

ISSN: 2651-2963

MetaMind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt: 3

Volume: 3

Sayı: 1

Issue: 1

Haziran 2020

June 2020



Uluslararası Hakemli Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

International Refereed Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt / Volume: 3

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2020

ISSN: 2651-2963

<https://dergipark.org.tr/metazihin>

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

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

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

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

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

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

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

© Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen tüm düşünceler makale yazarlarına aittir.

Kurucu ve Yayıncı: Murat ARICI

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi
Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 1
Haziran 2020

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

Publication languages of the journal are Turkish and English.

Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.

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

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

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

© All rights reserved.

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

Founder and Publisher: Murat ARICI

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind, Volume: 3, Issue: 1
June 2020*

Yazışma Adresi / Mailing Address

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

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

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

ISSN: 2651-2963

Kapak Grafik / Cover Graphic: Turab DEMİR

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

Sayfa Düzeni / Page Layout: Yusuf BİLBAY

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörler ve Kurullar / <i>Editors and Boards</i>	iii
Yayın 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

Kavramsalılık ve Algısal Deneyimlerin Gerekçendirici Rolü Conceptualism and the Justificatory Role of Perceptual Experiences Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU	1-11
İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade Our Will Is Not Free: Free Will as a Metaphysical Problem Ferhat ONUR	13-40
Kant'ın Anlama Yetisi ve Akıl Ayrımının Plotinos'un Ruh ve Tin Hipostazları ile Karşılaştırılması A Comparison of Kant's Distinction between Understanding and Reason with Plotinus' Soul and Hypostases for Spirit Batuhan AKGÜNDÜZ	41-50
Tarihsel/Toplumsal Apriori ve Ahd-i Zihnî/Hâricî Kavramları Üzerine Bir İnceleme An Analysis on the Concepts of Historical/Social A priori and Ahd Zihnî/Hâricî Mehmet ULUKÜTÜK.....	51-64
Sûfi Benliğin Temel Unsurlarına Espistemiko-Ontolojik Bir Yaklaşım An Epistemico-Ontological Analysis of the Fundamental Constituents of Sûfi Ego İbrahim İŞİTAN	65-76

Çeviri Makale / Translated Article

Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade Free Will as a Problem in Neurobiology John R. SEARLE Translated by Ferhat ONUR	77-97
---	-------

EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS

Editörler / Editors

Murat ARICI

Mehmet Hilmi DEMİR

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Ahmet SİLİFKE

Ebubekir ALAN

İbrahim KÖRPE

Metin AKAR

Bilge Ceren DEMİR

Yusuf BİLBAY

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

Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University, Turkey

Assoc. Prof. Murat ARICI, Selçuk University, Turkey

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

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

Assist. Prof. Volkan ÇİFTECI, Adana Alparslan Türkeş Science and Tech. Uni., Turkey

Assist. Prof. Işıl ÇEŞMELİ, Selçuk University, Turkey

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

Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey

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

Prof. David GRÜNBERG, Middle East Technical University, Turkey

Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Turkey

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

Prof. Erdiñ SAYAN, Bilkent University, Turkey

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

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey

Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Turkey

Assist. Prof. Ceyhun Akın CENGİZ, Manisa Celal Bayar University, Turkey

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

Sayı Hakemleri / Issue Referees

Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Assist. Prof. Hasan ÇAĞATAY, Ankara Sosyal Bilimler University, Turkey
Assist. Prof. Volkan ÇİFTECİ, Adana Alparslan Türkeş Science and Techn. Uni., Turkey
Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Social Sciences University of Ankara, Turkey
Assoc. Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmet Bey University, Turkey
Prof. Vahit GÖKTAŞ, Ankara University, Turkey
Assoc. Prof. İbrahim İŞİTAN, Selçuk University, Turkey
Assoc. Prof. İnan KALAYCIOĞULLARI, Ankara University, Turkey
Assist. Prof. Mustafa KINAĞ, Kilis 7 Aralık University, Turkey
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilken University
Dr. Ferhat ONUR, Independent Researcher, Turkey
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Assist. Prof. Özlem ÜNLÜ, Selçuk University, Turkey

YAYIN İLKELERİ / PUBLICATION GUIDELINES

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

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

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

Çalışmanın Türkçe Adı †

[Çalışmanın İngilizce Adı]

Yazar Adı SOYADI *

Name of University / Independent Researcher

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

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

Research Article / Review Article / Translated Article / Book Review

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

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

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

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

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

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

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

1. Giriş: Bölüm Başlığı

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

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

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

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

2. Ana Bölüm Başlığı

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

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

3. (Bir Diğer) Ana Bölüm Başlığı

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

3.1. Birinci Kademe Alt Başlık

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

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

İkinci Kademe Alt Başlık

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

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

4. Sonuç

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

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

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

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

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

5. Kaynakça

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

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

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

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

- Nagel, T. (1974). "What Is It like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83(October): 435-50.
DOI: 10.2307/2183914
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum* (2. Baskı). Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalıcı 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 Sandıkciöğlü, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53 (4): 937-938.
- Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>

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

ATIF VE KAYNAKÇA DÜZENLEME KILAVUZU

Metin İçi Atıf Düzeni

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

Örn: (Shaffer vd. 2004).

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

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

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

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

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

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

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

Örn: (Levine, 2010a).

Kaynakça Düzeni

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

(9) Kitap (Basılı)

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

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

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

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

(10) [Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

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

(11) [Derleme Kitap \(Basılı\)](#)

Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (3. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.

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

(12) [Derleme Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

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

(13) [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lycan, W. G. (2003). "Perspectival Representation and the Knowledge Argument." Q. Smith ve A. Jokic (Der.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives* (Cilt: 2) (3. Baskı) içinde (s. 384-395). New York: Oxford University Press.

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

Bilgehan, A. K. (2018). "Yapay Zekanın 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* (Cilt: 5) içinde (s. 115-133). İstanbul: Ebabel Yayıncılık.

- (18) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\)](#)
Van Gulick, R. (2014, 14 Ocak). "Consciousness." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>
- Kind, A. (2018, 13 Temmuz). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- (19) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Yazarsız ve Editörsüz\)](#)
"Intelligence." (2018, 31 Aralık). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline_v_9381
- (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 Yanlılar." (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.

Kavramsalcılık ve Algısal Deneyimlerin Gerekçendirici Rolü

[Conceptualism and the Justificatory Role of Perceptual Experiences]

Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU *

İzmir Katip Çelebi University

Received: 09.06.2020 / Accepted: 29.06.2020

DOI:

Research Article

Abstract: In *Mind and World* written in 1996, McDowell claims that traditional foundationalism and coherentism are unable to explain the relation between perception and perceptual beliefs and rejects all approaches that consider perceptual content as non-conceptual. According to McDowell, perceptual experiences are not only the causes of empirical beliefs but are also their rational ground. This is why, he claims that the relation between perception and belief can only be explained if the content of perception is conceptual. For him, claiming otherwise will lead to the Myth of the Given or to an unacceptable form of coherentism. The conceptuality of perceptual content can both account for the constraint perceptions have over perceptual beliefs and their reason constituting role. According to McDowell, perception and the perceptual belief that is based on that perception have the same conceptual content. However, McDowell also claims that perception is not doxastic and that in perception the subject does not accept the content in question but rather remains neutral towards it. Therefore, perception, contrary to belief and judgment, is a passive mental state. In this paper, it will be claimed that McDowell's criticism of traditional foundationalism is also applicable to his own conceptualist position. It will further be argued that non-conceptualism, that claims that perceptual content is non-conceptual, can face McDowell's criticism and provide an alternative to it.

Keywords: perception, perceptual content, perceptual belief, conceptual, conceptualism, justification

Öz: McDowell, 1996 yılında kaleme aldığı *Mind and World* kitabında, bağdaşımcılığın ve geleneksel temelciliğin algı ile algısal inançlarımız arasındaki ilişkiyi açıklayamadığını iddia ederek algısal içeriğin kavramsal olmadığını öne süren tüm görüşlere karşı çıkar. McDowell'a göre algısal deneyimler deneysel inançların yalnızca

* **Author Info:** Assist. Prof. – İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çiğli-İzmir, TURKEY.

E-mail: pakizearikan@yahoo.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9781-075X>

nedeni değil, onların rasyonel dayanağıdır. Bu nedenle ona göre algı ve inanç arasındaki ilişki ancak algısal içeriğin kavramsal olması ile açıklanabilir. Bunun aksini iddia etmek ya Verili Olan Mitine ya da kabul edilemez bir bağdaşımcılığa yol açar. Algısal içeriğin kavramsal oluşu hem algının deneysel inançlarımızın içeriğini belirlemesine hem de onlara gerekçe teşkil etmesine olanak sunar. Ona göre algı ve bu algının gerekçelendirdiği algısal inanç aynı kavramsal içeriğe sahip zihinsel durumlardır. Bununla birlikte, McDowell algının inançsal olmadığını, algılama durumunda algısal içeriğin özne tarafından kabulünün söz konusu olmadığını da iddia eder. Bu bağlamda algılar, inanç ve yargıların aksine pasif durumlardır. Bu çalışmada, McDowell'in özellikle geleneksel temelciliğe karşı sunmuş olduğu eleştirinin kendi pozisyonu için de geçerli olduğu iddia edilecektir. Buna ek olarak kavram-dışı olarak adlandırabileceğimiz ve algısal içeriğin kavramsal olmadığını iddia eden yaklaşımların McDowell'in eleştirilerini karşılayabileceği ve kavramsalcılığa alternatif bir görüş teşkil edebileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: algı, algısal içerik, algısal inanç, kavramsal, kavramsalcılık, gerekçelendirme.

1. Giriş: Algısal Deneyimler ve Algısal İnançlar

Sahip olduğumuz algısal inançlar ve bu algısal inançların kaynağı olarak nitelendirilen algısal durumlar arasındaki ilişkinin mahiyeti epistemolojinin en zor sorunlarından biridir. Şüphesiz gökyüzünün mavi olduğuna dair inanç ile gökyüzünün mavi olduğu algısı arasında oldukça sıkı bir bağ vardır. Gökyüzünün mavi olduğuna inanırız *çünkü* gökyüzünün mavi olduğunu deneyimleriz. Söz konusu bu bağın doğasına ilişkin iki temel yaklaşım mevcuttur. Bunlardan ilki algısal durumlara rasyonel yani gerekçelendirici bir işlev atfeden temelci yaklaşım, diğeri ise algısal durumlara yalnızca nedensel bir işlev atfeden ve daha çok bağdaşımcı kuramlara atfedilen yaklaşımdır. Geleneksel temelciliğin iddialarına bakıldığında zaman, algısal inançların temel inançlar olarak nitelendirildiği ve gerekçelendirmelerini farklı inançlardan değil de doğrudan algı durumlarından aldığı ileri sürüldüğü görülür. Öte yandan, bağdaşımcılık, inançların gerekçelendirilmesini inanç sistemindeki inançlar arasındaki içsel ilişkilerle açıklar. Bu yaklaşıma göre bir inanç ancak başka inançlar tarafından gerekçelendirilebilir.

Bu tartışmaya paralel olarak seyreden ve algının epistemolojisi bakımından büyük önem arz eden diğer bir tartışma ise algısal durumların içeriklerinin kavramsal olup olmadığı üzerinedir. Kavram-dışı (*non-conceptualist*) olarak Türkçeye çevirebileceğimiz bu görüşe göre algısal içerik kavramsal değildir, dolayısıyla algısal deneyim kavramsal kapasitelere sahip olmayı zorunlu kılmaz. Bu görüşün karşısında yer alan ve John McDowell'in (1996) öncülüğünü yaptığı kavramsalcı görüşe göre ise algısal içerik tümüyle kavramsaldir, bu nedenle algı deneyimine sahip olmak için bir takım kavramsal kapasitelere sahip olmak gereklidir. Algısal içerikle ilgili bu ayrımdan yola çıkarak iki tür kavram-dışıclıktan söz etmek mümkündür: temelci bir yaklaşımı muhafaza ederek kavramsal olmayan algısal içeriğin yine de algısal inançları gerekçelendirebileceğinin kabul edildiği kavram-dışı bir temelcilik ve kavramsal olmayan algısal içeriğin algısal inançlar üzerindeki gerekçelendirici rolünün inkâr

edilerek algıya tamamıyla nedensel bir rol biçildiği kavram-dışı bir bağdaşımcılık (Tang,2000: 102). *Mind and World* [Zihin ve Dünya] isimli eserinde McDowell, sözünü ettiğimiz bu iki tür kavram-dışı olmanın da savunulamaz olduğunu ve algı ile inanç arasındaki ilişkiyi açıklamada başarısız olduğunu ifade eder. McDowell'a göre söz konusu görüşlerin yol açtığı çıkmazlardan kurtulmanın tek yolu ise algı deneyimlerine kavramsal bir içerik atfetmek, yani kavramsalcılığı kabul etmektir. Algısal deneyimlerin kavramsal içeriğe sahip olduğunu iddia etmek, hem bu deneyimlerin inanç üzerinde rasyonel bir kısıtlama teşkil edebilmesine hem de diğer inançlarla rasyonel ilişkiler içerisinde bulunabilmesine imkân sunarak geleneksel temelcilik ve bağdaşımcılık arasında bir orta yol sağlamaktadır. Bununla beraber, McDowell kavramsal içeriğe sahip olmanın zorunlu olarak doksastik (inançsal) olmayı gerektirmediğini ve algı deneyimlerinin birer inanç olmadığını da vurgular. McDowell'a göre şeylerin şöyle veya böyle olduğunu algılamak, şeylerin şöyle veya böyle olduğunu kabul etmek anlamına gelmemektedir. İnanç durumunda özne söz konusu inancın içeriğini kabul ederken algı durumunda özne aynı içeriğe bir anlamda yalnızca maruz kalmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, algı deneyimlerinin epistemolojik statüsünü anlamak adına McDowell'ın algısal içerik anlayışının bir değerlendirmesini sunmaktır. Çalışmanın temel iddiası, McDowell'ın kavramsal olmasına rağmen inançsal olmayan algısal içerik anlayışının, algının gerekçendirici rolünü açıklamada rakip kuramlardan daha makul bir seçenek ortaya koyamadığıdır. İlk bakışta, bağdaşımcılığa ve temelciliğe atfedilen sorunlardan muaf gibi görünse de inançsal olmayan algı durumlarının algısal inançları nasıl gerekçelendirdiğine dair kabul edilebilir bir açıklamanın sunulmadığı ve McDowell'ın görüşünün Verili Olan Mitinin bir türevi olduğu öne sürülecektir. Daha sonra kısaca, kavram-dışı görüşlerin McDowell'ın kendilerine yönlendirdiği eleştirilere bağlı olarak önerisinde bulunulacaktır.

2. McDowell'ın Epistemolojik Motivasyonu

Mind and World kitabının giriş bölümünde McDowell zihin ve dünya arasında normatif bir ilişki olduğunu söyler (1996: xii). Buna göre dünya bize neye inanıp inanmamamız gerektiğini söylemekte ve onun hakkındaki düşünce, inanç ve yargılarımızın içeriğini belirlemektedir. Eğer deneysel inançlarımız dış dünya hakkında ise dış dünyanın inançlarımızın içeriği üzerinde bir kısıtlaması olması gerektiği aşikârdır. Dünya ve düşünce arasındaki ilişkinin normatifliği, dünya ve düşünce arasında yalnızca nedensel değil aynı zamanda rasyonel bir ilişki olduğu anlamına gelmektedir. Bu ilişkinin sağlanmasına aracılık eden şey, McDowell'a göre duyu deneyimlerimizdir. Dolayısıyla McDowell temelci düşünürler gibi duyu deneyimlerinin gerekçendirici, daha da önemlisi deneysel içeriği belirleyici bir işlevi olduğunu, diğer bir deyişle deneysel inançlarımıza rasyonel dayanak ve kısıtlama teşkil ettiğini kabul etmektedir. McDowell'a göre bir insanın algısal bir inanca sahip olmasının nedeni deneyiminin dünyayı veya şeyleri ona inandığı şekilde göstermesidir (2009: 127). Ona göre algının deneysel inançları rasyonel olarak sınırlayan ve içeriklerini belirleyen bir unsur olması gerektiği fikri, ister istemez algıyı kavramsal olanın dışında bir yere konumlandırma

eğilimi doğurur. Öyle ki algının kendisi kavramsal değildir ancak kavramsal olan inancı gerekçelendirir ve içeriğini belirler. Bu yaklaşım, Wilfrid Sellars'ın (1956) "Verili Olan Miti" (*the Myth of the Given*) olarak adlandırdığı ve McDowell'a göre epistemolojinin kabul edilemez iki uç görüşünden biri olan geleneksel temelci yaklaşımdır. Sellars ve McDowell'a göre algısal deneyimleri kavramsal alanın dışına iterek onlara gerekçelendirici bir rol atfetmek, gerekçelendirme sürecini rasyonel alanın dışına taşımaktadır. Oysa bu anlayışın gerektirdiği "algısal deneyim" tanımı rasyonellik atfedemeyeceğimiz yalın gerçekliklere (*brute facts*) veya ham hislere (*raw feels*) gönderme yapmaktadır. Verili Olan Miti, algısal deneyimlerin herhangi bir inançla çıkarımsal veya gerekçelendirici bir ilişki içerisine girecek kavramsal içerikten yoksun olmalarına rağmen bu işlevi yerine getirdiklerini iddia etmektir. McDowell'a göre gerekçelendirici ilişkileri kavramsal alanın dışına doğru genişletmeye çalışmak, duyu deneyimlerinin inanç ile ilişkisini açıklamakta başarılı değildir. Rasyonel kapasitelerin iş başında olduğu bilgi, inanç veya yargı oluşturmak için bize verili olan bir şeyin, kendisinin bu rasyonel kapasitelerden yoksun olması McDowell'a göre açıkça tutarsızdır (2009: 256).

McDowell'a göre epistemolojide kabul edilemez diğer uç Davidson'un bağdaşımçı yaklaşımıdır. Donald Davidson, algı veya duyu deneyimlerinin hiçbir epistemik rolü olmadığını dile getirerek onlara inançların oluşumunda yalnızca nedensel bir işlev atfeder. Buna göre algı veya duyu deneyimlerimiz inançlarımızın ancak nedensel kaynağı olabilirler, onları gerekçelendirmezler. Zira algı bir inancı gerekçelendirebilecek bilişsel veya kavramsal içerikten yoksundur. Bir inanç ancak başka bir inanç tarafından gerekçelendirilebilir (Davidson, 1986: 310).

