibaret olduğunu düşünebilmektedir. Bergson'a göre bilinç durumlarının kendine has yapısını inceleyen bir çalışma, *aralıkların başlangıç ve bitişine değil bizzat aralıkların kendisine bakmalıdır*. Diğer bir deyişle bu tür bir çalışma, başlangıcın ve bitişin sayılmasıyla ortaya çıkan niceliksel verilerle değil başlangıç ve bitiş arasındaki yaşayışın *niteliğiyle* ilgilenir. Astronomi için her bir gün *aynıdır* ve *sayısal eşitliğin* konusudur. Filozofa göre konuyu bu şekilde *niceliksel* açıdan değerlendirmek astronomik gerçeklere ulaşmak için son derece yararlıdır. Fakat bilinç için örneğin iki gün ya da bir saniye daha az süren duygu artık *aynı* duygu değildir. Burada düşülen temel hata, bilinç durumlarının

isimlendirilerek ya da niceliksel bir hesaplama içinde ele alınarak mekana ait bir unsur gibi değerlendirilebileceği zannından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bilinç durumlarının Bergson'un ifadesiyle *adeta bir canlı organizma gibi yaşadığı* ve böylece sürekli özgün bir yapıya dönüştüğü gerçeği ihmal edilmektedir. Kısaca söyleyecek olursak astronomi için neticeler önemlidir fakat bir duygunun hissedilmiş olmaktan başka neticesi yoktur. (Bergson, 1997: 176-179). Zaman görülmek değil yaşanmak ister (Bergson, 1997: 174).

Paul-Pierre Düşünce Deneyi: Bergson, bilinç durumları için "önceden görme/öngörme" iddiasının ne denli anlamsız bir iddia olduğunu daha net bir biçimde açıklamak maksadıyla bir düşünce deneyi önermektedir. Kendisi bu düşünce deneyinde 'Paul' adında çok yetkin bir filozof hayâl etmemizi istemektedir. Bu düşünce deneyine göre Paul adındaki bu filozofun, 'Pierre' adlı kişiyi harekete geçiren tüm şartları bildiğini varsayalım. Tüm sorun bu filozofun, Pierre adlı kişinin hayat boyu vereceği tüm kararları önceden bilmesinin *mümkün olup olmadığında* düğümlenmektedir (Bergson, 1997: 168).

Bergson'a göre söz konusu üstün filozofun böyle bir bilgiye sahip olması imkânsızdır. Çünkü bu filozofun başka bir kişinin kararlarını meydana getiren neden-sonuç ilişkilerinin tümünü bilebilmesi için o kişinin tüm bilinç durumlarına nüfuz edebilmesi gerekmektedir. Çünkü filozofa göre bir bilincin başka bir bilince nüfuz edebilmesinin tek yolu en başından beri "o kişi" olmasıyla mümkündür. Başka bir deyişle Paul adında olağanüstü filozofun, Pierre adlı kişinin bilinç durumlarını yaşadığı andaki *nevi şahsına münhasır nitelikleriyle* bilebilmesi için ancak ve ancak "Pierre" olması gerekmektedir. Bu durumda ise filozof Paul zaten Pierre'in yaşantılarını yaşamış olacak ve üstün filozofun hafızasına ya da şahsiyetine dair hiçbir şeyden söz edilemeyecektir. Eğer filozof Paul, kendi hafızasıyla Pierre'in bilinç durumlarını yaşayacak olsa bu durumda zaten Pierre'in bilinç durumlarını eksik ve dönüştürerek bilmiş olacaktır. Çünkü kendi hafızasındaki durumlara müdahil olacak ve Pierre'e ait bilinç durumlarını dönüştürerek ve eksik bir biçimde algılamasına neden olacaktır. Böylece olağanüstü yetkin filozof Paul'ün Pierre'e ait yaşayacağı tüm bilinç durumlarını aynı *niteliksel yoğunlukta* yaşaması gerekir. Görüldüğü üzere bilinç durumları incelenirken astronomik hesaplamalarda olduğu gibi bir yöntem kullanmak en başta metodolojik bir hata olacaktır. Nitekim astronomide olduğu gibi o kişinin yaşadığı bir duyguyu zamansal olarak kısaltmaya çalışırsak, o duygu kıaldığı için artık *aynı duygu* olmaktan çıkacaktır. Çünkü bilinç durumlarının önceden bilinebilmesi/öngörülebilmesi

bizzat o duyguların sözü edilen kişinin yaşadığı *duygusal yoğunlukta* yaşanmasıyla mümkün olacaktır. Diğer bir deyişle bilinmesi amaçlanan veri, *hesaplanan bir nicelik olmayıp yaşanan bir niteliktir* ve ancak aynı haliyle yaşanarak bilinebilecektir. Bu nedenle özetle ve tekrar söyleyecek olursak, söz konusu üstün filozofun o kişinin davranışlarını *önceden tahmin edebilmesi için*, önceki hafızasına ve kişiliğine ait hiçbir veri olmaksızın Pierre'in bilincine ait tüm durumları "o kişi" olarak baştan sona, aynı haliyle yaşamalıdır. Fakat bu durumda zaten o kişinin *aymsı* olarak yaşayarak görmüş olacağı için ortada üstün bir filozofa ait hiçbir şey kalmayacak ve "önceden bilebilme" söz konusu olmayacaktır. Başka türlü bir bilme yöntemi ise ihtimal dışıdır (Bergson, 1997: 167-172).⁹

(c) Bilinç durumlarının nedenselliği tekrar etmeyen, bir defa gerçekleşen bir nedensellik.

Bergson'a göre deterministler yöneltilen bu eleştiriler karşısında *önceden bilme/öngörme* ile ilgili iddialarından vazgeçmek zorunda kalacaklardır. Fakat yönelttiği eleştirileri yeterli görmeyen Bergson, deterministlerin görüşlerini revize ederek bir başka problemi daha öne sürer. Buna göre deterministler öne sürülen tüm eleştirileri kabul edecek olsalar bile neden-sonuç ilişkisinin yine de devam ettiğini düşünerek temel iddialarından vazgeçmeyeceklerdir. Böylece deterministler "bir eylemin kendi öncüllerine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu" tekrar etmekten geri kalmayacaklardır (Bergson, 1997: 184).

Buna göre onların temel iddialarını sürdürebilecekleri tek bir dayanak kalmaktadır. Bu dayanak bilinç durumlarının *belirli öncüllere bağlı olarak sonuçlanmasıyla* ilgilidir. Nitekim onlara göre bilinç durumları doğa yasaları

⁹ Bergson'un süre ve bilinç arasında kurduğu bu ilişkiyi neredeyse tüm eserlerinde farklı bir yönden izah ettiğini söyleyebiliriz. Açıkladığımız üzere, kendisi ısrarla *dinamik bir ilerlemenin, yaratıcı bir oluşumun* bilinçte hissedilen sürenin temel nitelikleri olduğundan söz etmekte ve *bir bilinç durumunun hiçbir şekilde tekrarlanamaz oluşumu* iddia etmektedir. Bu noktada günümüz çağdaş zihin felsefesi çerçevesinde konuya bakıldığında, Bergson'un bilinç durumlarıyla ilgili son derece önemli bir konuya temas ettiğini ifade etmeliyiz. Kısaca deşinecek olursak, *bir bilincin başka bir bilince nüfuz edebilmesi* konusu modern zihin felsefesiyle ilgili tartışmalar çerçevesinde özellikle "quale sorunu" (çoğ: qualia) ve "başka zihinler sorunu" bağlamında tartışılmaktadır. Bu çerçevede herhangi bir bilinç durumu yaşanırken hissedilen subjektif nitelik hiçbir suretle gözlemlenememektedir. Deneysel sınırlarımız göz önüne alındığı zaman bir bilinç durumuna ait bu söz konusu *nevi şahsına münhasır niteliklerin* aynı haliyle üçüncü bir şahıs tarafından gözlemlenebilmesi imkânsızdır. Ayrıca mantıksal olarak bir kişinin yaşadığı söz konusu öznel niteliklerin ikinci bir kişi tarafından deneyimlenmesi de imkânsızdır. Dahası belirli bir zamanda yaşanan bu niteliklerin aynı kişi tarafından farklı zamanlarda *aynı haliyle* yaşanması da imkânsızdır (Arıcı, 2011: 59-61). Bu bağlamda Bergson'un Paul-Pierre düşünce deneyinin *qualia* sorunu bağlamında çarpıcı bir örneklem olduğunu belirtmeliyiz.

gibi birtakım yasalara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Determinizm her olayın kendi şartlarında tayin edilmesini gerektirdiğinden dolayı deterministler, "aynı sebepler aynı sonuçları doğurur" ilkesine dayanabilirler ve bu çerçevede "her eylem bilinçteki öncüllerine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır" ilkesini öne sürebilirler. Bu sayede deterministler, insan eylemlerinin özgür olmadığına ve *belirlenmiş* olduğuna ilişkin iddialarını devam ettirebileceklerdir (Bergson, 1997: 182).

Bergson'a göre bu sorunun çözümü kozalite (nedensellik) ilişkisinin iç ve dış dünyadaki farklı işleyişinin anlaşılmasına dayanmaktadır. Dış kozalite ilişkileri sadece matematik bir ilişki olmaktadır. İç kozalite ilişkisi ise dinamik bir ilişki olup dış dünyada birbirini gerektiren iki olay arasındaki ilişkiyle kıyaslanamayacaktır. Bergson bu durumu şu şekilde açıklamaktadır.

Çünkü dış olaylar arasındaki münasebet mütecanis (tek cinsten)¹⁰ bir mekanda tekerrür edebilir olduğu için bir kanunun terkiğine girebilir hâlbuki derin ruh halleri şuurla yalnız bir defa görünür bir daha görünmezler (Bergson, 1997: 199).

Eleştirilerinin yanı sıra aynı zamanda bir Bergson yorumcusu olarak N. Topçu'nun da belirttiği gibi, Bergson'a göre bilincimizde gerçekleşen olaylarda neden, sonuçtan ayıramamaktadır. Bilinç durumları birbiri içine giriyor ve ancak tek bir kez ortaya çıkıyor. Bu devamlı oluşun içerisinde doğası gereği *analiz edilemeyen* bir nedensellik vardır (Topçu, 2012a: 58-59). O halde iç kozalitenin *sadece bir kez gerçekleşen özgün nedenselliği* analiz edilemeyecek ve üzerinde konuşulamayacak bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece bilinç durumlarının öngörülebilmesine/önceden bilinebilmesine yönelik deterministlerin umudu imkânsızlığını korumaktadır. Nitekim Bergson bilinç durumları için determinizmi reddetmemekte fakat nedenselliği reddetmemektedir. Kendisi indeterminist bir nedensellik öne sürmektedir. Yani belirlenemez ve tek bir defa gerçekleşen bir nedensellik.

Bu noktanın anlaşılması, Bergson'un iç kozalite ve dış kozalite ilişkileriyle "benlik" algısını nasıl konumlandığı sorusunu gerektirmektedir. Bu ve benzeri sorunlara yönelik Bergson'un nasıl bir çözümleme yapmış olabileceğine ilişkin soruların yanıtı, kendisinin ortaya koyduğu özgürlük anlayışının tam olarak anlaşılmasıyla elde edilebilecektir. Bu çerçevede Bergson, özgürlüğün ancak determinizmin olmadığı saf süreye ait

¹⁰ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

indeterminizmin geçerli olduğu bir durumda gerçekleşebileceğini düşünmektedir.

4. Bergson'un Özgürlük (*Liberté*)¹¹ Anlayışı

Bergson'un özgürlük anlayışını¹² açıklamadan önce "benlik" probleminin irade sorunu için ne denli önemli olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Eğer bir teori insan özgürlüğünü savunan bir düşünce ortaya koyacaksa öncelikle "özgür" olarak ifade edilen istenç, inanç, duygu, düşünce ya da bir eylemin kendisine nispet edileceği "benliğin" ne olduğunu ortaya koyması gerekmektedir. Başka bir deyişle özgürlüğün ya da iradenin kendisine nispet edilebileceği bir "benlik" olmalıdır. Fakat bu benliğin ne'liğinin büyük sorunların kaynağı olduğunu da belirtmeliyiz. Bu anlamda "benlik nedir" ve "bir nitelik ya da durum söz konusu benliğe nasıl nispet edilebilecektir" şeklinde ifade edilebilecek birçok sorun söz konusudur. Şu halde "benlik nedir" sorusuna ilişkin doyurucu bir açıklama yapılmış olmalı ki sonrasında o benliğe ait olanın ve ait olmayanın ne olduğu açıklığa kavuşturulabilsin.

4.1. Bergson'un *Temel Ben* ve *Kabuk Ben* Ayırımı

Bergson'un benlik düşüncesinde de mekan ve süre ikiliğinin etkisi görülmektedir. Mustafa Şekip Tunç'un da belirttiği gibi Bergson'a göre benliğin bir kabuk tarafı bir de daha içsel olan aslî tarafı vardır: Kabuk benlik/ikincil benlik ve temel benlik /asıl benlik /somut benlik... Temel benlik; canlılığın var ettiği, mütemadiyen değişen, saf sürenin tam anlamıyla varlık bulduğu bir fenomen olarak karşımızda durmaktadır. Kabuk tarafı maddi ve toplumsal yaşamın pratik şartları sonucunda oluşmuştur. Kabuk ben; mantık, determinizm gibi kayıtlara bağlıyken temel ben tamamen zıt özelliklere sahiptir. Kabuk ben zamanla maddi ve toplumsal yaşam şartlarına uyarak katılaşmış, kişiliksizleşmiş, yüzeysel bir benliğin ifadesidir. Bu kabuk benliğin dokusu sosyalleşmiş, dilde donmuş, pasif ve cansız olan fikirlerden oluşmuştur (Tunç, 1947: XVI, XVII). Bu noktada benlik, mekan algımıza dayanan topluma ve dile ait yapıların etkilenimiyle şekillenmekte ve saf sürenin etkilenimindeki

¹¹ Bergson kendi özgürlük düşüncesi için "libre arbitre" (özgür irade, kayıtsız hürriyet) ifadesini değil özgürlük anlamına gelen "liberté" kavramını kullanmaktadır (Örneğin bkz. Bergson, 1888: 96-97). Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi kendisi özgür iradeyi (libre arbitre – kayıtsız hürriyet) hiçbir durumda savunulabilir bir teori olarak görmemektedir.

¹² Bergson felsefesinde özgürlük ve yaratıcılık nosyonlarını ele alan farklı bir çalışma için bakınız (Özyurt, 2013).

aslî halinden çıkmaktadır. Bergson'un toplum ve dil gibi determine edilmeye uygun etki alanlarının benliğe aidiyetini sorunlu görerek kabuk benlik ve temel benlik ayırımına ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda kabuk ben determinist bir yapılanmaya sahiptir ve burada bilincin aracısız deneyiminin zemini olan benliğimize ait bir şeyden söz etmeyi Bergson sorunlu görmektedir. Nitekim kendisi sosyal hayat şartlarının ve kavramsal yapılanmanın bilinç durumlarımızı mekansal bir kalıba soktuğunu, bir anlamda determine ettiğini vurgulamaktadır. Böylece benliği ifade için kullanılan kavramlar zamanla benliğin gerçek ifadesi sanılmaya başlanmaktadır (Bergson, 1997: 127). Bergson'a göre kabuk benlik, mekan algısının bir sonucu olarak objektif neden-sonuç ilişkilerinin doğurduğu, deyim yerindeyse "kişiliksiz" yargılarla oluşturulduğu için asla "özgür" olarak nitelendirilemez. Çünkü her halükârda bu benlik determinist algıların etkisi altındadır (Bergson, 1997: 150-153, 199-201).¹³

Bu noktada Bergson'un benliğin yapısına ilişkin betimlemeleri onun özgürlük anlayışını şekillendirmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere kabuk ben, benliğin determinist bir yönüdür ve dahası hayatımızın neredeyse tamamını benliğimizin bu yönüyle devam ettirmek durumundayız. Ayrıca yine önce açıkladığımız gibi Bergson, determinizmle özgürlüğü bağdaştıramamaktadır. Bu durumda Bergson'un özgürlük düşüncesi hangi yönde seyir alabilir?

Bergson'a göre *gerçek özgürlük* temel benliğimizle ilgilidir. Kendisi temel benliğin *yarattığı eylemiyle olan ilişkisini* özgürlük/hürriyet (liberté) olarak adlandırmaktadır (Bergson, 1997: 199). Temel benliğimizde birtakım soyutlamalar tarafından dayatılan şablonlar (mekan algısına dayanan, soyutlanmış veriler) etkin değildir ve bu anlamda *saf sürenin etkin olduğu* bu benliğe derin bir iç-gözlem aracılığıyla doğrudan erişmek mümkündür. Buna karşın mekan algımıza ait birtakım verilerin etken rol oynadığı algıların oluşturduğu kabuk benlik, somut benliğe ait temsili ve sembolik bir kavrayış

¹³ Ayrıca herhangi bir yanlış anlaşılmayı önlemek adına hemen belirtelim ki Bergson iki ayrı benliğin varlığını iddia etmemekte bilakis tek bir benliğin iki farklı yönünden söz etmektedir. Bu anlamda Bergson sanki iki benliğin varlığından söz ediyormuş izlenimi veren ifadelerinden dolayı düşüncelerinde çelişkiye düştüğüne ilişkin kendisine yöneltilmesi muhtemel bir eleştirinin haksız bir girişim olacağına dikkat çekmektedir (Bkz. Bergson, 1997: 127-128). Nitekim tekrar hatırlatalım ki ona göre "kabuk/soyut benlik", "asıl/temel/somut benliğin" yanıltıcı bir görüntüsünden ibarettir. Bu anlamda kendisi benliğin mekansal veriler üzerinden edinilen algısıyla (kabuk benlik) mekansal verilerden bağımsız olarak doğrudan edinilen saf süreye ait gerçek algısının birbirinden ayrılması için böyle bir kavramsal ayrıma gitmektedir.

olmasından dolayı benliğin gerçek yönünü göstermemektedir (Bergson, 1997: 128).

Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi Bergson'a göre gerçek hürriyet, temel benliğin gerçekleştirdiği faaliyetleriyle olan ilişkisinde aranmalıdır. Tek cinsten mekan algısının sağladığı verilerden bağımsız *somut/asıl benliğimizden* kaynaklanan eylemler “özgür” olarak nitelendirilebilir (Bergson, 1997: 150-153, 199-201).

4. 2. Sürenin İndeterminist Egemenliğinde Olan Asıl Benliğe Erişimin İmkânı

Bu noktadan sonra söz konusu gerçek hürriyetin gerçekleştiği somut benliğimize nasıl ya da hangi durumlarda erişebileceğimizi sorgulamamız gerekmektedir. Nitekim buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Bergson'a göre, hayatımızı genellikle sembolik bir temsilden ibaret olan "ben" kavrayışlarıyla sürdürmekteyiz. O halde saf sürenin hâkim olduğu asıl/somut benliğimize erişmek mümkün müdür?

Burada esas ben'in içinde parazit bir ben vücut bularak durmadan üst ben'e tecavüz ediyordur. İnsanların çoğu böyle yaşıyor, gerçek hürriyeti tatmadan ölüyorlar (Bergson, 1997: 152).

(Mekansal ve sosyal temsillere dönüştürülmemiş)¹⁴ birinci ben'e ancak *derin bir içe katlanışla* (réflexion approfondie / deep introspection)¹⁵ erişilecektir. Yalnız bu hale tamamıyla eriştiğimiz anlar nadirdir. Nadir olduğu için de her vakit hür olmuyor, çoğu zaman kendi dışımızda yaşıyoruz. Benliğimizden ancak saf sürenin homojen mekana aksettirilen solgun gölge hayaletini idrak ediyoruz. Varlığımız da zamandan çok mekanda geçiyor. Kendimizden çok dış âlemde yaşıyoruz. Düşünmekten ziyade konuşuyor, hareket etmekten ziyade hareket ettiriliyoruz. Hür olarak hareket etmek demek kendimize yeniden sahip olmak, saf süreye yeniden yerleşmek demektir (Bergson, 1997: 211).

Görünen o ki Bergson'a göre içsel düşünme derinleştirilir, iç-gözlem için yoğun bir çaba gösterilirse aynı nedenleri aynı sonuçlara bağlayan kozalite yasasının söz konusu olmadığı derin benliğin saf süresine yerleşmek mümkündür. Fakat çoğu zaman süreden ziyade mekanda, kendi dışımızda yaşadığımız için ve

¹⁴ Parantez içi ifade tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

¹⁵ Parantez içi ifade tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir. Bu noktada “derin bir içe katlanış” çevirisinin Bergson tarafından “réflexion approfondie” olarak ifade edildiğini görmekteyiz (Bergson, 1888: 102). Söz konusu ifadenin Pogson tarafından “deep introspection” olarak çevrildiğini de belirtelim (bkz. Bergson, 1950: 231).

sosyal hayatın temsilleriyle hareket ettiğimiz için aynı nedenleri aynı sonuçlara bağlamaya çalışan kozalite yasasına bağımlı olarak hayatımızı sürdürüyoruz (Bergson, 1997: 211-212). Bergson'a göre insanların çoğunluğu hayatının büyük bir kısmını bu şekilde yaşamakta hatta gerçek hürriyeti bir kez olsun yaşamadan ölmektedir (Bergson, 1997:152).

Bunun dışında içe katlanma ile kastedilen halin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin muhtemel yöntemlerin (mistik deneyimler, rüya ve derin iç-gözlem vb.) neticesinde elde edilebilecek *özgürlük* düşüncesinin birçok sorunu beraberinde getireceği açıkça görülmektedir. Nitekim yukarıdaki yöntemlerden herhangi biriyle gerçekleştirilebilecek şiddetli içe katlanışın neticesinde ulaşılması muhtemel "hür eylemlerin" *nadiren* gerçekleşebilecek olması son derece sorunlu bir yaklaşım olarak görülebilir. Anlaşılan o ki Bergson söz konusu hür eylemlerin nadiren gerçekleşebilmesini yadırgamamakta hatta son derece olağan görmektedir. Nitekim Mustafa Şekip Tunç'un da belirttiği üzere, aslında çoğu zaman özgür/hür eylemlere ihtiyacımız yoktur. Çünkü menfaatlerin sarmaladığı semboller dünyasında determinizmin yasalarının egemen olduğu alışılmış ve belirlenmiş eylemlere çoğunlukla başvurmak zorundayız (Tunç, 1947: XX).