McDowell için bu iki görüş her ne kadar kabul edilemez olsa da her iki görüşün de barındırdığı birtakım doğru iddialar vardır. McDowell, öncelikle duyu deneyimlerinin gerekçelendirici bir rolü olduğu konusunda temelci görüş ile kavramsal içerikten yoksun bir zihin durumunun gerekçelendirici bir role sahip olamayacağı konusunda ise Davidson ile hem fikirdir. Öte yandan McDowell'a göre bağdaşımçı görüş gerekçelendirmenin yalnızca inançlar arası bir ilişki olduğunu iddia ederek bir anlamda inançlarımız ve dış dünya arasındaki bağlantıyı koparır.¹ Deneysel inançlarımıza rasyonel olarak temas etmeyen dış dünya, inançlarımızın içeriğinin belirlenmesinde artık hiçbir epistemik role sahip değildir. McDowell'a göre bu kabul edilemez bir iddiadır, zira inançlarımızın dış dünya hakkında olduğu, yani deneysel içeriğe sahip olduğu gerçeği, algı ve inanç arasında rasyonel bir ilişki bulunmasını zorunlu kılar. Böylesi bir ilişkinin reddedildiği durumda inanç veya düşüncenin dış dünyanın ne şekilde olduğuna bağlı olarak doğru veya yanlış olabilmesinden söz edilemez. Oysa deneysel düşüncenin "deneyimin yargıçlığına" (*tribunal of experience*) ihtiyacı vardır (McDowell, 1999: 4). McDowell, bağdaşımçılığın ve geleneksel temelciliğin bu çıkmazından ancak algısal içeriğe kavramsallık atfederek kurtulabileceğimizi söyler. Ona göre duyu veya algı deneyimleri gerekçelendirme işlevini yerine getirebilmektedir çünkü diğer inançlarla rasyonel ilişki içerisine

¹ Bu argüman epistemolojide "yalıtlıklık argümanı" olarak bilinir. Bkz. Olsson, 2017.

girmelerini sağlayan kavramsal içeriğe sahiptirler. McDowell'a göre "deneyimler dünyanın duyularımız üzerinde yaptığı izlenimler, duyusallığın ürünleridirler fakat bu izlenimlerin kendileri zaten kavramsal içeriğe sahiptirler" (1996: 46).

3. McDowell'ın Kavramsalcılığının Temel İddiaları

McDowell'ın bağdaşımcılık ve temelcilik eleştirisi, kavramsalcı görüşünün en önemli kaynağının epistemolojik bir problem olarak değerlendirilen algı-inanç ilişkisi olduğunu göstermektedir. McDowell'a göre bu ilişkiye verilebilecek en makul açıklama algısal içeriğin kavramsal olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenle kavramsalcılığın çözmeyi hedeflediği epistemolojik sorunu tam olarak çözemediği gösterilebilirse bu pozisyon en temel motivasyonunu kaybedecektir. Kavramsalcılığın algı-inanç ilişkisini makul bir biçimde açıklayıp açıklamadığını görmek için kavramsalcılığın temel iddialarına daha ayrıntılı bir biçimde bakmak faydalı olacaktır.

Kavramsalcılık temel olarak algısal içeriğin bütünüyle kavramsal olduğu ve kavramsal kapasitelere sahip olunmadan algısal deneyimin gerçekleşmeyeceği iddiasıdır. Bu nedendir ki McDowell, kavramsal kapasitelerden yoksun varlıkların objektif bir dünya deneyimine sahip olamayacağını dile getirir (1996: 114). McDowell'ın kavramsalcılığı irdelendiğinde birbirleri ile sıkı sıkıya bağlı iki temel iddia göze çarpar. McDowell ilk olarak algı ile inanç arasındaki rasyonel geçişi sağlama almak adına, algısal içeriği meydana getiren kavramsal kapasiteler ile, inanç ve yargılarda aktif olan kavramsal kapasitelerin aynı olduğunu iddia eder. Ona göre:

Eğer deneyimde işbaşında olan kapasiteler yalnızca deneyimde veya algısal işlemlerde ortaya çıksaydı, bunların kavramsal olduğunu varsayamazdık. Aktif düşüncede, yani kendiliğindenlik fikrine uygun olan yollarda uygulanmasalardı, kavramsal kapasiteler olarak tanınmazlardı. (1996: 11)

Bu durumda, eğer algıya kavramsal içerik atfetmek algı-inanç ilişkisini açıklamada kavram-dışı görüşlere bir üstünlük sağlayacaksa şüphesiz algısal içeriğin kendine has kapasitelerle gerçekleşmediğini kabul etmek durumundayız. Algısal deneyime kendine has kapasiteler atfetmek bizi ancak Verili Olan Mitinin farklı bir versiyonuna götürür (McDowell, 1996: 13). Bu nedenle McDowell, algısal deneyimlerde kullanılan kavramsal kapasitelerin aktif yargılarda bulunurken kullanılan kavramsal kapasitelerden hiçbir şekilde ayrı tutulamayacağına özellikle vurgu yapar. Bununla beraber McDowell'a göre algısal bir inanç ile ona zemin teşkil eden algısal deneyim içerik bakımından aynıdır. Diğer bir deyişle şeylerin şöyle veya böyle olduğunu algılamak ile şeylerin şöyle veya böyle olduğu yargısında bulunmak aynı kavramsal içeriklere sahip durumlardır. Örneğin; gökyüzünün mavi olduğu inancı ile gökyüzünün mavi olduğu deneyimi aynı kavramsal kapasiteleri içeren aynı içeriklere sahiptirler. Öyleyse algısal deneyim, aynı içeriğe sahip bir inanca veya yargıya sahip olduğumuzda kullanacağımız kavramsal kapasitelerin gerçekleşmesi durumudur (McDowell, 2009: 132). Algısal deneyimin sahip olduğu içerik "mukabil yargının- bir insanın aynı kavramsal kapasiteleri aynı biraradalıkla uyguladığı yargının- kavramsal

içeriğidir” (McDowell, 1999: 9-10). Bu da bir bakıma, algısal içeriğin tıpkı yargı ve inanç içeriği gibi önermesel olduğu anlamına gelmektedir.

McDowell ikinci olarak kavramsal olmanın rasyonel ilişkiye girmek için yeterli olduğunu ve algısal durumların birer inanç olmadıklarını iddia eder. Kavramsal içeriğe sahip olmak, algının inançlar ile rasyonel ilişkilere girmesi, diğer bir deyişle onları gerekçelendirebilmesi için yeterlidir. Öznenin söz konusu kavramsal içeriği kabul etmesine veya olumlu yargıda bulunmasına ihtiyaç yoktur. Diğer bir deyişle, algının kavramsal içeriğe sahip olması onun hiçbir şekilde yargısal veya inançsal olmasını gerektirmemektedir (McDowell, 1996: 24-26). Bununla birlikte McDowell’a göre algı, yargıların aksine pasif bir zihinsel durumdur. Bu nedenle McDowell, algısal deneyimi kavramsal kapasitelerin *aktif* kullanımı olarak değil onların *pasif* gerçekleşmesi olarak tanımlar. Her ne kadar, algı ve yargı veya inanç aynı kavramsal içeriğe sahip olsalar da algı durumunda öznenin söz konusu içeriği aktif bir biçimde kavramsallaştırması söz konusu değildir zira içerik özneye hali hazırda kavramsal olarak sunulmuştur. Benzer bir şekilde, özne bir yargıyı kabul edip etmeme konusunda etkin bir role sahipken algısal içeriği kabul etmemeyi seçmesi söz konusu değildir (McDowell, 1999: 11-12). Gökyüzüne baktığınız zaman, gökyüzünün mavi olduğu yargısını kabul edip etmemek size kalmıştır ancak gökyüzünün mavi olduğu algısına maruz kalıp kalmamayı seçemezsiniz. Algı durumunda öznenin algısının kavramsal içeriğini kabul etmesi söz konusu değildir. Özne algı durumunda içeriğe karşı tarafsız bir duruş sergilemektedir. Hatta algı durumunda, öznenin algısal içeriğe karşı herhangi bir duruşu veya tutumu olmadığını ve inancın aksine algı durumlarının gerçek anlamda birer önermesel tutum dahi olmadığını söylemek mümkündür. Bu nedenle McDowell, algının doksastik olduğu görüşünü reddetmektedir. Bu iddia onu bağdaşıcılığın karşı karşıya kaldığı dış dünyadan kopukluk sorunundan kurtarmaktadır ve deneyimin içeriğinin dış dünya tarafından belirlendiği iddiasını temellendirmektedir.

Öznenin algısal içeriğe karşı epistemik bir tavır sergilemediği iddiasının doğal bir sonucu olarak McDowell, algı ile algısal inanç arasındaki rasyonel ilişkinin çıkarımsal olmadığını da iddia eder. Çıkarım yaparken birtakım öncüllerden hareketle bir sonuca ulaşırsınız ve tabii bu durumda söz konusu öncülleri de kabul etmeniz gerekir. Algısal inancın edinilmesi durumunda ise farklı yapıda bir rasyonel ilişki söz konusudur. Algı ile algısal inanç arasındaki rasyonel geçiş temelde aynı içeriği paylaşımlarına dayanır. Ancak bu durumda algı çıkarım yolu ile algısal inancın edinildiği bir öncül olarak görülmemelidir (McDowell, 2009: 131). Zira burada kabul edilmiş bir öncülden kabul edilmiş bir sonuca değil, kabul edilmemiş bir öncülden (yani öznenin epistemik tutum takınmadığı bir öncülden) kabul edilmiş bir sonuca geçiş söz konusudur (Echeverri, 2013). Algı, algısal bir inancı makul kılarak onun edinilmesini rasyonel olarak temellendirir. Diğer bir deyişle McDowell’a göre algı bir anlamda özneye algısal inancı edinme hakkı verir; “nesnel dünya hakkındaki bir önermeyi kabul etmek için bir davetiye gibidir” (2002: 278). Elbette bu inancı edinip edinmemek, yani algıda sunulan içeriği kabul edip etmemek özneye kalmıştır. Kısaca, dünya özneye algı yolu ile

kavramsal bir içerik sunar, özne ise o kavramsal içeriği kabul ederek algısal inanç edinir.²

4. Kavramsalcılık ve Verili Olan Miti

McDowell'in özellikle "*Avoiding the Myth of the Given*" [Verili Olan Mitinden Kaçınmak] makalesine bakıldığı zaman, algısal içeriğe kavramsallık atfetmesinin temel nedeninin Verili Olan Mitinden kaçınmak olduğu çok açık bir şekilde görülebilir. Ona göre algısal içeriğin hali hazırda kavramsal olduğunu kabul etmek zorundayız, aksi takdirde algının algısal inanca rasyonel bir neden teşkil ettiğini açıklayamayız. McDowell kavramsal içeriğe sahip olmanın algısal inançları temellendirmek için yalnızca gerekli değil aynı zamanda yeterli olduğunu düşünür. Tam da bu nedenle algının inançsallığını diğer bir deyişle öznenin algısal içeriğe karşı epistemik bir tutuma sahip olduğu fikrini reddeder. Bu bağlamda algısal gerekçelendirmeyi bir inancın diğerinin gerekçelendirmesi olarak değil, algı ile özneye sunulan içeriğin öznenin algısal inancını gerekçelendirmesi olarak tasvir eder. Ancak, McDowell'a göre kavramsal olmayan algı ve kavramsal inanç ikiliğinin sağlamayı başaramadığı rasyonel geçişi, kendisinin sunmuş olduğu kavramsal ancak doksastik olmayan algı ve kavramsal olan inanç arasında yaratmış olduğu ikiliğin sağlayıp sağlamadığı tartışmaya açıktır. Olumlu bir epistemik tavrımızın olmadığı bir içerikten algısal inanca geçişin mümkün olamayacağını, daha genel bir ifadeyle McDowell'in kavram-dışı pozisyonlara karşı öne sürdüğü eleştirilerden kendisinin muaf olamayacağını iddia etmek mümkündür.

Bu bağlamda, McDowell'in kavramsalcılığının karşı karşıya kaldığı en önemli eleştirilerden biri, algı ve inanç arasındaki rasyonel ilişkinin yeterli bir biçimde açıklanamadığı yönündedir. Bu iddianın ana dayanağı, kavramsal olmanın inancı rasyonel olarak temellendirmek için yeterli koşul olmadığı fikridir. Elbette bu görüş zorunlu olarak algının rasyonel işlevinden vazgeçmeyi ve algıya yalnızca nedensel bir rol biçen Davidsoncu bir bağdaşımcılığı gerektirmemektedir. Bunun yerine pek çok düşünür algısal deneyimlerin inaçsal olduğunu veya en azından içeriğe karşı bir tutum içerdiğini düşünmektedir. McDowell algı yoluyla sunulan kavramsal bir içeriğin, söz konusu içeriğe karşı herhangi bir olumlu epistemik tutum olmaksızın, algısal inancı temellendirebileceğini söyler. Ancak bazı düşünürlere göre bir inancı gerekçelendirmek için deneyimin inanca yalnızca içerik sağlaması yeterli değildir, deneyim aynı zamanda içeriğe karşı epistemik bir tutum da sağlamalıdır (Tang, 2010:

² McDowell özellikle *Mind and World* kitabında algısal içeriği tıpkı yargı ve inanç içeriği gibi önermesel olarak karakterize eder. Gökyüzünün mavi olduğu inancı ile gökyüzünün mavi olduğu algısı aynı önermesel içeriğe (gökyüzü mavidir) sahiptir. Ancak daha sonra kaleme aldığı "*Avoiding the Myth of the Given*" makalesinde McDowell bu varsayımını reddeder. Bu durumda onun için ne algı inançsaldır ne de içeriği önermeseldir. Buna rağmen algı hala kavramsaldır. Bu revizyon aynı zamanda algı ve algısal inanç arasındaki ilişkinin çıkarımsal olamayacağını desteklemekte ancak bu defa bu ilişkinin mahiyetini daha da bulanıklaştırmaktadır.

110). McDowell'ın kavramsal görüşünün temel eksiği algısal içeriğe karşı takınılan bu tutumdur. Barry Stroud bu noktayı şu şekilde ifade eder;

Bence bir deneyimin içeriği tek başına bir insana bir şeye inanması için bir neden vermez. Bir deneyimin içeriği genellikle bir önerme olarak ifade edilir ve önermeler birer neden değildir ve farklı önermeleri makul kılmaz... Bir önerme diğer bir önermeyi gerektirse de onu gerekçelendirmez, desteklemez, haklı çıkarmaz veya makul kılmaz. Gerekçelendirilmiş olan, haklı çıkartılan veya makul kılınan şey bir insanın belirli bir önermeyi kabul veya reddedişi veya doğruluğuna dair farklı bir tutum takınmasıdır. (2002: 89)

Öyleyse algısal içerik ile bu içerik yoluyla sahip olunan algısal inancın içeriklerinin aynı olması da algıdan algısal inanca rasyonel geçişi daha anlaşılır hale getirmez. Şüphesiz mantıksal açıdan bakıldığında bir önerme kendisini gerektirmektedir. Ancak bir önermenin, içerik olarak önermeye sahip önermesel bir tutumu, inancı veya kabulü gerekçelendirmesi söz konusu değildir. Bir kişinin herhangi bir şeye inanması için ona neden sunan şey deneyiminin içeriği değildir. Daha ziyade “kişinin o içeriği deneyimlemesi, onun farkında olması veya kabul etmesi veya bir şekilde onu ‘almasıdır’” (Stroud, 2002: 89). McDowell'ın kavramsalcılığı en fazla öznenin *neye* inandığını gösterebilir ancak öznenin söz konusu içeriğe *neden* inandığını göstermez. Bu noktayı daha açık hale getirmek adına farklı bir önermesel tutum olan ‘arzu’ durumunu ve aynı kavramsal içeriğe sahip mukabil inancı düşünelim (Echeverri, 2013). Örneğin, ‘hava sıcaktır’ kavramsal içeriğine arzu yoluyla sahip olan (havanın sıcak olmasını arzulayan) ve dolayısıyla bu önermeye karşı olumlu bir epistemik tutumu olmayan bir insan, yalnızca bu içeriğe maruz kalarak havanın sıcak olduğu inancını gerekçelendiremez. Eğer algı söz konusu olduğunda da bu epistemik tutumdan mahrum isek o zaman algı yolu ile de algısal inancımızın gerekçelendirebileceği iddiasının makul olmadığı düşünülebilir. Bu durumda önemli olan yalnızca kavramsal bir içeriğe sahip olmak değil, daha ziyade o içeriğe ne şekilde sahip olduğumuzdur. “Her çeşit zihinsel durumun içeriği vardır, arzuların, niyetlerin... Ancak bunların hiçbiri bir inancın nedeni olamaz” (Heck, 2000: 507). Algının diğer önermesel tutumlarımızın aksine, deneysel inançları gerekçelendirici bir işlevinin olması yalnızca içeriğinin kavramsal olduğu iddiası ile açıklanamaz. Elbette algının inançsal olduğunu veya algılamının bir inanç edinme süreci olduğunu kabul etmek için oldukça kuvvetli argümanlara ihtiyaç vardır. Hatta bu tarz bir görüşün çok yaygın kabul görmediği ve pek çok açıdan eleştirildiği söylenebilir.³ Fakat algıyı tüm olumlu tutumlardan veya kabullerden arındırdığımız durumda, algısal içeriğe kavramsal olma niteliğini atfetmenin hiçbir anlamı ve avantajı olmadığını görmekteyiz. Bu nedenle adına inanç

³ Algının inanç kuramına karşı getirilen en önemli eleştiri, algının inançtan bağımsız olduğu savına dayanır. Buna göre algıladığımız şeye inanmadığımız veya inanmadığımız durumlar vardır. Örneğin, ünlü Müller-Lyer illüzyonunda her ne kadar algıladığımız çizgilerin farklı uzunluklarda olduklarına inanmasak ta onları yine de farklı uzunluklarda algılamaya devam ederiz. Algısal deneyimin inanç olduğu kabul edildiği durumda birbirleri ile çelişen iki inanca sahip olduğumuzu söylemek durumunda kalırız (Crane, 1992: 150-151).

dememek dahi algısal deneyimlerin de epistemik bir tutum içerdiğini söylemeden Verili Olan Mitinden kurtulmanın mümkün olmadığını iddia etmek mümkündür.

Bu bağlamda, McDowell'ın kavramsalcı görüşünün, sahip olduğu epistemolojik kaygıları gidermekten uzak olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu durum, her ne kadar pek çok düşünür tarafından bu şekilde yorumlansa da zorunlu olarak algının kavramsal içeriğe sahip bir inanç edinme olduğu anlamına da gelmemektedir. Bununla birlikte, Verili Olan Mitine maruz kalmanın algının içeriğinin kavramsal olup olmamasından ziyade, ortada algısal içeriğe dair ne çeşit bir tutumun olduğu ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedendir ki arzu durumu belirli bir kavramsal içeriğe sahip olsa da söz konusu içeriğe sahip bir inancı gerekçelendirebilecek türden bir tutum değildir. Bu tarz bir iddia 2000 tarihli makalesinde Richard Heck tarafından önerilmektedir. Öncelikle, Heck'e göre, McDowell'ın kavramsalcı olmayan görüşlere karşı sunmuş olduğu epistemolojik argümanlar algısal deneyimleri salt hissi ve öznel durumlar olarak gören ve 'duyu verisi kuramı' olarak bilinen kuramlara yöneliktir (s. 499). Eğer duyu verileri, yalnızca nedensel bağlantılara sahip ham hisler olarak görülür ise McDowell şüphesiz eleştirilerinde haklıdır. Ancak kavramsalcı olmayan görüşlerin pek çoğu, algısal deneyimlerin temsil edici içerikleri (*representational content*) olduğu konusunda hem fikirdir (Evans, 1982; Crane, 1988; Heck, 2000). Buna göre algısal deneyimler ham hisler veya yalın gerçeklikler değil, dünya hakkındadırlar ve dünyayı kavramsal olmayan bir şekilde sunarlar. Bu nedenle kavramsal olmayan algısal içerik nosyonu duyuların Kantçı anlamda kör olmasını zorunlu kılmaz. Hannah'ın ifadesiyle; "fakat tam aksine, anladığım biçimiyle, kavram-dışıcılık *temsil edici içerik* ile (ve bunu üreten ve destekleyen bilişsel süreçlerle) ilgili bir tezdır, duysal veya fenomenal içerik ile ilgili *değil*... Öyleyse, Verili Olan Mitinin kavram-dışıcılık için geçerli olduğunu düşünmek bir illüzyondan başka bir şey değildir" (2015: 40).