4. 3. Analiz Edilemeyen Ama Deneyimlenebilen İndeterminist Özgürlük

Buraya kadar yaptığımız açıklamalara rağmen kastedilen *özgürlüğün* nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin Bergson felsefesinin doyurucu yanıtlar vermediği düşünülebilir. Bu anlamda kendisinin de bu sorunların farkında olduğunu fakat daha fazla açıklama yapmaktan kaçındığını düşünmekteyiz. Çünkü Bergson *özgürlüğün analiz edilemez ve neredeyse betimlenemez* olduğunu düşünmektedir. Bunun öncelikli nedeni bilincimizin birbiri içine geçen, ayrılamayan, ayrılamadığı için de sözlere dökülmeye uygun olmayan bir *sürekliliğe* sahip olmasından dolayıdır. Üstelik her an kendine özgü bilinç durumları ortaya çıkmaktadır. Yani bir *yaratıcılık* söz konusudur. Bu anlamda Bergson'un ifade edilemez olanı *sezdirmeyi* amaçladığını söyleyebiliriz. Bu konuda Bergson *özgürlüğün analiz edilemezliğini* şu şekilde ifade etmektedir:

Somut ben'in vücuda getirdiği fiil ile olan münasebetine 'hürriyet' deniyor. Bu münasebet tarif edilir gibi değildir, tarif edilememesi hür olduğumuzdan ileri geliyor. Eşya tahlil olunabilir (analyse) fakat süre tahlil olunamaz. Tahlil etmekte ısrar edilirse hiç farkında olmadan ilerleme eşyaya, süre mekana çevrilmiş olur. Somut zamanı tahlil etmek iddiası ihtiva ettiği anları homojen mekana

Bilinç, Benlik ve Özgür İrade Ekseninde Bir Anlaşmazlık: Saf Süre İndeterminizminin Özgürlükle Uyuşmadığına Dair Nurettin Topçu'nun Bergson'a Yönelik Eleştirileri

sermekten, olmak üzere bulunan bir olgunun yerine olmuş bitmiş bir olgu koymaktan başka bir şey olmaz. Zaten ben'in faaliyetini dondurarak başlayan tahlilde hareketin atalete, hürriyetin zarurete kendiliğinden çevrildikleri görülür. Bütün hürriyet tariflerinin determinizme hak kazandırması da bu yüzdendir (Bergson, 1997: 199-200).

Görülmektedir ki Bergson, özgürlüğü mekan düşüncesinin bir uzantısı olarak değerlendirmekte ve kavramsal yapısından ötürü analizlerin determinizmi haklı çıkarabilecek unsurlar barındıracağını ifade etmektedir. Ona göre özgürlük, analiz edilemez olsa bile deneyimlenebilir alanının dışında değildir. Bu anlamda özgürlük deneyimlenebilir apaçık bir olgudur. Bergson bu durumu şöyle ifade ediyor:

Hür fiil akıp gitmiş bir zaman içinde değil akmakta olan bir zaman içinde vücut buluyor. O halde hürriyet bir olgudur hem de olguların en açığıdır (Bergson, 1997: 201).

Hürriyet hakkındaki bütün determinizmler tecrübe tarafından reddedilecek, bütün hürriyet tarifleri de determinizme hak verecektir (Bergson, 1997: 210).

Dikkat edilirse "*olguların en açığıdır*" ifadesi Bergsoncu özgürlüğün dayandığı epistemolojik çerçeveyi göstermesi bakımından son derece önemlidir. Nitekim kendisinin bu nitelendirmesi iç-gözlem verilerini ayrıcalıklı epistemolojik veriler olarak gören bir bilgi anlayışına sahip olmasından ileri gelmektedir. Bu durum Descartes'in iç-gözlemler neticesinde elde ettiği verileri "açık-seçik" olarak nitelendirmesini akla getirmektedir. Descartes'e göre sezgi, apaçık (évident) fikirleri elde etme aracıdır. Sezgi ile elde edilen bilgiden şüphe edilemez (Topçu, 2006: 61). Descartes'in apaçık gördüğü şeyleri sezgisel olarak algıladığına ilişkin "gönül gözüyle" (Descartes, 2013: 65) ya da "doğal ışıkla" (Descartes, 2013: 71) gibi ifadeleri son derece dikkat çekicidir. Burada "doğal ışık" olarak ifade edilen metaforun "sezgiye" işaret ettiğiyle ilgili neredeyse hiçbir şüphe yok gibidir (Cottingham, 1993: 32-35, 95, 96). Nitekim Descartes'in düşüncelerinden anlaşılmalıdır ki kendisi, "düşünüyorum, o halde varım" önermesine herhangi bir bilgiye dayanmaksızın (çünkü tüm bilgilerden kuşku duymuştu) aracısız, dolaysız olarak ulaşmıştır (Descartes, 2013: 21-39; Cottingham, 1993: 35). Hatta bu çerçevede sezgi, akıl yürütmelerde temel önerme olarak kullanılacak bir bilginin elde edilmesini sağlamakta ve bu anlamda "rasyonel sezgi" olarak adlandırılabilir (Topçu, 2006: 61-63; Cevizci, 2012: 23).

Bu doğrultuda Churchland, iç-gözlemin duyulara göre ayrıcalıklı güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu düşüncesine katılmamakla birlikte, söz konusu görüşün Avrupa kıta felsefesinde özellikle Kant sonrası fenomenoloji geleneğinde devam ettiğini ifade etmektedir (Churchland, 2012: 131-136). Mantıksal ve duysal bilgi kaynakları, vasıtalı bilgi edinme yöntemi olduğundan dolayı birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. Fakat iç-gözlem bilgileri doğrudan ve dolaysız olduğu için *görünüüş ve gerçeklik arasındaki ayırım* bütünüyle ortadan kalkmaktadır. Çünkü böyle durumlarda zihin, kendisi hakkında düşünmekte, kendine karşı şeffaflaşmaktadır (Churchland, 2012: 118). Bu anlamda Bergsoncu özgürlüğün ve sezgiciliğin bu çerçevede ele alınabileceğini düşünmekteyiz. Yine filozofa ait "yaşanan ama anlatılamayan" özgürlük anlayışının epistemolojik temellendirilişi de bu noktadan hareketle anlamlı görünebilecektir. Nurettin Topçu'nun da ifade ettiği üzere Bergson *kendiliğinden oluşun* ortaya çıkardığı "sezgi" sayesinde hürriyetimizin farkına varabildiğimizi düşünmektedir. Nasıl ki sezgi, kendini meydana getiren unsurları bilincin tanımlamasına elvermeyen doğrudan bir tanıma şekli ise özgürlüğün tanımı da bilinç için öylece mümkün değildir (Topçu, 2012a: 58).

Özgürlüğün analiz edilememesinin bir nedeni de analizin bilince ait söz konusu apaçık veriyi bozmasıyla ilgili endişelerdir. Bergson'a göre analiz hareketli realiteden hareketsiz unsurlar çıkarmak işi olduğundan, bilince ve canlılığa ait gerçekliğin kendine has yapısını dönüştürmekte ve bir yönüyle tahrif etmektedir (Topçu, 2006: 79). Analiz, bir şeyi önceden bilinen birtakım unsurlar halinde ayırmakla gerçekleşebilir. Bu unsurlar analiz ettiğimiz şeyde bulunduğu gibi başka eşyada da bulunması gereken ortak niteliklerdir. O halde analiz etmek, ortaya yeni çıkmış bir varlıkla daha önce bildiğimiz bir varlık arasında birtakım ilişkiler kurmaktır. Bu anlamda analiz bir çeşit tercümedir. Bir düşüncenin sembollere dönüştürülmüş çevirisinden ibarettir (Topçu, 2006: 49).

Bergson'a göre soyut şablonlardan uzaklaşarak somut benliğimize *derin bir içe katlanışla* yöneldiğimiz zamanlar özgürlüğümüzü *sezinlediğimiz* anlardır ve ancak böyle anlarda özgür olduğumuzu iddia edebiliriz. Bergson, böyle özgür olduğumuz nadir anlara örnek bulabilmek için çok mühim bir karar için irademizi kullandığımız hayat anlarını hatırlamamız gerektiğini ifade ediyor (Bergson, 1997: 217). Mustafa Şekip Tunç'a göre "istihare" olarak bilinen dini-kültürel uygulama bu çerçevede yorumlanabilir. Nitekim böyle anlarda kişi gerçek benliğine yönelmekte ve kararsızlık yaşadığı konuya ilişkin gerçek

anlamda özgür olan somut/asıl/temel benliğinin iradesini aramaktadır (Tunç, 1947: XXI).

4. 4. Bilinç Nadir Özgür Eylemlerin Hazırlanma Sürecine Erişebilir mi?

Ayrıca tüm bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki bilinç, bu söz konusu özgür anların yalnızca neticelerine erişebilmekte ve bu özgür eylemlerin asıl benlikteki *hazırlanış sürecine* tam olarak erişememektedir. Nitekim erişebilseydi determinist şablonlar etkin olacak ve saf bir süre halinden ve Bergson'un aradığı özgürlükten söz edilemeyecekti. Bu noktada Mustafa Şekip Tunç'un nadir hür eylemlere ilişkin yorumlarını dikkate aldığımızda¹⁶ ve Topçu'nun konuyla ilgili düşüncelerini incelediğimizde (Topçu, 2012a: 58-63) görünen o ki Bergson felsefesinde bilinç nadir hür eylemlerin hazırlanma sürecine erişememektedir. O halde Bergson'un yaratıcılık düşüncesinden doğan hür eylemlerin hazırlanışı bilincin erişemediği bir alanda, en iyi ihtimalle ancak neticelerine erişebildiği bir alanda gerçekleşmektedir.

4. 5. Bir "Yaratıcılık" Olarak Özgürlük

"Bergsoncu anlamda *yaratma* yine Bergsoncu anlamda *özgürlükle* nasıl bir ilişki içindedir" ya da "Bergson'a göre özgürlük bir yaratma olarak ele alınabilir mi" türünden sorunlara kısaca değinmemiz gerektiğini belirtelim.¹⁷

Bergson'un özgür irade ve determinizm konusunu ele aldığı *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinde "yaratıcılık" kavramına özgür irade bağlamında rastlanmamaktadır, sadece farklı bir bağlamda tek bir kez "création" kavramının kullanıldığını görmekteyiz (Bergson, 1888: 29; ayrıca bkz. Bergson,

¹⁶ "Malumdur ki hissi tedâiler, muhayyilenin binbir oyunları hep tahteşşuurda (bilinçaltı) hazırlanır. Şuur çok kere en muğlak ruhi faaliyetlerin yalnız neticelerine şahit olabilir. Bir çok ihtiraslar, ilhamlar şuura bir emri vaki halinde gelir.....Hakiki iradenin kendi kendine inkişaf eden ve şuur her şeyden evvel teessür hamleleriyle haberdar eden daimi bir oluş olduğunu bilmiyordum. Şuurumun vazifesi bunları saf hallerinde kabul edip amele tevcih etmek olduğunu bir türlü anlayamamıştım" (Tunç, 1934: 5-6).

¹⁷ Bergson'da "yaratıcılık" özellikle *elan vital* ve *süre* bağlamında *indeterminist durumlar* için söylenen merkezî bir nitelemedir. Yaratıcılık nosyonunun özgürlükle ilişkisinin nasıl ele alınması gerektiği, yaratıcılık nosyonuna bu bağlamda neden ihtiyaç duyulduğuna ilişkin pek çok sorundan söz edilebilir. Özgürlük-yaratıcılık terimlerine ilişkin sorunların pek çok çalışmada dikkate alınmadığı göz önünde bulundurulursa, Bergson'un savunduğu özgürlüğün bir tür yaratıcılık olarak ele alınabileceğini göstermeyi hedefleyen E. Özyurt'un çalışmasının (Özyurt, 2013) önemli olduğunu belirtmeliyiz. Yine de bu söz konusu çalışmada değinilmemekle birlikte Türkiye'de önemli Bergson yorumcuları olarak Mustafa Şekip Tunç'a ve Nurettin Topçu'ya göre Bergson kendi savunduğu özgürlüğü bir yaratıcılık olarak görmektedir. Bu anlamda öneminden ötürü Mustafa Şekip Tunç'un ve Nurettin Topçu'nun Bergson'da özgürlük-yaratıcılık ilişkisine dair düşüncelerini kısaca ele alacağız.

1997: 54). Fakat diğer taraftan Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül* adlı eseri göz önüne alınabilir. Mustafa Şekip Tunç'un da söz konusu eserin çevirisi için kaleme aldığı önsözde dikkat çektiği gibi Bergson'a göre *hayat*, durmadan özgün çeşitlilikler *yaratan* bir hamledir. Bu nedenle Bergson felsefesinde *yaratıcılık*, hayatın evrimini ifade eden temel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında hayatın tüm bu yaratıcı evrimi "zaman/süre" ile açıklanabilecektir. Bu anlamda Bergson'a göre zaman/süre, sadece iç hayatımızın yasası değil tüm evrenin de yasasıdır (Tunç, 1947: XXXV-XXXVI). Hayat hamlesi bağlamında olduğu gibi Bergson felsefesinde *yaratıcılık*, sürenin *dinamik ilerlemesiyle* ilgili bağlamlarda kullanılmaktadır. Mustafa Şekip Tunç'un son derece yerinde ifade ettiği üzere gerçek zaman, *bilincimizin bir oluşu* ve *yaratıcı bir evrimdir* (Tunç, 1947: XV).

Dahası Mustafa Şekip Tunç, Bergson'un hayat hamlesi kavramını, zorunluluktan özgürlüğe yükselten bir "yaratma" olarak ele almaktadır (Bkz. Tunç, 1947: XLVIII). Onun bu kanaati Bergsoncu yaratmanın; *mevcut zorunluluğun, nedensel belirlenimin* ötesine geçen öngörülemez indeterminist durumlar için kullanılan bir kavram olduğunu göstermektedir. Bu anlamda zorunlulukları ve determinizmi aşmak özgürlükle ifade edilmektedir. Özgürlük de nedensel belirlenimi aştığı için ve daha önce bilinmeyen yeni bir oluşumun ifadesi olduğu için "yaratıcı" olarak nitelenmektedir.

Saf süreyle doğrudan ilişkili olduğu için *hayat hamlesi*, *evrim*, *asıl benlik* ve *bilinç* "yaratıcı" nitelenmesine uygundur. Yine Bergson'a göre *saf süre*, sürekli oluş ve bir tür yaratma olduğuna göre saf sürenin adeta bağrından kopan *nadir özgürlük* de doğal olarak Bergsoncu anlamda "yaratıcıdır". Eleştirilerinin yanı sıra bir Bergson yorumcusu olarak Nurettin Topçu'nun konuyla ilgili kanaatleri son derece dikkat çekici. Topçu'ya göre Bergson, özgürlüğü bir tür *yaratıcılık* olarak görmektedir, Topçu'nun saf sürenin yaratıcı olmadığına dair yorum ve eleştirilerinden bu durum açıkça anlaşılmaktadır. "*Yaratma, Bergson'un iddia ettiği gibi, saf bir kendiliğinden oluşun, süre içerisindeki bir oluşumun meyvesi değildir*" (Topçu, 2012a: 68). Topçu'nun Bergson'a yönelik bu eleştirisi aynı zamanda bir Bergson yorumlaması olarak ele alınabilir. Bu çerçevede Topçu'ya göre Bergson, saf süre içerisinde kendiliğinden oluşun sonucunda ortaya çıkan özgürlüğü bir "yaratma" olarak görmektedir. Diğer taraftan az önceki alıntıda Topçu'nun "saf süre içerisindeki oluşumun meyvesi" ifadesiyle kastettiği şey, Bergson'un nadir özgür eylemidir. Bu noktada Topçu, Bergson'un özgürlüğü

özellikle “meyveye” benzettiği ifadelerine gönderme yapmaktadır.¹⁸ Şu halde Topçu'nun kanaatine göre Bergson saf süre içindeki oluşumun meyvesi olan özgürlüğü bir tür yaratma olarak görmektedir.

Diğer taraftan Nurettin Topçu kendisi de yaratıcılığı, determinizmi aşan durumlara gönderme yapmak için kullanmaktadır (Bkz. Topçu, 2012a: 64-65; Topçu, 2005: 98). Kendisi hem Bergson felsefesindeki yaratıcılığı hem de kendi yaratıcılık düşüncesini bu bağlamda ele almaktadır. Şu durumda denilebilir ki Bergson felsefesinde *süre*, *evrim* ve *hayat hamlesi* gibi ifadelerle dile getirilen durumlar, *determinizmin/belirlenimlerin* ötesine geçebilen durumları ifade ettiği için “yaratıcılık” olarak nitelenmektedir. Nitekim “yaratıcılık” ifadesi (örneğin *Yaratıcı Tekâmül* kitabında olduğu gibi), determinizmin aşılmasıyla ilgili bağlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamda Bergsoncu “yaratıcılık” determinizmin aşıldığı *indeterminist* durumlara gönderme yapmaktadır. İlerleyen kısımlarda görüleceği üzere Topçu Bergson'a yönelik eleştirilerinin bir kısmını “yaratıcılık” bağlamında ele almaktadır. Bu anlamda Topçu'yu Bergson'u kritik eden ve yorumlayan bir düşünür olarak ele aldığımızda yaratıcılık kavramının önemi artmaktadır. Nitekim Topçu'ya göre Bergson özgürlüğü bir “yaratıcılık” olarak görmektedir.¹⁹

Neticede Bergson felsefesinde yaratma, determinizm karşıtı ya da determinizmin aşıldığı durumlar için kullanılmaktadır. Nitekim determinizm aynı nedenlerden aynı sonuçlara ulaşmanın ifadesidir ki bu sayede *öngörülebilme* mümkün olmaktadır. Bergson ise determinizmin karşısına *safsüre* yaratıcılığını koymaktadır. Saf süre tek bir defaya özel dinamik bir ilerlemeye sahiptir, tekrarlanamaz ve öngörülemez. Böylece determinizm saf süre yaratıcılığıyla aşılmak istenmektedir. Bu anlamda Bergsoncu “yaratıcılık” determinizmin aşıldığı *indeterminist* durumlara gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla yaratıcılık *indeterminist* durumların ifadesi olmaktadır ki bu nokta Topçu'nun eleştirilerinin anlaşılması bakımından son derece önemlidir.

4. 6. Kant'ın Özgürlük Düşüncesine Eleştiri

¹⁸ “...gerçekte ne iki temayül, hatta ne de iki yön var, sadece hür fiilin olmuş bir meyve gibi kopmasına kadar kendi tereddütleriyle yaşayıp gelişen bir ben vardır” (Bergson, 1997: 161).

¹⁹ Topçu'nun Bergson'la ortak yanı yaratıcılığın determinizmi aşan durumlara gönderme yapan bir niteleme olarak kullanılmasıdır ki Topçu bu noktada Bergson'dan etkilenmektedir. Fakat ileride ele alacağımız üzere Topçu'nun yaratıcılık bağlamında Bergson'u eleştirdiği nokta, ‘yaratıcı’ nitelemesinin ne olduğuna, mahiyetine ilişkin değil hangi şeylere gönderme yaptığına, hangi şeyleri nitelediğine ilişkindir.

Özetleyecek olursak Bergson felsefesine göre özgürlük tarif edilemeyen, dile gelmeyen bir şeydir. Bu anlamda özgürlük anlatılmaya çalışıldığında dil gibi araçların kalıbına girerek gerçek anlamını yitirecek ve neticede determinizmin şablonlarına uyum sağlayacaktır. Nitekim Bergson'a göre bütün özgürlük tanımları bir şekilde determinizmi haklı çıkarmaktadır. Çünkü kavramlar ve dilin yapısı dış kozaliteye uygundur. O halde özgürlüğün analizi mümkün değildir. Çünkü özgürlük deneyimlenebilen bir gerçekliktir.

Bu bağlamda Bergson, Kant'ın özgürlük düşüncesini eleştirmekte ve özgürlüğün deneyim sahasının ötesinde olmadığını savunmaktadır. Diğer bir deyişle Bergson'a göre özgürlük, insanın deneyimsel epistemolojik sınırlarının dışında değildir. Bilakis tecrübe evrenimizdedir ve özgürlüğe yönelik bilişsel erişim mümkündür. Ona göre Kant'ın bu konuyla ilgili hatalarının temelinde süreyi tek cinsten bir mekan gibi ele alması yatmaktadır. Ona göre Kant'ın bu şekilde başlayan hatası, iç ve dış evrende kozalite yasasına aynı rolü atfederek düştüğü yanlışlarla devam etmiş neticede özgürlük onun felsefesinde anlaşılabilir bir olgu olarak yerini almıştır. Fakat Bergson, Kant'ın özgürlüğe yönelik sarsılmaz inancının *iç idrake duyduğu sınırsız güvenden* dolayı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Kant kendi felsefesinde özgürlüğe bir postulat olarak yer vermeye çalışmıştır. Buna rağmen Bergson'a göre Kant, süreyi mekan ile karıştırmış üstelik bir de özgürlüğü zaman dışına, numenler derecesine yükseltmiştir. Böylece mekansız olan asıl benliğimizi bilgi yetilerimizi aşan bir "ben" olarak kabul etmiş oluyordu. Bergson'a göre ise söz konusu özgürlüğün gerçekleştiği asıl benlik bilişsel yetilerimizi aşan bir benlik değildir. Bilakis şiddetli bir içe katlanma/derin bir iç-gözlem sayesinde söz konusu benliğe de özgürlüğe de erişmek her zaman için mümkündür (Bkz. Bergson, 1997: 211-214).

5. Saf Süre İndeterminizminden Hareketle Özgürlük Savunulamaz²⁰

²⁰ Topçu'nun bu konudaki eleştirilerini büyük ölçüde *İsyân Ahlâkı* (Konformizme İsyân) adlı doktora tezinde ele aldığını görmekteyiz. Söz konusu eleştirilerin son derece özlü ve özetlenmiş bir üsluba sahip olduğunu söyleyebiliriz. Makalenin temel hedefi Topçu'nun, Bergson'a yönelik eleştirilerini açık ve sade bir biçimde analiz etmektir. Bu noktada kimi okuyucu zaman zaman Topçu'nun eserin otantik çerçevesinden çıktığını düşünebilir. Tekrar belirtecek olursak amacımız Topçu'nun düşüncelerini tarihsel bağlamı içinde betimlemekten çok, söz konusu düşüncelerini yeniden analitik bir okumaya tabi tutmak ve nispeten daha ayrıntılı ve açıklayıcı bir metin ortaya koymaktır. Bu anlamda makalemizde Topçu'nun eleştirilerini onun ele aldığı sıralama ya da kurguya göre ele almadığımızı, salt özetleyici bir betimleme yapmayı hedeflediğimizi belirtelim.

Bergson determinizmin etkin olduğu herhangi bir kurguda özgürlüğün mümkün olmadığını düşünmektedir. Kendisi bilincin çok daha derin katmanlarında hazırlanan *indeterminist bir sürecin*, bizi özgürlüğe ulaştırdığını düşünmektedir. Buna karşılık Nurettin Topçu indeterminizmin doğru olduğunu, Bergsoncu versiyonla özgürlüğün savunulmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla Topçu'yu, determinizmin olmadığı indeterminist bir kurguyla *özgürlüğün uzlaştırılmayacağını* iddia eden bir düşünür olarak sunabilir ve onun bu makalede ele alacağımız *benlik* ve *yaratıcılık* konusuyla ilgili eleştirilerini - kendisi bu şekilde sınıflandırmamış olsa da - "saf süre indeterminizmine" yönelik eleştiriler olarak sınıflandırabiliriz. Daha açık bir ifadeyle "Topçu'nun benlik ve yaratıcılık hakkındaki eleştirileri ne hakkında bir eleştiridir", "bu eleştiriler en yakın bağlamda hangi başlık altında ele alınabilir" ya da "bu eleştirileri Topçu'nun Bergson'a yönelttiği öteki eleştirilerden ayıran, belirleyici ortak nokta nedir" gibi sorulara Topçu'nun felsefesinden ve kullandığı literatürden hareketle verebileceğimiz en uygun yanıt kanaatimizce "benlik ve yaratıcılık eleştirisi *saf süre indeterminizmine* yönelik eleştirilerdir" şeklinde olacaktır. Topçu'nun benlik ve yaratıcılık hakkındaki eleştirilerini neden "saf süre yaratıcılığına yönelik eleştiriler" olarak ele aldığımıza ilişkin tercihimizi dört aşamada ifade edebiliriz.