Öyleyse algısal deneyimlere kavramsal olmayan temsil edici içerik atfederek ve bir algılama durumunda öznenin söz konusu içeriğe karşı bir tutum veya tavır içerisinde olduğunu ortaya koyarak kavramsalcılığa alternatif bir görüş ortaya atmak mümkündür. Gerekçelendirme içerikli iki tutum arasında gerçekleşen bir ilişkidir (örneğin iki inanç arasında). Buna ek olarak bir zihinsel durumun içeriğinin kavramsal olmayışı zorunlu olarak Verili Olan Mitinin bir formunu teşkil etmez. Bir içeriğe karşı olumlu veya kabul edici bir tutum takınılmış olmasının yeterli olduğu ve gerekçelendirme sürecinin içeriğin kavramsal olup olmadığı hususundan bağımsız olduğu söylenebilir. Nitekim Heck, algısal deneyimlerin birer inanç olmamakla beraber kavramsal olmayan temsil edici içeriğe sahip birer tutum olduğunu ifade eder. Bununla beraber algı; arzu, istek, umut gibi tutumlardan ziyade inançlarla daha çok benzerlik gösterir çünkü hem algı hem de inanç dünyayı belirli bir şekilde sunarlar. Her ikisinin de *asertorik gücü* vardır (2002: 508). Ona göre, algısal deneyimler birer tutumdur çünkü algısal bir duruma sahip olmak belirli bir içeriğe karşı olumlu (*assertive*) veya temsil edici (*presentational*) bir tutuma sahip olmak anlamına gelmektedir (s. 509). Elbette, bu tarz bir yaklaşımın uygun bir gerekçelendirme kuramı ile desteklenmesi şarttır. Heck, algısal deneyimlerinin inançları nasıl gerekçelendirdiği sorununa "inançların gerekçelendirdiği yola çok benzer bir şekilde" yanıtını verir. Bu yanıt açık olmaktan çok

uzaktır. Fakat yine de algısal deneyimi temsil edici bir tutum olarak tanımlamak, her ne kadar yalnız başına bir gerekçelendirme kuramı sunmasa da yine de kavramsalci yaklaşımlardan farklı ve bu yaklaşımların öne sürmüş oldukları problemlere bağışık bir olanak sunmaktadır.

5. Sonuç

Eğer McDowell kavramsalcılığını inançsal bir algı nosyonu üzerine kursa idi, Verili Olan Mitine düşmekten gerçek anlamda kurtulabilir ve algı ile inanç arasındaki ilişkiyi çok daha açık bir şekilde ortaya koyabilirdi. Tabi bu durumda, algının inançsal olduğu iddiasının zorluklarıyla karşı karşıya kalırdı. Öte yandan algının hiçbir inanç benzeri veya farklı türden bir olumlayıcı tutum içermediğini iddia ederek algı ve algısal inanç arasındaki ilişkiyi anlamayı büyük ölçüde zorlaştırdığı söylenebilir. Zira, verili olan kavramsal bir içerikten aynı içeriğe sahip önermesel bir tutum olan inanca geçiş, Verili Olan Mitinin yol açtığı kaygıları yok etmemektedir. Buradan yola çıkarak kavramsalcılığın yanlış olduğu sonucuna ulaşabilir miyiz? Bu iddia bu çalışmanın amacının ötesindedir çünkü algıyı inanç benzeri bir tutum olarak açıklayan bir kavramsalcılık, McDowell'in kavramsalcılığına karşı sunmuş olduğumuz eleştiriye maruz kalmayacaktır. Fakat diğer yandan, kavramsalcılığın bu çalışmada sözü edilmeyen çok sayıda eleştirinin hedefi olduğu da inkâr edilemez.⁴ Ancak yine de kavram-dışıcılığın lehine şunu söyleyebiliriz: geleneksel temelciliğin içine düşmüş olduğu bu çıkmaz McDowell'in düşündüğünün aksine algısal içeriğin kavramsal olmadığı iddiasından kaynaklanmaz. Zira, McDowell algısal içeriğin kavramsal olduğunu kabul etmesine rağmen bu çıkmazdan kendisi de sıyrılamamıştır. Bu çıkmazın üstesinden algısal deneyimin ne türden bir tutum olduğuna ilişkin bir yaklaşım ile gelinebilir. Bu nedenle algısal deneyim ile algısal inanç arasında olduğu düşünülen rasyonel ilişkiyi açıklamanın tek ve en makul yolu algısal içeriğin kavramsal olduğunu iddia etmek değildir.

5. Kaynakça

Bermudez, J. L. (2000). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Davidson, D. (1986). "A Coherence Theory of Truth" Ernest Le Pore (Der.) *Truth and Interpretation* içinde (s. 307-319). Oxford: Basil Blackwell.

Echeverri, S. (2013). "Is Perception a Source of Reasons?" *Theoria*, 79: 22-56. DOI: 10.1111/j.1755-2567.2012.01139.x.

⁴ Kavramsalcılığa karşı getirilen argümanlardan bazıları için bkz. Evans ,1982; Bermudez, 2000; Roskies, 2008.

- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Hannah, R. (2015). *Cognition, Content, and the A Priori: A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Heck, R. (2000). "Nonconceptual Content and 'the Space of Reasons'" *The Philosophical Review*, 109 (4): 483-523.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1999). "Experiencing the World." Marcus Willaschek (Der.), *Reason and Nature* içinde (s. 3-17). Münster: LIT-Verlag
- McDowell, J. (2002). "Responses." Nicholas H. Smith (Der.), *Reading McDowell on Mind and World* içinde (s. 267-305). London, Newyork: Routledge.
- McDowell, J. (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard Univeristy Press.
- Olsson, E. (2017). "Coherentist Theories of Epistemic Justification." E. N. Zalta (Der.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justep-coherence>.
- Roskies, A. L. (2008). "A New Argument for Nonconceptual Content." *Philosophy and Phenomenological Research*, 76: 633-659.
- Sellars, W. (1956). "Empiricism and the Philosophy of Mind." H. Feigl ve M. Scriven (Der.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, (cilt: I) (s. 253-329) Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Stroud, B. (2002). "Sense Experience and the Grounding of Thought" Nicholas H. Smith (Der.), *Reading McDowell on Mind and World* içinde (s. 79-91). London, Newyork: Routledge.
- Tang, R. (2000). "Conceptualism and the New Myth of the Given." *Synthese*, 175: 101-122.

This Page Intentionally Left Blank

İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade

[Our Will Is Not Free: Free Will as a Metaphysical Problem]

Ferhat ONUR *

Independent Researcher

Received: 13.05.2020 / Accepted: 29.06.2020

DOI:

Research Article

Abstract: The problem of free will, which is one of the most striking and challenging problems in the history of philosophy, seems to have become a scientific problem with the development of brain examination techniques. Although what sciences (namely, psychology and neuroscience) say about freedom of will isn't very hopeful, the results are not decisive. However, taken together with scientific findings, philosophical dead ends for the idea of free will manifests itself even more dramatically. It seems that the accustomed idea of freedom that we are the creator of our actions or that we are the absolute ruler of our bodies requires a dualistic understanding of a person, but dualism cannot provide what is desired because of the metaphysical difficulties it contains. The dualistic conceptions, which nowadays we encounter as variants of property dualism, cannot establish a consciousness-brain relationship that will make consciousness some type of force, vehicle or medium to cause the brain, and this makes more likely true the claim, which scientists also sometimes assert, that free will is not possible.

Keywords: free will, consciousness, determinism, compatibilism, libertarianism, mental causation.

Öz: Felsefe tarihinin en dikkat çekici ve en zorlayıcı birkaç probleminden biri olan özgür irade problemi beyin inceleme tekniklerinin gelişmesiyle birlikte aynı zamanda bilimsel bir problem halini de almış görünüyor. Bilimlerin (psikoloji ve sinirbilim) iradenin özgürlüğü ile ilgili söyledikleri pek iç açıcı değilse de sonuçlar tartışmaları bitirici nitelikte değil. Bununla birlikte, bilimsel bulgularla beraber ele alındığında özgür irade düşüncesinin felsefi açmazları daha da çarpıcı bir şekilde kendini gösteriyor. Öyle görünüyor ki eylemlerimizin yaratıcısı, bedenlerimizin mutlak yöneticisi olduğumuz şeklindeki alışlageldik özgürlük fikri kişiler hakkında ikici bir anlayışı gerektiriyor ancak ikicilik içerdiği metafizik güçlükler sebebiyle isteneni

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

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

To Cite This Paper: Onur, F. (2020). "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade." *MetaZihin*, 3(1): 13-40.

veremiyor. Günümüzde daha çok özellik ikiciliği olarak karşımıza çıkan ikici anlayışlar bilincin beyne etki edebilecek bir güç, vasıta veya ortam olacağı bir bilinç-beyin ilişkisini tesis edemiyorlar ve bu zafiyet bilim insanlarının da zaman zaman iddia ettikleri özgür iradenin olanaklı olmadığı tezinin haklı olma ihtimalini güçlendiriyor.

Anahtar Kelimeler: özgür irade, bilinç, belirlenimcilik, bağdaşırcılık, liberteryenizm, zihinsel nedensellik.

1. Giriş: Özgür İrade Problemi

Felsefe tarihinde bazı problemler vardır ki onlardan kurtulmak pek olanaklı değil gibidir. Kurtulamayız çünkü onların konusu olan fenomenler hakkında kökleşmiş birtakım sezgilere sahibizdir. Bu problemlerin en önde gelenlerinden biri özgür irade problemidir. Özgür irade problemi söz konusu olduğunda geçerli olan sezgimiz yapıp ettiklerimiz üzerinde mutlak ya da hiç değilse görelî bir kontrolümüz olduğu düşüncesidir. Düşünüp taşınır, kendimize hedefler koyar, planlar yaparız; istemli davranışlar sergiler, dilediğimiz anda dilediğimiz bir eylemi gerçekleştirebiliriz. Platon, *Phaedrus* diyalogunda (246a-254e) ruhu bir at arabasına benzetmiş, arabanın sürücüsü olarak da aklı (*logos*) tayin etmişti. Böylece kontrol sahibi akıl ruhun diğer parçaları olan tutkunun (*thumos*) ve arzunun (*eros*) denetimini sağlıyordu. 21. yüzyılda zihinsel olayları tarif ederken artık Platon'un psikolojisini kullanmasak da doktrininin altında yatan çekirdek inancı paylaşıyoruz. Bu inanç, bedenimizi hareket ettirenin, onu yönetenin bizler olduğunu söylüyor: Kararlar alan, tercihte bulunan, seçme iradesini kullanan *benim*. Başka bir deyişle bunları yapanın, hayatlarımızın rotasını belirleyen bizler olduğuna ilişkin güçlü hislerimiz var. Genel olarak bakıldığında, özgür irade problemi sözü edilen sahiplik hissine tekabül eden bir realitenin olup olmadığı problemidir. Bedenimizin yöneticisi, eylemlerimizin karar alıcısı bizler miyiz, yoksa öyle hissettiğimizden dolayı, bize mi öyle geliyor? Özgür irade bir yanılsama mı?

Problemin detaylarına girmeden önce kullandığımız terimlerin anlamını yeterince açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Nitekim özgür irade nosyonu farklı şekillerde anlaşılabilen ve tanımlanabilmektedir. Örneğin; Carl Ginet'ye göre (1990: 90), "iradenin özgürlüğü ile eylemin özgürlüğü kastedilir. Belli bir anda birden fazla alternatif *bana açık* ise özgür eyleme sahibim demektir." Peter van Inwagen de (1983: 8; 2014: 268) Ginet'ye benzer şekilde özgür iradeyi kişinin eylemde bulunabileceği alternatif seçeneklerin bazen kendisine açık olmasında bulur. Buna göre, birinci anlamıyla özgür iradeyi *alternatif seçeneklerin açıklığı* veya *başka türlü davranabilme imkânı* olarak düşünebiliriz. Fakat diğerleri özgür iradeyi bu anlamıyla düşünmekten kaçınırlar. Onlardan biri olan Robert Kane'e göre (1996: 4), "özgür irade, kişinin kendi akıbetinin ve hedeflerinin nihai yaratıcısı ve sürdürücüsü olma gücüdür." Aslında bu ikinci tanım ilk bakışta öncekine indirgenebilirmiş gibi görünüyor. Zira kişinin davranışlarının yaratıcısı olmasının alternatif eylem seçeneklerinin ona açık olmasını mecburi kıldığı iddia edilebilir. Ne var ki kendilerine *bağdaşırcılar* denen birtakım

filozoflar bu iddiayı reddetmektedirler. Bu tartışmalı meseleyi daha sonra ele alacağız. Şimdilik ikinci anlamıyla özgür iradenin *eylemin nihai yaratımı* olduğunu söylemekle yetinelim. Bu anlayışa göre eylemde en azından bazı zamanlar içsel veya dışsal bendışı faktörlerce tümüyle belirlenmemiş bir yön olmalıdır. Üçüncü ve son anlamıyla özgür irade, ahlaki sorumluluk nosyonuyla ilişkilendirilir. Michael McKenna ve Derk Pereboom (2016: 6) bu ilişkiyi şu sözlerle açık ederler: “Özgür irade kişinin ahlaki sorumluluk için zorunlu olan, en güçlü anlamıyla kontrolü, eylemlerine uygulayabilme eşsiz becerisidir.” Keza Alfred Mele (2006: 17; 2017: 4), özgür iradeyi “özgürce eyleme yeteneği” olarak tanımladıktan sonra bahsettiği özgür eylemin kişiye ahlaki sorumluluk yükleyen türden bir özgür eylem olduğunu da ekler. O halde özgür irade problemiyle ilgili çokça düşünüp yazmış filozofların görüşlerinden yola çıktığımızda özgür iradenin genel itibarıyla üç kullanıma sahip olduğunu görüyoruz: Alternatif seçeneklerin açıklığı bakımından özgür irade, eylemin nihai yaratımı olarak özgür irade ve ahlaki sorumluluk yükleyen özgür irade. Bu çalışmada esas ilğimiz etige değil, metafiziğe yönelik olduğu için üçüncü anlamıyla özgür iradeye yoğunlaşmayacak, sadece incelememizin ahlaki sorumluluk açısından ne gibi sonuçları olabileceğini not düşeceğiz. Buna göre, cevap arayacağımız soru, “Eylemlerimden nasıl sorumlu olabilirim?” değil, “Eylemlerimin faili nasıl ben olabilirim?” olacaktır. Özgür irade probleminin biri felsefi, diğeri bilimsel olmak üzere iki veçhesi vardır. Öncelikle probleme felsefi veçhesinden bakacak, özgür iradenin bir yanılısma olabileceği endişesinin argümantatif temelini göreceğiz ve probleme dair geleneksel/temel yaklaşımları ele alacağız. Daha sonra aynı endişenin bilimsel tarafına eğilerek sinirbilimin ve psikolojinin bulgularının yanılısma düşüncesini ne ölçüde desteklediğini tartışacağız. Meseleyi iyiden iyiye kavramış olacağımız bu iki bölümün ardından özgür irade-bilinç ilişkisini irdeleyeceğiz ve iradenin özgür olabmesinin koşulunu bilincin bedene nedensel bakımdan (yukarıdan aşağıya) etki edebilmesine bağlayacağız. Nihayetinde bunun bir çeşit *ikicilik* (düalizm) anlamına geleceğini ileri sürecek ve bilincin bedene nedensel etkisinin mümkün olduğunu düşünen filozoflardan John Searle örneği bağlamında bu görüşü reddedeceğiz. Böylece şu sonuca ulaşacağız: *Özgür irade düşüncesinin savunulabilmesi ikici bir metafiziği kabullenmeyi gerektirmektedir; ancak ikiciliğin kendine özgü problemleri özgür irade fikrini gerektelendirmeyi oldukça güç bir hale getirmektedir.*

2. Belirlenimcilik ve Türleri

Antik Yunan atomcularından Leukippos, *On the Mind* (Zihin Üzerine) adlı kayıp eserinden bize kalan tek fragmanında şöyle söylüyordu: “Hiçbir şey durduk yere/rastgele gerçekleşmez, fakat her şey bir sebebe binaen ve zorunlulukla gerçekleşir.” (Burnet, 1928: 99) Elimize geçen tek şey bir cümle olsa da bu, felsefi açıdan hayli ehemmiyet arz eden bir cümledir. Bu sözler *belirlenimcilik* (determinizm) olarak bilinen felsefi görüşün bir ifadesidir. Belirlenimcilik çeşitli formlar alabilmektedir. Yine de belki belirlenimciliğin tüm formlarını kapsayan bir tanım verilebilir. Robert Kane (2005: 5) böyle bir tanımı şu şekilde vermeye çalışıyor: “Bir olay (bir seçim veya bir eylem) o olayın gerçekleşmesi için yeterli önceden geçerli koşullar varsa *belirlenmiştir*. Başka bir deyişle *eğer* bu önceki belirleyici koşullar geçerli olursa belirlenmiş olay

zorunlulukla gerçekleşecektir.” Kane’nin sözlerinin Leukippos’u aksettirdiği söylenebilir. Onun “sebeplere” dediğine Kane “belirleyici koşullar” demektedir. Buna göre sebepler veya belirleyici koşullar değiştiğinde belirlenimciliğin türü de değişecektir. Eğer Tanrı’ya inanıyorsanız ve onun bilgisinin veya kudretinin dünyada gerçekleşen olayları belirlediğini düşünüyorsanız bu koşullar onun bilgisi veya kudreti olacaktır. Bunun adı *teolojik belirlenimcilik*dir. Ya da “kader” adı verilen metafizik bir prensibin varlığına inanıyorsanız ve bir bütün olarak dünyanın belirlenmiş olup olmadığından bağımsız, birtakım olayların kaçınılmaz bir şekilde başımıza geldiğini düşünüyorsanız. Bu tür bir inancı da *kaderci belirlenimcilik* (fatalizm) olarak adlandırabiliriz.¹ Fakat felsefi literatürde özgür irade problemi bağlamında tartışma konusu olan belirlenimcilik türü *nedensel* veya *fiziksel belirlenimcilik*dir. “*Nedensel belirlenimcilik* kendi eylemlerimiz dâhil gerçekleşen tüm olayların zaten nedensel olarak belirlenmiş olduğu iddiasıdır. Gerçekleşen her şey önceki nedenlerin sonucudur – etkilerini, başka türlü olmasını imkânsız kılacak, zorunlulukla gerçekleşmesini sağlama alacak şekilde belirleyen nedenlerdir bunlar.” (Pink, 2004: 13) veya “Evrenin başlangıç veya sınır koşulları ve bunlar üzerinde faaliyet gösteren doğa yasaları verili olduğunda, sadece bir gelecek fiziksel olarak mümkündür: Evrenin başka bir zamandaki durumu, en ince ayrıntısına kadar, önceki bir zamandaki durumu tarafından gerektirilmiştir.” (Mawson, 2011: 20) Nedensel belirlenimciliğin dışında özellikle 21. yüzyılda bilimsel gelişmelerin etkisiyle birlikte özgür irade tartışmalarında daha ağırlıklı bir şekilde kendilerine yer bulan belirlenimcilik türleri *biyolojik belirlenimcilik* ve *psikolojik belirlenimcilik*dir. Biyolojik belirlenimciliği en doğrudan bir şekilde Francis Crick’in sözlerinde bulabiliriz: “‘Siz’, neşeleriniz, üzüntüleriniz, anılarınız, ihtiraslarınız, benlik ve özgür irade duygularınız, aslında çok sayıda nöron ve bunlarla ilişkili moleküllerin bir arada davranışından ibaretsiniz.” (1997: 3). Crick bu görüşü “Şaşırtan Varsayım” olarak adlandırıyordu. Crick’in zamanı için belki şaşırtıcı bir varsayım olabilir, fakat o günden bugüne yapılan çalışmalar bu varsayımı şaşırtıcı olmaktan çıkardı. Genlerimizin ve beynimizin biyolojik yapısının insan olmakla ilgili her şeyi belirlediğine/açıkladığına yönelik gittikçe artan oranda bilimsel bir eğilim oluşmaya başladı. Öte yandan “bilinçaltı” fikrinin babası sayılabilecek Eduard von Hartmann’ın *Philosophy of the Unconscious* (Bilinçsizliğin Felsefesi) adlı eserinden ve Sigmund Freud ve Carl Jung’un sistematik çalışmalarından bu yana psikoloji bilimi bilinçdışı arzularımızın ve güdülerimizin davranışlarımızı nasıl belirleyebildiğine ilişkin oldukça fazla miktarda bulguya ulaştı. Buna göre günümüzde özgür irade düşüncesi hiç olmadığı kadar tehdit altında diyebiliriz. Ne var ki bu çalışmada özgür iradeye esas karşı koyuşun yine bilimden değil felsefeden geldiğini ileri süreceğiz. Sonraki bölümde bilimsel argümanın (biyolojik ve psikolojik belirlenimciliğin) neden özgür irade düşüncesine kesin bir darbe vurmadığını açıklamaya çalışacağız. Fakat daha önce nedensel belirlenimciliği ve etrafında dönen tartışmaları ele almamız, özgür irade problemi karşısındaki klasik felsefi yaklaşımları görmemiz gerekiyor.