(1) Bergson'un özgürlük iddiasının temeli, bilincin deneyimlediği saf sürenin *dinamik, öngörülemez ve belirlenemez* yapısına dayanmaktadır ki bu durumun en uygun ifadesi kanaatimizce "saf süre indeterminizmi" olacaktır. Bu anlamda saf süre indeterminizmi, Bergson'un benlik ve yaratıcılık konusundaki tutumunu belirlemekte ve onun felsefesinin adeta ilkesini, ortak zeminini ifade etmektedir.

(2) Yine Bergson'daki ortak zemine ilişkin bu durumun bir uzantısı olarak Topçu'nun birazdan ele alacağımız *benlik* ve *yaratıcılık* konusuyla ilgili eleştirilerinin ortak noktası da saf sürenin *dinamik, öngörülemez ve belirlenemez* yapısından hareketle özgürlüğün savunulmasına ilişkindir. Bu durumda Topçu'nun benlik ve yaratıcılık eleştirilerini içeren açıklayıcı ve kapsamlı bir ifade aranacak olursa bu, "saf süre indeterminizmi" olacaktır.

(3) "Saf süre indeterminizmi" ifadesindeki "indeterminizm" ifadesini özellikle tercih etmekteyiz. Giriş kısmında ifade ettiğimiz gibi özgürlük konusunda Topçu ve Bergson arasındaki düşünsel farklılığın arka planının anlaşılması için

çağdaş dönemdeki *uyuşumculuk* (compatibilism) ve *uyuşmazlık* (incompatibilism) çerçevesi son derece açıklayıcı bir işleve sahiptir. Bu açıklayıcı çerçeve sayesinde Topçu'nun eleştirilerinin çağdaş dönemde hangi zeminde açıklanabileceğini, kritik edilebileceğini ve değerlendirilebileceğini göstermiş olacağız. Bu anlamda determinizm ve özgür irade arasındaki ilişkiye dair çağdaş akımlar dikkate alınca "saf süre indeterminizmi" sınıflandırmasının önemi artmaktadır.

(4) Topçu'nun "benlik" ve "yaratıcılık" olarak sınıflandırdığımız eleştirilerinin ortak noktası saf sürenin özgürleştirici olmadığına yöneliktir. Nitekim birazdan ayrıntılı olarak görüleceği üzere Topçu'nun benlik eleştirileri özellikle *saf süre benliği* olan asıl benliğin bir "benlik" olarak ele alınamayacağına ilişkindir. Diğer taraftan ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere onun yaratıcılık eleştirisi *saf süreden* hareketle ortaya koyulan *yaratıcılığın* insanın lehine özgürleştirici bir yaratıcılık olmadığına ilişkindir ki odak noktası yine *saf süredir*.

Saf süre indeterminizmi çerçevesinde konuyu ele alacağımıza göre, Topçu'nun saf süre hakkında ilkesel önem taşıyan kanaatini belirterek ilerleyen aşamalarda eleştirilerine yönelik küçük bir giriş yapabiliriz. Hemen belirtelim ki Topçu, saf sürenin özgürleştirici bir niteliğe sahip olmadığını düşünmektedir. Kendisinin "*Süre içerisinde saf bir oluşum, bizi her an kendimize, kendi dar çemberimize daha sıkı bir şekilde bağlamaktan başka bir işe yaramaz*" (Topçu, 2012a: 68) ya da "*saf süre yaratıcı değildir*" (Topçu, 2012a: 68) ifadelerinde bu durum açıkça görülmektedir. Topçu'nun Bergson'un saf süreden özgürlüğü gerekçelendirme çabasına yönelik en açık eleştirilerini bu sözlerinde görmekteyiz. Dolayısıyla bu ifadeler onun benlik ve yaratıcılıkla ilgili eleştirileri için kapsayıcı üst bir ifade olarak ele alınabilir.

5. 1. Nurettin Topçu'nun Bergson'un "Benlik" Düşüncesine Yönelik Eleştirileri

Daha önce de vurguladığımız üzere irade konusuyla ilgili büyük problemlerden biri şüphesiz benliğin ne'liğine, mahiyetine ilişkindir. Benlik nedir? Benlik ve aitlik ilişkisi neye göre anlaşılmalıdır? Dahası "benlik hissi" ben algımızın gerçekliğini iddia etmek için yeterli midir? Dolayısıyla isteklerimizi attığımız benliğin temel nitelik ya da nitelikleri nasıl belirlenebilecektir? Bu ve benzeri sorulara verilen yanıtlar *özgürlük* ya da *özgür*

irade ile benlik arasındaki ilişki için belirleyicidir. Bu nedenle biz öncelikle benlik sorunu bağlamında Topçu'nun Bergson'a yönelttiği eleştirileri ele almaya gayret edeceğiz.

Diğer taraftan benlik sorununa ilişkin Topçu'nun eleştirilerini niçin bu başlık altında ele aldığımız sorusu akla gelebilir. Daha açık bir ifadeyle Topçu'nun benlik eleştirilerini neden "saf süre indeterminizminden hareketle özgürlüğün savunulamayacağına" ilişkin bir eleştiri olarak ele almaktayız? İlerleyen bölümdeki açıklamalarımız görüldüğü zaman bunun yerinde bir tercih olduğu görülecektir. Ancak az önce de belirttiğimiz üzere Topçu'nun söz konusu eleştirilerinde *indeterminist saf süre benliği*nden (temel benlik/asıl benlik/somut benlik) hareketle özgürlüğü savunmanın mümkün olmadığını gösterilmek istenmektedir. Bu nedenle, onun benlik eleştirisi de *indeterminist saf süre benliğinin* bir eleştirisi olması bakımından saf süre indeterminizmi bağlamında ele alınmalıdır.

Topçu'nun benlik konusuyla ilgili eleştirilerini üç aşamada inceleyeceğiz:

(1) Bir benlik (Bergson'un iddia ettiği gibi) daima değişken, mutlak anlamda süreye tabi bir şey olarak düşünülüyorsa böyle bir şeyin "benlik" olduğundan söz etmek imkânsızdır. Saf sürenin egemen olduğu bir durumda "benlikten" söz edilemez.

(2) Benlik Bergson'un iddia ettiği gibi mutlak değişim içinde değildir. Benlik bir yönüyle değişmeyen bir yapıya sahiptir.

(3) Saf sürenin mutlak egemenliği altında bir benlikten söz edilemeyeceğine göre ve benlik bir yönüyle değişmeyen bir şey olduğuna göre benlik süreye özdeş değildir, süreye indirgenemez. O halde Bergsoncu saf sürenin tam egemen olduğu "temel/somut/asıl benliği", "benlik" olarak nitelemenin hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Diğer bir ifadeyle Bergson'un *indeterminist saf süre benliği* "benlik" olarak nitelendirilemez.

Bu üç aşamanın ayrıntılı açıklamasını ayrı ayrı ele alacağız. Fakat üç aşamanın birbirleri arasındaki ilişkiye dair kısa bir açıklama yapabiliriz: (1)'in açıklaması için birazdan aktaracağımız pasajlarda Topçu'nun eleştirilerinde "benlik" ifadesiyle kastettiği şey, öncelikli olarak Bergson'un *temel/somut/asıl benliğindeki saf süre indeterminizminin* yol açtığı muğlaklığa yönelik olsa da bu eleştiri bir benliğin *ne olduğuna, mahiyetine ve bir benliği "benlik" kılan gerek koşula* ilişkin

belirleyici ve tanımlayıcı bir kanaat ve eleştiri olarak da ele alınabilir ki bu anlamda belki de Topçu'nun maksadını genişleterek, Topçu'nun (1)'deki benlik eleştirisini tümel bir biçimde sunmaktayız. Böylece (2)'deki eleştirinin de müstakil olarak anlaşılmasıyla birlikte Topçu'nun bir şeye benlik diyebilmemiz için öngördüğü temel koşulları elde etmiş olacağız. Diğer bir ifadeyle bir benliğin tümel olarak ne olamayacağına ilişkin (1) maddesi ve ne olduğuna ilişkin (2) maddesi, *benliğin ne'liğini* ya da *mahiyetini* nasıl kurduğuna ilişkin Topçu'nun düşünsel zeminini daha net bir biçimde sunmamızı sağlamaktadır. Böylece Topçu'nun bir şey için "benlik" diyebilmesi ya da "benlik değildir" diyebilmesinin temel iki koşulunu elde etmiş bulunmaktayız. Sonrasında ise (3)'te yani üçüncü aşamada, (1) ve (2)'de elde ettiğimiz ilkelerin neticesinde Bergson'un "benlik" olarak sunduğu *asıl benliğin* neden benlik olarak adlandırılmayacağı ve *asıl benlik-somut benlik ayrımının* niçin hatalı olduğu konusunda Topçu'nun kanaati belirginleşecektir. Sonuç olarak (1) ve (2) Topçu'nun benliğin mahiyetini nasıl belirlediğine ilişkin bir yanıt olarak ele alınabilecektir. Fakat diğer taraftan da (1) ve (2), (3)'ün hem gerekçeleri ve ilkeleri olarak hem de Topçu'nun Bergson'a yönelttiği müstakil eleştiriler olarak ele alınabilecektir. Şu halde (1) ve (2); benliğin *mahiyetini* belirlemekte, (3)'ün *gerekçelerini* oluşturmakta ve son olarak *müstakil birer eleştiri* işlevi görmektedir. Böylece Topçu'nun eleştirilerindeki çok yönlü yapıyı öne çıkarmış ve nispeten örtük kalan, gözden kaçması muhtemel ayrıntıları açığa çıkarmış olacağız.

(1) Bir benlik (Bergson'un iddia ettiği gibi) daima değişken, mutlak anlamda süreye tabi bir şey olarak düşünülüyorsa böyle bir şeyin "benlik" olduğundan söz etmek imkânsızdır. Saf sürenin egemen olduğu bir durumda "benlikten" söz edilemez.

Bergson, sürenin sezgisinden ve bilincin sürekliliğinden hareketle benliğin de sürekli değişim içinde olduğunu kabul etmektedir. Bu doğrultuda yukarıda gösterdiğimiz üzere Bergson, seçenekler arasında "durup karar verebileceğimiz" bir noktanın olmadığını, daima değiştiğimizi ve bu nedenle de özgür irade taraftarlarının büyük bir yanılgıya düştüğünü iddia ediyordu. Böylece benliğin bilincin süresinde/sürecinde değiştiğini, devam eden bir şeyin ise analiz edilemez olduğunu, bu yüzden özgürlüğün yalnızca sezilen nadir anlarda mümkün olduğunu söylüyordu.

Topçu'nun bu konudaki eleştirisini (1)'de en genel haliyle özetleyebilmekteyiz. Buna göre bilinç durumlarına ya da bilinçaltı durumlara dayandırılması fark etmeksizin "benlik" olarak sunulan şey daima değişmekte ve süreye tabi ise böyle bir şeyin "benlik" olduğundan söz etmek imkânsızdır. Bu noktada Topçu, Bergson'un benliği süreye indirgemiş olduğunu düşünmektedir. Topçu "hareket saf süre içinde ortaya çıkar" şeklinde ifade edilebilecek olan Bergson'un görüşünü "bilinci uyutmak ve bizzat kendimizi süre haline getirmek" olarak değerlendirmektedir:

Bu (yani benliğin süreye indirgenmesi)²¹ bizce makineye benzetmek ve makine olduğunun farkında olmamaktır. Zira süre benlik değildir, doğrusunu söylemek gerekirse bir benlik yaratamaz (Topçu, 2012a: 61).

Topçu'ya göre süre, (Bergson'un kastettiği gibi) bir yaratıcılık içerisinde özgün bilinç durumlarını sürekli olarak yaratıyorsa ve benliğin kendisi de bu değişime dahilse değişmeyen bir benlikten söz etmemiz mümkün olmayacaktır. Çünkü benliğimizden söz etmemizi sağlayacak sabit bir şeyi bulmak mümkün olmayacaktır. Durum böyle olunca, insan kendine ait sabit bir kendilik hissedemeyecek ve bu bakımdan yöneten, egemen ve etkin bir failden, bir benlikten söz edilemeyecektir; geriye sadece makine gibi yönetilen, pasif ve edilgen bir sözde fail, bir tür sözde benlik kalmaktadır. Böyle bir benliğin özgürlüğünden söz etmek de mümkün olmayacaktır.

Bu tabii evrimde (Bergson'un sürekli değişen saf süre benliğinde)²² bir hürriyetten bahsedilemez. Dinamik bir seri içerisinde artık benlik yoktur çünkü aynı sebepten dolayı o artık bir önceki benlik değildir (Topçu, 2012a: 61-62).

Az önce de belirttiğimiz gibi bu pasajlarda benlik eleştirisinin muhatabı Bergson'un özellikle saf sürenin egemenliğindeki temel/somut/asıl benliğin mutlak değişiminin yol açtığı muğlaklığa ilişkindir. Topçu'ya göre, Bergson'un söz konusu düşüncelerindeki temel hata, benliğin saf süreye indirgenmesiyle ilgilidir. Böylece durmaksızın değişen bir benliğin 'benlik' olarak görülmesine ilişkin pek çok sorun ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Topçu'ya göre benlik daima değişmekteyse, daha açık bir ifadeyle benlik kavramını ve benlik algısını oluşturan sabit bir şey yoksa, bir benlikten söz edilemez.

²¹ Parantez içi ifade, çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

²² Parantez içi ifade, çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

Sonuç olarak Topçu'ya göre Bergson felsefesinde benlik, dış dünyada *determinizmin esiri* iken iç dünyada ise *saf süreye ait indeterminizmin esiri* olmaktadır. Diğer bir ifadeyle Bergson felsefesinde *benlikten* değil ancak *süreden* söz etmek mümkündür. Bu anlamda Topçu, sürenin mutlak etkinliğinde benlikten söz etmenin çok da anlamlı olmadığını düşünmektedir.

(2) Benlik Bergson'un iddia ettiği gibi mutlak değişim içinde değildir. Benlik bir yönüyle değişmeyen bir yapıya sahiptir.

Mutlak değişimde benlikten söz edilemeyeceğini düşünen Topçu'nun, bilincin ve benliğin değişimini açıklaması gerekmekte ve dahası bilinçteki akışın ya da sürecin doğal sonucu olan değişime rağmen benliğin hangi değişmez sabit sayesinde var olduğunu açıklaması gerekmektedir.

Bilinç durumlarının dinamikliğine rağmen benliğin değişmez yönünün nasıl açıklanabileceğine ilişkin Topçu'nun, Bergson'a yönelik eleştirilerini *İsyan Ahlâkı* (Konformizme İsyan) eserinde bir çığ metaforundan hareketle açıklamaya çalıştığını görüyoruz:

Bergson benliğin oluşumunu yuvarlandıkça sürekli büyüyüp cesamet kazanan bir çığ gibi tasvir etmektedir. Fakat benliğimiz bir kar yığına benzemez. Onun özünde bir çekirdek vardır ki merkezden dışa doğru yayılarak bu yığına kendi birlik rengini vurur; öylesine ki hep aynı benlikle diler ve hep aynı izlenimlere duyarlık gösteririz. Ve açık bir şekilde *şuura faaliyette ve atalette kişilik kazandıran aynı renk aynı birliktir. Bu birliği inkâr etmek, iradeyi şahsiyeti inkâr etmektir. Karakteri, şuuru ve hatta benliğin kendisini inkâr etmektir* (Topçu, 2012a: 62).

Bir çığ düşerken her an yeni unsurları kendisine alarak değişmektedir. Çığın düşmesi; *rastlantısal, kontrol dışı, öngörülemez ve belirlenemez* etkilenim sahasına dikkat çekmek içindir. Daha açık bir ifadeyle çığın nereye, nasıl düşeceğine ve kar toplarındaki değişimlerin nasıl olacağına dair bir *belirlenemezlik, kontrol edilemezlik* söz konusudur. Topçu böyle bir benzetme vasıtasıyla Bergson'da benliğin *belirlenemez/indeterminist* bir durum içinde olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Böylece ona göre Bergson, benliğin değişimini açıklayamamakta, sadece süreyi açıklamaktadır.

Diğer taraftan yukarıda son alıntıladığımız pasajda Topçu, Bergsoncu temel benliği eleştirerek kendi benlik düşüncesinin izlerini veren bir karşı örnekle konuyu açıklamaya girişiyor. Nitekim kendisi, "çekirdek", "rengi vurmak", "hep aynı benlikle dilemek" gibi ifadelerinde benliğin değişmez bir yönüne

işaret etmektedir. Böylece sırada açıklamayı hedeflediğimiz soruna gelmiş bulunuyoruz. Şu halde Topçu'ya göre her şeye rengini vurarak birleştirici bir çekirdek unsur olan, şahsiyetin temelini oluşturan benlikteki bu söz konusu değişmeyen şeyin ne olduğunu açıklamaya geçebiliriz. Diğer bir ifadeyle Topçu'nun *İsyan Ahlâkı* eserinden az önce alıntıladığımız pasajda “şuura faaliyette ve atalette kişilik kazandıran aynı renk aynı birliktir” şeklinde meyvenin çekirdeğine benzeterek ifade etmeye çalıştığı benlik, nasıl bir şeydir ve bu benlikteki değişmezlik nedir? Topçu'nun meyve çekirdeği analogisiyle açıklamaya çalıştığı bu nosyonu, onun ders kitabı olarak kaleme aldığı *Psikoloji* kitabında kendi kanaatini dile getirdiği bir pasajdan hareketle açıklayabiliriz:

Bunlar hep benim duygularım benim düşüncelerim ve benim isteklerim olarak yaşıyorlar. Aynı zamanda ben çocukluğumdan beri ne kadar değişmiş olsam da yine aynı ben, kendim olduğumun şuuruna sahibim. *Benliğin bu birliğini*, her zaman kendi kendisi oluşunu, ne uyku ne de hiçbir hastalık ortadan kaldıramıyor. Bu ölüme kadar bizi takip eden bizim cevherimiz (substance)dir (Topçu: 2012b: 166; ayrıca bkz. Topçu, 2005: 97-99; Topçu, 2015b: 72-74).

Pasajdan anlaşıldığı üzere Topçu'ya göre benlik, bilinç durumlarına eşlik eden “ben hissiyle” özdeştir. Bu anlayışa göre benlik, bilincimizde eş zamanlı olarak hissedilen ben hissinden ibarettir. Daha açık bir ifadeyle bilincimizin olağan işleyişi sırasında hissedilen “ben hissi” gerçek benliğin göstergesidir. Bu anlamda diyebiliriz ki Topçu, sağduyunun benlik anlayışını benimsemekte ve bunda herhangi bir sakınca görmemektedir. Kendisi daima “ben” olarak dilediğimizi ve düşündüğümüzü, bilincimize eşlik eden ben hissini değişmeyen bir şey olduğunu ve dahası bilincimizin hissettiği ben hissiyle benlik arasında bir ayrımın olmadığını düşünmektedir.

Bu noktada belirtmeliyiz ki Topçu'nun benlik düşüncesi John Locke'ın “kişisel özdeşlik” düşüncesini akla getirmektedir. Nitekim Locke'a göre “kişisel özdeşlik” bilincimizin temel işlevleri sayesinde oluşmaktadır ve böylece kişi farklı zaman ve yerlerde kendini “kendi” olarak görebilmektedir:

...eski kendi neyse şimdiki de odur; eski eylemi de şimdi o eylem üzerinde düşünen aynı kendilik yapmıştır..., farklı zaman ve yerlerde kendini kendi olarak yani aynı düşünen varlık olarak görebilir..., Bilinç her zaman düşünmeyle birlikte bulunduğu ve herkesi kendisinin kendim dediği şey yapan..., Bir düşünen varlık, geçmişteki bir eyleminin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki bir eylemindeki aynı bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece o aynı kişisel kendiliktir (Locke, 2013: 232-234).

Topçu'nun çocukluğunu hatırlatarak *kendilik bilincinin değişmezliğine* yönelik vurgusu Locke'ın bu pasajdaki ifadelerinde de görülmektedir. Her iki düşünürde de *aynı* kalan bir *kendilik hissi/bilinci* öne çıkmaktadır.

Bu noktada her iki düşünürün benlik hakkındaki kanaatlerinin arka planını daha iyi anlamak adına Descartes'in benlik anlayışını hatırlatmak yerinde olacaktır. Kendisinin “düşünüyorum, o halde varım” şeklinde dile getirdiği ünlü düşüncesine dikkat edilmelidir. Nitekim Descartes tüm şüphelerine rağmen düşünceleri ve benliği arasında ontolojik bir ayrıma gitmemiş, bilinçli bir ânda zihninden geçirdiği düşüncelerin kendi benliğinin varlığını ve gerçekliğini gösteren apaçık göstergeler olduğunu ve bu iddiasının şüphe edilemez olduğunu düşünmüştü. Bu anlamda Locke ve Topçu'nun benlik ve bilinç ilişkisine dair bu çerçevede bir yaklaşım benimsediğini söyleyebiliriz.²³

Ayrıca Topçu'nun *niyet birliği* olarak ifade ettiği durum da benliğin değişmez yapısını göstermesi bakımından önemli bir bilinç durumudur.

Niyet ve kararda *birlik*, karakterdeki *birlik* ve şahsın kendisindeki *birlik* bütün tercihlerimize yön veren gelecekteki muhtemel yolları açmak suretiyle mukadderatımızı hazırlayan bir benliğin olduğunu ispat etmektedir. Ve falanca kişinin falanca şartlar karşısında tercihini falanca şekilde yapacağından önceden tahmin etmek her zaman mümkündür. Seçilen unsurların önemi yoktur. *Değişmez benliğin olduğunu ispatlamak* için bir kişinin tercihine tesir eden niyet birliğini görmek kâfidir. İhtiras birliğini yaratan kalbin sebepleriyle aklın sebeplerini karşı karşıya getiren odur. Ferdiyetimizin bütün geçmişini mekana ve zaman yayılış olan *ilk benliğimiz* gerçekleştirecektir (Topçu, 2012a: 62).

Topçu'ya ait son alıntıladığımız iki pasajda olduğu gibi bu pasajda da “birlik” vurgusu öne çıkmaktadır. Niyetin, kararın, karakterin ya da şahsiyetin birliğinden söz ederken hissettiğimiz birlik ve aitlik hissi, benliğin değişmez yapısını ele veren en açık bilinç durumlarını içermektedir. Bu anlamda Topçu'ya göre bir kişinin karar vermesini sağlayan niyet birliğinde, bilinçli benliğin *birleştirici rolü* açıkça hissedilmektedir. Nitekim insan niyetinde, kararında, karakterinde ve şahsiyetinde kendini “iki insan” olarak hissetmemekte ve tüm bunları *tek bir benlik* olarak hissetmektedir ki bu durum

²³ Sözü ettiğimiz üç düşünür arasında sadece benlik ve bilinç arasında kurulan özdeşlik ilişkisine ilişkin bir fikir birliği olduğunu iddia ediyoruz. Dolayısıyla bu iddiamız Descartes'in *cogito* argümanı ile ilgili düşünce setini Topçu ve Locke'ın bir bütün olarak kabul ettiğine ilişkin bir iddia olarak anlaşılmalıdır.

Topçu'ya göre benliğin *değişmez* ve *birleştirici* değişmez bir yöne sahip olduğunun ispatıdır.