¹ Tanrı veya kader, kendilerinde felsefi gerekçelendirmeye muhtaç idealar olduklarından bu yazıda teolojik belirlenimcilik veya kaderci belirlenimcilik konu edinilmeyecektir.

3. Özgür İrade Problemi ve Felsefe

Evrenimiz kurallı bir yer. Matematiksel olarak ifade edilebilir doğa yasaları olup bitenlerin neden belli şekillerde olup bittiklerini açıklıyor. Bu yasalar o kadar kesin ki bir asteroidin istediğimiz noktasına istediğimiz zamanda bir uzay aracı indirebiliyoruz (ve topladığı örneklerle beraber tekrar dünyaya dönmesini umut edebiliyoruz.) Sözüünü ettiğimiz doğa yasaları sadece fizik bilimiyle de sınırlı değil. Yasa altına alınması en zor görünen fenomenleri barındıran biyolojide bile örneğin; evrim teorisi, canlıların en basit mikroorganizmadan en gelişmiş türlere değin hangi aşamalardan geçip ne değişimler geçirmiş olabileceğini açıklıyor. Keza genetiğin yasaları (Mendel yasaları) kalıtımın nasıl gerçekleştiğini hiçbir soru işareti bırakmaksızın ispatlıyor. Elbette henüz her şeyin kurallı bir açıklamasını vermiş değiliz, fakat insanlığın görece kısa bir zamanda böylesi başarılar elde etmesi gelecek için beklentilerimizi yükseltiyor. Gök cisimleri de dâhil tüm nesnelere hareketlerinde belli kuralları takip ettiği düşüncesini karşı koyulmaz bir şekilde ortaya koyan Isaac Newton'du. Kuşkusuz ondan önce gelen Kopernik, Kepler, Galileo ve diğerleri modern fiziğin temellerini atmışlardı.² Fakat bize gelecek hakkında isabetli öngörülerde bulunmamızı sağlayan araçları veren Newton olmuştur. Newton'la birlikte evrenin bir saatin çalışmasında gördüğümüz gibi tıkır tıkır işleyen karmaşık bir mekanizma olduğu fikri yerleşmiş, "saat evren (*clockwork universe*)" benzetmesi bu düzeneği tarif etmek için kullanılır olmuştur. Newton'un evreninde rastgeleliğe veya şansa yer yoktur; evrenin mevcut durumu bir önceki durumunun doğa yasalarının uygulanmasıyla elde edilen etkisi, bir sonraki durumunun ise nedenidir. Dönemin ünlü bilim adamlarından Pierre-Simon Laplace bu evren görüşünden belirlenimci tezi şu sözlerle çıkarır: "Doğayı canlandıran tüm güçleri ve onu oluşturan varlıkların her birinin konumunu kavrayabilen ve bütün bu veriyi analiz edebilecek kadar muazzam bir zekâ var olsaydı... onun için hiçbir şey belirsiz olmaz, gelecek de geçmiş gibi gözlerinin önünde olurdu." (1995[1814]: 2) "Laplace'ın şeytani" olarak bilinen bu akıl yürütmeye göre evrenin başlangıç durumuna dönüp zamanı yeniden başlatsaydık aynı doğa yasalarıyla yine aynı evreni elde ederdik. Peki, herhangi bir anda fiziksel olarak tek bir gelecek mümkünse özgür iradeye sahip varlıklar olabilir miyiz?

Bu soruya verilen çeşitli cevaplar özgür irade problemine getirilen geleneksel felsefi yaklaşımları tanımlar. Bu yaklaşımlar temelde ikiye ayrılırlar: Özgür iradenin belirlenimcilik ile bağdaşmadığı düşüncesi olan *bağdaşmazcılık (incompatibilism)* ve özgür iradenin belirlenimcilik ile bağdaştığı düşüncesi olan *bağdaşıcılık (compatibilism)*. Bağdaşmazcılığın özgür iradenin var olduğu ve belirlenimciliğin yanlış olduğu fikrini savunan koluna *liberteryenizm*, belirlenimciliğin doğru olduğu ve özgür iradenin var olmadığı fikrini savunan koluna ise *katı belirlenimcilik* denmektedir (Fisher vd., 2007: 3). Buna karşın bağdaşıcılık tanımı gereği bir yandan belirlenimciliğin doğru olduğunu ileri sürerken diğer yandan özgür iradenin var olduğunu iddia eder. Bundan dolayı bağdaşıcılık kimilerince *yumuşak belirlenimcilik* olarak da adlandırılabilir. Yine

² Newton da bunu Robert Hooke'a yazdığı mektupta (1675) itiraf ediyordu: "Biraz daha ileriye görebildiysem, bu, Devlerin omzunda durduğum içindir."

bağdaşırcılık belirlenimciliği özgür iradeyle buluşturma stratejilerine göre çeşitli türlere ayrılabilir. Şimdi bu yaklaşımları özgür irade probleminin felsefi arka planını daha iyi anlayabilmek adına liberteryenizmden başlayarak sırasıyla inceleyelim.

Liberteryenizm, politika felsefesinde ve politik dilde karşılaştığımız, bireysel özgürlüğe vurgu yapan ve onu maksimize etmeye çalışan anlayışla karıştırılmamalıdır. Her ikisi arasında kavramsal bir yakınlık varsa da özgür irade hakkında bir liberteryen olup politik açıdan öyle olmamak mümkündür. Liberteryenler özgür iradenin varlığını gerekçelendirebilmek için bir şekilde evrenin hiç değilse *tümüyle* belirlenmiş olmadığını göstermek zorundadırlar. Onlar için bunu yapmanın bir yolu doğanın kendinde belirlenmemiş olduğunu ileri sürmekten geçer. Bilindiği gibi içinde bulunduğumuz 21. yüzyıl, Newton'un mekanistik "saat evren" anlayışını muhafaza etmekten uzaktır. Büyük nesnelere söz konusu olduğunda Newton'un yasaları oldukça iyi işlemektedir. Fakat atomaltı düzeye inildiğinde fiziksel olaylar hayli karmaşık bir hal almakta ve klasik mekanikte kullanılan prosedürler orada gerçekleşen süreçleri tarif etmek için elverişsiz kalmaktadır. Atomik ölçekte geçerli olan kurallar kuantum mekaniğinin kurallarıdır. Klasik mekanikte nesnelere konumu ve hızı (momentumu) sabit olduğundan bir parçacığın hareketini prensipte evrenin geçmişi + fizik yasaları ile çıkarmak mümkün olmaktadır. Buna karşın kuantum mekaniğinde bir parçacığın aynı anda hem konumunu hem de hızını tam bir kesinlikle belirlemek mümkün değildir. *Heisenberg'in belirsizlik ilkesi*, bir parçacığın hızını kesin olarak bilmeye ne kadar yaklaşırsak o parçacığın konumunu belirlemekten o kadar uzaklaşacağımızı söyler (Greene, 2004: 96). Buna göre kuantum fiziği olasılıksaldır. Ancak burada bir parantez açarak kuantum fiziğinde olasılıksallığın farklı şekillerde yorumlandığını belirtmek gerekiyor. Bu yorumları belirlenimci (determinist) ve belirlenemezci (indeterminist) olmak üzere iki kampa dahil edebiliriz. Belirlenimci kampta yer alan teorilere göre (örneğin; çoklu-evrenler hipotezi veya gizli değişkenler teorisi), gerçeklik kendinde indeterminist değildir, fakat onun hakkında yeterli enfomasyona sahip olmadığımızdan bize öyleymiş gibi görünür. Başka bir deyişle olasılıksallık ontolojik bir durumun değil, epistemolojik bir durumun sonucudur.³ Albert Einstein'ın kısaca "Tanrı zar atmaz" olarak bilinen meşhur sözü de aslında bu belirlenimci anlayışı desteklemek üzere sarf edilmiş, kuantum mekaniğinin geleneksel yorumunun (Kopenhag yorumu) gerçekliğin tam bir tarifi veya açıklaması olamayacağı inancını dile getirmek üzere söylenmiş bir sözdür. Buna karşın Niels Bohr'un başını çektiği Kopenhag yorumunu da dâhil edebileceğimiz belirlenemezci kampta yer alan teorilere göre, olasılıksallık gerçekliğin doğasında bulunur. Bu teorilerde Heisenberg'in

³ Çoklu-evrenler yorumu söz konusu olduğunda, gerçekleşebilecek tüm olasılıklar zaten başka evrenlerde gerçekleşmektedir. Biz sadece kendi yaşadığımız evreni gözleyebildiğimizden diğer evrenlerde olup bitenlere ilişkin enfomasyondan yoksunuzdur. Gizli değişkenler teorisinde ise kuantum olasılıksallığı özünde klasik olasılıksallıktan pek de farklı değildir (Polkinghorne, 2002: 42). Nasıl ki bir madeni parayı havaya attığımızda yazı veya tura gelip gelmeyeceğini bilemiyor oluşumuz o paranın yazı mı tura mı geleceğinin fizik yasalarınca belirlenmiş olmadığı anlamına gelmezse kuantum olaylarının görünürdeki belirsizliği de bu olayların birtakım bilinmeyen detaylar tarafından sabitlenmediği anlamına gelmez. Bu teorie, kuantum olayları hakkındaki öngörülerimizin oldukça başarılı olması da sözü edilen gizli değişkenlerin varlığına bağlanmaktadır.

belirsizlik ilkesi epistemolojik bir cehalet prensibi olmaktan ziyade ontolojik bir belirlenemezlik ilkesidir (Polkinghorne, 2002: 56). Kuantum teorisinin bu yorumunda gözlemcinin rolü olasılıkların sabitlenmesi bakımından oldukça önemlidir, zira başlangıçta olasılıksal dalgalar biçiminde davranan parçacıklar ancak bir gözlem yapıldığında belli bir konuma sahip olurlar. Teorinin detayları bir yana, hangi yorumun mikroskobik âlemin doğru bir yorumu olduğu tartışmalıdır. Nitekim pratikteki tüm başarısına rağmen teoriden nihai olarak ne anlamamız gerektiği noktasında geçen onlarca yıla rağmen bir ilerleme kaydedilememiştir. Bu tartışmadan azade bir şekilde kuantum mekaniğinin belirlenemezci yorumunun gerçekliğin doğru bir resmini verdiğini varsayalım. Bu kabul, liberteryenizm için özgür iradenin kurtarıldığı bir zafere dönüşebilir mi?

Bazı filozoflar tam bir zafer olmasa da kuantum mekaniğinden doğan belirlenemezliğin özgür irade için bir anahtar görevi görebileceğini düşünmektedirler (Hodgson, 2011). Örneğin; onlardan biri olan Robert Kane'e göre "kuantum fiziğinin kendi kendine organize sistemlerdeki karmaşıklık ve kaos bilimleriyle birleşimi özgür irade için yeterli belirlenemezliği sağlayabilir." (2003: 13). Normalde kuantum belirlenemezliğinin büyük fiziksel sistemlerdeki etkisinin önemsiz olduğu düşünülür, zira bizler de dâhil çevremizdeki tüm nesnelere nihayetinde kuantum boyutunda gerçekleşen olayların bir sonucu olsalar bile hareketleri belirlenimci yasalara uymaktadır. Fakat kaos teorisinin bildirdiği gibi karmaşık sistemlerdeki küçük değişiklikler öngörülemez büyük etkilere sebep olabiliyorsa ve oldukça karmaşık bir sistem olan beyin de kaostan faydalanabiliyorsa o takdirde beyinde ortaya çıkan kaos nöronlardaki kuantum belirlenemezliğini önemli seviyelere taşıyabilir (Kane, 2005: 134). Yine Henry Stapp (2017: 98) kuantum belirlenemezliğinin insan davranışında önemli bir rol oynayabileceğini şu sözlerle belirtiyor: "Kuantum belirlenemezliği insan davranışı düzeyinde belirlenimciliği ihlal etmekle kalmayıp fiziksel geçmiş tarafından kontrol edilmeyen zihinsel niyetlerin insan davranışını istenen şekilde etkilemesine olanak tanıyan karmaşık dinamik süreçlere kapı aralar." Dolayısıyla bu filozoflara göre kuantum belirlenemezliğinin etkileri özgür iradeye zemin sağlayacak şekilde kalıcı olabilir. Ne var ki kuantum belirlenemezliğini özgür irade için gerekli görenlerin farkında olduğu ve onun özgür iradeyle ilgisi olmadığını düşünenlerin (örneğin; Honderich, 1993; Loewer, 1996) işaret ettiği üzere kuantum belirlenemezliği kendi başına özgür iradeyi garanti etmez. Şayet belirlenemezci yorum doğru ise kuantum teorisi bize ancak tesadüfleri ve rastgeleliği verebilir. Fakat beyin olayları rastgele fiziksel süreçlerin ürünüyse bu süreçlerin sonucu olan kararlarımızın ve seçimlerimizin bize ait, özgür kararlar ve seçimler olduğunu nasıl söyleyeceğiz? Öyle görünüyor ki özgür irade söz konusu olduğunda belirlenemezci fizik belirlenimci fizikten daha iyi değildir. Her iki durumda da fiziksel olaylar başka fiziksel olaylara neden olmakta, bu silsile içinde özgür seçimlerin nasıl yer alabileceği veya gerçekleşebileceği anlaşılammamaktadır. Başka bir deyişle kuantum belirlenemezliği özgür irade için gerekli olabilir, ancak yeterli değildir. Bu durumda yeter koşulu sağlayacak olan, bahsi edilen nedensel silsileye müdahil olup onun yönünü bilinçli bir şekilde değiştirebilme kapasitesine sahip bir faildir. Gerçekten de bazı liberteryenler iradenin özgürlüğünü garanti altına alanın böyle bir fail olduğunu düşünmektedirler. *Fail nedenselliği (agent*

causation) olarak bilinen bu liberteryen görüşe göre, eylemler failin dışında gerçekleşen olaylar tarafından değil, bizzat failin kendisi tarafından ifa edilir. Fail nedenselliği, olay nedenselliğinden (*event causation*) farklıdır. İster fiziksel ister zihinsel olarak düşünülün, olaylar faile nasıl bir nedensel silsile içinde gelirse gelsin, önceki gerçekleşmelerden bağımsız olarak fail yeni bir olayın başlatıcısı veya süregiden olayların maksatlı değiştiricisi olabilir. Böylece o sadece bir etki değildir, olayları nedensel olarak belirleyebilme gücüne sahip bir entitedir (Mele, 2017: 5; van Inwagen, 2014: 279; Pink, 2004: 112; Kane, 2005: 45). Bu entite zihin felsefesinde “ben (*self*)” olarak adlandırılan şeyden başkası değildir. Fail nedenselliğinin erken savunucularından biri olan Thomas Reid benin bağımsız bir varlığı olduğuna kaniydi: “Bu ben ne olursa olsun, düşünen, planlayan, sorun çözen, *eyleyen* ve *acı çeken* bir şeydir. Ben düşünce değilim, ben eylem değilim, ben his değilim; *Ben, düşünen, eyleyen ve acı çeken bir şeyim.*” (Reid’den aktaran Gallie, 1998: 71) Şayet ben olayların nedenselliğine zorunlulukla bağlı değilse her iki anlamıyla da özgür iradeye sahip olabilir demektir. Ben, evrenin fiziki durumu ve doğa yasaları neyi dikte ederse etsin başka türlü davranabilirim çünkü eylemin nihai yaratıcısı benim. Buradaki gizli iddia aslında şudur: Ben herhangi bir fiziksel beyin olayı gibi bir olay olamaz. Çünkü öyle olduğu takdirde dâhil olduğu nedensel zinciri kırmaması olanaklı olmayacaktır. Ben beyin süreçlerine etki edebilecek bir nitelikte olmalı, bunun için de o süreçlere nazaran aşkın bir konumda bulunmalıdır. Buna göre özgür iradeyi kurtarma girişimi ikici bir metafizik anlayışı kabullenmekten geçmekte gibidir. Zihinsel olaylar fiziksel olaylardan farklı bir özellikte olmalı ki onlar üzerinde kontrol uygulayabilsin. Ancak belirtmekte fayda var ki sözünü ettiğimiz ikicilik bir *tözcü ikicilik* veya *Kartezyen ikicilik* olmak zorunda değildir (O’Connor, 2011). Daha sonra göreceğimiz gibi ben, maddenin zuhur eden veya beliren (*emergent*) bir özelliği de olabilir. Ne var ki şimdi ele alacağımız bağdaşırcılık bunu reddetmekte; özgür iradenin belirlenimcilikle uyuşabileceğini, dolayısıyla hangi biçimiyle olursa olsun ikici bir metafiziği benimsemenin özgür bireyler olabilmemiz açısından gerekli olmadığını ileri sürmektedir.