(3) Saf sürenin mutlak egemenliği altında bir benlikten söz edilemeyeceğine göre ve benlik bir yönüyle değişmeyen bir şey olduğuna göre benlik süreyle özdeş değildir, süreye indirgenemez. O halde Bergsoncu saf sürenin tam egemen olduğu "temel/somut/asıl benliği", "benlik" olarak nitelenenin hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Diğer bir ifadeyle Bergson'un *indeterminist saf süre benliği* "benlik" olarak nitelendirilemez.

Bazı anlarda olsun açık olan şuura hiç dokunmaksızın saf süre içerisinde ve şuurun derinliklerinde hazırlanan bir hareket, *hayatın idare ettiği* makina hareketidir (Topçu, 2012a: 60).

Öneminden ötürü bu cümleyi farklı bağlamlarda yeniden ele alacağımızı belirtelim. Fakat bu alıntıda, bizim için özellikle önemli olan ifade "şuurun derinliklerinde hazırlanan bir hareket" ifadesidir. Çünkü Topçu bu ifadeyle Bergson'un asıl benlik düşüncesine gönderme yapmaktadır. Topçu'ya göre Bergson'un sözünü ettiği asıl benliğin özgürlüğü, insanı adeta hayatın elinde yönetilen bir makine haline getirmektedir. Böylece Topçu, bilinçaltı katmanlarda elde edilen özgürlüğün bilinçli bir seviyede hazırlanmadığını ve bu nedenle Bergsoncu özgürlüğün bir özgürlük olmadığını, adeta hayatın idare ettiği bir makine gibi sadece komutların sezgisine sahip olmanın özgürlükle bir ilgisinin olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla bir makinenin kendisine verilen komutu uygulamasında makinenin benliğinden söz etmek nasıl mümkün değilse, insanın Bergsoncu asıl benlik karşısındaki konumu da böyledir.

Diğer taraftan (1) gereği benlik, mutlak değişimin etkisinde olmamalıdır ve (2) gereği benlik, bir yönüyle değişmeyen bir yapıya sahiptir. Bergson'un somut benliği bu iki ilkeyi sağlayamamakta ve bu iki gerekçeden ötürü Topçu tarafından kabul edilemez görülmektedir. Dahası bunun neticesinde benliğin asıl ve kabuk yönünden söz etmek ve böylece asıl benlik-kabuk benlik ayırımına gitmek de Topçu'ya göre anlamsız bir girişim olacaktır. Bu anlamda asıl benlik, *iyeliğin* atfedilmesini sağlayacak hiçbir koşula sahip değildir.

Asıl benliğin benlik olamayacağına ilişkin diğer bir gerekçeyi ise (2)'nin gerektirdiği bir sonuç olarak şöyle açıklayabiliriz. Daha önce açıkladığımız üzere Bergson'a göre bilinç, söz konusu nadir özgür eylemleri gerçekleştirmek

için mutlak sürenin egemenliğinde olan hayat alanıyla temas kurduğunda sadece *neticelere* erişebilmekte fakat bu özgür eylemin *hazırlanma aşamasına* erişememekteydi. Dolayısıyla bilincin, asıl benliğe erişimi son derece kısıtlıydı.²⁴ Bu anlamda Bergson bilincin tam erişim sağlayamadığı bir şeye benlik izafe etmekte hatta bunu temel, aslî benlik olarak sunmaktadır. Fakat Topçu'ya göre (2)'nin zorunlu bir sonucu olarak bilinç ve benlik arasında böyle bir ayrım söz konusu değildir. Nitekim Topçu'ya göre bilincin erişimi yoksa benlik yoktur, benlik yoksa söz konusu etkinliği "özgürlük" olarak nitelendirebileceğimiz bir şey de yoktur. Bilincin neticeye yönelik kısmî erişimi ise Topçu'yu tatmin etmemektedir. Böylece (1) ve (2) çerçevesinde mutlak değişimin ve belirlenemezliğin olduğu bir sürece ilişkin bilincin *son neticeyi sezmesi* hakimiyet değil esarettir. Son neticeye ulaştıran süreç, bilinç tarafından belirlenemez ve bilinemez bir süreçtir.

O halde *asıl benlik-kabuk benlik* ayrımının neden kabul edilemeyeceği ve asıl benliğin neden "benlik" olarak nitelenemeyeceğine ilişkin Topçu'nun düşüncelerinin sonucunda ortaya çıkan iki gerekçeyi özetleyerek ifade edelim: *İlk olarak* asıl benlik sürekli değişmektedir ve bu nedenle benlik olarak adlandırılmaz. *İkinci olarak* benliğin temeli olan bilinç, hayatın mutlak hüküm sürdüğü 'asıl benlik' olarak adlandırılmış bilinçaltı katmanlara çoğunlukla nüfuz edememektedir. Nüfuz ettiği zamanlarda ise en iyi ihtimalle Bergsoncu nadir özgür eylemlerin neticelerine erişebilmekte, hazırlanış sürecine erişememektedir.

5. 2. Nurettin Topçu'nun "Yaratıcılık" Bağlamında Bergson'a Yönelik Eleştirileri

Daha önce de değindiğimiz üzere Topçu yaratıcılığın *ne olduğu* konusunda Bergson'dan farklı düşünmemektedir. Fakat Topçu'nun Bergson'a katılmadığı ve onu eleştirdiği nokta yaratıcılığın "ne" olduğuna, mahiyetine ve temel kavramsal çerçevesine ilişkin olmayıp, hangi şeylerde var olduğuna, hangi şeylere atfedilebileceğine ilişkindir. Topçu'ya göre yaratıcılık bir nitelik olarak hangi şeyleri niteleyebilir?

²⁴ Daha fazla bilgi için bu makalenin Bergson'un özgürlük anlayışıyla ilgili kısımlara bakınız.

Bu temel sorunu ele almadan önce yaratıcılığın *ne olduğuna, mahiyetine* ilişkin Topçu'nun Bergson'a paralel düşen bazı açıklamalarına yer vererek başlayabiliriz.

Yaratıcılık hürriyetimizin eser halinde gözükmesidir. Çünkü yaratıcılık denen olay *evvel bulunmayan bir takım öğelerin* meydana çıkmasıdır. *Bu hal mevcut şartların ötesine geçildiğini* gösterir. Önceden ortaya konan şartlar hareketimizi köstekleyen sebeplerdir. Bunların ötesine geçmek, bu sebeplerle kösteklenmemek yani hür olmaktır. Aynı zamanda yeniliği sebebiyle yaratıcılığın şekli ve ne suretle meydana geleceği önceden hiç belli değildir. O tamamen hür olarak meydana gelir. Yeni bir hareket bir fikir veya sanat eseri önceden bilinmeyen bir karar ve teknik buluşlar yaratıcılığın konusu içine girerler (Topçu, 2005: 98).

Daha önce Bergson'a göre *yaratıcılığın/yaratmanın; süre, hayat hamlesi, özgürlük* gibi determinizmin aşıldığı indeterminist durumları niteleyen bir ifade olarak kullanıldığını belirtmiştik. Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere Topçu da yaratıcılığı, determinizmin aşıldığı indeterminist durumları niteleyen bir kavram olarak kullanmaktadır. Mevcut şartların ötesine geçilen durumlar yaratıcı niteliğinin uygun olduğu durumlardır. Yaratıcılığın determinizmi aşan durumlar için söylenen bir nitelik olduğuna ilişkin Bergson ve Topçu arasında bir ayrılık olmadığına göre çatışmanın ortaya çıktığı zemini soruşturabiliriz. Diğer bir ifadeyle Topçu'ya göre *yaratıcılığın, hangi şeyler için söylenebileceğine* ilişkin sorunları ele alabiliriz.

Bergson yaratıcı niteliğini süre, özgürlük, hayat hamlesi, saf sürenin tam egemen olduğu asıl benlik ve daha farklı şeyler için kullanmaktadır. Topçu ise yaratıcı niteliğinin süre için kullanılmayacağını düşünmektedir. Ayrıca belirtelim ki Bergson felsefesinde süre, öteki temel nosyonlar arasında önceliklidir; diğer bir ifadeyle hayat hamlesi, özgürlük, asıl benlik gibi diğer nosyonların adeta ilkesidir. Böylece Topçu sürenin yaratıcı olmadığını söyleyerek Bergson felsefesinin tam da özüne yönelik bir eleştiride bulunmaktadır.

Dahası Bergson'da olduğu gibi Topçu'ya göre de "özgür" olarak niteleyebileceğimiz eylemler aynı zamanda "yaratıcı" eylemlerdir. Nitekim Topçu'ya göre yaratıcılık determinizmi aşan durumlar için kullanılmakta ve özgürlük de ancak böyle bir durumda gerçekleşmektedir. Fakat hangi

durumların determinizmi aştığı ve böylece insan için *özgür* ve *yaratıcı* olduğu her iki düşünür arasındaki temel ayrılığı oluşturmaktadır.²⁵

Bu doğrultuda Topçu'nun eleştirilerini iki aşamada ele alabiliriz:

(1) Bergsoncu saf süre insan için “yaratıcı” ve “özgürleştirici” değildir. Çünkü Bergsoncu saf süre hayatın insan üzerindeki *belirleyiciliğini/determinizmini* aşan bir şey değildir. Bilakis saf süre hayatın insan üzerindeki *indeterminist belirleyiciliğidir/determinizmidir*. Spinoza'nın hayatın determinizmiyle insanî özgürlüğe yer bırakmaması gibi, Bergson da hayatın indeterminizmiyle insanı esir etmektedir.

(2) Bergsoncu saf sürenin egemen olduğu asıl/somut/temel benlik, “yaratıcı” değildir, diğer bir ifadeyle yaratıcı nitelemesi asıl benlik için geçerli bir niteleme değildir.

(1) Bergsoncu saf süre insan için “yaratıcı” ve “özgürleştirici” değildir. Çünkü Bergsoncu saf süre hayatın insan üzerindeki belirleyiciliğini/determinizmini aşan bir şey değildir. Bilakis saf süre hayatın insan üzerindeki indeterminist belirleyiciliğidir/determinizmidir. Spinoza'nın hayatın determinizmiyle insani özgürlüğe yer bırakmaması gibi, Bergson da hayatın indeterminizmiyle insanı esir etmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Bergson'un yaratıcılığı bilincin deneyimlediği saf süre yaratıcılığında ortaya çıkmaktadır. Böylece Bergson tarafından bilişsel kaynağı tek cinsten mekan algısına dayandırılan determinizm ve matematiksel-mantıksal dünya, saf süre yaratıcılığında/indeterminizmde aşılma istenmektedir.

Ne var ki Topçu'ya göre saf sürenin kendisi de “yaratıcı” nitelemesine uygun değildir (Topçu, 2012a: 60, 68). Kendisi bu durumu “*saf süre yaratıcı değildir*” şeklinde doğrudan ifade etmektedir (Topçu, 2012a: 68). Farklı bir bağlamda daha önce de alıntıladığımız üzere Topçu, Bergsoncu yaratma düşüncesine karşı en açık eleştirilerinden birini de şu şekilde ifade etmektedir.

Yaratma, Bergson'un iddia ettiği gibi, saf bir kendiliğinden oluşun, süre içerisindeki bir oluşumun meyvesi değildir (Topçu, 2012a: 68).

²⁵ Topçu'nun kendi savunduğu özgürlük anlayışı için bakınız (Silifke, 2016: 1-10).

Bergson'a göre saf süre yaratıcılığın kaynağıdır. Çünkü sürede tekrar söz konusu değildir ve *determine edilebilecek* bir durum söz konusu olmadığı için sürekli özgün bileşikler ortaya çıkmakta, böylece *mutlak bir indeterminizm* söz konusu olmaktadır. Bergson'a göre süre kendini bilinçte ve asıl benlikte göstermektedir ve insan sürenin yaratıcılığına yaklaştığı kadar determinizmi aşabilmekte ve özgür olabilmektedir. İşte bu noktada Topçu saf sürenin "yaratıcı" olmadığını iddia etmektedir.

Ne zaman ki bir şey saf süre içinde tanınmaya çalışılır, kaçınılmaz bir şekilde *determinizme ulaşılır* (Topçu, 2012a: 70).

Bazı anlarda olsun açık olan şuura hiç dokunmaksızın saf süre içerisinde ve şuurun derinliklerinde hazırlanan bir hareket, *hayatın idare ettiği* makina hareketidir (Topçu, 2012a: 60).

Alıntıladığımız bu iki ifadeyi birlikte düşünebiliriz. Topçu'ya göre Bergson tüm çabalarına rağmen determinizmden kurtulamamıştır. Nitekim Bergson özgürlüğe dair her anlatımın ve her analizin determinizmi haklı çıkaracağını, özgürlüğün ancak saf sürenin sezgisinde anlaşılabileceğini düşünmekteydi (Bkz. Topçu, 2012a: 69). Yukarıdaki ilk alıntı bize açıkça göstermektedir ki Topçu özgürlük gibi saf süre içinde ele alınan bir şeyin neticede determinizme varacağını iddia etmektedir. Fakat burada Topçu'nun determinizmi ne anlamda kullandığını gözden kaçırmamak gerekmektedir. Topçu burada determinizmi, merkezi mefhumunu öne çıkararak "belirleyicilik" anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla determinizm bir olayın öncüllerine zorunlu bir şekilde bağlılığı olarak anlaşıldığına göre, insan da saf süreye zorunlu bir şekilde bağlanmış olmaktadır. Kısaca belirtecek olursak, Topçu'nun saf süre neticesinde determinizme varılmasından kastı *indeterminist bir sürecin* insan üzerindeki *determinizmi/belirleyiciliğidir*. Bu anlamda Topçu'ya göre Bergsoncu saf süre olsa olsa *hayatın insan üzerindeki belirlenimi olabilir*. Bu ise insan özgürlüğü aleyhine bir tür *determinizmdir*. Yani süre insanı belirlemekte, determine etmektedir. Bergsoncu asıl benliğin süreci *indeterminizmin* diğer bir deyişle *belirlenemezliğin* olduğu bir süreç olsa bile burada insan için bir tür *belirlenmişlik* söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle insan ve benliği yine *belirlenen* konumdadır. Dahası bu *belirlenmişliğin*, *indeterminist bir süreç* içinde gerçekleşmesi insan özgürlüğü için pek bir anlam ifade etmemektedir. Bu durumda insana ait bir yaratıcılık, özgünlük ve özgürlükten söz edilemez. Süreye atfedilen bu sözde yaratıcılık, Topçu'nun yukarıdaki ifadesiyle bir tür makine hareketinden farksızdır. Neticede Topçu, Bergson felsefesinde insanla

süre arasında bir iyelik sorunu olduğunu düşünmekte ve süreye ait bir yaratıcılığın olmadığını, olsa bile bu yaratıcılığın insana ait bir yaratıcılık olmadığını, bu yaratıcılığı hayatın insan üzerindeki belirlenimi olarak görmek gerektiğini düşünmektedir.

Bu çerçevede Topçu özgürlük konusunda Bergson'un Spinoza'dan daha farklı bir sonuca varmadığını düşünmektedir. Nasıl ki *Spinoza determinizmi*, insanın özgürlüğüne yer bırakmıyorsa *Bergsoncu süre indeterminizmi* de farklı bir yönden özgürlüğe meydan vermemektedir. Topçu'ya göre Bergson kabul etmek istemese de Spinoza gibi hayatın *belirlenimiyle* insanı esir etmektedir (Topçu, 2012a: 60, 64).²⁶ Çünkü Bergson'un evreninde saf sürenin *belirleyiciliği* söz konusudur. Bu anlamda Topçu saf süre indeterminizminin söz konusu olduğu bir durumun insan için bir yaratıcılık taşımadığını ifade etmiş olmaktadır. Şu halde Topçu'ya göre sürenin ortaya çıkardığı belirlenmişliğin "yaratıcı" olarak nitelendirilmesi doğru değildir.

(2) Bergsoncu saf sürenin egemen olduğu asıl/somut/temel benlik, "yaratıcı" değildir, diğer bir ifadeyle yaratıcı nitelemesi asıl benlik için geçerli bir niteleme değildir.

Topçu'ya göre saf süre "yaratıcı" olarak nitelenemeyeceğine göre doğal olarak saf sürenin egemenliğinde olan asıl benlik de "yaratıcı" olarak nitelenemeyecektir. Somut benliğin (Bergson'un düşündüğü gibi) "yaratıcı" olduğu ve dahası bir "benlik" olduğu varsayılabilir. Ne var ki Bergson için somut benliğe yaratıcılığını veren şey onun saf sürede gerçekleşmesiydi. Saf sürenin yaratıcı olmadığına dair Topçu'nun yukarıdaki eleştirilerinin zorunlu bir sonucu olarak, saf sürenin egemen olduğu asıl benlik de yaratıcı olarak nitelenemeyecektir. Çünkü bu durumda benlik saf süreye ait bir tür *belirlenim* içindedir; hayatın dinamik, indeterminist belirlenimi içindedir. Bu belirlenimin indeterminist bir bütünlük içinde olması da sonucu değiştirmeyecektir.

Böylece Topçu'nun sürenin yaratıcı olmadığına ilişkin ifadelerinden hareketle asıl benliğin de yaratıcı olmadığını çıkarsayabilmekteyiz. Fakat, bunun yanı sıra Topçu'nun asıl benliğin yaratıcı olmadığına dair ifadelerine de dikkat çekebiliriz. Bu doğrultuda Topçu'nun daha önce farklı bağlamlarda

²⁶ Nurettin Topçu doktora tezi *İsyân Ahlâkı* (Konformizme İsyân) kitabında özgürlük düşüncesinin eleştirisinde Bergson'dan önce Spinoza eleştirisine yer vermektedir. (Konuyla ilgili Topçu'nun eleştirileri için bkz. Topçu, 2012a: 47-51; Türkben, 2010).

aktardığımız önemli bir ifadesini tekrar hatırlatmak istiyoruz: “Bazı anlarda olsun açık olan şuura hiç dokunmaksızın saf süre içerisinde ve şuurun derinliklerinde hazırlanan bir hareket, *hayatın idare ettiği* makina hareketidir” (Topçu, 2012a: 60). Topçu burada “şuurun derin tabakaları” ifadesiyle Bergson'un asıl benlik düşüncesine işaret etmekte ve saf sürenin asıl benlikte meydana getirdiği etkinin bir makine hareketine benzetmektedir. Bu anlamda Topçu'ya göre saf süre, indeterminist yapısına rağmen insanı esir etmektedir. Topçu'ya göre Bergson'un ifade ettiği özgürlük, insanı hayatın makinesi haline getirmektedir. Kısaca burada saf süreye ait indeterminist bir determinizm söz konusudur.

Diğer taraftan *benlik konusunda* ele aldığımız (1) ve (2) gereği somut benlik, “benlik” olarak nitelendirilemeyeceğinden ötürü somut benliğe ait yaratıcı eylem benliğe ait değildir. Böylece Topçu'ya göre bir benlikten söz edemeyeceğimiz için insan için benliğin “yaratıcılığından” da söz edilemez.

Dahası asıl benlikte saf sürenin indeterminist yapısı gereği yaratıcı olduğu düşünülse bile durum değişmemektedir. Saf sürenin yaratıcı olduğu kabul edilse bile Topçu'nun açıklamalarından hareketle diyebiliriz ki burada insanın değil hayatın yaratıcılığı söz konusudur. Hayatın yaratıcılığını benliğe atfedebilmemiz ya da benliğin özgürlüğü lehine yorumlamamız için bir nedenden söz edilemez. Diğer bir ifadeyle hayatın saf süre yaratıcılığı, *insan için* determinizmi aşan bir durum meydana getirmemektedir. Çünkü bizzat insanın kendisi başından sonuna kadar hayatın ve sürenin belirlenimi içindedir. Kısacası Topçu'ya göre insanın benliği ya da bilinci adeta süre içinde kaybolmuştur. Daha önce de aktardığımız üzere Topçu sürenin benlikle özdeş ele alınamayacağını dahası, sürenin bir benlik yaratamayacağını düşünmektedir (Topçu, 2012a: 61). Topçu, Bergson'un düşündüğü anlamda saf süreden benlik çıkmayacağını vurgulamaktadır. Saf süre benliği, saf sürenin diğer bir deyişle hayatın kontrolündedir. Dolayısıyla saf sürenin egemen olduğu bir yerde benlikten söz edilemez.

6. Sonuç

Determinizm ve özgür irade öteden beri iki ana akımın ifadesi olsa da deterministlerin daha güçlü bir söylem yarattığını ve gerekçelendirme bakımından da daha güçlü bir zemine dayandığını söyleyebiliriz. Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* kitabında özgür irade taraftarlarına göre

deterministlere daha çok yer ayırması, onlara ayrıntılı, daha sıkı bir biçimde ve aşama aşama eleştiriler yöneltmesi bunun bir göstergesi olarak okunabilir. Dahası tarih boyunca pek çok özgür iradecinin determinist açıklamalara ihtiyaç duymaları da determinizmin gücünün bir başka göstergesidir. Diğer taraftan özgürlük ya da özgür irade hakkında çok daha farklı bir taraf olan Kant'ın düşüncelerine baktığımızda onun da özgürlüğü determinizm karşısında savunulabilir bulmadığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Kant, deneyime bağlı bir özgürlük duygusunun özgürlüğü olanaklı kılmadığını düşünmekte, kısacası teorik akıl için özgürlüğün bilinmesini mümkün görmemektedir. Bununla birlikte Kant'ın nihayetinde özgürlüğe bir postulat olarak yer vermeye çalıştığını ve pratik akılda ona işlerlik kazandırdığını görmekteyiz (Heinz: 132-134). İşte doktorasını yazdığı yıllarda Bergson'un zihnini bu üç düşüncenin öncelikli meşgul ettiğini söyleyebiliriz. Fakat üçünün de determinizmi şu ya da bu şekilde kabul etmek zorunda kaldığını görmekteyiz. Bunun en temel nedenlerinden biri nedenselliğin düşünme sürecimize, bilinç durumlarımıza mutlak anlamda eşlik etmesiyle ilgili. Bir davranışa karar verme ânını *düşünmeye* başladığımız anda temel sorun tercih etmemizin *nedenlerine* ve nedenlerin belirleyiciliğine ilişkindir. Dahası nedenler benzer durumların sonucu kaçınılmaz olarak belirleyici bir okumaya dönüşebilmektedir. İşte belki de hemen her filozofu zora düşüren bu basit fikrin çıkardığı zorlu sorunlarla Bergson'un baş başa kaldığını görmekteyiz. Bu nedenle Bergson determinizmi tamamen reddetmeksizin özgürlükten söz etmenin mümkün olmayacağını düşünmektedir.

Bergson aşama aşama determinizmi eleştirmiş fakat nihayetinde dinamik bilinç durumlarımızın her türlü marifetine rağmen bilinçli bir anda verilen kararın determinizmin etkisinden kurtulmasını mümkün görmemiştir. Çünkü bilinç durumlarımız mekansal olana dokunduğu anda determinizmin boyasıyla boyanmaya başlamaktadır. Mekansal olanla temasın giderek artması sonucu bilincimiz *aslî saflığını* yitirmeye başlamış ve mantıksal-matematiksel algıların statik şablonları benliğimize, bilinç durumlarımıza kendi rengini vurmaya başlamış ve böylece benliğimizin asıl yapısı statik şablonların gölgesinde kalmıştır. Bu durumda benliğimiz benzersiz dinamikliğine rağmen mekanla kurulan iletişimde aslî fonksiyonunu öne çıkaramamaktadır ve bilincimiz *aslî değil* determinizmin etkisiyle kabuk bağlamış, ikincil bir benliğe dayanmaktadır. Bu noktada Bergson bilincimizin mekansal olanla karışmamış aslî durumuna geri döndüğümüzde benliğimizin gerçek halini

yakalayabileceğimizi umut etmekteydi. Ve bunun için yegâne epistemik yetimizin de sezgi olduğunu söyledi. Sezgiden umutluydu çünkü sezgi aracısız bir anlama yöntemi olması bakımından bize bilinç durumlarını ve sürenin kendisini fark ettiren tek yöntemdi. Nitekim sezgi bilincimizin iç-gözleme döndüğünde veri elde etmesinin yegâne yöntemiydi.

Neticede Bergson mekan ve zaman arasında kesin ayrılığın olduğu bir zemin bulmalıydı, diğer bir ifadeyle süresiz mekanı bulmalı sonra da mekansız süreyi bulmalıydı. İşte bu sayede mekanın olmadığı süreyi yani saf süreyi bulunca determinizmin kurtulabileceği alanı da bulmuş olacaktı. Çünkü determinizm tümüyle mekansal algıların bir sonucuydu. Kendisi bunu asıl benlik/somut benlik/temel benlik olarak sunduğu zeminde Topçu'nun deyimiyile *bilincin alt katmanlarında* buldu. Bu noktada Bergson artık bilincin ve benliğimizin aslî, temel halini yakaladığını düşünmekteydi. Bilincin bu hali mekansal algılarla soyutlanmış değildi, aksine somuttu. Bu yüzden bu somut/asıl/temel benlik sıkı nedensel ağlarla örülmemiş, belirlenmemiş, determine edilmemiş yani indetermine bir benlikti. Sürenin mekanla karışmamış saf halini insan ancak bu şekilde bulabilecekti. Bu noktada Bergson determinizm ve özgürlüğün bir arada savunulamayacağını düşünerek determinizmin ötesine geçmeye çalışmaktadır. Bu anlamda Bergson kendi özgürlük tezini diğer teorilere göre avantajlı görmektedir çünkü kendi özgürlük düşüncesiyle hem deterministlerin nedensel zorunluluk çemberini kırarak özgürlüğü açıklamanın bir yolunu bulmuş olacak, hem özgür iradecilerin tercihlerin nedenine ilişkin teorik zayıflıklarını aşacak, hem de Kant'ın özgürlük deneyimini teorik aklın sınırları ötesinde gören ve özgürlüğü bir bilgi olmakta çıkararak tutumunu aşabilecekti. Bergson'a göre kendisi bu üç teoriyi de aşan bir ilerleme kaydetmişti.

Bilinçaltı teorileriyle de birlikte düşünüldüğünde Bergson'un bu son derece etkileyici senaryosunun verdiği en büyük taviz, ulaştığımız nadir özgürlüğe ilişkin sezginin insana aitliğiyle ilgiliydi. Topçu'nun eleştirileri de büyük oranda bu açıktan gelmektedir. Bu noktada Topçu'nun çıkışı deterministler ve indeterminist Bergson arasında bir sentez olma eğilimi taşımaktadır. Topçu determinizm olmaksızın özgürlükten söz edilemeyeceğini düşünmekte fakat aynı zamanda özgür irade (kayıtsız hürriyet - libre arbitre) taraftarlarının *eşit seçenek* iddiasını pek hoş karşılamamaktadır. Çünkü kendisi *bir sebebe dayanmaksızın* seçimden söz etmenin anlamsız olduğunu, determinizm ve özgürlüğün birbirine bağlı iki terim olduğunu, seçimlerimizin bir nedeni

olmasına rağmen bir tür iç determinizmle mevcut determinizmi aşabileceğimizi söylemektedir.²⁷ Böylece determinizmin Topçu üzerinde daha önceki düşünürlerde yaptığı güçlü etkiyi görmekteyiz. Dahası bağlamın dışına çıkma pahasına belirtelim ki onun determinizmi kabul ederek özgürlüğü savunan yaklaşımı hareket felsefesinin sunduğu metafiziksel ve ontolojik arka zemine de uygun düşmektedir. Bununla birlikte kendisi tam bir determinist değildir.

Sade bir biçimde söyleyecek olursak Topçu'nun bu makalede ele aldığımız eleştirileri aslında süre, benlik ve yaratıcılık olmak üzere üç temel konu hakkındadır. Fakat biz bu üç eleştiriye yukarıda açıkladığımız pek çok gerekçeden ötürü Topçu'nun saf süre indeterminizminin eleştirisi bağlamında ele almayı uygun gördük. Diğer bir ifadeyle benlik ve yaratıcılık eleştirilerini Bergsoncu süre anlayışının bir eleştirisi olarak görmekteyiz. Tüm bu eleştiriler Topçu'nun bir Bergsoncu olup olmadığına dair önemli sonuçlar vermektedir. Topçu'nun Bergson'dan etkilendiği hatta kendisinden hayranlıkla söz ettiği bilinen bir gerçektir. Bu çerçevede bazı araştırmacılar Topçu'nun Bergson'a yönelttiği eleştirilerin ikincil, hatta önemsiz konularda olduğunu düşünebilmektedir. Halbuki bu araştırmamız göstermektedir ki Topçu, Bergson'un en temel nosyonu olan süreyi eleştirmektedir. Bu anlamda Topçu'nun Bergson'u eleştirdiği konular ikincil konular değildir fakat onun bu eleştirileri Bergson'a yönelik hayranlığının arkasında kaldığı için böyle bir algı oluşmaktadır. Bu da kendisinin değil şüphesiz araştırmacıların kusurudur. Neticede Topçu, Bergson felsefesinin en temel nosyonlarına yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştiriler açıkça göstermektedir ki kendisi bir Bergsoncu değildir. M. Blondel'den sonra en çok etkilendiği filozofun Bergson olması da bu gerçeği etkilememektedir.

Diğer taraftan bu araştırma Topçu'nun doktora tezinde ve sonraki yıllarda Bergson felsefesiyle olan ilişkisi için de bir işaret taşı niteliğindedir. Ayrıca doçentlik tezi olarak Bergson felsefesinde sezgiyi hangi motivasyonlarla araştırdığı, öteki kitaplarında, satır aralarında Bergson'a atıflarda bulunduğu noktalar şüphesiz Topçu'nun Bergson felsefesiyle olan iletişiminin ayrıca ele alınması gerektiğini göstermektedir. Bu araştırmamız kronolojik bir takiple

²⁷ Burada kısaca ifade etmeye çalıştığımız bu nokta Topçu'nun kendi özgürlük düşüncesinin ifadesidir. (Daha fazla bilgi için bkz. Topçu, 2012a: 64-65; Silifke, 2016: 1-10).

Topçu'da Bergson etkisinin ne ölçüde olduğuna ilişkin sonraki araştırmalara öncülük edebilir.

Topçu ve Bergson'un düşüncelerini analiz etmeye çalıştığımız bu aşamadan sonra, gönül isterdi ki her ikisinin özgürlük teorilerini karşılaştırmalı olarak diyalektik bir kritiğe tabi tutalım, her iki düşünürü de konuşarak teorilerinin zayıf ve güçlü yanlarını ortaya koyalım, aralarındaki çatışmanın perde arkasını tespit edelim ve en önemlisi Topçu'nun eleştirilerinin Bergson felsefesi karşısında ne denli tutunabileceğini, Bergson'un düşüncelerini aşım aşım kısıca söyleyecek olursak Topçu'nun eleştirilerinin değerini tespit etmeye çalışalım. Aslında bu araştırma böyle bir hedefin ürünü olarak ortaya çıkmış giriş niteliğinde bir araştırmadır ve ilerleyen süreçte sözünü ettiğimiz bu soruların yanıtlanmasına adanmış, kritik ve değerlendirmenin öne çıktığı bir çalışmayı planlamaktayız.

7. Kaynakça

- Arici, M. (2011). *Physicalism and the Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond to The Problem of Phenomenal Subjecthood?*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bergson, H. (1997). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: MEB Yayınları.
- Bergson, H. (1888). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Elektronik Edisyon, URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/essai_conscience.pdf
- Bergson, H. (1950). *Time and Free Will (An Essay on the Immediate Data of Consciousness)*. çev. F. L. Pogson, altıncı baskı, Londra: George Allen & Unwin Ltd.
- Bergson, H. (2014). *Metafizik Dersleri*. çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, ikinci baskı, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Bergson, H. (2013). *Metafiziğe Giriş*. çev. Atakan Altınörs, ikinci baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Bergson, H. (1947). *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Cevizci, A. (2012). *Bilgi Felsefesi*. ikinci baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Churchland, P. (2012). *Madde ve Bilinç*. çev. Berkay Ersöz, birinci baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Cottingham, J. (1993). *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Çağatay, H. (2012). *Free Will and Determinism: Are They Even Relevant to Each Other?* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Descartes R. (2013). *Meditationes de Prima Philosophia-Metafizik Üzerine Düşünceler*. çev. Çiğdem Dürüşken, birinci baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (2013). *Bergson*. üçüncü baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2016). *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu, yedinci baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı, üçüncü baskı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Locke, J. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacikadiroğlu, birinci baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Randall, J. H. ve Buchler, J. (1982). *Felsefeye Giriş*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları.
- Silifke, A. F. (2016). *İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Topçu, N. (2012a). *İsyan Ahlâkı*. çev. Mustafa Kök, Musa Doğan, sekizinci baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1990). *Conformisme et Révolte*. Ankara: Editions Ministère de la Culture.

Bilinç, Benlik ve Özgür İrade Ekseninde Bir Anlaşmazlık: Saf Süre İndeterminizminin Özgürlükle Uyuşmadığına Dair Nurettin Topçu'nun Bergson'a Yönelik Eleştirileri

- Topçu, N. (2015a). *İsyân Ahlâkı* (Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali). haz. İsmail Kara, M. Fatih Birgül ve Rıdvan Özdiñ, birinci baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2012b). *Psikoloji*. üçüncü baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Bergson*. dördüncü baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2005). *Felsefe*. ikinci baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2015b). *Ahlâk*. beşinci baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunç, M. Ş. (1947). (*Yaratıcı Tekâmül* çevirisi için yazılan önsöz bölümü). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Tunç, M. Ş. (1934). *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*. İstanbul: İkinci Baskı.
- Türkben, Y. (2010). "Nurettin Topçu'ya göre Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı." *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 44: 119-129.
- Özyurt, E. (2013). *Freedom and Creativity in Bergson's Philosophy*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Vihvelin, K. (2011). "Arguments for Incompatibilism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall 2015 Edition. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/incompatibilism-arguments/>

This Page Intentionally Left Blank

Tractatus Logico-Philosophicus'ta Metafizik Ben ve Dünya'nın "Sub-Specie Aeternitatis" Görünümü[†]

[The Metaphysical Subject in The *Tractatus Logico-Philosophicus* and The "Sub-Specie Aeternitatis" View of The World]

İbrahim KÖRPE *

Konya Necmettin Erbakan University

Received: 05.05.2018 / Accepted: 18.06.2018

DOI:

Research Article

Abstract: This study examines a special issue in *Tractatus Logico-Philosophicus*. Primarily, it is briefly mentioned that the main purpose of the Wittgensteinian project is to show the possibility of drawing a complete picture of the world by establishing the language-world connection. In this essay, it is initially alleged that the mind reaches a mystical state of consciousness perceiving and watching the world from the outside of the world in the last phase of Wittgenstein's project. Secondly, it is claimed that this state of consciousness is the metaphysical "I" that sees the world as a whole from the boundaries of the world, and that the state of consciousness experienced from this seeing is a form of seeing in which the eternity occurs in the world as timelessness. Through claiming that this seeing, in an intuitional form, is the phenomenal form of consciousness which is transcendent to the logical/inferential state of consciousness, it is asserted that this seeing has a different nature from the ordinary experiences of the consciousness.

Keywords: metaphysical subject, boundary, language, world, mystical consciousness, eternity.

[†] Bu makale; Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalında öğrenciliğim sürecinde, 2016 yılında savunduğum "İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri" başlıklı yayınlanmamış yüksek lisans tezinin bazı kısımlarının gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş versiyonudur.

* **Author Info:** Teacher, Ministry of Education, Atçeken Mah. 60013. Sk. No: 2, 42850, Cihanbeyli-Konya, TURKEY.

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

To Cite This Paper: Körpe, İ. (2018). "*Tractatus Logico-Philosophicus*'ta Metafizik Ben ve Dünya'nın "Sub-Specie Aeternitatis" Görünümü" *MetaZihin*, 1(1): 123-139.

Öz: Bu çalışmada *Tractatus Logico-Philosophicus* üzerinde inceleme yapılmıştır. Öncelikle, Wittgensteinci projenin ana amacının, dil-dünya bağlantısının kurularak, dünyanın tam bir betimlemesini yapmanın olanaklı kılınması olduğundan kısaca bahsedilmiştir. Makalede ilk olarak, bu projenin son aşamasında zihnin, dünyanın dışından dünyayı, idrak ve temaşa eden bir tür mistik bilinç durumuna ulaştığı iddia edilmiştir. Makalede ikinci olarak, bu bilinç durumunun, dünyanın sınırından dünyayı bütün olarak gören metafizik ben olduğu ve bu bakıştan tecrübe edilen bilinç durumunun, dünyaya sonsuzluğun zamansızlık şeklinde vuku bulan türünden bir bakış olduğu iddia edilmiştir. Söz konusu bakışın da bilincin mantıksal/çıkarımsal durumuna aşkın bir pozisyonda olan sezgisel mahiyette fenomenal bir formu olduğu iddia edilerek bunun da bilincin olağan tecrübelerinden farklı bir mahiyette olduğu öne sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: metafizik ben, sınır, dil, dünya, mistik bilinç, sonsuzluk.

1. Düşüncenin Sınırlandırılması

Bu çalışmanın kapsamını Wittgenstein'in ilk dönem felsefesini şekillendiren ana eseri *Tractatus Logico-Philosophicus*¹ oluşturacaktır. Filozofun yalnızca ilk dönem felsefesi ve bu dönemdeki ana eseri *Tractatus*'a bakılmasının sebebi ise, önermelerde bahsini ettiği gizemciliğin sonraki eserlerinde ortadan kaybolması ya da dönüşüme uğramasıdır (Hadot, 2015: 45).

Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki *Tractatus*, çoğunlukla dil hakkında olmak üzere dünya, mantık, matematik ve aynı zamanda ahlak ile mistisizm hakkında görüşleri içerir (Johnson, 2016: 187). Bu ekseninde eserin amacı; (1) dilin mantığının doğru anlaşılmasını sağlayarak resim teorisini inşa etmek ve (2) anlamlı önermeler kurmak yoluyla düşüncelerin dile getirimine bir sınır çekmektir. Düşünceye sınır çekme işlemine değinecek olursak, Wittgenstein bu konuda Kant'tan tamamen ayrıldığını söyler. Bilindiği üzere Kant numen ve fenomen ayrımı yapmıştır. Fenomen alan onda, insan düşüncesinin, aklın kaynak ve verileri ışığında ulaşabileceği alanı temsil ederken; numen alan, ulaşılmaz olan boyutu temsil etmekteydi. Kant'ın eleştirel felsefesi böylece düşünceye bir sınır çizme etkinliğine dönüşüyordu (Türkyılmaz, 2013: s?). Felsefe problemlerini dil problemlerine indirgeyen Wittgenstein, Kant'ın bilgi problemleriyle ilgili olarak yapmaya çalıştığı insan zihninin sınırlarını belirleme işini, dilde yapar (Gündoğan, t.y. 5). Wittgenstein, Kant'ın bilebileceğimiz şeyi (fenomenler ya da deneyimin olanaklı nesnelere),

¹ Bu eserden bundan sonra *Tractatus* olarak bahsedilecektir.

bilemeyeceğimiz şeyden (bütün olanaklı deneyimi aşan kendinde şeyler) ayırmasına karşıdır (Glock, 2014: 19). İlk neden olarak, düşüncenin sınırlandırılabilmesi için sınırın öte yanında kalan düşünülemediğini de düşünmemiz gerektiğini söyler. İkinci olarak ise sınırın çizgisinin temel belirlenimleri neler olacaktır? Sınır nereden itibaren, hangi standartlara göre çizilecektir? Düşünülemediğini düşünme ve sınırın çizgisi problemleri Wittgenstein'ı, Kant'ın çizgisini benimsemekten alıkoyar. O hâlde ne yapılacaktır? Çözüm bellidir: Sınırlandırma işlemi düşüncede değil dilde yapılacaktır. Yani felsefe, öte yakasını mantıksal açıdan düşünmemizin imkânsız olduğu düşünce alanını değil, söylemlerimizden müteakip dil alanını sınırlandıracaktır. Böylelikle, "Söylenbilir olanı açıkça ortaya koymakla, söylenemez olanı imleyecektir" (Wittgenstein, 2016: 61/4.115). Burada söylenemez olan, Kant'ın inandığı şekil olan söylenebilerin aksine yalnızca gösterime açıktır. Bu gösterim sürecinin, varlığın *sub-specie aeternitatis*² görünümü olan kendine özgü bir çeşit *mistik bilinç*³ hâli olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.⁴

Wittgenstein, önermelerin, gerçekliğin mantıksal formunu gösterdiğini, fakat söz konusu mantıksal formu temsil edemeyeceğini söyler (Cevizci, 2012: 1064). Şöyle bir örnekle anlatacak olursak, bir ressam çizdiği manzara tablosu hakkında hem resme hem de manzaraya ayrı ayrı bakabilirken, resmin manzarayı temsil etme tarzını temsil edemez (Cevizci, 2012: 1064). Burada mantıksal formun/biçimin aşılabilirliği vardır ki bu temsil edilemez, yalnızca

² Spinoza Felsefesi'nde bilincin, kendisini ve varlığı, *sonsuzluğun ufku altında; sonsuzluğun ışığı altında; sonsuzluğun bakış açısıyla* (Spinoza, 2016: 496), idrak ve temaşa ettiği durumu ifade eden terimdir. Buna göre, bir ve aynı gerçeklik iki bakımdan; (1) ezeli-ebedî bir bakış açısından ve (2) zaman içinde, normal bakış açısından kavranabilir. *Sub-specie aeternitatis* söz konusu olduğunda, bilinç dünyayı bütünsel olarak ezeli-ebedî bir pozisyonda başka bir deyişle sonsuzluğun bakış açısıyla idrak ve temaşa eder. İkinci durum olan zaman içinde normal bakış/ *sub-specie durationis* söz konusu olduğunda ise bilinç dünyayı, ortalama insanın olayların zaman içinde art arda gelişini kavradığı tarzda, gerçekte olduğu tarzda kavrar (Cevizci, 2005:1562).

³ Bu konuda uzman olarak kabul edilen William James, mistik bilinci şu şekilde tanımlıyor: "Mistik bilinç, bir bütün olarak (1) Bütüncül ve (2) İyimser ya da en azından kötümserin tersidir. (3) Natüralist değildir ve (4) İki kez doğmuşlukla diğer dünyevi zihin durumlarını en iyi şekilde bağdaştırır." (James, 2017:435).

⁴ Bu eksende, *Tractatus*'ta bir tür mistik bilinç hâli olduğunu iddia edeceğimiz önermelerin James'in bu tanımındaki kriterlere uygun olduğunu düşünmekteyiz: (1) Bütüncül Olma: Wittgenstein'da bu durum sınırlı bütünlük olarak dünya duygusu şeklinde vuku bulur. (2) İyimserlik: Sanat eserinin ve akabinde estetik hazzın ve bu hazzın beraberinde getirdiği iyimser duyguların ve iyi yaşamın, *sub-specie aeternitatis* şekilde görünen dünya olması şeklinde vuku bulur. (3) Natüralist Olmama: Dil ve dünyanın paralel atomcu çözümlenmeleri neticesinde olgusal olanın sınırlarının dışında kalanın imlenmesi ile vuku bulur. (4) Bağdaştırıcılık: Kendine özgü bir bilinç durumu olduğunu iddia ettiğimiz önermeler *Tractatus*'a kendisini bir şekilde eklemeyi başarır. Bu durumu en iyi ifade eden önerme de merdiven metaforunun kullanıldığı önermedir.

gösterilebilir. İşte neyin gösterilebilir ve duyumsanabilir olduğunu ortaya koymak için de evvela neyin söylenebilir olduğunu belirlemek gerekecektir. Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir (Wittgenstein, 2016: 11). Haddizatında söylenebilir olan, resim teorisi gereği olgusal olanla uyum içinde bulunan iken; söylenemez olan, bunun, yani dil ve dünyanın dışında kalan olacaktır. Böylelikle, "Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler" Wittgenstein, 2016: 133/5.6) önermesi ile Wittgenstein bunu ortaya koyar. Bunun da yöntemini belirleyecek olan şey Resim Teorisi'dir.⁵

2. Dünyanın Doğru Vizyonu

"Benim tümcelerim şu yolla açmılayıcıdır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla -onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandığında merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür." (Wittgenstein, 2016: 73/6.54).

Bu önerme, önemli bir kusura -kitabın kendi yıkımının kaynaklarını içermesine- karşı bir reaksiyondur (Utku, 2014: 240). Yani filozofun kendisinin de başından beri farkında olduğu, metnin yapısının Resim Teorisi'ne aykırılığında bahsetmektedir. Resim Teorisi, önermelerin ve bileşenlerinin olgular ve bileşenleri ile mantıksal zemin dahilinde uyuşmasına dayanır. Doğru bir önerme dile getirmenin zorunlu koşulu önermenin kendisinin dış dünyada bir olguya tekabül etmesidir. *Tractatus*'un önermelerinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu yüzden filozof önermelerinin saçma, dolayısıyla da aşılması gereken şeyler olduğunu söylemiştir. Aşma işleminin gerçekleşme sürecini ise merdiven metaforu ile anlatmıştır. Burada, merdiven metaforunun neden kullanıldığını anlamak önemlidir. Merdiven burada, önermede de bahsedildiği üzere dünyanın doğru vizyonu ile ilgilidir. Wittgenstein dünyayı doğru görmek için önermelerinin bir merdiven misali aşılması gereken şeyler olduğunu söylemektedir. Yani önermelerin tabiri caizse künhüne vâkıf olmadan onları aşamayacağımızı, eserin doğası gereği bunun mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Ancak ve sadece önermeleri tam bir idrak ile kavrarsak onları aşacak bilişsel kapasiteye ulaşacağımızı anlatmak istemektedir. Başka bir deyişle Wittgenstein burada, *Tractatus*'un uygulamalı olarak aşılması gereken öğretilerden oluşan bir vizyon programı olduğunu

⁵ İlk Dönem Wittgenstein Felsefesi'nin temel öğretisi olan resim teorisi, dil ile gerçeklik arasında ortak olan başka bir deyişle dil ile gerçeklik arasında gerçekliğin dildeki imajlara dönüşüm transferini sağlayan mantıksal formun, dilin dünyayla temasında ayna görevi görerek gerçekliği yansıttığını savunur. Bu anlamda dil ve dünya mantıksal atomcu çözümlemeler vasıtasıyla betimlenebilen paralel dizilerdir.

vurgulamaktadır. O, önermeleri aşan, kendi tabiriyle bir merdiveni yıkıp atar gibi onlardan kurtulan okuyucuya dünyayı doğru göreceğini söyler. Burada dünyayı doğru görmekten kastının yukarıda da izah ettiğimiz üzere, *Tractatus*'taki önermeler sayesinde olduğu ancak o önermelere göre olmadığı noktasının Wittgenstein Felsefesi'ni ve onun metafizik hakkındaki düşüncelerini anlamak açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü o, metafizik konusunda, hem reddiye değil, resim teorisi gereği sadece sessizlik önermektedir (İmamoğlu, 2011: 41), hem de önermeden de anladığımız kadarıyla, dünyanın doğru vizyonunun başka bir deyişle yaşamın ve varoluşun anlamının resim teorisinin nüfuz ettiği olgusal alanın ötesinde konuşlandığını belirtmektedir.