Çağdaş zihin felsefesinde özgür irade problemi karşısında en çok benimsenen yaklaşım açık ara bağdaşırcılıktır. Bunun sebebi, bağdaşırcılığın bir yandan özgür bir irademiz olduğuna (veya olması gerektiğine) ilişkin sezgimizin boşuna olmadığını söylerken diğer yandan bilim insanlarının çoğunluğunun reddetmediği evrenin belirlenimci bir görünüm arz ettiği düşüncesini onamasıdır. Bağdaşırcılığın tezi farklı yollardan savunulmaya çalışılmıştır. Öyle ki kuantum teorisinin çoklu evren yorumunun dahi bu işe koşulduğunu görmek mümkündür (Schade, 2018). Bununla birlikte, bağdaşırcılığı savunma biçimlerinin ortak bir noktasından söz edebiliriz: Özgür iradeyi yeniden tarif etmek. Buna göre bağdaşırcılık, özünde özgür irade nosyonunun farklı şekillerde yorumlanmasıyla desteklenmeye çalışılan bir görüştür. Örneğin; bilinen ilk bağdaşırcı görüşü ortaya koyan Stoacı Chrysippus’un özgürlükten anladığı dışsal engellerden veya zorlamalardan irak olmaktı (Bobzien, 1998: 330). Herhangi bir olayın gerçekleşmesinin sebebi ben isem eş deyişle söz konusu olay dışsal bir baskı olmaksızın benim onayım ile gerçekleşmişse o takdirde o olay bağlamında ben özgürüm demektir. Bu durumda benim doğamın, dolayısıyla ifa ettiğim eylemin hangi güçler tarafından belirlendiği önemli değildir. Önemli olan doğamın olayı bir zorlamaya maruz

kalmaksızın ortaya çıkarmış olmasıdır. Böylece eylemim özgür olur. Diğer stoacılar tarafından da paylaşılan bu anlayış, Thomas Hobbes ile başlayıp John Locke, David Hume ve John Stuart Mill ile devam eden ve *klasik bağdaşırcılık* olarak bilinen görüşte de kendisini göstermiştir. Klasik bağdaşırcılığa göre özgürlük kişinin iradesine karşı koyan bir engelin yokluğunda istediğini yapması veya istemediğini yapmamasında yatmaktadır (McKenna ve Pereboom, 2016: 50). Eylemlerimizin nedensel olarak belirlenmiş olması, o eylemleri bile isteye yapmış olduğumuz gerçeğini değiştirmez. Klasik bağdaşırcılığın bu iddiasının, özgür iradeyi sadece eylemin yaratımı olarak değil de başka türlü davranabilme imkânı olarak anladığımızda boşa çıktığını görmek zor değildir. Zira eylemlerimiz bilgisine bütünüyle vakıf olmadığımız türlü nedenler tarafından belirlenmiş ise eylemimizi belirlendiği şekliyle gerçekleştirmekten başka bir seçeneğimiz yok gibi görünmektedir. Zihin felsefesinde bu akıl yürütme, formel biçimiyle *sonuç argümanı* (*consequence argument*) olarak bilinmektedir: “Belirlenimcilik doğru ise, o takdirde eylemlerimiz uzak geçmişteki olayların ve doğa yasalarının bir sonucudur. Fakat ne biz doğmadan önce olup bitenler ne de doğa yasalarının nasıl olacağı bize bağlı değildir. Dolayısıyla bunların sonuçları (şimdiki eylemlerimiz de dahil) bize bağlı değildir.” (van Inwagen, 1983: 16) Buna göre şayet özgür irade başka türlü davranabilme imkânını gerektiriyorsa böyle bir imkânâ sahip olmadığımızdan özgür irademiz de yok demektir. İşte modern bağdaşırcılar tam da bu gereksinmeyi reddederler. Yani onlar özgür iradenin başka türlü davranabilme imkânını gerektirmediğini, dolayısıyla belirlenimciliğin özgür iradeyi dışlamadığını ileri sürerler. Modern bağdaşırcılardan görüşleri özellikle diğerleri üzerinde etkili olmuş isim Harry Frankfurt’tur. Frankfurt, özgür iradenin alternatif olasılıkların varlığını gerektirmediği düşüncesini, ahlaki sorumluluğun alternatif olasılıkların varlığını gerektirmediği düşüncesine dayandırır. Ona göre özgür iradenin varlığının kanıtı olarak düşünüldüğünde alternatif olasılıklar prensibi yanlıştır. Çünkü “başka türlü davranamaz durumda olsa da kişi davranışı için ahlaki olarak sorumlu olabilir.” (Frankfurt, 1998: 1). Her ne kadar Frankfurt özgür iradeyi ahlaki sorumluluğun bir şartı olarak düşünse de bu ikisinin birbirinden ayrı tutulabileceği hakkında felsefi bir savunma pekâlâ yürütülebilir (Mele, 2017: 91; Fisher, 2007). Yine de gelin bu karmaşıklığı göz ardı edelim ve Frankfurt’un iddiasının altında yatan nedeni anlamaya çalışalım. Frankfurt söz konusu nedeni daha sonra Frankfurt-tipi örnekler adıyla çoğaltılacak olan bir örneklerle açıklar. Frankfurt’un orijinal örneğinin özet bir hali şöyledir:

Bir sinirbilimci belli bir S seçimini yapıp yapmama hakkında düşünen Frank adındaki bir failin beyin süreçlerini gizlice izlemektedir. Sinirbilimci Frank’ın beyin aktivitesine bakarak hangi seçimleri yapacağını emin bir şekilde öngörebilmekte ve onun beynini S seçimini yapmayı garanti edecek şekilde manipüle edebilmektedir. Frank’ın kendi başına S seçimini yapmayacağını öngördüğünde araya girmeyi planlamaktadır. Şu işe bakın ki, Frank sinirbilimcinin araya girmesine gerek kalmadan kendi nedenleriyle hareket ederek S seçimini yapmaktadır. (Sartorio, 2016: 13)

Buradaki fikir şudur: Frank’ın gerçekte S seçimini yapmaktan başka bir alternatifi yoktur; buna karşın S seçimini kendi başına yapmıştır. Dolayısıyla alternatif olasılıkların varlığı Frank’ın S seçimini yapabilmesi için zorunlu değildir. Frank’ın

yaptığı seçimi yapmaktan başka alternatifi olmasa da Frank seçiminden sorumludur çünkü onu kendi isteği doğrultusunda özgürce yapmıştır. Frankfurt'un bağdaşırıcı yorumu tatmin edici midir? Başlangıçta öyle görünmektedir. Sinirbilimci seçimini yaparken Frank'e müdahale etmemiş, seçim Frank'in iradesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki Frank'in iradi seçimini "özgür" olarak tanımlayabilmek için sinirbilimcinin manipülasyonunun mevcut olmayışı yeterli değil gibidir. Belirlenimcilik global bir tezdır, yani sadece faile dışarıdan etki eden güçlerle ilgilenmez, aynı zamanda failin kendi düşüncelerini, arzularını, niyetlerini içeriden belirleyen güçlerle de ilgilenir. Frankfurt (1998: 14), iradeyi eylemde bulunmakta etkili olan arzu olarak tanımlıyor. Buna göre kişinin iradesi konusunda özgür olması demek kişiyi eyleme götüren arzuları konusunda özgür olması demektir. Ancak arzular da belirlenimciliğin iddiası uyarınca üzerinde herhangi bir kontrole sahip olmadığımız beyin olaylarının birer etkisinden ibaretlerse nasıl özgür olacaklardır? Bu noktada Frankfurt arzularımız üzerinde belli bir kontrole sahip olduğumuzu söylemek ister. O, birinci-düzyer arzular (*first-order desires*) ve ikinci-düzyer arzular (*second-order desires*) arasında bir ayırım yapar. İnsanlar az gelişmiş hayvanlardan farklı olarak ikinci-düzyer arzulara, yani arzuları hakkında arzulara sahip olabilirler. Eğer kişinin birinci-düzyer arzuları ikinci-düzyer arzularıyla çatışıyor veya onlarla uyumlu hale getirilemiyorsa iradenin özgürlüğünden bahsedemeyiz. Örneğin; bir uyuşturucu bağımlısının uyuşturucuyu almak yönünde bir arzusu olacaktır. Buna karşın o, uyuşturucunun yaşamı için oluşturduğu tehlikeleri düşünerek uyuşturucuyu almama yönünde bir arzuya da sahip olabilir. Bu durumda bağımlı kişinin ikinci-düzyer arzusu uyuşturucuyu almak yönünde ise kişi özgür bir şekilde uyuşturucu kullanıyordur. Fakat ikinci-düzyer arzu uyuşturucuyu bırakmak yönünde ise ve kişi bu arzusuna rağmen uyuşturucuyu bırakamıyorsa o kişi eyleminde özgür değil demektir. Sonuç itibarıyla insanı özgür kılan birinci-düzyer arzularına dönük öz-düşünümsel (*self-reflective*) değerlendirmedir. Gerçekten de Frankfurt için bizi bir *kişi* veya *ben* yapan da bu yetenektir.⁴ Dolayısıyla özgür irade kavramı ile ben kavramı arasında sıkı bir ilişki var gibidir. Benin doğası nasıl tasavvur edilirse edilsin özgür bireyler olacaksak nihayetinde bu ben sayesinde, onun sağladığı yetenek aracılığıyla olacaktır. Ne var ki bu noktada yine belirlenimci endişe devreye girer. Ben, fiziki nedensel zincirin bir halkası ise onun ekstra bir faktör olarak beden üzerinde kontrol uygulayabildiğini, ona etki edebildiğini, böylece özgür olabildiğini söyleyebilir miyiz? İyi bir bağdaşırıcı olarak Frankfurt şöyle cevap verecektir: "Kişinin istemek istediği şeyi istemekte özgür olmasının nedensel olarak belirlenmiş olduğu düşüncesi akla uygun görünmektedir." (1998: 25) Buna göre Frankfurt ve onun gibi düşünen diğerleri özgür iradeyi metafizik bir problem olarak ele almaya yanaşmamaktadırlar. Onlar daha çok belirlenimcilik verili olduğunda ahlaki bakımdan nasıl sorumlu bireyler olabileceğimiz sorunu üzerinde yoğunlaşmakta dolayısıyla meseleye etik bir hassasiyetle yaklaşmaktadırlar.⁵

⁴ Frankfurt tarzı yaklaşımlar bazen "Gerçek Ben (*Real Self*)" olarak da adlandırılmaktadır (Wolf, 1993). *Gerçek Ben* ikinci-düzyer arzular tarafından temsil edilen veya onlara kaynaklık eden, failin kendisini kimlikel bakımdan özdeşleştirdiği bendir.

⁵ Bu teşhis burada inceleme gereği duymadığımız diğer önemli bağdaşırıcı anlayış olan "tepkisel tavır (*reactive attitude*)" teorileri için de geçerlidir. İngiliz filozof P. F. Strawson'un başlattığı bu anlayışa göre kişileri sorumlu failer olarak görmemiz onlara karşı övgü, yergi, kınama, bağışlama, sempati duyma, vb. gibi çeşitli

Ancak ahlaki sorumluluk hakkındaki düşüncelerimiz ne olursa olsun ortada daha temel bir problem vardır ve bu probleme ikna edici bir yanıt vermeden sorumlulukla ilgili meseleyle iştigal etmek boşuna olmasa bile sağlam bir zemine oturmamaktadır. Bağdaşırcılık özgür irade problemiyle yüzleşmemekle (metafizik veya bilimsel düzeyde) kalmayıp problemin esasında bir yanlış kavrayışın ürünü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ne var ki bunda başarılı olduklarını söylemek zordur. Zira ne klasik bağdaşırcılığın “arzuladığım şekilde eyleyebildiğim sürece özgürüm” anlayışı ne de modern bağdaşırcılığın “arzularım hakkındaki arzularıyla eyleyebildiğim sürece özgürüm” anlayışı bize istediğimizi vermekte yardımcı olamamaktadır. Bilmek istediğimiz şey eylemlerimiz üzerinde gerçek bir kontrolümüz olup olmadığıdır. Bilinçli, zihinsel hallerin (karar verme, seçim yapma, planlama, vs.) ne bütünüyle belirlenmiş ne de rastgele olmayacak biçimde, fizyolojik süreçlere etki etme gücü var mıdır? Başka bir deyişle herhangi bir eylemin gerçekleşmesi veya davranışın ortaya çıkması için eylemin psikolojik ve fiziksel öncüllerinin nedensel olarak yeterli olmadığı, dolayısıyla bu öncüllere aşkın bir benin hareket sağlayıcı etkinliğine ihtiyaç duyulduğu durumlar var mıdır? Esas problem budur ve bağdaşırcılık bu problemle pek ilgilenmemektedir. Kant, bağdaşırcıların kaçınılmaz doğal bir zorunluluğun öznesi olmasına karşın insanın özgür olabileceğini, eylemi belirleyici zeminin failde yattığını söyleyerek gerekçelendirme çabalarını “zavallı kaçamak” olarak adlandırmış, William James ise bütün bir bağdaşırcı girişimi bir kelime oyunundan ibaret görerek Kant’a benzer biçimde “kaçamak bataklığı” olarak tanımlamıştır (Iredale, 2012). Belki bağdaşırcılık Kant ve James’in çabucak reddettiğinden daha karmaşık bir görüş olabilir. Nitekim çoğu çağdaş filozof öyle düşünüyor olacak ki hala bu görüşü hararetle savunmaktadırlar. Bununla birlikte Kant, James ve diğerleri önemli bir noktaya da parmak basmaktadırlar. O da bağdaşırcılığın özgür iradenin varlığını açıklamadığı fakat varsayıdığıdır.⁶

Belirlenimcilikle özgür iradeyi buluşturmaya çalıştığı için bağdaşırcılık yumuşak belirlenimcilik olarak adlandırılıyordu. Buna karşın liberteryenizm ve bağdaşırcılıkla birlikte üçüncü bir yol olarak öne çıkan *katı belirlenimcilik* bu buluşmanın felsefi olarak gerçekleştirilemeyeceği iddiasını taşır. Buna göre özgür irade belirlenimci bir evren görüşüyle bağdaşmaz. Katı belirlenimciliğin diğer iddiası ise özgür iradenin var olmadığıdır. Katı belirlenimciler bu ikinci iddiayı belirlenimcilik doğru olsa da olmasa da savunma eğilimindedirler. Kuantum düzeyinde var olduğu düşünülen

tepkisel tavırlar takınmaya hazır olmamıza bağlıdır. Bundan dolayı özgür irade problemi insanları sorumlu tutabilmenin koşullarıyla ilgili bir problemidir (Kane, 2005: 107).

⁶ Eddy Nahmias vd. (2014) yürüttüğü bir kamuoyu araştırması, çoğu insanın özgür iradeyi bağdaşırcı çizgilerde anladığına işaret etmektedir. Buna göre failin davranışı manipüle edilmediği sürece sırf “beynim bana yaptırıyor” diye özgür irade yok sayılamaz. Yazarlar bu sonuçtan yola çıkarak araştırmaya katılanların “özgür iradenin zihin-beden ilişkisiyle alakalı özgül metafizik koşulları gerektirmediğini” ileri sürerler. Bu, şu ana kadar söylediklerimizle taban tabana zıt bir ifadedir. Ancak unutulmamalıdır ki özgür iradenin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında kamuoyunun görüşüne güvensek dahi “beynim yaptırır da özgür iradem vardır” gibi bir söylem tam da bahsettiğimiz şekilde özgür iradenin varlığını *varsayan* bir söylemdir. Oysa arzu ettiğimiz şey irade eden benin nasıl özgür olabileceğine dair bir açıklamadır ve bu açıklama da zorunlu olarak bilinç ve beyin arasındaki ilişkinin doğasına yönelik bilimsel-felsefi (metafizik) bir araştırmayı davet etmektedir.

belirlenemezliğin görece büyük sistemlerde yansımaları olduğunu kabul etsek bile katı belirlenimciliğe göre yine de özgür bir iradeye sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Çünkü daha önce de bahsini ettiğimiz gibi eylemlerimizin belirlenmiş olması bizi nasıl özgür kılmıyorsa belirlenmemiş, rastgele olaylar olması da özgür kılmamaktadır. Eylemlerimizin özgür olabilmesi için onları bir ölçüde belirleyerek özgür kılacak olan bir bene ihtiyaç vardır. Böyle bir ben olası mıdır? 18. yüzyılda Baron d’Holbach *The System of Nature* (Doğanın Sistemi) adlı kitabında şöyle yazıyordu: “İnsan doğanın bir ürünüdür ve onun yasalarına tabidir. O yasalardan düşüncesinde bile kendisini özgür kılamaz.” (1889[1770]: 39). Holbach’a göre eylemlerimizde özgür olduğumuzu düşünüyoruz çünkü onların gerçek sebeplerini bilmiyoruz.⁷ Eğer bu sebeplerin izini sürebiliyor olsaydık onları hiçbir zaman belirlenmemiş bir belirleyicide bulamazdık: “Kısacası insanların eylemleri asla özgür değildir; onlar her zaman mizacının, aldığı fikirlerin, mutluluğu için oluşturduğu doğru veya yanlış nosyonların, örneklerle, eğitim ve gündelik deneyimle sağlamaştırılmış kanularının zorunlu bir sonucudur.” (s. 95) Holbach’ın anlayışı günümüzde Derk Pereboom (2001), Ted Honderich (1993), Sam Harris (2012) ve Galen Strawson (2010) gibi filozoflar tarafından da çeşitli isimler altında (katı bağdaşmazcılık, özgür irade şüpheciliği, özgür irade yanılısamacılığı, özgür irade imkânsızlığı vs.) benimsenmektedir. Örneğin; Strawson’a göre, liberteryen bir özgür irade –ki en çok arzulan şekliyle özgür irade budur– imkânsızdır. Çünkü böyle bir özgür iradeye sahip olmak demek kişinin kendisinin sebebi (*causa sui*) olabilmesi demektir. Neden? Çünkü belli bir zamanda gerçekleştirdiğimiz herhangi bir eylemden sorumlu olabilmemiz için o eylemi gerçekleştiren kişiden veya şahıstan (o anki halimizden) nihai olarak sorumlu olmamız gerekir. Zira eylemlerimiz içinde bulunduğumuz durumla birlikte nasıl kişiler olduğumuza bağlıdır. Nasıl kişiler olduğumuz ise geçmişte içinde bulunduğumuz durumlara ve yaptığımız seçimlere ve eylemlere bağlıdır. Ancak geçmişteki seçimlerimiz ve eylemlerimiz de yine o anki kişiliğimize veya doğamıza bağlıdır. Böylece zamanda geriye gittiğimizde doğumumuza varırız. Doğumumuzdan sorumlu olamayacağımıza göre hiçbir şeyden sorumlu değilizdir. Sorumlu olabilmemiz için özgür bir iradeye sahip olmamız (yani kendi kendimizin sebebi olabilmemiz) gerekmektedir, dolayısıyla özgür irade diye bir şey yoktur. Strawson bu akıl yürütmeye *temel argüman* adını verir (2010: 291). Temel argümanı savuşturmak için yapılacak şey açıktır: Belli bir ölçüde de olsa kendi doğamızın yaratıcıları olmamızı sağlayan bir güce sahip olduğumuzu göstermek. Başka bir deyişle eylemi gerçekleştiren failin hem dışsal faktörler (eğitim, çevre, sosyo-ekonomik durum, vs.) hem de içsel faktörler (genler, mizaç, yaşam deneyimleri, vs.) tarafından neden olunmamış bir yöne veya özelliğe sahip olduğunun gösterilmesi icap etmektedir. Şayet öz bilinçli benin nedensel olarak etkin olabileceği (yeterli koşulu sağlayabildiği) metafizik bir anlayış ortaya koyulabilirse o takdirde temel argümanı reddedebileceğimiz bir dayanağımız var demektir. Zira şimdi göreceğimiz üzere bilimin bulgularının özgür iradeyi desteklediği söylenemez.

⁷ Bu düşünce, bir başka belirlenimci Spinoza’da şöyle ifadesini buluyordu: “İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler, çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirler.” (2011[1677]: 71).