3. Görüş Alanının Sınırları ve Öznenin İki Farklı Veçhesi

Wittgenstein özne hakkında, felsefede öznenin dünyada olmadığını onun sınırlarından biri olduğunu söyler: "Özne dünyada değildir; dünyanın sınırlarından biridir" (Wittgenstein, 2016: 135/5.632). Buna gerekçe olarak ise ne yaparsak yapalım özneye ulaşamayacağımızı gösterir. Özne, onun felsefesinde dünyanın bir sınırır. Çünkü kendi verdiği örnek gereği, görüş alanını sağlayan gözü gerçekte göremeyiz:

"Dünyanın içinde nerede rastlanabilir ki, doğaötesi bir özneye? Diyorsun ki, burada durum tam göz ile görüş alanı arasındaki gibi. Ama gözü gerçekten göremezsin. Ve görüş alanındaki hiçbir şey de bir gözce görüldüğü sonucunun çıkartılabilmesine izin vermez." (Wittgenstein, 2016: 135/5.633).

Şöyle ki göz, gerçeklik alanını görebilmek ve tanımlamak için olmazsa olmaz bir organdır. Aynı şekilde özne de dünyayı bilmek ve onu düşünebilmek için olmazsa olmaz unsurdur. Ancak gözün kendisini görmek istediğimiz zaman bunu yapamayız çünkü göz görüş alanının sınırır. Sınırı her görmek istediğimizde görüş alanı kendisini bize kapatacaktır. Yani göz kendisini bize kapatıp görme edimini sonlandıracaktır. Özneyi dışarıdan bir bakışla bilmek de bu anlamda mümkün değildir çünkü tıpkı gözün görülene ait olmaması, onun sınırı olması gibi özne de dünyaya ait değil, onun sınırır. Tıpkı görme edimini gözün kendisine her çevirişimizde sınırlara çarpacağımız ve görme edimini yitireceğimiz gibi, özneyi her bilmek istediğimizde de sınırlara çarpacak ve bilme edimini yitireceğizdir. Dolayısıyla özne dünyaya ait bir şey değildir, tıpkı gözün kendisini görme mevzusunun görme ediminin sınırı olması gibi, özne de dünyanın sınırır. Başka bir deyişle özne aşkın bir

pozisyonda olmak anlamında, olgu olan her şey üzerine bir söylem geliştirmeye izin veren bir sınırdır (Greisch, 1999: 33). Yukarıdaki önermede de bu sınır olma durumu göz örneği üzerinden ifade edilmeye çalışılmıştır. Yani gözün kendisinin görme alanının bir unsuru olmayıp, kendisinin görmeyi mümkün kılan sınırı olması gibi özne de olgu olan veya olgu olmayan şeyden söz eden bir dilde anlaşılabilir (Greisch, 1999: 33).

"Öyleyse felsefede, Ben'den psikoloji-dışı bir şekilde söz etmenin bir anlamı vardır gerçekten. Ben, felsefeye, "dünyanın benim dünyam olmasıyla" girer. Felsefî Ben, insan değildir, insanın bedeni, ya da psikolojinin uğraştığı ruhu da değildir; o doğaüstü öznedir -dünyanın sınırı, bir parçası değil." (Wittgenstein, 2016: 137/5.641).

Burada 'felsefî ben' ile kastedilen öznenin dünyaya ait olmadığı meselesidir. Özne dünyanın sınırıdır, bu anlamda metafizik bir şeydir. Dünyaya aşkın olan, onun sınırı olan doğaüstü gerçekliktir. Özne bir sınıra konuşlanmıştır. Konuşlandığı sınır önermenin durduğu, dile getiremediği bir noktadır. Burada sınırın öte yakasına dair kesin bir bilgimiz olamaz çünkü tam olarak öznenin konuşlandığı pozisyon buna izin vermeyecektir. Sınırdaki bulunan özne, sınırın sadece kendisine açık olan tarafını yani önermeyle ifade edildiği zaman olgulara karşılık gelen tarafını bilebilir. Ancak şu da önermeden mantıksal olarak çıkan bir sonuçtur ki bir yerde bir sınır varsa, orada o sınırın iki yakası vardır. Yani Wittgenstein sınırın 'ötesinde' olanı reddetmez. Yalnızca öznenin fizik ve metafizik arasında konuşlanmış bir sınır olduğunu söyler.

Burada açıkça görmekteyiz ki Wittgenstein tek bir öznenin değil iki ayrı öznenin bahsetmektedir. Wittgenstein'in bahsettiği iki 'ben'den biri, vücudun taşıdığı psikolojik anlamdaki ben iken; diğeri, psikolojik olmayan, felsefî/metafizik 'ben'dir (Soykan, 2016: 24). Psikolojik anlamda ben, vücut bütününden başka bir şey olmayan, dünyadaki herhangi bir nesne gibi, bilen bir özne karşısında psikolojik bir nesne olarak yer alan 'empirik ben'dir (Soykan, 2016: 24). Bu anlamda düşünüldüğünde 'empirik ben', dünyada olan bedenimizin psikolojik formu olarak her yönüyle dünyaya ait ve onun içinde olan öznedir. Metafizik ya da felsefî ben ise dünyaya dahil değildir, nesne değildir ve kendisini dile getirmez (Soykan, 2016: 24). O, doğası gereği dünyanın dışına ya da sınırına konuşlanmıştır; bu anlamda metafiziktir ve dile gelmediği hâlde kendisinin dünyaya dair deneyimlediği idrak ve temasını *sub-specie aeternitatis* duyumsatması anlamında kendine özgü bir bilinç durumu olduğu iddia edilebilir.

3.1. Psikolojik/Empirik Ben ve Felsefî/Metafizik Ben

Psikolojik anlamdaki ben 'dünyanın içinde' olması anlamında, nesnelere zaman-mekân içerisinde kendi görüş alanında görür ve dünyanın içinde nereye giderse gitsin hep dünyanın görüş alanı içerisinde ve kendisinin içinde bulunduğu beden algılamalarına açık olan fenomenleri görür (Soykan, 2016: 27). Bu bakışa olağan bakış, bu bakışa sahip olan psikolojik benin içinde bulunduğu bilinç formuna mantıksal/çıkarımsal bilinç diyebiliriz. Çünkü Wittgenstein'in 'psikolojik ben'i, mantıksal/çıkarımsal bilinçte de olduğu üzere, fenomenleri dünyanın içinde olmak anlamında zamansal-mekânsal düzlemde empirik yollarla çözümlenmeye çalışır. Dolayısıyla 'psikolojik ben'in, bilincin *reason* olarak adlandırabileceğimiz, çizgisel zamanda işleyen mantıksal/çıkarımsal formu olduğu söylenebilir. Psikolojik benin bu düzlemde dünyaya bakışına ise, mantıksal/çıkarımsal yollarla gerçekleşen, zaman içinde normal bakış/*sub-specie durationis* diyebiliriz.

Wittgenstein'a göre nesnelere dünyanın tözünü oluşturmasına benzer şekilde, adlar da dilin tözünü oluştururlar. Ad, dünyanın tözü olan nesnelere kararlı bir şekilde bir araya gelerek oluşturduğu tikel varlıklara tek tek işaret ederek onlara dair bir şey söyleyen dilsel bildirimdir. Ad, hakkında bir şey söylediği şeye işaret ederek onu imler. Örneğin, dört ayaklı, sert ve ahşap bir varlığa 'masa' diyerek onun hakkında bir şey söyleriz ve onu işaret edip imleriz. Böylelikle bir ad olarak imlediğimiz masa hakkında bir şey söyler, bu adın işaret edip imlediği varlığa bir anlam yükleriz. Dolayısıyla adın anlamı, işaret edip imlediği varlıkta değil onun dışındadır. Anlam, adın işaret edip imlediği varlığın işaret edilip imlendiği form olan 'masa' sözcüğündedir. Masa sözcüğü bir ad olarak imlediği varlığa onun dışından bakarak onda olmayan bir anlam yüklemiştir ve ona dair bir şey söylemiştir. Masa sözcüğünü kullanan özne/ben tikel bir varlık olarak, dört ayaklı, ahşaptan mantıksal kurulumu/*logical construction* işaret edip onu imlemek suretiyle ona, kendi dışından bakarak bir anlam yükler. Bu süreçte özne/ben, masanın tamamen dışında, belirli bir mesafe aralığında bulunmaktadır. Öyleyse diyebiliriz ki, dildeki bütün ad kullanımları için, mesafe aralığı koşulunu zorunlu olarak gerektiren bu, dışarıdan bir bakışla işaret edip imleme işlemi söz konusudur. Peki, o hâlde, 'dünya' sözcüğünün gösterdiği, söylediği şey, tıpkı 'masa' sözcüğünün gösterdiği, söylediği şeyde olduğu gibi, onun dışında olmayacak mıdır? (Soykan, 2016: 34) Yani, dünya, psikolojik benin olağan bakışla gördüğü şey-

durumları (bir köşede yanmakta olan soba, üzerinde vazo olan dört ayaklı geniş bir sehpa yahut yarı açık duran kapı) gibi bir şey midir? Dünya denilen bu ad, ne demektir ya da onun anlamı nedir ve bu anlam nerededir (Soykan, 2016: 34)? Wittgenstein'a ve onun addan anladığı tanıma göre, bu sözcüğün anlamının da kendisinin dışından kendisine bakılarak işaret edilip imlenmesi ve böylelikle onun anlamına dair bir şey söylenmesi şeklinde olmalıdır. Demek ki dünyanın dışından dünya işaret edilerek 'dünya' denilecek ve ancak o zaman bu sözcüğün bir gösterimi, anlamı olacaktır (Soykan, 2016: 34).

Peki, bunu kim yapacaktır? Yani, dünyaya onun dışından, onu bütün hâlde görebileceği bir zorunlu mesafe aralığından bakıp kim görecektir? Ona göre bu bakışa, dünyayı sonsuzluğun bakış açısından/*sub-specie aeternitatis* gören kişi olan metafizik ben sahiptir. Başka bir deyişle dünyanın sınırına konuşlanmış olan metafizik ben, dünyaya, zamansızlık anlamında sonsuzluğun bakış açısından bakar. Bu bakışa erişim sağlayabilen bilinç, dünyanın tözünü oluşturan nesnelere mantıksal kurulumları olan şey-durumlarını da bu perspektiften görebilir. Söz gelimi bunun bir örneği şu şekilde ifade edilir:

"Sobayı seyre dalsam ve bana şöyle dense: Ama şimdi senin tüm bildiğin sobadır, sonucum gerçekten önemsiz görünür. Çünkü bu, meseleyi sanki ben sobayı dünyadaki pek çok şey arasında bir tek şey olarak incelemişim gibi gösterir. Ama sobayı seyre daldıysam o benim dünyamdı ve başka her şey onun aksine renksizdi." (Wittgenstein, 2017: 134).

Bilincin, dünyanın küçük bir noktasını oluşturan sobayı görmesi kendini, bütün varlığını seyre ve temaşaya bırakma, başka her şeye karşı ilgisiz olma, böylece ne geçmişi anımsama ne de gelecek beklentisi içinde olma anlamında bir görmedir (Soykan, 2016: 25). Burada metafizik benin sahip olduğu sonsuzluğun bakış açısından görmenin sadece dünyanın dışından dünyayı idrak ve temaşa etmekte değil dünyanın içindeki şey-durumlarını idrak etmekte de işlevsel olduğu vurgulanmaktadır. Bilinç, bu bakıştan dünyanın içindeki şey-durumlarını da soba örneğinde olduğu üzere zamansızlık düzleminde idrak ve temaşa edebilir. Buradaki zamansızlık bahsi sonsuzluk türünden bakışın temel karakteristiği olarak karşımıza çıkar. Şöyle ki böylesi bir bakıştan görülen nesne, mekân ve zaman içinde değil; tersine mekân ve zaman ile birlikte görülür (Soykan, 2016: 25). Yani burada nesne, özneye, mekân ve zamanın bağlayıcılığından, çizgisel zamanın geçmiş-an-gelecek diziliminden bağımsız bir perspektiften görünür. Ona göre, "Nesnelere olağan bakış tarzı nesnelere sanki ortalarından görür, *sub-specie aeternitatis* görüş ise dışarıdan."

(Wittgenstein, 2017: 113). Bakışın bu formunun temel karakteristiği, varlığın *zamansızlık* düzleminden idrak ve temaşa edilmesidir. Wittgenstein'in sonsuzluktan kastettiği şeyin zamansızlık olduğunu düşündüğümüzde, bakışın bu türünün sonsuzluk türünden bakış olarak ifade edilmesi şaşırtıcı değildir: "Sonsuzluktan anlaşılan sonlu zamansal süre değil, zamansallığın olmayışıysa, o zaman şimdi de yaşıyorsa insanın sonsuz biçimde yaşadığı söylenebilir." (Wittgenstein, 2017: 104).⁶ Wittgenstein bir bakıma şimdinin *zamansız* oluşunu belirterek, şimdide edinilen idrak ve temaşanın bilinci sonsuz bir forma taşıdığından bahsetmektedir. Bilincin bu formunda iken dünya, zaman ve mekânın içinde değil, zaman ve mekânla birlikte görünür. Bu durumda nesneyi mekân ve zaman ile görmek, onu mekândan ve zamandan soyutlayıp, *zamansız* bir düzlemde, mantıksal mekânda görmektir (Soykan, 2016: 25). Wittgenstein'in ifadesiyle, "Bu görüşte nesne, uzam ve zaman içinde görünmek yerine uzam ve zaman ile birlikte görünür." (Wittgenstein, 2017: 114). Dolayısıyla soba örneğinde sobaya tam bir odaklanma ile yoğunlaşan metafizik benin gördüğü şey sadece soba değil aynı zamanda dünyadır. Çünkü o, odaklanma esnasında sobaya dünyanın içinden değil dışından *zamansız* ve *mekânsız* bir düzlemde sonsuzluk türünden bir bakışla bakar. Dolayısıyla onun gördüğü tikel bir nesne olarak soba değil, şeyin sobadan hareketle bilgisini edindiği dünyadır.

Bu hususta benzer bir örnek filozofun sanat eserine dair önermesinde de görülebilir: "Sanat eseri sub-specie aeternitatis görülen nesnedir; ve iyi yaşam sub-specie aeternitatis görülen dünyadır." (Wittgenstein, 2017: 113). Burada, (1) dünya içinde bulunan nesnelerin estetik görünümünün sonsuzluk türünden bir bakışla görünmesinden, (2) bu görünümün aynı zamanda dünyanın bütününe sanat eserine malzeme olan nesne üzerinden görünmesinden ve (3) varlıkların, sanat eserinin ve dünyanın sonsuzluk türünden bu görünümünün iyi yaşam oluşundan bahsedilmektedir.

4. Yaşam Sorunlarının Çözümü

"Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zamanda hiçbir soru kalmamıştır; yanıt da tam budur." (Wittgenstein, 2016: 171/6.52).

⁶ "...Sonsuzluktan, sonu gelmeyen bir zaman-süresi değil de zamansızlık anlaşılırsa, şimdiki yaşayan sonsuzu yaşar. Görüş alanımız nasıl sınırsızsa, yaşamımız da tıpkı öyle sonsuzdur." (Wittgenstein, 2016/6. 4311).

Bütün olanaklı bilimsel soruların yanıtlanması; dünyaya dair bütün gizemin çözülmesi ve bilişsel anlamda tatmin olmamız demektir. Wittgenstein önermede, bu gerçekleştiğinde bile yaşam sorunlarımıza hiç dokunulmadığını söyler. Nedir yaşam sorunları? Önermeden anladığımız kadarıyla yaşam sorunları bilimsel muammaların yani olgusal sınırın ötesinde konuşlanmıştır. Yani bunlar yaşamla ilgili sorular olduğu kadar doğaları gereği metafizik sorulardır. Metafizik sorulardır çünkü bütün olanaklı bilimsel soruların yanıtları onlara ulaşmaya yetmez.

Önerme, bütün bir mantıksal atomcu geleneğin çoğunlukla katı bir metafizik reddiyecisi olarak öne çıkardığı Wittgenstein'in öyle bir filozof olmadığını ortaya koyduğu kadar, onun kendi içinde ne kadar tutarlı biri olduğunu da göstermektedir. Son cümlede bunu net bir şekilde görebiliriz. Resim teorisi gereği sınırın öte yakasına dair doğru bir önerme dile getiremez, orası hakkında konuşamayız. Çünkü önermelerimizin o alana dair bir bilgisi olmayacaktır. Önermenin son cümlesine baktığımız vakit hiçbir sorunun kalmadığı, yanıtın tam da bu olduğu söylenmektedir. Sorunun kalmaması resim teorisinin doğal bir sonucu iken, yanıtın tam da soru kalmaması durumu olması yaşamın bizzat içinde oluşumuzdandır. Bu noktada herhangi bir soru sorulamaz ve cevaplanamaz. Çünkü sorular ve cevapları oluşturan önermenin kendisinin burada herhangi bir rolü yoktur. Resim teorisi gereği burada önerme dile getiremez, dile getirdiğimiz önermenin mantıksal tasarımını yapamayız. Yani tam da bir yaşamın içinde olduğumuz için onun dışındaki sorulara ve cevaplarına ulaşamayız. Bunları yapabilmemiz için zamanın ve mekânın içerisinde olmamız gerekir. Zamanın ve mekânın içerisinde olduğumuz zaman da, zaten zaman ve mekâna aşkın bir doğada olan metafizik soruların dışındayızdır. Yani bütün olanaklı bilimsel soruların yanıtına ulaşmak kanalıyla olgulara dair tam bir tatmin olma ve bütünlük duygusunu kazanan özne, hâlen yaşam sorunlarına dokunulmadığını hisseder. Ancak aynı zamanda herhangi bir soru olmadığını ve haddizatında yaşam sorunlarının önermenin kendisinin dışında konuşlandığını da bilir. Böylelikle olgusal alanda hiç dokunulmadığını hissettiği yaşam sorunlarına dair şu bakış açısına ulaşır:

"Yaşam sorununun çözümü, bu sorunun yok olmasında görülür. (Bu yüzden değil midir ki, uzun şüphelenmelerden sonra yaşamın anlamının açıklık kazandığı insanlar, sonradan bu anlamın nede bulunduğunu söyleyememişlerdir.)" (Wittgenstein, 2016: 171/6.521).

Yaşama dair sorunların irdelenmesi ve cevaplanması ile bütünlüğe ulaşan varoluş duygusu, düşünen akli çepeçevre kuşatır. Ve aynı düşünen akıl, yaşamın anlamına ilişkin sorunlara bilim tarafından yaratılan dünyada yanıt arayışlarının başarısızlığa mahkûm bir beklenti olduğunu kabul eder (Utku, 2014: 229). Çünkü zaman ve mekân içinde bir metodoloji, zaman ve mekâna aşkın sorulara bir cevap sunamaz. Bunu fark eden zihin, metafizik benin bakışına odaklanma olanağına da aynı zamanda kavuşur. Yani varoluşsal anlamı hiçbir zaman olgusal alanda bulamayan akıl, kişiyi sınırın öte yakasına; hiçbir soru, cevap ve önermenin kendisinin olmadığı, yaşamın içinde onun ortadan kalktığı bir alana sürükler. Wittgenstein önermede tam da bu mevzuya temas etmektedir. Önermenin ardından verdiği örnek de bunu destekler mahiyettedir. Yaşam sorununun çözümü diyor filozof, onun yok olmasında görülür. Ve ardından parantez açıp açıklama yapıyor. Açıklamayı yapıyor çünkü önermeyi ölüme indirgemek de pekâlâ mümkün görünmektedir. Kuvvetle muhtemel bunun önüne geçmek adına açıklamada, yaşamın anlamına temas eden insanlardan bahsedip, bu anlamın yaşamın içinde olmadığına değiniyor. Burada tam bir tatmin olma duygusu, tam bir idrak ve kavrayış/*insight* hâli vardır ve bu hâl, yaşamın içinde yani zamansal ve mekânsal olan olgusal dünyada gerçekleşen bir şey değildir. Olgusal bir hâl değildir; önermelerin bir şey ifade etmediği sınırın öte yakasına ait bir hâldir. Buradaki hâl, sınır olan felsefi/metafizik benin kendisini, yani sınırı aşmak suretiyle bütün bir varoluş duygusu ile sınırın öte yakasına bakması ve bu alanı sonsuzluk türünden/*sub-specie aeternitatis* bir bakışla idrak ve temaşa etmesidir. Buradaki hâl filozofun kendi tabiriyle, zihnin olgusal yaşamının ortadan kalkmasıyla belirir ve resim teorisinin doğası gereği hiçbir şekilde ifade edilemez. Bu durum mistisizmdeki, tecrübenin ifade edilemezliği ile eşdeğer değil de nedir? Felsefi/metafizik benin edindiği tecrübe, doğası gereği yaşamsal olanın sınırlarını aştığı için ifade edilemez. İfade etmeye çalıştığımız an onu yaşamın bir olayı hâline indirger dolayısıyla dönüştürmüş oluruz.

5. Dünyanın Sınırlı Bütünlük Hâlinde Görünümü

Wittgenstein'da yukarıda bahsini ettiğimiz idrak ve temaşa, sınırlı bir bütünlük içinde kendini açık eden varoluş duygusudur. Sınırlı bir bütünlük içinde kendini açık eder çünkü önermenin resim teorisi gereği o alana nüfuz edemeyiz. Dünyayı sınırlı bir bütünlük hâlinde görmek, önceki sayfalarda bahsettiğimiz üzere, onun sınırlılığının ötesine uzanmak, yani olgusal alanın

dışındaki soruları ortaya koymaktır (Utku, 2014: 229). Ancak buraya önermeyle nüfuz edemeyiz. Bu, olgular dünyasına bağımlı mantıksal ve matematiksel bir varlık olan insan ve olgular dünyasının içinde olan empirik ben için mümkün değildir. Peki, bu noktada ne yapılacaktır? Bu duygunun anlamlandırılması ve mahiyetinin ortaya konulması için ne yapılacaktır? Bu noktada *Tractatus*'taki en çarpıcı önermelerden bir tanesi karşımıza çıkar:

"Dünyanın sub specie aeternie görünümü, onun sınırlanmış bütün olarak görünümüdür. Dünyanın sınırlanmış bütün olarak duyulması, gizemli⁷ (mistik) duygudur." (Wittgenstein, 2016: 171/6.45).