4. Özgür İrade Problemi ve Bilim

Buraya kadar özgür irade probleminden sadece kavramsal bir problemmiş gibi söz ettik. Problemin kavramsal bir yönü olduğu kesindir, ancak yapılan deneysel çalışmaların sayısına ve etkisine bakarsak bilimin konu hakkındaki bulgularının görmezden gelinemeyeceği de açıktır. Bu bulguların bir kısmı psikoloji tarafından, daha önemli diğer kısmı ise sinirbilim tarafından gelmektedir. Özgür bir irade için bilinçliliğin mevcut olması şartmış gibi görünmektedir. Kişi kararlarının ve davranışlarının farkında değilse o kararları özgür bir şekilde aldığı veya davranışlarını özgürce sergilediğini söylemenin anlamı nedir? Bununla birlikte, bilinç de özgür irade için tek başına yeterli değil gibidir. Ne de olsa uyuşturucunun etkisiyle halüsinasyonlar gören birinin veya beyninde bazı şeyler yolunda gitmeyen bir psikopatın birtakım eylemlerinde özgür olduklarını söylemek hayli güçtür. Öyleyse özgür eylemler hem bilinçlidir hem de rasyoneldir. Örneğin; David Hodgson'un özgür irade hakkında yazdığı kitabının ismi şöyle: "Rasyonalite + Bilinç = Özgür İrade". Hodgson'a göre bilinç rasyonel karar verme eylemlerine *herhangi bir yasa tarafından belirlenmemiş bir şekilde* katkı sağlamaktadır (2012: 55). Burası psikolojik kanıtların aleyhte söz söylediği yerdir. Bu kanıtlar rasyonel karar verme eylemlerinin bilinçdışı ortaya çıkabileceğini söylemektedir. Richard Nisbett ve Timothy Wilson (1977) "Bilebileceğimizden Daha Fazlasını Söylemek: Zihinsel Süreçlerle İlgili Sözel Raporlar" adlı önemli çalışmalarında bizleri eyleme götüren nedensel süreçlere bilinçli bir erişimimiz olmadığını iddia etmişlerdi. Buna göre sosyal psikoloji alanında yapılan birtakım deneyler kişilerin bazen davranışlarını gerçekten ortaya çıkaran inançların/düşüncelerin farkında olmadıklarını bazen de aslında davranışlarının ortaya çıkmasında nedensel açıdan ilgisiz olan inançlarına/düşüncelerine hatalı bir şekilde nedensel bir rol tayin ettiklerini göstermekteydi. Eğer çoğu zaman eylemlerimizin gerçek sebepleri hakkında bir bilgiye sahip değilsek bu durum bilincin eylemin üretimi için zorunlu olduğu varsayımına şüphe düşürebilir. Bilincin düşünme süreçlerine bir katkısı olmayıp sadece o süreçlerin sonunda ortaya çıkan düşünce bilince görünüyor olabilir mi? Araştırmacıların çıkış noktalarından biri budur. Buna göre davranışlarımızı ortaya çıkaran nedensel süreçlerin farkında olmadığımızdan davranışlarımızın sebeplerini açıklamamız istendiğinde çabucak bir hikâye uydururuz. Bilinçdışımız bağlama uygun olan makul bir açıklamayı bilinç için hazırlar, biz de bu açıklamayı yaptığımızda kendi bilinçli düşüncelerimizin ürünü olduğu hissine kapılırız. Nisbett ve Wilson, uydurduğumuz hikâyelerin *a priori nedensel teorilerden*, yani davranışlarımızın sebepleri hakkındaki kişisel ve kültürel inançlarımızdan türediğini ileri sürerler (1977: 248).⁸ Bunlara genetik mirasımızı da katarsak aşağı yukarı

⁸ Bu anlayışı çeşitli şekillerde çağdaş filozoflarda da görmekteyiz. Örneğin; kendisi bir bağdaşırıcı olan Daniel Dennett'in (2011[1991]) bilinçli deneyimlerin bilinçdışında gerçekleşen birçok düzenleme ve yorum sürecinin ürünü olduğu, bilinçdışı içeriklerin redaksiyonunun farklı aşamalarındaki taslak metinler gibi biçimlendirilip hazırlanarak birer anlatı parçasına (hikâyeye) dönüştürüldüğü ve gerektiğinde öznenin davranışını belirlemek üzere kullanıldığı şeklindeki "çoklu taslak modeli" adı verilen zihin anlayışı benzeri bir yaklaşımın ürünüdür. Yine daha yakın zamanda Peter Carruthers (2017) kişinin kendi düşüncelerinin başkalarının zihinsel halleri kadar yorumsal olduğu fikrini ortaya atmıştır. Carruthers'e göre yorumlama süreci o kadar çabuk bir şekilde gerçekleşir ki kişi öyle olmadığı halde çeşitli düşünceleri deneyimlediği hissine kapılır.

Holbach'ın iki buçuk asır önce ulaştığı sonuca ulaşmış oluruz. Modern psikolojik araştırmalar bu sonucu teyit etmekle kalmayıp gittikçe detaylandırmıştır. Daniel Wegner (2002) konu hakkında yürütülen çok sayıda deneysel çalışmaya dayanarak bilinçli düşüncenin eyleme neden olmadığı iddiasında bulunur. Wegner'e göre, düşüncemizin eyleme neden olduğunu zannediyoruz, çünkü birincisi, eylem düşünceyle uyumludur; ikincisi, eyleme neden olan başka bir alternatif görmeyiz, üçüncüsü, eylem gerçekleşmeden hemen önce düşüncenin farkında oluruz. Oysa "bilinçdışı ve esrarlı mekanizmalar hem eylem hakkındaki bilinçli düşünceyi hem de eylemin kendisini yaratır, ayrıca düşünceyi eylemin nedeni olarak algılamak yoluyla aynı zamanda irade hissini de üretir." (Wegner, 2012: 98) Kısacası, beynimiz çeşitli nörofizyolojik süreçlerle eylemlerimizin özgür irademizin sonucu olduğu yönündeki yanılısamayı (muhtemelen bizler için evrimsel bir avantajı olduğundan) meydana getirmektedir. Şayet bilinçli düşünce eyleme neden olmuyorsa düşüncenin birer türevi olarak görülebilecek karar verme, problem çözme ve planlama gibi üst seviye zihinsel süreçlerin de bilinçdışı olması ihtimali gündeme gelecektir. Bu yönde ileri sürülmüş kanıtlar vardır (Bargh ve Ferguson, 2000; Earl, 2014: 4; Lieberman, 2016: 125). Ancak bu noktada temkinli konuşmak gerekmektedir. Çünkü üst seviye zihinsel faaliyetlerin bilinçdışı ortaya çıkabileceğini söylemek bir şeydir, onların her zaman bilinçdışı süreçlerin ürünü olduğunu söylemek başka bir şey. Özgür irade savunucuları özgür iradenin her zaman uygulanan bir kabiliyet olmadığını, daha çok alternatif seçeneklerin bize açık olduğu, düşünüp taşınarak karar verdiğimiz zamanlarda ifa edildiğini söylemekte gecikmeyeceklerdir. Dolayısıyla psikolojik kanıtlar ne kadar çok olursa olsun psikolojik belirlenimciliğin doğru olduğunu, bilincin rasyonel karar verme eylemlerine herhangi bir yasa tarafından belirlenmemiş bir şekilde katkı sağlamadığını kesin olarak ispatlamakta yeterli olmayacaktır. Bu yönde daha güçlü kanıtların biyoloji tarafından ortaya koyulduğu ileri sürülmüştür.

Özgür irade tartışmaları açısından hiçbir bilimsel çalışma sinirbilimci Benjamin Libet'inkiler kadar ses getirmemiştir. Libet 1980'lerin başında yaptığı bir dizi deneyle bilinçdışı beyin aktivitesinin istemli bir davranışın ortaya çıkmasında bilinçli farkındalıktan daha önce geldiğini gösterdi. Bunu gösterdiği orijinal deneylerinde Libet, denekleri zamanı milisaniyelerle ölçebilen hassas bir saatin karşısına oturttu. Daha sonra onlara bileklerini oynatma isteği duydukları vakit bileklerini oynatmalarını ve oynatma dürtüsünü hissettikleri veya dürtünün farkında oldukları anı saate bakarak rapor etmelerini istedi. Bu sırada o da elektroensefalografi (EEG) kullanarak deneklerin elektriksel beyin aktivitelerini ölçüyordu. Libet'in bulgularına göre karar verme eylemine ilişkin beyin aktivitesi (hazırbulunuşluk potansiyeli) kaslar kasılmaya başlamadan yaklaşık 550 milisaniye kadar önce ortaya çıkıyordu. Bununla birlikte, denekler bileklerini hareket ettirme isteğini hareketten yaklaşık 200 ms kadar önce hissettiklerini rapor etmekteydiler. Dolayısıyla hazırbulunuşluk potansiyeli (HP) bilinçli istemden yaklaşık 350 ms önce başlamış oluyordu. Libet'e göre eyleme neden olan karar bilinçli olarak verilmediğinden özgür iradenin eylemin ortaya çıkmasında rolü yoktu. Bunun yerine o, şu tezi önerdi: "...bilinçli iradi kontrol, iradi süreçleri başlatmak için değil de ya bilinçdışı bir şekilde başlatılmış sürecin nihai motor çıktısına olanak vermek ya da fiili motor etkinleştirmesine geçişi veto etmek yoluyla o iradi

süreci seçme ve kontrol etme şeklinde işliyor olabilir.” (Libet, 1993: 269) Libet bulgularını ve ulaştığı sonuçları yayımladıktan sonra aradan geçen otuz yıllık süre zarfında başka bilim insanları tarafından da benzeri deneyler yürütülmüştür. Bunlardan en dikkat çekici olanı John-Dylan Haynes’in (2011) yürüttüğü çalışmadır. Güncellenmiş Libet deneyinde Haynes, deneklerinin önüne biri sağ diğeri sol elleri için olmak üzere iki buton koymuş ve yarım saniyede bir birtakım harflerin görünüp kaybolduğu bir ekranın karşısına oturtmuştur. Deneklerden bir istek duydukları veya dürtü hissettikleri vakit sol veya sağ işaret parmaklarıyla önlerindeki butona basmaları ve basmaya karar verdikleri anda hangi harfin karşısındaki ekranda görünür olduğunu not etmeleri istenmiştir. Deneklerin beyin aktivitelerinin taranması için bu kez EEG yerine daha modern bir teknik olan fMRI (fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme) kullanılmıştır. Haynes’in bulgularına göre deneklerin sol butona mı, yoksa sağ butona mı basacakları birkaç saniye önce taranan beyin aktivitelerinden öngörülebilmektedir. Bu da göstermektedir ki “nedensel olaylar zinciri kişi kararını vermeden önce dahi öznel farkındalığın dışında meydana gelebilmektedir.” (Haynes, 2011: 9). Görüldüğü kadarıyla Haynes’in bulguları Libet’inkinden daha da sarsıcıdır. Çünkü bu durumda sadece karar öncesi beyin sinyallerinin tespitiyle kalınmamış, kararın öngörüsü de yapılabilmektedir. O halde nöral izlerle dolu bu görece karamsar tablo içerisinde özgür iradeyi nereye yerleştireceğiz? Ne kadar etkileyici görünürse görünsün bu çalışmalar bazı nedenlerden ötürü özgür iradenin yokluğunu ispatlamamaktadır. Birincisi, eylemi önceleyen bilinçdışı beyin aktivitesinin (veya HP’nin) varlığının eylem kararının başlatıcısı olduğunun kanıtlanamamasıdır (Balaguer, 2014: 97; Mele, 2014: 12; Bayne, 2011; Pacherie, 2006; Glannon, 2015). Evet, denekler ellerini oynatmadan veya butona basmadan önce beyinde bir nöral aktivite başlamaktadır, fakat bu aktivitenin bizatihi karar verme ediminin fiziksel eşleniği mi olduğu, yoksa sürecin sadece bir parçası mı olduğu belli değildir (Tse, 2013: 170). Nitekim HP’nin iki ayrı aşamaya ayrılabilmesi, birinci aşamanın başlangıcının bilinçli farkındalığı öncesine karşın ikinci aşamanın başlangıcının bilinçli farkındalıkla kesiştiğine yönelik bulgular vardır (Haggard ve Eimer, 1999). O halde bilinç belki de sürecin belli bir noktasında eylemi ortaya çıkarmakta nedensel bir katkı sunuyordur. Haynes çalışmasında deneklerin verdikleri kararların öngörüsü yapılabildiği doğrudur, fakat bu öngörü %60 civarında olup %50 olan kör tahminden sadece %10 daha başarılıdır (Haynes, 2011: 16). İkincisi, gerek Libet’in deneyleri gerekse Haynes’in deneyleri yapıları gereği basit görevlerden oluşmakta, bilinçli kararların muhtemel karmaşıklığını yansıtmamaktadır (Donald, 2010; Searle, 2010; Glannon, 2015; Mele, 2014). Çoğu yazara göre bilincin etkilerini esasen bir seçeneğin artıları ve eksilerini tartarak karar verdiğimiz, bizim için önemli sonuçları olabilecek eylemlerde görmekteyiz. Elimizi oynatmak veya bir butona basmak gibi bilinçli bir çaba gerektirmeyen eylemlerden kalkarak hayatımız boyunca aldığımız tüm kararlar hakkında bir yargıya varmak aceleci bir genelleştirme olacaktır. O halde sinirbilimsel çalışmaların özgür iradeye ilişkin şüpheliği destekler nitelikte olduğu gerçeğini saklı tutmakla birlikte bilinci nedensel sürecin dışında tutacağımız kesinlikte sonuçlar da vermediğini, tartışmaya açık noktalar olduğunu, bundan dolayı sadece söz konusu çalışmalara dayanarak biyolojik belirlenimciliğin doğruluğunu (henüz) ispatlayamayacağımızı söylemek durumundayız. Ancak bilincin eylemlerimizi

belirleyebilecek nedensel bir güce sahip olduğuna ilişkin herhangi bir bilimsel kanıtın olmadığını da eklemek gerekir. Her ne kadar bu durum bir bakıma bilincin ne olduğunun tam olarak anlaşılmadığından kaynaklansa da şimdi savunmaya çalışacağımız üzere ne şekilde anlaşılırsa anlaşılırsın bilinci; karar alıcı, kontrol sağlayıcı bir fenomen olarak görmemizi engelleyecek metafizik güçlükler söz konusudur.

5. Özgür İrade ve Bilinç

Liberteryen anlamda bir özgür iradenin olanaklı olup olmadığını araştırıyoruz. Bundan dolayı bilincin iradenin uygulanmasında *herhangi* bir rol üstlenmesi yeterli değildir; o, *belli* bir rol üstlenmelidir. İradeyi uygulayanın bizatihi bilinçli ben olması gerekmektedir.⁹ Aksi takdirde bağdaşırıcı bir özgür irade ile yetinmek durumunda kalacağız. Örneğin; Roy Baumeister (2010: 38), “Özgür iradedeki ‘özgür’ bilinçle ilişkilidir çünkü sadece bilinçli düşünceyle çeşitli alternatifleri tasavvur edebilirsiniz” diyor. Belki doğru, belki de değil. Bilinçli ben, bir bütün olarak bedenir iradeyi uygulamasına yardımcı bir unsur olarak iş yapıyor olabilir, ancak açıktır ki bu onun bedeni yönettiği, onu kontrol ettiği, ona istediğini yaptırabildiği anlamına gelmeyecektir. Hatırlarsak bağdaşırıcılık iradenin kişinin (veya gerçek benin) arzularını doğrultusunda uygulanabilmesini özgürlük için yeterli görüyordu. Fakat irade edebiliyor olma, psikolojik ve nörobiyolojik kanıtların da işaret ettiği üzere, özgürlüğü garanti etmeyebilir. Eğer bilinçli ben de tıpkı bedenin diğer unsurları gibi fizyolojik süreçlerin neticesi ise ve o süreçlere etki edecek bir güce sahip değilse o takdirde öyle hissetsek dahi gerçek (liberteryen) anlamda özgür olduğumuzu söyleyemeyiz. Bilinçli ben bedenle öyle bir ilişki içinde olmalı ki gerektiğinde (alternatif seçeneklerin açık olduğu durumlarda) onu idare edebilsin. Maddecici (materyalist) bir dünya görüşünde bu pek mümkün görünmemektedir. Çünkü maddecilik insanı sıradan bir nesne gibi hareketinde fiziksel yasalara tabi makine benzeri bir varlık olarak görmektedir. İnsan olmakla ilgili özel hiçbir şey yoktur. Zihin, bilinç veya ben olarak adlandırdığımız fenomenler beyin olaylarından başka bir şey değildirler. Biyoloji prensipte fizik aracılığıyla açıklanabilir, ona indirgenebilir.¹⁰ Oysa özgür iradenin varlığı insan olmakla ilgili gerçekten de özel bir şeyler olduğunu imlemektedir. İnsan zihne sahip bir varlıktır ve zihni aracılığıyla dünyaya etkide bulunur. Dolayısıyla zihnin/bilincin/benin özerk olabileceği bir metafizik mümkün olmalıdır. Buna göre Julian Bagginin (2015) de haklı olarak ifade ettiği gibi özgür irade hakkındaki şüphecilik esas itibarıyla

⁹ Yazının başlarında benin özgürlüğünden söz ediyorken şimdi bilinç ve özgür irade ilişkisine geçmiş gibi görünebiliriz. Bu durum okuyucuda bir kafa karışıklığı oluşturmamalıdır. Zira ancak öz-bilinçli bir varlık bene sahip olabilir. Başka bir deyişle ben, öz-bilincin bir formu olarak görülebilir. Burada bahsettiğimiz bilinç (belli bir yaşa gelmiş, özgür iradeye sahip olabilecek) insan bilincidir ve benliğe sahip olanlar bilinçli insanlardır. Dolayısıyla özgür iradenin ben tarafından uygulanmasıyla bilinç tarafından uygulanması arasında konumuz açısından anlamlı bir fark yoktur. Başka bir deyişle bilincin nöral temeli ile benin nöral temeli arasında bir fark olsa bile bu bilginin özgür irade probleminin felsefi çözümüne bir katkısı olmayacaktır. Çünkü özgür irade probleminde varsayılan şey bilinçli oluşumuzla ilişkili bir fenomenin özgür seçimlerde bulunabildiği veya bulunamadığıdır.

¹⁰ Maddeciliğin indirgemeci olmayan bir türü de (indirgemeci olmayan maddecilik veya fizikselcilik) vardır ancak maddeciliğin bu türü pratikte bir ikicilik (özellik ikiciliği) olarak da görülebilir (Bkz. Onur, 2019: 99-100).

belirlenimcilikten değil maddecilikten ileri gelmektedir. Bilinç-beyin ilişkisini teoride nasıl oluşturmalıyız ki bilinç sadece beyne bağlı bir etki olarak var olmasın da aynı zamanda bir neden olarak iş yapabilsin? Bunu sağlamanın bilinen iki yolu vardır. Biri bilincin ve beynin, zihinsel olaylarla fiziksel olayların birbirinden farklı âlemlere ait olduklarını bildiren, *tözcü* veya *Kartezyen ikicilik* olarak adlandırılan geleneksel ikici anlayıştır. Ancak bu anlayış en meşhuru zihin-beden problemi olmak üzere içinden çıkılması oldukça güç problemlere yol açmaktadır (Kim, 2011: 31-56). Kaldı ki bu problemleri görmezden gelsek dahi tözcü ikiciliği benimsemekle belirlenimcilik tehdidinden kurtulamazdık. Çünkü her şeye rağmen zihinsel tözün belli bir andaki hali önceki zihinsel haller tarafından belirlenmiş olabilir. Daha ümit vaat ediyor görünen diğer anlayışa göreyse zihinsel âlem ve fiziksel âlem olmak üzere iki ayrı tözsel alan yoktur. Var olan sadece fiziksel tözdür ancak zihinsel fenomenler fiziksel tözün bir özelliği olarak ortaya çıkabilir. *Özellik ikiciliği* olarak da bilinen bu görüşte, bilinçli ben nöral organizasyonun karmaşıklaşmasıyla beyinden belirir veya zuhur eder. Zuhur eden bir özellik olarak bilinç, beyindeki fiziksel süreçlere bağlı olmakla birlikte o süreçlere indirgenemeyen veya onlar aracılığıyla açıklanamayan yeni bir özelliktir. Bazı yazarlar böylesi bir metafizik anlayışın özgür iradeyi kurtarabileceğini düşünmektedirler (O'Connor, 2000; Searle, 2007; Hodgson, 2012; Klemm, 2016; List, 2019). Şimdi problemi iyi kavradığımızı düşündüğümüz John Searle'un görüşleri çerçevesinde bu anlayışı ele alalım.