Wittgenstein önermenin, resim teorisi gereği ifade edemediği alanı böylelikle gösterir. Metafizik benin, dünyaya sonsuzluk türünden/*sub specie aeternitatis* bakışı, salt matematiksel-mantıksal olmayan, zaman bağıntılarını aşan yüksek bilgi biçimine, yani şeylerin tanrısal bir perspektiften görülmesi ve bilinmesine işaret eder (Utku, 2014: 226). Spinoza'nın kullanımından hareketle: "Zihin, olayları sub specie aeternitatis (ezelî-ebedî bir bakışla) anladığı ölçüde ezelî-ebedîdir" (Monk, 2005: 217). İfade, sonsuz bir perspektiften dünyanın sınırlı bir bütünlük olarak görünümünü anlatır. Sonsuz bir perspektif edinimi, mantıksal-matematiksel, eş deyişle zamansal-mekânsal olanın ötesinde gerçekleşir. Yani metafizik bir sınır olan metafizik benin, dünyanın sınırlı bütünlük hâlinde hâsıl olan idrak ve temaşası ile tanrısal bir görüye ulaşması sayesinde vuku bulur. Metafizik ben, olgusal olanı dile getiren empirik beni aşmak suretiyle dünyayı bir bütün hâlinde sonsuzluk türünden idrak ve temaşa eder: "Dünyanın nasıl olduğu değildir gizemli (mistik) olan, olduğudur." (Wittgenstein, 2016: 171/6.44). Nasıllık, nitelik belirtmektir. Bilgi düzeyidir. Ama olması bakımından olması metafiziktir. Olmak metafiziksel ve ontolojik bir ifadedir ancak nasıllık daha çok epistemolojik bir bağlama sahiptir. Görünen o ki bu cümlede Wittgenstein, metafiziksel ve ontolojik statü anlamında dünyanın varlığını, olmaklığını net analiz edemiyor oluşumuza değinmektedir. Yani, dünyanın nasıl olduğunu biliyoruz fakat dünyanın olmaklığını bilmiyoruz ve bu olmaklık bize gizemli kalmaktadır. Başka bir deyişle, buradaki olmak dünyanın olmaklığı, dünyanın ontolojisi, metafiziğidir. Bu noktada metafizik ben, zamansızlık olarak sonsuzluğu deneyimlemek anlamında Tanrısal perspektiften dünyaya, onun olmaklığına, ontolojik ya da metafiziksel görünümüne bakar. Ancak bu bakış empirik ben tarafından resim

⁷ Oruç Aruoba eserindeki 'das Mystische' kavramını 'gizemli' olarak çevirmiştir.

teorisi ile ifade edilemez. Çünkü burada önermenin bir fonksiyonu yoktur. Önerme, olgusal alanın olayı olduğu için bu alanda herhangi bir şey söyleyemez. Empirik ben, mantıksal akıl yürütme ile mistik olanı çözümleyemez, düşünemez. Bunlardan herhangi birini yapmaya başladığı anda onu mantık ve matematiğin, zaman ve mekânın, haddizatında dünyanın bir olayı hâline getirecektir. Dolayısıyla bu geçişte sonsuzluğun bakış açısından edinilen idrak ve temaşanın, dilin doğası gereği tam bir ifadesi mümkün değildir. Bu noktada dil ve düşüncenin görevi, ifade edilemez alana geçişte söylenebilir olanı söyleyip özneyi olgusal alana dair bir bütünlüğe ulaştırmak ve bu şekilde söylenemeyeni ona, sonsuzluğun bakış açısından/*sub specie aeternitatis* gösterip duyumsatmaktır. Buradaki gösterme ve duyumsatma, yani duygusunu yaşatma ifadeleri önemlidir. Şöyle ki dil, hem mistik alanda mantıklı olarak kullanılamaz; mistik olan duyguyla ilişkilidir ve o kavranıp ifade edilemez (Utku, 2014: 225), hem de mistik olan doğası gereği, dilin üzerine kurulu olduğu çizgisel zamansallıktan bağımsız bir düzlemde gerçekleşen duygu olduğu için mantıksal/çıkarımsal yollarla çözümlenip ifade edilemez.

Wittgenstein mantıksal-felsefî araştırmasında ulaştığı bu son noktada, atomik önermelerin betimleyemeyeceği metafiziğin duygusunu deneyimler. Onu, sınırlı bir bütünlük olarak dünya duygusu olarak deneyimleyen filozof; önermeden, mantık ve matematikten bağımsız bir şekilde hâsıl olan bu duygunun gerçekliğini ve kendini gösterdiğini kabul eder: "Dile getirilemeyen vardır gene de, kendini gösterir, gizemli (mistik) olandır o." (Wittgenstein, 2016/6.522). Bu ifade ile net bir şekilde anlarız ki Wittgenstein, *Tractatus*'ta metafizik benin kendine has bir idrak ve temaşasından bahsetmekte ve bunun da mistik bir idrak ve temaşa olduğunu ifade etmektedir. Onun metafizik bene atfettiği sonsuzluk türünden gerçekleşen bu idrak ve temaşası, eserin bu türden önermelerini yazdığı birinci dönemine özgüdür. Wittgenstein eseri tamamladığı sıralarda Birinci Dünya Savaşı'nda cephede idi. Bu süreçte yaşadığı zorluk ve sıkıntıların etkisi ile inanç ve mistisizmle ilgili konulara yöneldiğini yazışmalarından ve günlüğünden hareketle bilmekteyiz. Bu yönelişin, kuvvetle muhtemel kendine özgü bu bilinç durumunu edinmesinde etkisi büyüktür.

6. Metafizik Özne'nin Fenomenolojisi

Betimlenebilen ve açıklanabilen nitelikler, herkes tarafından ve nesnel olarak gözlemlenebilir (Revonsuo, 2016: 88). Söz gelimi ayağı kırılan bir masa yahut

hava durumunun değişmesi gibi olaylar betimlenebilir ve açıklanabilir mahiyettedir. Bu özelliklerinden ötürü bu tür nitelikler gözlemlenebilir. Dolayısıyla denilebilir ki üçüncü şahıs bakış açısından nesnel olarak gözlemlenebilen niteliklerin betimlenmesinde ve açıklanmasında herhangi bir problem yoktur. Peki, birinci şahıs bakış açısından edinilen ve nesnel olarak gözlemlenmesi mümkün olmayan ve *qualia*⁸ olarak adlandırılan *tecrübi nitelikler*, betimlenebilir ve açıklanabilir dolayısıyla da gözlemlenebilir mahiyette midir? Bütün bir gerçeklik alanını olgulara indirgeyen fizikalizm, *qualiaların* da gözlemlenebilir nitelikler kategorisinde olduğundan bahsetmektedir. Sahiden de kendimizi coşkulu bir mutlulukla dolu ya da susuzluktan kırılmış hissettiğimizde olan şey gerçekte nedir? Fizikalizm böyle durumlarda çeşitli hormonlar yükseldiğinden mutluluğu, hücrelerimiz oksijensiz kaldığı için de susuzluğu tecrübe ettiğimizi söyler. Fakat bu gerekçelerin, fizikalizmin dünyanın yapısının çözümlenmesinde birinci derecede baz aldığı gözlemlenebilirlikle hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü birincisi, öznenin mutluluk ya da susuzluk tecrübesini deneyimlerken yaşadığı bilinç durumunun mahiyeti ile bu gerekçeler arasında doğrudan ilişki kurmamızı sağlayacak herhangi bir gözlemlenebilir veri yoktur. İkincisi ise, birinci şahıstan edinilen fenomenal bilince ait bir tecrübî niteliğin, üçüncü şahıs tarafından, o tecrübeye temel oluşturan çeşitli olgusal gerekçeler kurarak çözümlenmesi 'o tecrübeyi, o anda deneyimliyor olmaklığın' bir betimlemesini ya da açıklamasını sunmaz. Verilen örnek üzerinden gidecek olursak fizikalizm, coşkulu bir mutluluk ya da susuzluktan kırılmış hissetmek *qualialarının*, onları ortaya çıkardığını düşündüğü olası fiziksel, kimyasal yahut biyolojik terimlerle açıklamasını sunabilir. Fakat bu tür bir betimleme bilincin niteliksel, öznel özelliklerine dair bir izahı hiç bir şekilde içermez veya bizi böyle bir izaha yöneltmez (Revonsuo, 2016: 88). İşbu tecrübelerin mahiyeti üçüncü şahıs bakış açısından değil, ancak ve ancak tecrübeyi deneyimleyen birinci şahıs tarafından doğrudan idrak edilebilir. O hâlde, birinci şahıs bakış açısından tecrübe edilen zihinsel yaşantılar olan *qualiaların*, üçüncü şahıs bakış açısından tam bir betimlemesini yapmanın olanaksız olduğu iddia edilebilir.

Bu ekseninde, Wittgenstein'in *Tractatus*'un sonunda bahsettiği, dünyanın sınırından onu bir bütün olarak sonsuzluk türünden idrak ve temaşa eden

⁸ Literatürde fenomenal bilinci anlatmak için "tecrübi karakter" (experiential character), "öznel his" (subjective feel), "ham duyuşsal his" (raw sensory feel) gibi deği-şik terimler kullanılmaktadır. (Arıcı, 2014: 4)

bilinç hâlini temsil eden metafizik öznenin dünyaya dair tecrübesinin, üçüncü şahıs bakış açısından tam olarak betimlenmesi olanaksız bir bilinç durumu olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla filozofun bu nevi şahsına münhasır bilinç durumunun, üçüncü şahıs bakış açısından betimlenmesi olanaksız bir *qualia* olduğu söylenebilir. Bu durumda yapılması gereken şey, Wittgenstein'da var olduğunu iddia ettiğimiz mevzubahis bilinç durumunun, olgusal açıdan çözümlenmesi olanaksız, saçma ya da anlamsız öznel yaşantılar olduğu seçeneğini değil, bilincin kendine özgü bir tür fenomenal bilinç durumunu temsil eden *qualia* olduğu seçeneğini dikkate almaktır. Bu iddialar ışığında yapılacak *Tractatus* ve İlk Dönem Wittgenstein Felsefesi çözümlenmeleri, Wittgenstein Felsefesi'ni anlama yolunda, kanaatimizce yeni bir perspektif edinimi kazandıracaktır.

7. Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *Tractatus*'taki yaşamın anlamına ve varoluşa dair durum, resim teorisi gereği ifade edilemez; ancak yaşanır ve duygusu tecrübe edilir. Bu eksende *Tractatus*'un şu önerme ile kapanması eserin güzergâhının doğal bir sonucu olmaktadır: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı." (Wittgenstein, 2016: 173/7). Bu, basit bir totoloji değil, tam tersine oldukça derin bir mistisizmdir; felsefenin ve aklın sınırlarının ötesinde kalan deneyimler çokluğunu bize sessizce işaret eder (Solomon ve Higgins, 2013: 329). Bu deneyimler çokluğu ya da aklın sınırlarının ötesinde kalan diğer unsurlar da kesinlikle etik, estetik ve dinî tecrübe alanına aittir ve belki de herhangi bir şeyin var olması karşısında duyulan hayret tecrübesi şeklinde anlaşılan metafizik tecrübe alanına aittir (Greisch, 1999: 35). Böylelikle *Tractatus*'un ana amaçlarından bir tanesi de yerine gelmiş olur: "Söylenebilir olanı açıkça ortaya koymakla, söylenemez olanı imleyecektir." (Wittgenstein, 2016: 61/4.115). Durum böyle olmasına karşın özellikle sessizliği salık veren bu son önerme düşünce geleneğinde çoğunlukla yanlış anlaşılacak metafiziksel bir reddiye olarak yorumlanmış ve ancak olgusal alanın gerçek olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır. Eserde yaşam ve felsefenin en önemli yanlarına temas eden önermeler "anlamsızlıklar" olarak nitelendirilerek göz ardı edilmiş ve *Tractatus*'un merkezî tezi olan resim teorisi mantıksal ekole temel dayanak yapılmıştır (Solomon ve Higgins, 2013: 329). Kolayca görülebileceği ve bahsettiğimiz üzere burada oldukça ideolojik bir tutum söz konusudur.

Wittgenstein kuşkusuz, böyle bir anlayışı asla kabul etmezdi (Solomon ve Higgins, 2013: 329).

Her ne kadar önermeler eserin yapısı gereği çok özlü olsa da analizler neticesinde ulaştığımız ana sonuç şudur: Mantıksal atomculuğu bütün ayrıntılarıyla sistemleştiren *Tractatus*, bilincin mistik bir formundan dünyaya, sonsuzluğun bakış açısından/*sub-specie aeternitatis* bakan metafizik benin tecrübesi ile sonlanmış ve bu tecrübe, dünyanın doğru vizyonunun; varoluş, sınırlı bütünlük olarak dünya ve ifade edilemeyenin duygusu gibi hâllerde hâsıl oluşudur (Hadot, 2015: 41).

8. Kaynakça

- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- De Spinoza, B. (2016). *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Demir, Ö. (2015). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Greisch, J. (1999). *Wittgenstein'da Din Felsefesi*. çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Yayınevi.
- Gündoğan, A. O. (t. y.). "Dil ve Anlam İlişkisi", URL: <http://www.aliosmangundogan.com> Erişim Tarihi: 4.3.2018.
- Hadot, P. (2015). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. çev. Murat Erşen, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- İmamoğlu, T. (2011). "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35.
- James, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Johnson, D. (2016). *Felsefenin Kısa Tarihi*. çev. Burcu Yalçınkaya, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Monk, R. (2005). *Ludwig Wittgenstein-Dahinin Görevi*. çev. Berna Kılınçer ve Tülin Er, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Revonsuo, A. (2016). *Bilinç Öznelliğın Bilimi*. Selim Değirmenci: çev. İstanbul: Küre Yayınları.
- Solomon, R. C. ve Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*. çev. Mustafa Topal, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (2016). *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Stace, W. (2004). *Mistisizm ve Felsefe*. çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2013). "Sınır Sessizlik ve Felsefe." URL: <https://viraverita.org>, 4.3.2018, 21:37.
- Utku, A. (2014). *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2017). *Defterler*. çev. Ali Utku, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları.

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

[Guest Paper] †

Kierkegaard's Concept of Irony and his Critiques on Romantic Irony**[Kierkegaard'ın İroni Kavramı ve Romantik İroni Üzerine Eleştirileri]**

Işıl ÇEŞMELİ *

Selçuk University

Received: 09.05.2018 / Accepted: 18.06.2018

DOI:

Research Article

Abstract: Søren Kierkegaard's doctoral dissertation, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates* (1841) is not only a comprehensive analysis of the concept of irony but it also comprises his own characterization of irony. Kierkegaard both elaborates on Socratic irony by addressing interpretations of Xenophon, Plato and Aristophanes and looks into core principles of romantic irony by concentrating on German Romantics in it. This article first examines the key features of Kierkegaard's irony and his critiques on romantic irony particularly through Friedrich Schlegel's famous novel, *Lucinde*. Then, it discusses whether Schlegel's romantic irony satisfies the necessary requirements of irony specified in *The Concept of Irony*. It also shows that in the light of Kierkegaard's critiques on Schlegel's irony, the traces of the aesthetic, the ethical and the religious spheres of existence which form the outline of Kierkegaard's existential philosophy and the place of irony as a border territory between the aesthetic and the ethical spheres, depicted in his later works, can already be found in *The Concept of Irony*.

Keywords: Kierkegaard, irony, romantic irony, Schlegel, the spheres of existence.

† Accepted as a guest paper after peer review process.

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

E-mail: aksoyisil@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0065-4429>

To Cite This Paper: Çeşmeli, I. (2018). "Kierkegaard's Concept of Irony and his Critiques on Romantic Irony" *MetaZihin*, 1(1): 141-157.

1. Introduction

How do we see life and understand the world? How do we realize our existence? We all dedicate our lives to something which motivates us. Some of us live for the moment; are fond of satisfaction, pleasure and humble accomplishments, some live in a modest way by adhering to moral obligations, and some of us pursue a religious goal through faith. It is not possible to suppose a single way of living. These themes are analyzed in detail and human existence is elaborated from different perspectives in the works of Danish philosopher, Søren Kierkegaard. He categorizes the spheres or the stages of existence as the aesthetic, the ethical and the religious. All these types of existence are related to human beings due to the fact that existence does not merely imply proper functioning of a living entity but it also involves one's relation to himself and the world. The aesthetic sphere of existence becomes the symbol of level of possibilities and refers both the indulgence of sensuous inclinations and the pursuit of unlimited enjoyments, amusements and earthly pleasures. An aesthete is one who lives in accordance with pleasure, satisfaction and momentary delight. Satisfaction might not be the only result of a physical beauty; an intellectual idea or an artistic work might also lead to it. Freedom, creativity, standing and staying out of conventions and commitments generate the main characteristics of the imaginative world of an aesthete. As Patrick Gardiner underlines that the aesthetic sphere "can take on different guises; it manifests itself at diverse levels of sophistication and self-consciousness and it ramifies in directions beyond those of a mere pursuit of pleasure for pleasure's sake; indeed what he [Kierkegaard] says about it is more frequently reminiscent of nineteenth-century Romantic attitudes than the rather mundane hedonism associated with much eighteenth-century philosophical literature" (1988: 43).

On the other hand, the ethical sphere of existence involves the level of reality and action. In other words, in this sphere, one attempts to choose and live a moral life. As a moral agent, she takes responsibility for her actions and her choices. Besides, she has a high opinion of sound and proper moral judgments. The ethical individual takes life more seriously by being stuck with her personal identity. Of course, this does not mean that the ethical individual does not experience aesthetic pleasure and satisfaction, rather; her actions, responsibilities, moral judgments and choices have priority over aesthetic pleasures. Like other existentialist philosophers, Kierkegaard maintains that the

ultimate goal of human existence is the experience of possibilities of life and overcoming crises, limitations and boundary situations. Melancholy and despair are limitations for an aesthete and an ethical individual. The transition from one sphere to another is directly associated with individual choice. When an individual experiences limitations in one of the spheres she tries to overcome them in order to touch her deepest self or achieve the third sphere, the religious. This sphere signifies the awareness of God and the phenomenon of faith. One, who experiences this sphere, has an inclination to seek the infinite instead of the finite. Kierkegaard gives the outline of three spheres of existence through various pseudonyms in *Either/Or*, *Fear and Trembling*, *Repetition* and *Concluding Unscientific Postscript*. In *Either/Or*, he touches upon the significance of the aesthetic and the ethical spheres and tries to identify the margin between these two spheres with narrative of an aesthete and a representative of the ethical. *Fear and Trembling* also gives insight into religious sphere through Kierkegaard's narration of a Biblical story, Abraham's sacrifice of his son, Isaac. In this article, initially, Kierkegaard's theory of irony will be analyzed and his critiques on Romantic irony with reference to Friedrich Schlegel's famous novel *Lucinde* will be reviewed. Then, the place of irony in his existential system will be elaborated within the context of his ethical criticism.

2. Kierkegaard's Remarks on Irony

When considered the lexical meaning of irony, it purports a mode of speaking that a speaker means opposite what she says. *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates* (1841), both Kierkegaard's first work and his doctoral dissertation, serves for a detailed inquiry concerning the concept of irony. Not only does his dissertation include Kierkegaard's analysis of Socratic irony from perspectives of Xenophon, Plato and Aristophanes but it also comprises his critiques on Hegel and Romantic irony with reference to Friedrich Schlegel, Tieck and Solger.

In *The Concept of Irony*, Kierkegaard initially focuses on necessary connection between Socrates and the concept of irony. He states that "the concept of irony makes its entry into the world through Socrates" (Kierkegaard, 1989: 9). Many of us today settle over this fact and we believe just like Kierkegaard that for Socrates, irony was not an instrument for philosophical practice rather; it stood for a way of living. Kierkegaard remarks the fact that utterly apart from

mockery and deception, Socrates himself pretended to be ignorant and condoned the interlocutor's smattering and even supercilious manners. The more Socrates descended the depths of irony, the more every word gravitated to infinite possibilities. Kierkegaard investigates the nature and the characteristics of irony with a systematic method in *The Concept of Irony*. He writes that in irony "the phenomenon is not the essence but the opposite of the essence. When I am speaking, the thought, the meaning, is the essence, and the word is the phenomenon. These two elements are absolutely necessary..." (Kierkegaard, 1989: 247). This means that spoken words are not compatible with the meaning. Irony, says Kierkegaard, arises from subjectivity of an individual and one has to live subjectivity's subjectivity. Qualification of subjectivity and floating immense and boundless ocean of possibilities excite and energize the ironist for the process of destroying given actuality. Kierkegaard borrows an expression from Hegelian terminology and characterizes irony as "infinite absolute negativity" (1989: 254). Irony is "infinite" in the sense that it is not "directed against this or that particular existing entity but against the entire given actuality at a certain time and under certain conditions" (Kierkegaard, 1989: 254). Besides, it is "negative" because it negates given actuality. And it is absolute due to the fact that "which it negates is higher something that still is not" (Kierkegaard, 1989: 261). Here, Kierkegaard gives Socratic irony as an example which explicitly meets such criteria. For Kierkegaard, "[i]t was not *actuality in general* that he negated; it was the *given actuality* at a particular time, the substantial actuality as it was in Greece, and what his irony was demanding was the actuality of subjectivity, of ideality" (1989: 271, emphasis added).

Besides all these, says Kierkegaard, proper irony necessitates possessing negative freedom. As a speaking subject if one is aware of what she is saying and efficiently expressing what she means and a listener is able to grasp what she means, then she is said to be positively free. In this case, ironic speech annihilates itself because of the fact that it seems to violate one of the main rules of irony which is phenomenon's being opposite of essence. In other words, the essence "meaning" and phenomenon "word" become identical (Kierkegaard, 1989: 248). On the other hand, if one is free from all constraints of given actuality, she is said to be negatively free. Such freedom enables individual to burst with excitement and be astonished due to infinity of possibilities. Kierkegaard draws a parallel between an ironist and a prophet but at the same time an ironist differs from a prophet. Since a prophet does not know the future

but has only anticipation of it, similarly an ironist points out something that he does not know but he has the recognition of its coming. However, an ironist differs from a prophet in the sense that while a prophet "walks arm in arm with his age, the ironist has stepped out of line with his age, has turned around and faced it" (Kierkegaard, 1989: 261).

3. Schlegel's *Lucinde* and Kierkegaard's Critique on Schlegel's Romantic Irony

Friedrich Schlegel is considered as one of the pioneers of Early German Romanticism (Jena Romanticism). Schlegel's enthusiasm regarding literary theory, specifically the theory of novel and poetics, directed him to carry out his theory into practice in the wake of literary vision in Jena-Germany. The journey to new and dynamic movement, namely German Romanticism, began with his journal *Athenaeum* in 1798. Frederick Schlegel published this journal together with his brother, August Wilhelm Schlegel. After the appearance of the first volume, the seeds of a new movement were sown throughout the literary field which would then break the traditional and familiar chain of neoclassicism. A romantic battle started against seventeenth century literary movement with his best-known novel *Lucinde*¹. In *Friedrick Schlegel's Lucinde and the Fragments*², Peter Firchow makes an analogy between Romantic Movement and the French Revolution:

In 1799, the year of its [*Lucinde*] publication, the French Revolution was taking its first military steps into Empire, and a new literary and philosophical movement, as yet unnamed, and was also preparing to march against the old establishment. For Napoleon, it was supposedly a struggle of the liberal French armies against the restrictive forces of the conservative world; for the Romantics, as they came later to be called; it was war against the rational, neoclassic conception of art and

¹ *Lucinde* is the famous novel of Friedrich Schlegel. It was published in 1799. It has a characteristic of indicating relationship between German Romantic theory and practice. It is a love story between Julius, the male protagonist, and Lucinde, the female protagonist. The novel consists of thirteen sections with varying length. These are respectively: Confessions of a Blunderer, A Dithyrambic Fantasy on the Loveliest Situation in the World, A Character Sketch of Little Wilhelmine, Allegory of Impudence, A Idyll of Idleness, Fidelity and Playfulness, Apprenticeship for Manhood, Metamorphoses, Two Letters, A Reflection, Julius to Antonio, Yearning and Peace, Dalliance of the Imagination.

² All the references to Schlegel's fragments are given in parentheses with the number of page, the name of the fragment and the number of fragment. The abbreviations are: *Critical Fragments* (CF) and *Athenaeum Fragments* (AF).

life, symbolized by the French authors and philosophers of the seventeenth century (1971: 3).

So then, romanticism can be counted as a watershed due to its representation of something entirely new in literature. The main feature of romantic poetry lies at the heart of self-reflection and “it tries to and should mix and fuse poetry and prose, inspiration and criticism, the poetry of art and the poetry of nature; and make poetry lively and sociable, and life and society poetical; poeticize wit and fill and saturate the forms of art with every kind of good, solid matter of instruction, and animate them with the pulsations of humor” (Schlegel, 1971: 175, AF 116). Romanticism, completely independent from established conventions, concentrates on emotional experience and boundlessness of imagination. The creative imagination results from sentimentality, emotional intensity, fantasy of free souls. Romantic poetry unveils a rebellious and revolutionary force by means of refusing to abide one single poetic structure and theme. It emerges exactly from mystery, fantasy and fairy tale. It falls back upon the nature, delusions, different expressions of feeling of loneliness and longing.

As Schlegel states in *Critical Fragments*, irony which is the key element of Romantic poetry “surveys everything and rises infinitely above all limitations, even above its own art, virtue, or genius” (Schlegel, 1971:148, CF 42). In romantic poetry, irony is defined to see all conflicts and dilemmas of life from a certain distance. It turns into a formal and fictional means of expression from a dramatic and rhetorical way of expression. Schlegel designates the notion of romantic irony as a form of “paradox” (1971: 149, CF 48). Besides, romantic irony serves not only for aesthetic purpose but also it has a philosophical aspect. It sticks to assimilation of aesthetic impression within the philosophical practice. “Philosophy is the real homeland of irony, which one would like to define as logical beauty: for wherever philosophy appears in oral or written dialogues—and is not simply confined into rigid systems—there irony should be asked for and provided” (Schlegel, 1971: 148, CF 42). The main purpose of denomination of philosophy as a real homeland of irony underlies the name of Socrates who is commemorated as the first practitioner of irony and his technique resulting in logical beauty. Schlegel differentiates romantic irony from the rhetorical one. The real intention, says Schlegel, is to form a bridge between the ancient and the modern. He states that “[t]here are ancient and

modern poems that are pervaded by the divine breath of irony throughout and informed by a truly transcendental buffoonery. Internally the mood that surveys everything and rises infinitely above all limitations, even above its own art, virtue, or genius; externally, in its execution: the mimic style of an averagely gifted Italian *buffo*" (Schlegel, 1971: 148, CF 42).

We realize that Romantic irony enlivens in his famous novel, *Lucinde* in the sense that Schlegel accentuates this through the narration his male protagonist that "destruction and creation; one and all; and so may the eternal spirit hover forever over the eternal system of time and life, and observe each bold wave before it ebbs away" (Schlegel, 1971: 57). Although the novel was accepted and appreciated by literary milieu and seen as a "Gospel of Young Germany Movement" (Kierkegaard, 1989: 286) it was subjected to severe criticisms. Reputation of the novel seems to be a little complicated; although many authors recognized and accepted it as a representation of a new vision in literature and poetry, many others expressed their disapproval by criticizing its genre. The novel does not narrate a simple love story but both sensual and spiritual forms of love. There are some clear remarks especially which underline unusual aspect of it. The concept of persona has great importance for Schlegel; therefore, he uses "parabasis" as a technique. Parabasis or method of interruption has a connection with the idea of irony. That is to say, parabasis reflects "a continual self-consciousness of the work itself, of an awareness of the work of art as a fiction and as an imitation of reality at one and the same time" (Firchow, 1971: 29). For Schlegel, one can realize both the finite reality and its paltriness when desecrating the eternity. The main themes become more comprehensible with an analysis of some parts of the novel. The first parts of the novel give idiosyncrasy of Julius, the male protagonist, which prepare a departure reader to the uncommon and extraordinary characteristic of the novel.

The first part, the letter from Julius to Lucinde, symbolically suggests several of the themes which will occupy the novel: its setting in a garden indicates the importance of nature; expression of passionate love for Lucinde (as girl, woman and mother) strikes a note which will be picked up repeatedly later on; its dichotomy of illusion and reality prepares us for subsequent fantasies and allegories—all of them, significantly, products of the imagination; and, finally, its emphasis upon confusion in nature and art warns us to expect further innovations in the structure of the novel (Firchow, 1971: 32).

Other significant themes prominent in *Lucinde* are as follows: Assuming love as beyond any moral system and religious belief, Schlegel attempts to achieve conceptualization of a different religious and moral system in his novel. Having believed and also convinced of a demand for a new religious view, not in strict sense, he aims a naïve delineation of a new religion and mythology in *Lucinde*. The content of the novel comprises several religious remarks like “references to Julius as a priest, Lucinde as a priestess, to both being purified, to his being anointed, to her being, at least in a vision, beatified” (Firchow, 1971: 23). The part known as “Apprenticeship for Manhood” clearly beckons to interrogative manner of Julius “regarding what and why one should believe, and how, in consequence, one is to act” (Firchow, 1971: 23). Here, what Schlegel means by a new religion is actually religion of love which carries metaphorical connotation through Lucinde’s being a priestess and Julius’ priesthood. Moreover, in another part of the novel, “Allegory of Impudence”, Julius learns to reject the conventional morality by setting and interiorizing an unorthodox system of morality. “A Description of Little Wilhelmine” also expresses distinction between morality of nature and traditional morality figuratively. For Schlegel, one can recognize her existence only by means of loving another person. The love and the passion between two people tie them closely and lead to an intimate relationship. The ultimate goal of the lovers is to attain complete infinity and form a sensual and spiritual union. The only possible way for this attainment is to abide by the marvelous and the magical nature of love. In second section of the novel, “A Dithyrambic Fantasy on the Loveliest Situation in the World”, Julius identifies his passionate love with unity and infinity (Schlegel, 1971: 47). Schlegel also establishes the notion of union of opposites by pointing out nature and universe. He, then, attempts to demonstrate a process, a metamorphosis and state of becoming by means of union of opposites. Julius signifies the notion of the union of opposites in nature with following words:

After much preparation, one plants the seed in the earth; the little plant strains and labors to make a little room for itself, and finally it pushes itself up into the open air. Then the sun shines, the rain falls, and springtime blows over the earth. The little plant thrives and all its parts and grows ever lovelier; everything goes well and properly and slowly; and everyone who sees it, finds pleasure in it. Then the blossom comes. For a few moments the whole plant is transfigured, and then it withers. Now what was the destiny of this flower; to bloom or to wither?... And the heart? Well, it must beat—first calmly, then quickly (and more quickly), then slowly again, until it finally bleeds to death (Schlegel, 1971: 137).

As mentioned earlier, throughout *Lucinde*, Schlegel aims to distinguish morality of nature from conventional morality by accepting new and untraditional one. He also generates a new religious system, namely religion of love, by focusing on a spiritual transformation from physical love. In one of the last parts of the novel, "Two Letters", there are new recognitions related to human existence. Julius and Lucinde reach a higher stage with the pregnancy of Lucinde. This news leads to new realization that "faced with prospect of fatherhood, Julius discovers within himself not only a new esteem for parental responsibility and useful, domestic objects, but also the knowledge that the union of two bodies and spirits is not final and complete. A more complete union, a greater wholeness, can only be achieved through the creation of new life" (Firchow, 1971: 35). Along with the feeling of parenthood which gives rise to a further recognition and new awareness related to complete union, the novel also reflects a different and new manifestation of love. Both for Lucinde and Julius, friendship is a different kind of union and a further gratification of their existence. In "Dalliance of Imagination", the reader can observe that imagination which is essential for the attainment of the infinite provides comprehensive awareness of one's being.

After all mentioned aspects of *Lucinde* in this article a question arises: Does Schlegel's irony in *Lucinde* satisfy the necessary requirements of Kierkegaard's irony? It seems that it fulfills them. This is because the notion of negative freedom is clearly discerned from both the letters of protagonists and from third person narrative in the novel. Lucinde is characterized as follows: "Only whatever she loved and respected in her heart had any true reality for her; everything else was spurious: and she knew what was valuable. Also she had renounced all ties and social rules daringly and decisively and lived a completely free and independent life" (Schlegel, 1971: 98). Besides, Lucinde and Julius intend to build up unconventional moral and religious system; this means that they feel free from all constraints. Furthermore, Lucinde as a name means "light" in Latin, but in novel it is connoted as moon light instead of day light (Firchow, 1971: 24). Here, this satisfies another main rule of irony which is phenomenon's being opposite of essence. In other words, the essence "meaning" and phenomenon "word" are not identical. "The moon and woman are mirrors, are passive, and the man who loves a woman truly sees his own light and his own image reflected in her; he loves himself, Narcissus-like, in her. The love of woman leads, consequently, to a fuller awareness of the self"

(Firchow, 1971: 24). Additionally, the departure from actuality to the world of imagination and infinity of possibilities constitute already the mainframe of *Lucinde*. It also unites sensuality, passion and spirituality and it reflects successively the union of opposites. Romantic poet creates his possible world from his self-reflection of the outer world and fuses together antithetical elements by means of symbols and allegories.

Kierkegaard touches on Schlegel's Romantic creed and criticizes *Lucinde* thoroughly in *The Concept of Irony* by focusing on various other conditions. First of all, Kierkegaard says that if Romantic poetry is said to be a departure from actuality to imagination, it is crucial for Romantics not to disrupt the balance between the actual and the imaginative world. If an imbalance is at stake, in that case; one becomes closer to fantasy and drifts away from actuality. Kierkegaard illustrates this by pointing out Julius as a "personality trapped in reflection who develops only in successive process" (1989: 293). After that, he evaluates *Lucinde* from an ethical perspective. Although initially Kierkegaard interprets the novel as "obscene" (1989: 286) he looks into *Lucinde* by focusing on character traits and personalities of the male and the female protagonists lest an injustice to be done to Schlegel. However, in the end, he affirms his earlier belief regarding the indecency of the novel. In early 1800s, scandalous, shameless and impudent aspects of the novel also led to some serious criticisms in philosophical and literary circles. For some commentators, *Lucinde* formed and expressed love as passionate but there was a poor sense of spiritual love. In other words, physical love definitely precluded spiritual love. Considering the cultural conventions, moral traditions and relationship between sexes in 1800s the novel was interpreted as highly improper and unethical.³ Kierkegaard also endorses that "what *Lucinde* attempts, then, is to annul all ethics—not only in the sense of custom and usage, but all the ethics that is the validity of spirit, the mastery of the spirit over the flesh" (1989: 293).⁴ Söderquist also says the following regarding Kierkegaard's stance:

³ However, Frederick C. Beiser remarks that what Schlegel criticized in *Lucinde* were accepted social norms and conventions of the era because "he could see nothing right with a marriage and chastity if it resulted in repression and indignity" (2003: 104).

⁴ George Pattison states that "[f]or ethics depends on the acquisition of a life-view and the life-view depends on the integration of ideality and reality, of the transcendence of the subject *and* of the subject's involvement with the daily detail of life" (1998: 94). This is, I believe, why Kierkegaard accuses Schlegel's *Lucinde* of annihilating ethics.

Kierkegaard describes romantic irony as a cultivated freedom from conventional life that eventually ends in nothing other than an abstract freedom. The laws, morals, habits, and ethical customs which are constitutive of the actual world cease to impose themselves as demands on the ironist. It is precisely the ironist's insistence upon negative freedom which marks the fundamental break with his or her inherited social context (2003: 81).

Earlier in his short essay entitled "On the Concept of Irony" Poul Martin Møller, the mentor of Kierkegaard at the University of Copenhagen, harshly criticized Schlegel's novel. He maintained that *Lucinde* was a shameless book. The moral and the ethical system which Schlegel attempted to set up in *Lucinde*, said Møller, was condemned to fail due to its lack of content and its empty structure which was utterly based upon extreme subjectivity and disjointed with ordinary life.⁵ "Both hyper-subjectivism and the exaggerated sentimentalism of poetic infinity-seeking assumed for Møller the colors of self-deceit's irony and practical nihilism since neither paid any regard to individual everyday experience[...] For the subjective ego no such moral habits exist: a purely individual judgment postulates the standards of the moment..." (Thielst, 2003:59).

It is significant to analyze irony's place in existential spheres in order to decide how convenient and fruitful Kierkegaard's critique about the novel's obscenity and licentiousness. Kierkegaard identifies irony as *confinium* (border territory) between two spheres of existence: the aesthetic sphere and the ethical sphere. In other words, it is "an existence-qualification in which an individual stands between the immediacy of the aesthetic and the duty of the ethical" (Jøthen, 2014: 181). It means that irony stands between two spheres of existence and belongs to neither of them. Although we encounter a specific analysis and examination regarding the exact place of irony in existential spheres in *Concluding Unscientific Postscript* (1846), I believe, it is possible to trace its place back to *The Concept of Irony*. In his dissertation, Kierkegaard defines "transitional element" or a "confinium" (border territory) while discussing two types of irony and two types of dialectic. When it comes to the position where the mythical belongs to Kierkegaard states that "the mythical is not indispensably related to either the first two or the last two but is more like an

⁵ K. Brian Söderquist also comments that "[t]he ethical objection to irony is evident in the remainder of his [Møller's] essay: at the heart of romanticism lies a distances subjectivity that views the world outside the subject as devoid of all moral and ethical authority" (2003: 92).

anticipation engendered by the one-sidedness of the first two or like a transitional element, a *confinium* [border territory], that actually belongs neither to the one nor to the other" (1989: 121). It follows from Kierkegaard's portrayal of the ironist in *The Concept of Irony* that although the ironist is well aware of limitations of aesthetic experience he does not still seem to be ready to commit himself an ethical task. Even so, says Kierkegaard, "it cannot really be said that the ironist places himself outside and above morality and ethics, but he lives far too abstractly, far too metaphysically and esthetically to reach the concretion of the moral and the ethical" (1989: 283). In *Concluding Unscientific Postscript* Kierkegaard identifies humor as another border which stands between the ethical and the religious sphere. He writes that "[t]here are three existence-spheres: the aesthetic, the ethical, the religious. To these there correspond two boundaries: irony is the boundary between the aesthetic and the ethical; humour the boundary between the ethical and the religious" (Kierkegaard, 2009: 420-1). Climacus, Kierkegaard's spokesman in *Postscript*, states that "an ironic self is partially trapped or tilted towards either the demands of the aesthetic or ethical stage" (Jøthen, 2017: 181). In that case, it is not wrong to say that as in *The Concept of Irony* the ironist discerns the restrictions that he encountered in the aesthetic sphere because "the aesthete endlessly toys with and reflects upon various existential possibilities, but perpetually postpones vital decisions concerning his own existence" (Lippitt, 2000: 63) but at the same time "he is not prepared to make the concrete commitment to 'the eternal' that is characteristic of the ethical" (Lippitt, 2000: 63).

Romantic irony, for Schlegel, can "hover at the midpoint between the portrayed and the portrayer, free of all real and ideal self-interest, on the wings of poetic reflection, and can raise that reflection again and again to a higher power, can multiply it in an endless succession of mirrors" (Schlegel, 1971: 175, AF 116). Here, Kierkegaard suggests controlled irony. He is right in proposing that irony must be controlled because such an endless process may cause same reflections again and again. "In fact, the nihilistic lens of irony has a necessary place: but irony must be controlled with a commitment to living in the world" (Söderquist, 2003: 82). In *The Concept of Irony*, Kierkegaard regards poetic life as an essential element for ironical attitude.⁶ He accepts possession of negative

⁶ Kierkegaard writes that when the ironist gains a victory over given actuality and liberates himself from all constraints, he attains the ideal of living poetically. He states:

freedom and inward infinity on the path of poetical life as necessary requirements for an ironist. However, he considers Romantic irony as unpoetical. For him, "[t]he suspension of morality and ethical forms of life did not open a poetic existence for the Romantic ironist. Instead, the result was tedious emptiness. As the ironist lived in a totally hypothetical, subjunctive way, his life lost all *continuity*" (Kylliäinen, 2009: 64). Although Kierkegaard's critique regarding poetic life is against early Romantic Movement he gives *Lucinde* as a perfect example due to its representative characteristic of early Romantic trend. He propounds that the sign of living poetically in *Lucinde* falls into "an esthetic stupefaction" and gives an arbitrary self-satisfaction (Kierkegaard, 1989: 295-6). The reason of arbitrary self-satisfaction and spirituality is predominance of naked and amiss sensuality, voluptuousness and dithyrambic sexuality, in other words; mastery of flesh over the spirit dominates the entire novel.

Kierkegaard also comments that *Lucinde* is irreligious because "irony and the corresponding concept of 'living poetically' need to be re-contextualized in terms of a religious life-view. In such a re-contextualization, irony is 'mastered' by being applied in service of a higher ethical earnestness, rather than providing merely idle diversions for the poet's fancy" (Rasmussen, 2005: 23). Only the religious, says Kierkegaard, is able to triumph over given actuality by means of negative freedom and attain the infinite. Here, he uses the religious instead of the ironist and he means an individual who possesses a sense of inward infinity. Kierkegaard emphasizes that "only the religious is able to bring about the true reconciliation, because it infinitizes actuality for me. Therefore, the poetic is a kind of victory over actuality, but the infinitizing is more of an emigration from actuality than a continuance in it. To live poetically, then, is to live infinitely" (1989: 297). We can see that in *The Concept of Irony*, Kierkegaard attempts to systematize his arguments against Schlegel's irony by collecting them under three categories: respectively the aesthetic, the ethical and the religious. These three elements which make up the content of his critiques remind us his spheres of existence whose general framework is given in his later

"Irony is indeed free from its joys, free from the sorrows of actuality, but also free from its joys, free from its blessing, for inasmuch as it has nothing higher than itself, it can receive no blessing, since it is always the lesser that is blessed by the greater. This is the freedom that irony craves. Therefore, it watches over itself and fears nothing more than that some impression or other might overwhelm it, because until one is free in that way does one live poetically, and, as is well known, irony's great requirement was to live poetically" (Kierkegaard, 1989: 280).

works. These three specific subjects of his criticisms might be considered as indicative evidences of his system to be set up later through his pseudonymous works.

4. Conclusion

It can be seen that Schlegel's method of irony in *Lucinde* is clearly different from rhetorical irony when evaluated from the aesthetic perspective. His concept of irony based upon creativity, freedom, pure imagination and indulgence of sentiments floats on the ocean of possibilities. As he is not committed to any social rules and convention, he only yearns for the ideal and the infinite. His concept of irony just fulfills the necessary requirements of Kierkegaard's irony portrayed in detail in *The Concept of Irony*. However, as a follower of his mentor, Poul Martin Møller, Kierkegaard specifically criticizes Schlegel's irony from ethical perspective. Although irony in *Lucinde* fulfills the necessary requirements it seems to be trapped in the aesthetic sphere because of its lack of ethical concern. Kierkegaard presents that the ironist who is in conflict with given actuality and enjoys fully his negative freedom might suspend conventional ethics. However, this does not imply that the ironist gets the better of actuality in general, disregards the whole ethical order and annihilates all principles of morality and ethics. It is true that Kierkegaard does not accept the ironist as an ethicist but at the same time he does not portray the ironist devoid of any moral and ethical principles. Then, it can be considered that Kierkegaard's irony "hides the moral character of subjectivity behind its mockery and negativity" (Gonzalez, 2014: 176). Consequently, we can say that on the basis of Kierkegaard's critical approach towards Schlegel's *Lucinde*, the traces of the place of irony which is given as an intermediary stage between the aesthetic and the ethical sphere in Kierkegaard's later work *Concluding Unscientific Postscript* can be seen in his earlier work, *The Concept of Irony*.

5. References

- Beiser, F. C. (2003). *The Romantic Imperative*. Cambridge- Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Firchow, P. (1971). "Introduction" in *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, ed. P. Firchow, 3-39. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Gardiner, P. (1988). *Kierkegaard*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Gonzalez, A. (2014). "Humor" in *Kierkegaard's Concepts: Envy to Incognito*. ed. J. Stewart, W. McDonald, and S. M. Emmanuel, 175-182. England: Ashgate Publishing Limited.
- Jothen, P. (2014). *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood: The Art of Subjectivity*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Kierkegaard S. (1989). *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*. trans. H. V. Hong, E. H. Hong, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript*. ed. and trans. A. Hannay, New York: Cambridge University Press.
- Kylliäinen J. (2009). *Living Poetically in the Modern Age: The Situational Aspects of Kierkegaard's Thought*. Helsinki: University of Helsinki.
- Lippitt, J. (2000). *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Pattison, G. (1998). "Art in an age of reflection" in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. ed. A. Hannay and G. D. Marino, 76-100. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Rasmussen, J. D. S. (2005). *Between Irony and Witness*. New York & London: T&T Clark International.
- Schlegel, F. (1971). "Lucinde" in *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, ed. and trans. P. Firchow, 42-140. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schlegel, F. (1971). "Critical Fragments" in *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, ed. and trans. P. Firchow, 143-159. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schlegel, F. (1971). "Athenaeum Fragments" in *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, ed. and trans. P. Firchow, 161-240. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Söderquist K. B. (2003). "Kierkegaard's Contribution to the Danish Discussion of 'Irony'" in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*. ed. J. Stewart, 78-105. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Thielst, P. (2003). "Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism" in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*. ed. J. Stewart, 45-61. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Öz: Søren Kierkegaard'ın doktora tezi *Sokrates'e Yoğun Göndermelerle İroni Kavramı* (1841) sadece ironi kavramının kapsamlı bir tahlili değildir, aynı zamanda Kierkegaard'ın kendi ironi tanımını da içerir. Kierkegaard tezinde hem Ksenophon, Platon ve Aristofanes'in yorumlarına değinerek Sokratik ironi üzerinde durur hem de Alman Romantikleri'ne odaklanarak romantik ironinin temel ilkelerini sorgular. Bu makale, ilk olarak Kierkegaard'ın ironisinin ana özelliklerini ve onun özellikle Friedrich Schlegel'in ünlü romanı *Lucinde* üzerinden yaptığı romantik ironi eleştirilerini incelemektedir. Daha sonra, Schlegel'in romantik ironisinin *İroni Kavramı*'nda belirtilen zorunlu koşulları sağlayıp sağlamadığını tartışmaktadır. Makale ayrıca, Schlegel'in ironisi üzerine eleştirileri ışığında, Kierkegaard'ın sonraki eserlerinde betimlenen varoluşçu felsefesinin ana hatlarını oluşturan estetik, etik ve dinî var oluş alanlarına ve estetik ve etik alan arasında sınır bölge olan ironinin yerine dair izlerin hâlihazırda *İroni Kavramı*'nda bulunabileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, ironi, romantik ironi, Schlegel, var oluş alanları.

This Page Intentionally Left Blank