Searle (2007), *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power* adlı kitabının "Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade" başlıklı bölümüne¹¹ özgür bir irademiz olduğuna ilişkin yanılmaz bir inancımız olduğunu belirterek başlar. Ona göre bu inancımızın kaynağı özgürlük deneyiminin kendisinden kaynaklanmaktadır. Deneyimlerimiz söz konusu olduğunda, algısal deneyim ve düşünsel deneyim arasında bir karşıtlık vardır. Bir sesi duyarken veya bir şeye bakarken ki işitsel ve görsel deneyimlerimiz bize bağlı değildir. Buna karşın "yürümeye veya kolumu kaldırmaya ya da kafamı kaşımaya karar verirsem, deneyimlerimin algılarımda bulunmayan özgür, istemli eylemlere dayalı bir özelliğini bulurum." (Searle, 2007: 41). Birinci durumda herhangi bir kontrol hissine sahip olmazken ikincisinde alternatif eylem yolları bize açılmış gibi gelir. Rasyonel karar verme durumlarında verdiğimiz kararları zorla veriyormuşuz gibi bir deneyim edinmeyiz; tersine bilincimiz ne karar vereceği hakkında birçok olasılık içinde serbestçe salınmış gibi görünür. "Kısacası, eylemin nedenleri ve o nedenlere dayanarak eylemi gerçekleştirme kararı arasında bilinçli bir boşluk deneyimi vardır." (Searle, 2010: 122). Karar aşamasından eylemin uygulanmasına kadar bu boşluğun deneyimini yaşarız. Searle'e göre özgür irade problemi bu deneyimin bize oldukça gerçek görünmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Searle özgür iradenin varlığını gerekçelendirmek için boşluğun deneyiminin sadece bir histen ibaret olmayıp gerçeklikte bir karşılığının olduğunu göstermelidir. Bunu yapmak için de o, herkes gibi bilincin bedeni nasıl hareket ettirdiğine, davranışa nasıl neden olabildiğine dair bir açıklama vermelidir.

¹¹ Söz konusu bölümün tarafımızca yapılmış Türkçeye çevirisini *MetaZihin*'in bu sayısında bulabilirsiniz.

Searle, bilincin beynin üst-düzey biyolojik bir özelliği olduğunu düşünmektedir. Buna göre doğadaki herhangi bir üst-düzey özelliğın nedensel olarak etkin olduğu fenomenlere bakarak bilincin de nedensel olarak nasıl etkin olabileceğini anlayacağımızı ummaktadır. Onun örneği katılık özelliğini temel almaktadır:

Teker bütünüyle moleküllerden oluşmuştur. Moleküllerin davranışı üst-düzey veya sistem özelliği olan katılığa sebep olur. Katılığın tikel moleküllerin davranışlarını etkilediğine dikkat edin. Her bir molekülün rotası katı tekerin bütün davranışından etkilenir. Fakat elbette orada moleküllerden başka bir şey yoktur. Teker bütünüyle moleküllerden oluşur. O halde katılığın tekerin davranışında ve tekeri oluşturan tikel moleküllerde nedensel olarak işlev gösterdiğini söylediğimizde, katılığın moleküllere *ek* bir şey olduğunu söylemiyoruz; bu daha çok moleküllerin içinde bulunduğu bir *durumdur*. Fakat yine de katılık özelliği gerçek bir özelliktir ve gerçek nedensel etkilere sahiptir. (Searle, 2007: 48-49)

Searle'ün katılık için söylediklerini doğadaki diğer üst-düzey özelliklere de (örneğin; suyun akışkanlığı, camın saydamlığı, mermerin kayganlığı, vb.) genelleştirmek mümkündür. Buna göre katılık nasıl bütünüyle moleküler etkileşimin bir ürünü olmasına rağmen o moleküllerin davranışlarını etkileyebiliyorsa bilinç de nöral etkileşimin ürünü olmakla birlikte onların davranışını etkileyebilir. Moleküler etkileşim katılığa neden olurken nöral etkileşim de bilince neden olmaktadır. Bununla birlikte, Searle analoginin sınırları olduğunu kabul etmektedir. Nitekim katılık özelliği ona neden olan moleküler yapıya ontolojik olarak indirgenebilirken Searle'ün görüşünde bilinç nöral süreçlere ontolojik olarak indirgenemezdir. "Bu onun ilave bir şey olmasından ziyade birinci-şahıs veya öznel bir ontolojisi olmasından ve dolayısıyla üçüncü-şahıs veya nesnel bir ontolojiye indirgenememesindedir." (s. 50). Searle, bilincin beyin olaylarının üstünde ve ötesinde, ekstra bir faktör olmadığında ısrarcıdır. Onun deyişiyile "Bilinç, nöral (ve diğer nörobiyolojik) yapıların güçlerinin ötesinde herhangi bir nedensel güce sahip değildir." (s. 50). Ancak durum buysa ve nörobiyolojik düzeyde nedenler arasında herhangi bir boşluk yoksa sistem düzeyinde boşluk nasıl ortaya çıkıyor da bilinçli ben o nedenlerden biri olabiliyor? Searle özetle şu açıklamayı yapar: "Herhangi bir anda bilincin tüm hali nöronların davranışlarıyla sabitlenmiştir, fakat bir andan diğerine sistemin tüm hali sonraki hali belirlemek için nedensel olarak yeterli değildir. Özgür irade, eğer öyle bir şey varsa, zaman içindeki bir fenomendir." (s. 65) Ne var ki bu açıklama sorumuzu cevaplamıyor. Nitekim soruyu şu şekilde yeniden sorabiliriz: Bir andan diğerine sistemin tüm hali sonraki hali belirlemek için nedensel olarak *niçin* yeterli değildir? Niçin davranışı açıklamak için zaman içinde var olan bilinçli bir beni koyutlamamız gerekiyor? "Çünkü özgür irade deneyimine sahibiz" dediğimiz takdirde tekrar başa dönmüş, kanıtlamaya çalıştığımız şeyi baştan varsaymış olacağız. Her ne kadar Searle yazının sonlarında "özgür iradenin bilinçli deneyiminin açıklamasının bilinçli, rasyonel karar verme düzeyinde kuantum belirlenemezliğinin bir tezahürü olması gerektiğini düşünmek kışkırtıcı hatta karşı konulamazdır" (s. 74) diyerek bu noktada kuantum belirlenemezliğinin yardıma çağrılabilmesine kanaat getirse de onun da idrak ettiği üzere bu bir muammayı (özgür irade) başka bir muammayla (kuantum mekaniği) bertaraf etme girişimi olacaktır ki her ikisi hakkındaki bilimsel kavrayışın yetersizliği sebebiyle pek ümit verici değildir.

Searle'ün görüşüyle ilgili ciddi bir metafizik güçlük söz konusudur ve aslına bakılırsa bu sadece Searle için değil, bilinçli benin beliren/zuhur eden (*emergent*) bir fenomen olmakla beyin süreçlerine etki edebileceğini düşünen herkes için bir güçlük teşkil etmektedir. Searle'ün görüşünü burada vermemizin sebebi de zaten özellikle onu hedef almaktan ziyade söz konusu güçlüğü ne olduğunu göstermek için bir hazırlık sağlamaktır. Çoğu kimse insan bilincinin zuhur eden bir fenomen olduğuna itiraz etmeyecektir. Zuhur etme, en genel tanımıyla düzenin ve işlevselliğin aşağıdan yukarı spontane bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Çeşitli, birbirine bağımlı, ilişkili ve adaptif unsurlar veya etmenler içeren karmaşık sistemler parçalarında bulunmayan, ilginç, öngörülemeyen, yepyeni özellikleri sistem düzeyinde ortaya çıkarabilirler (Page, 2011: 24-7). Örneğin; silisli kum, soda veya potas ve başka bazı materyallerin belli bir işlemle bir araya getirilmesiyle sert, saydam ve kırılğan bir cisim olan cam oluşturulabilmektedir. Camın özellikleri camı oluşturan maddelerde bulunmamasına karşın ortaya çıkan cisim sözünü ettiğimiz özellikleri sergileyebilmektedir. Canlı dünyası da zuhur eden fenomenlerle doludur. Bir hücre, organ veya organizma yapıtaşlarında içerilmeyen işlevlere ve özelliklere sahip olabilmektedir. Dolayısıyla beynin bildiğimiz en karmaşık sistemlerden biri olduğunu düşündüğümüzde, beyinde ortaya çıkan bilincin de zuhur eden bir fenomen olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim insan bilincini oluşturan herhangi bir nöron veya nöral aktivite olmayıp belli bir örgütsel karmaşıklıkta nöral aktivitedir. Buraya kadar bir sorun görünmemektedir. Ne var ki doğada birçok örneğini gördüğümüz diğer zuhur eden fenomenler zuhur ettikleri materyallere ontolojik olarak indirgenebilirken bilincin ontolojik olarak indirgenemez olduğunun ileri sürülmesiyle birlikte sorunlar baş göstermektedir. Özgür irade savunucuları ontolojik indirgenemezliği ileri sürmek zorundadırlar aksi takdirde elimizde liberteryen bir özgür iradeyi gerekçelendirmenin pek olası görünmediği maddecilik ve türevlerinden başka bir felsefe yoktur. O halde ne kadar ince bir şekilde yapılsa yapılsın özgür irade savunusu için tek geçerli yol ikiciliktir. Çünkü ontolojik indirgenemezlik indirgenemeyen özelliğin veya fenomenin indirgenemediği altyapıdan veya zeminden mahiyet bakımından farklı olduğunu imler. Bu, şu anlama gelmektedir: "...bütünün karakteristik davranışı, teoride bile ister ayrı ayrı isterse farklı kombinasyonlarda alınsın parçalarının davranışının tastamam bilgisinden ve bu bütündeki oranlanmalarından ve düzenlenmelerinden çıkarılamaz." (Broad, 1925: 59). Katılık örneğine dönecek olursak katılık özelliği, moleküllerin davranışının tastamam bilgisinden çıkarılabilir. Buna karşın aynı çıkarsamayı bilinç için yapamayız. Eğer bilinç ontolojik olarak indirgenebilir değilse bu onun tek başına nöral davranıştan yola çıkarak açıklanamayacağı anlamına gelmektedir. Fiziksel mahiyetteki nöral organizasyon öyle bir düzeye ulaşmıştır ki alt düzeyde bulunmayan zihinsel mahiyette bir özellik ya da fenomene neden olmuştur. Bu noktada Searle bilincin nöral davranışın üstünde ve ötesinde bir şey olmadığını, katılığın tekerin fiziksel bir özelliği olmasına benzer şekilde bilincin de beyin fiziksel bir özelliği olduğunu söyleyerek bize itiraz edecektir. Ne var ki o takdirde bilincin tıpkı katılık ve doğadaki diğer üst düzey sistem özelliklerinde olduğu gibi ontolojik olarak indirgenebilir olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Searle bilincin ontolojik indirgenemezliğini onun birinci-şahıs, öznel bir var oluşa sahip olmasına bağlamakta, dolayısıyla üçüncü-şahıs, nesnel bir var oluş temelinde açıklanamayacağını

düşünmektedir. Ancak bu bir *non-sequitur* argümandır; birinci-şahıs, öznel bir fenomenin üçüncü-şahıs nesnel bir temelden nasıl çıktığını bilemiyor oluşumuz, öyle olmadığını, dolayısıyla bir açıklamanın verilemeyeceğini göstermez. Kısaca, Searle hatalı bir şekilde epistemik bir durumdan ontolojik sonuçlar çıkarmaya çalışmaktadır.

Searle'ün başarmaya çalıştığı şeyi, yani doğalcı ve fizikselci bir metafizik içinde bilincin yukarıdan aşağıya veya üstten alta etki edebilirliğine (böylece özgür iradeye) yer açmak, otonom bir şekilde hareket edebileceği bir boşluk yaratmak olanaklı mıdır? Başka bir deyişle bilincin ve nöral aktivitenin bir ve aynı şey olduğu ama aynı zamanda bilincin nöral aktiviteye etki edebileceği veya onu gerektiğinde kontrol edebileceği düşüncesi savunulabilir midir? Her şeyden önce bilincin nöral aktivite sonucu ortaya çıkmasını Searle'ün düşündüğünün aksine nedensel (*causal*) değil de oluşumsal (*constitutive*) düşünmeliyiz gibi görünüyor; yani nöral aktivitenin bilince neden olduğunu değil, onun tarafından *oluşturulduğunu* söylemeliyiz. Nedenselliğin nasıl anlaşılacağı başlı başına ciddi bir felsefi problem olmakla beraber en azından *neden* ve *etki* arasında gerçekleşen zamansal bir ilişki olduğundan emin olabiliriz. Buna göre nöral aktivitenin bilince neden olduğunu ileri sürdüğümüzde, nöral aktiviteyi neden, bilinci etki yapmış olacağız ki bu durumda nöral aktivite ve bilincin bir ve aynı şey olduğu söylenemez. Katılık, moleküler etkileşimin neden olduğu bir şey değildir; çünkü tekerde atom ve moleküllerden başka bir şey yoktur. Katılık, Searle'den yaptığımız alıntıda isabet edildiği üzere moleküllerin içinde bulunduğu bir haldir. Aynı şekilde bilinci de nöral etkileşimin içinde bulunduğu belli bir hal olarak görebiliriz. Bu biçimiyle bilinç-beyin ilişkisini en iyi tarif eden anlayış *çift yön tekçilik* (*dual aspect monism*) olarak bilinen anlayış olabilir. Spinoza, Gustav Fechner ve (zaman zaman) William James gibi düşünürler tarafından da savunulmuş bu görüşte bilinç ve beyin (veya zihin ve beden) bir ve aynı şeyin zihinsel ve fiziksel olarak adlandırdığımız iki yönünü ifade eder. Bir kişi, dışsal, nesnel perspektiften ele alındığında fiziksel, içsel, öznel perspektiften ele alındığında zihinsel bir entitedir (Benovsky, 2018: 15). Kuantum fiziğinde ışığın hem dalga hem de parçacık davranışı göstermesine benzer şekilde (dalga-parçacık ikiliği) beyin gibi maddi sistemler içsel/öznel yönleriyle zihinsel terimlerle tanımladığımız davranışları, dışsal/nesnel yönleriyle de fiziksel terimlerle tanımladığımız davranışları sergilerler. Ne var ki bu görüşle özgür bir iradeyi bağdaştırmak olanaklı değil gibidir. Zira içsel ve dışsal yönden kendisini farklı biçimlerde gösteren tek bir olay akışı söz konusudur. Nöral aktivite ile bilinç aynı gerçekliğin iki yüzüdür, dolayısıyla birinin diğeri üzerinde doğrudan bir etki oluşturacağı metafizik bir ilişki yoktur. Bilinci ortaya çıkaran nöral aktivite belki dolaylı olarak beynin iradi mekanizmalarını etkiliyor, bu mekanizmalara enformasyon sağlıyor olabilir, ancak bu bilinçli benin iradeyi uyguladığı, bir güç odağı olduğu düşüncesinden oldukça uzaktır. Oysa özgür irade fikri tam da bilinçli benin böyle bir güç odağı olduğu düşüncesine dayanır.

Doğalcı ve fizikselci bakış açısını terk etmek istemeyen bazı filozoflara bilinç-beyin ilişkisinin *izleme* (*supervenience*) fikri aracılığıyla zihinsel özelliklerin gerçekliğine gölge düşürmeden anlaşılır kılınabileceğini ileri sürerler. Zihin felsefesinde kullanıldığı şekliyle izleme tezi şöyle ifade edilebilir: Herhangi bir andaki bir x faktörünün Z

zihinsel özelliğini ortaya çıkarması aynı anda bir F fiziksel özelliğini de ortaya çıkarması dolayısıyladır. Öyle ki herhangi bir anda F özelliğine sahip olan bir şey o anda zorunlu olarak Z özelliğine de sahip olmalıdır (Kim, 2011). Buna göre zihinsel özellikler fiziksel özellikleri izlemektedir, şu anlamda ki fiziksel özelliklerde herhangi bir değişim olmadan zihinsel özelliklerde bir değişim olamaz. İzleme fikrinin zuhur etme düşüncesiyle de uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim zuhur eden üst seviye özelliklerin zuhur ettikleri alt seviye özelliklerle kurallı bir ilişki içinde olabilmesi için zuhur eden özelliklerin bazal özellikleri izlemesi, yani onlar tarafından belirleniyor olması gerekir. Böylece aynı bazal koşullar oluştuğunda yine aynı özellikler zorunlu olarak zuhur edecektir. İzleme tezi, bilincin beyne indirgenemezliğini fizikselci bir ontoloji içinde gerekçelendiriyormuş gibi görünse de bunu bilinci epifenomenal (nedensel olarak etkisiz) kılmak pahasına yapmaktadır denilebilir. Argüman şöyledir (Kim, 2005: 19-22):

1. *Öncül*: Fiziksel olayların fiziksel nedenleri vardır.
 2. *Öncül*: Bazı fiziksel olaylar fiziksel özelliklere ve fiziksel özelliklere indirgenemeyen zihinsel özelliklere sahiptirler.
 3. *Öncül*: Zihinsel özellikler fiziksel özellikleri izlerler.
 4. *Öncül*: A olayı B olayına neden olmakta yeterli ise B'nin nedeni A'nın dışında (ondan ayrı) başka bir şey değildir.
- Sonuç*: Zihinsel özellikler nedensel olarak etkisizdir.

Birinci öncül her fizikselci tarafından tartışmasız kabul edilecektir. *Fiziksel alanın kapalılığı* olarak bilinen bu ilkeye göre fiziksel olayların nedenlerini aramak için fiziksel âlemin dışına çıkmaya gerek yoktur. Bununla birlikte, bu ilke fiziksel olmayan şeylerin varlığı ve nedensel etkinlikleri hakkında sessizdir. Başka bir deyişle fiziksel olayların fiziksel olmayan nedenleri olabileceği ihtimali bu ilkeyle dışlanamaz. Ancak dördüncü öncülle birlikte düşünüldüğünde böyle şeyler varsa bile fiziksel alanla etkileşime giremeyeceği onanmış olur. Fiziksel olayların fiziksel nedenleri varsa ve bu olayları ortaya çıkarmak için fiziksel nedenler yeterli ise fiziksel olmayan nedenler dışlanmış olacaktır. Peki ama yeter nedenin fiziksel olduğunu nereden biliyoruz? Belki de bazı fiziksel olayların gerçekleşmesi için zihinsel nedenlere ihtiyaç vardır. Zaten özgür irade savunucularının iddiası da tam olarak budur. Alternatif seçeneklerin bize açık olduğu bazı karar verme anlarında fiziksel neden kararı ortaya çıkarmak için yeterli değildir. Bu anlarda özgür bir belirlemeye ihtiyaç duyulur ve bunu yapacak olan da ikinci öncülden hareketle indirgenemez bilinçli bendir. Ne var ki üçüncü öncül bilinçli benin bunu yapabilmesine engel teşkil etmektedir. Çünkü izleme ilkesine göre zihinsel özelliklerde bir değişim olması fiziksel özelliklerdeki değişime bağlıdır. Beyinde gerçekleşen fiziksel nöral etkinlik her zaman bilinçli farkındalığı önceleyecektir. Bu durumda sadece bilincin beyne etki etmesi olanaksız hale gelmemekte aynı zamanda zihinsel olayların başka zihinsel olaylara neden olması da (örneğin; açlık hissetmenin yeme isteğine neden olması gibi) olanaksızlaşmaktadır. Açlık hissedilmesine neden olan fiziksel olaylar yeme isteğine neden olan fiziksel olaylara neden olmak yoluyla istenen davranışı yerine getirmektedir. Bu tabloda açıkça fiziksel olaylardan bağımsız

herhangi bir zihinsel faaliyete yer yoktur; zihinsel entiteler, özellikler, olaylar varsa bile nedensel bakımdan etkisizdirler. Elbette çoğu felsefi tartışmada olduğu gibi açıklamasını yaptığımız bu argüman meseleye son noktayı koymamaktadır. Bununla birlikte, tartışmayı özgür irade lehine çevirebilecek tatmin edici bir karşı çıkışın da henüz ortaya koyulamamış olduğunu belirtmeden geçmeyelim.¹²

6. Sonuç

Tekrarlamak gerekirse özgür iradeyi tehdit eden unsur, evrende şimdi gerçekleşen tüm olayların geçmişte gerçekleşenlere doğa yasalarının tatbik edilmesi sonucu belirlenmiş olması ihtimali değildir. Tehdit, nedenlerin ve etkilerin kesintisiz bir şekilde birbirine bağlandığı veya birbirini takip ettiği tümüyle maddi/fiziksel bir evrende bilinçli benin söz konusu nedensel akışı kontrollü bir etkiyle değiştiremeyeceğini ileri süren maddecilikten gelmektedir. Evren kuantum fiziğinin kuramsal temellerine uygun biçimde belirlenemez, rastgele olayların gerçekleştiği bir yer olabilir. Ancak karşımızdaki bir fiziksel olayın bir başka fiziksel olaya neden olduğu bir tablo ise olayların rastgele mi yoksa belirli bir şekilde mi gerçekleştiğinin bir önemi kalmamaktadır. Çünkü eylemde bulunmadan önce olayların doğası itibarıyla hakiki alternatif seçenekler benim için açık olsa da eylemimin nihai yaratıcısı ben olmadığım müddetçe özgür olduğumu söyleyemem. Şayet bilinçli ben fiziksel bir olaya, yani ben dediğimiz şey bir beyin olayından başka bir şey değilse (ona indirgenebilirse) o takdirde, o sadece fiziki nedensel sürecin kontrol edemediği bir parçası olacaktır. Bu tabloda bilinçli benin serbestçe hareket edebileceği bir boşluk yoktur. Boşluğu felsefi açıdan olanaklı kılacak olan görüş ikiciliktir. Gerçekten de bir tür ikiciliğin kabulü liberteryen anlamda özgür iradeyi kurtarmak için zorunlu görünmektedir. Başka bir deyişle özgür irade savunucularının gayet farkında oldukları üzere bilincin beyne indirgenemeyen bir özellikte olması benin özgür hareket edebilmesinin koşuludur. Ne var ki yaptığımız açıklamalarla bir ölçüde göstermeye çalıştığımız üzere nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın ikicilik savunulması zor bir metafizik pozisyonudur. Bilimin evreni anlamakta yüzyıllardır kaydettiği olağanüstü başarılar doğayı açıklamak için onun dışına çıkma düşüncesini oldukça körelttiğinden fizikselci bir doğa görüşünden ödün vermek istemeyen ama bir şekilde özgür bireyler olduğumuz fikrini de kolaylıkla terk edemeyen çağdaş filozoflar ve bilim insanları, genellikle özellik ikiciliği kategorisi altına alınabilecek görüşler ileri sürme yoluna gitmektedirler. Ancak Kartezyen ikicilikte kendisini etkileşim problemi olarak gösteren aynı güçlük bu kez zihinsel nedensellik problemi olarak karşımıza çıkmakta, bilinçli benin bedeni nasıl hareket ettireceği, davranışı nasıl belirleyeceği muamması ikna edici bir çözüme kavuşturulamamaktadır. Bilimsel kanıtlar ve felsefi argümanlar hep bir ağızdan özgür iradenin aleyhinde tanıklık ediyor görünmektedir. Bir irademiz olduğuna, eylemlerimizi irade ettiğimize şüphe yoktur ancak o iradenin özgür olduğunu söyleyebileceğimiz bilimsel kanıtlara ve sağlam felsefi argümanlara sahip değiliz.

¹² Daha detaylı bir araştırma için bkz. Onur, 2019: 115-123.

Bu yazıda özgür irade problemi açısından çoğu kişi için oldukça önemli olan bir konuya değinmedik. O da yazının başında üçüncü anlamıyla kişiye ahlaki sorumluluk yükleyen özgür irade olarak söz ettiğimiz özgür iradenin ahlaki sorumlulukla ilişkisi konusudur. Bu konuya değinmememizin iki nedeni vardı: Birincisi, probleme olan öncelikli metafiziksel ilgimiz, ikincisi ise etik-özgür irade ilişkisinin ayrı bir çalışmayı gerektiren çok boyutluluğudur. Nitekim özgür iradenin olumsuzluğunun bireysel, toplumsal ve hukuki yönden ele alınması gereken birçok sonuçları vardır. Peki ahlaki sorumluluğu bireysel alanla sınırlayacak olursak ve burada ulaştığımız sonuca göre özgür iradenin kuvvetle muhtemel olanaklı olmadığını varsayarsak yaşamlarımız nasıl olurdu? Bu konuda filozoflar ikiye ayrılmaktadır. Bazıları özgür iradenin bir yanılısma olduğunun farkına varılmasının insanlar için olumlu olacağını ileri sürerek iyimser bir tavır almakta (Honderich, 1993; Pereboom, 2001, 2014; Breer, 2012), bazıları ise tam tersine bu durumun yıkıcı sonuçları olabileceğini söyleyerek kötümser bir tavır sergilemektedirler (Smilansky, 2000). Bununla birlikte, bu iki zıt yaklaşımın yanında üçüncü bir tavır alış da mümkün olabilir. Belki özgür iradenin bir yanılısma olduğunun öğrenilmesi kişi için çok az şeyi veya hiçbir şeyi değiştiremeyebilir. Özgür iradenin var olmadığı fakat öyleymiş gibi yaşanılması, ölümün var olduğu fakat hiç ölmeyecekmiş gibi yaşanmasına benzetilebilir. Ölümlü varlıklar olduğumuzun farkındayız ancak gerçek bir ölümle karşılaşmadığımız veya bir yakınımız vefat etmediği sürece genellikle ölüm pek aklımıza gelmez. Aynı durum pekâlâ özgür irade için de geçerli olabilir. Özgür iradenin yokluğunun farkındalığı bizi olduğumuzdan başka bir kimse yapmayıp davranışlarımızın biçiminde belirgin bir değişikliğe yol açmayabilir. Aslında bu görüş bir bakıma belirlenimcilikle de uyumludur. Nasıl kişiler olduğumuz bize bağlı değildir, öyle ki özgür iradenin bir yanılısma olduğu gibi hayatlarımız için son derece önem arz eden bir bilgiye sahip olduğumuzda dahi olduğumuz kişiyi değiştiremiyor, bu bilgiyi hiç edinmemiş gibi yaşamaya devam ediyoruz. Sözün kısası, evrimin hayatta kalıp çoğalabilmemiz için yarattığı “gerçek ne olursa olsun hayatta kal, yaşamaya devam et” şeklindeki gerçeklik yanılısması, özgür irade yanılısmasından daha da güçlü olabilir.

7. Kaynakça

- Baggini, J. (2015). *Freedom Regained: The Possibility of Free Will*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Balaguer, M. (2014). *Free Will*. Cambridge: The MIT Press.
- Bargh, J. A. ve Ferguson, M. (2000). “Beyond Behaviorism: On the Automacity of Higher Mental Processes.” *Psychological Bulletin*, 126(6): 925-945.
- Baumesiter, R. (2010). “Understanding Free Will and Consciousness on the Basis of Current Research Findings in Psychology.” Roy F. Baumeister, Alfred R. Mele ve Kathleen D. Vohs (Der.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* içinde (s. 24-42). New York: Oxford University Press.

- Bayne, T. (2011). "Libet and the Case for Free Will Scepticism." Richard Swinburne (Der.), *Free Will and Modern Science* içinde (s. 25-46). London: The British Academy.
- Benovsky, J. (2018). *Mind and Matter: Panpsychism, Dual-Aspect Monism, and the Combination Problem*. Cham: Springer.
- Bobzien, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Breer, P. (2012). *The Spontaneous Self: Viable Alternatives to Free Will* (Second Edition). Bloomington: Xlibris Corporation.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and Its Place in Nature*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Burnet, J. (1928). *Greek Philosophy: Thales to Plato*. London: Macmillan.
- Carruthers, P. (2017). "The Illusion of Conscious Thought." *Journal of Consciousness Studies*, 24(9-10): 228-252.
- Crick, F. (1997). *Şaşırtan Varsayım*. Çev. Sabit Say. Ankara: Tübitak.
- d'Holbach, B. (1889[1770]). *The System of Nature*. Boston: J. P. Mendum.
- Dennett, D. C. (2011[1991]). *Bilinç Açıklanıyor*. Çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Donald, M. (2010). "Consciousness and the Freedom to Act." Roy F. Baumeister, Alfred R. Mele ve Kathleen D. Vohs (Der.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* içinde (s. 8-23). New York: Oxford University Press.
- Earl, B. (2014). "The Biological Function of Consciousness". *Frontiers in Psychology*, 5(697): 1-18.
- Fisher, J. M. (2007). "Compatibilism." John M. Fisher, Robert Kane, Derk Pereboom. ve Manuel Vargas (Der.), *Four Views on Free Will* içinde (s. 44-84). Malden: Blackwell Publishing.
- Fisher, J. M., Kane, R., Pereboom, D. ve Vargas, M. (2007). *Four Views on Free Will*. Malden: Blackwell Publishing.

- Frankfurt, H. (1998). *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Gallie, R. D. (1998). *Thomas Reid: Ethics, Aesthetics and the Anatomy of the Self*. Dordrecht: Springer.
- Ginet, C. (1990). *On Action*. New York: Cambridge University Press.
- Glannon, W. (2015). "Free Will n Light of Neuroscience." Walter Glannon (Der.), *Free Will and the Brain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greene, B. (2004). *The Fabric of the Cosmos*. New York: Alfred A. Knopf.
- Haggard, P. ve Eimer, M. (1999). "On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements." *Experimental Brain Research*, 126: 128-133.
- Harris, S. (2012). *Free Will*. New York: Free Press.
- Haynes, J. D. (2011). "Decoding and Predicting Intentions." *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1224: 9-21.
- Hodgson, D. (2011). "Quantum Physics, Consciousness, and Free Will." Robert Kane (Der.), *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition* içinde (s. 57-83). New York: Oxford University Press.
- Hodgson, D. (2012). *Rationality + Consiousness = Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Honderich, T. (1993). *How Free Are You?* Oxford: Oxford University Press.
- Iredale, M. (2012). *The Problem of Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, R. (2003). "Free Will: New Directions for an Ancient Problem." Robert Kane (Der.), *Free Will* içinde (s. 222-248). Oxford: Blackwell.
- Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, Or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.

- Kim, J. (2011). *Philosophy of Mind (Third Edition)*. Boulder: Westview Press.
- Klemm, W. R. (2016). *Making a Scientific Case for Conscious Agency and Free Will*. Cambridge: Academic Press.
- Laplace, P. S. (1995[1814]). *Philosophical Essay on Probabilities*. Çev. Andrew I. Dale. New York: Springer-Verlag.
- Libet, B. (1993). "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action." Benjamin Libet (Der.), *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays* içinde (s. 269-279). New York: Springer Science+Business Media.
- Lieberman, D. A. (2016). *The Case Against Free Will*. New York: Palgrave Macmillan.
- Loewer, B. (1996). "Freedom from Physics: Quantum Mechanics and Free Will." *Philosophical Topics*, 24: 92-113.
- Mawson, T. J. (2011). *Free Will: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum.
- McKenna, M. ve Pereboom, D. (2016). *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Mele, A. R. (2006). *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. R. (2014). *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. R. (2017). *Aspects of Agency: Decisions, Abilities, Explanations, and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Nahmias, E., Shepard, J. ve Reuter, S. (2014). "It's OK if 'my brain made me do it': People's intuitions about free will and neuroscientific prediction." *Cognition*, 133: 502-516.
- Nisbett, R. E. ve Wilson, T. D. (1977). "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes." *Psychological Review*, 84(3): 231-259.
- O'Connor, T. (2000). *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York: Oxford University Press.

- O'Connor, T. (2011). "Agent-Causal Theories of Freedom." Robert Kane (Der.), *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition* içinde (s. 309-328). New York: Oxford University Press.
- Onur, F. (2019). *Çağdaş Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi: Bir Panpsişizm Savunusu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Pacherie, E. (2006). "Toward a Dynamic Theory of Intentions." Susan Pockett, William P. Banks ve Shaun Gallagher (Der.), *Does Consciousness Cause Behavior?* içinde (s. 145-168). Cambridge: The MIT Press.
- Page, S. E. (2011). *Diversity and Complexity*. Princeton: Princeton University Press.
- Pereboom, D. (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereboom, D. (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press.
- Pink, T. (2004). *Free Will: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Plato (1997). "Phaedrus". John M. Cooper (Der.), *Plato: Complete Works* içinde (s. 506-556). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Polkinghorne, J. (2002). *Quantum Theory: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Sartorio, C. (2016). *Causation and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Schade, C. D. (2018). *Free Will and Consciousness in the Multiverse: Physics, Philosophy, and Quantum Decision Making*. Cham: Springer.
- Searle, J. R. (2007). *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*. New York: Columbia University Press.
- Searle, J. R. (2010). "Consciousness and the Problem of Free Will." Roy F. Baumeister, Alfred R. Mele ve Kathleen D. Vohs (Der.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* içinde (s. 121-134). New York: Oxford University Press.
- Smilansky, S. (2000). *Free Will and Illusion*. New York: Oxford University Press.

- Spinoza, B. (2011[1677]). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Stapp, H. P. (2017). *Quantum Theory and Free Will*. New York: Springer.
- Strawson, G. (2010). *Freedom and Belief (Revised Edition)*. New York: Oxford University Press.
- Tse, P. U. (2013). *The Neural Basis of Free Will*. Cambridge: The MIT Press.
- van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, P. (2014). *Metaphysics (Fourth Edition)*. Boulder: Westview Press.
- Wegner, D. M. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: The MIT Press.
- Wolf, S. (1990). *Freedom Within Reason*. New York: Oxford University Press.

Kant'ın Anlama Yetisi ve Akıl Ayrımının Plotinos'un Ruh ve Tin Hipostazları ile Karşılaştırılması

[A Comparison of Kant's Distinction between Understanding and Reason with Plotinus' Hypostases for Soul and Spirit]

Batuhan AKGÜNDÜZ *

Selçuk University

Received: 17.06.2020 / Accepted: 28.06.2020

DOI:

Research Article

Abstract: The primary purpose of this paper is to examine the origins of Kant's attempt to systematization of metaphysics through Plotinos' metaphysical system. In accordance with that, the article contrasts Kant's distinction between understanding and reason, and the status he ascribes to transcendental reflection, with Plotinos' discrimination between soul and spirit hypostasis together with the status he ascribes to Universal Soul. In this respect, the article examines Plotinos' concepts of soul and spirit as the knowing ability of individuals. The secondary purpose of this article is to attempt, by giving Plotinos' metaphysical system as a good example, to criticize Kant's claim that metaphysics has not emerged as a science up until his time. Thus, the article examines both the influence of Plotinos on Kant's effort to systematize the metaphysics and the status of metaphysics as a science in Plotinos' system.

Keywords: Kant, Plotinos, understanding, reflection, reason, Soul, Universal Soul, Spirit.

Öz: Bu makalenin ilk amacı, Kant'ın metafiziği dizgeleştirme çabasının kökenlerini Plotinos'un metafizik sistemi üzerinden incelemektir. Bu doğrultuda, temelde Kant'ın anlama yetisi ve akıl arasında gerçekleştirdiği ayrım ve bu noktada aşkınsal refleksiyona verdiği konum, Plotinos'un Ruh ve Tin hipostazları arasında gerçekleştirdiği ayrım ve Evrensel Ruh'a verdiği konum ile karşılaştırılmaktadır. Bu bağlamda Plotinos'un Evrensel Ruh, Ruh ve Tin tasarımları bireyin bilme yetileri olarak ele alınmaktadır. Makalenin ikinci amacı, Kant'ın, metafiziğin kendi zamanına değin bir bilim olarak ortaya çıkmadığına dair iddiasına yönelik bir örnek olarak Plotinos'un metafizik sistemi üzerinden eleştirme girişiminde bulunmaktır. Böylece

* **Author Info:** Res. Assist. – Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy. Alaeddin Keykubat Campus, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: batuhan.akgunduz@selcuk.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4019-5776>

To Cite This Paper: Akgündüz, B. (2020). "Kant'ın Anlama Yetisi ve Akıl Ayrımının Plotinos'un Ruh ve Tin Hipostazları ile Karşılaştırılması." *MetaZihin*, 3(1): 41-50.

gerek Kant'ın metafiziği dizgeleştirme çabasında Plotinos'un etkisi araştırılmakta gerekse de metafiziğin bir bilim olarak Plotinos'taki mevcudiyeti incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Plotinos, anlama yetisi, refleksiyon, akıl, Ruh, Evrensel Ruh, Tin.

1. Giriş

Kant'ın felsefe tarihine sunduğu katkıdan, daha iddialı bir ifadeyle felsefe tarihini dönüştürmesinden ya da bir dönem kapatıp yeni bir devre açmasından söz edilirken kendisinin kullandığı meşhur Kopernik analojisi sık sık örnek gösterilir. Öyle ki Kant, buna göre Kopernik'in gök cisimlerinin hareketlerini yıldızlar kümesinin gözlemcinin etrafında dönmesiyle değil de gözlemcinin kendisinin döndürülmesiyle açıklama gayretini, kendisinden önce bütün bir felsefe tarihinde rastlanılan bilgimizin nesnelere uyumlu kılınması çabası yerine—nitekim bu Kant'a göre bu başarısız bir denemedir— nesnelere kendisinin bilgimize uydurulmasının sınanması girişimine benzetmekte, kendisinin bu bağlamda felsefe tarihinde bir Kopernik Devrimi gerçekleştirdiğini savlamaktadır (Kant, 2015: B XVI).

Bu doğrultuda Kant, kendi konumunu—zaten şimdiye kadar kendini ortaya koyamamış olan—metafiziği bu zamana kadar hiç bilinmeyen bir plana göre reform eden kişi olarak belirlemektedir (Kant, 2001: 257). Böylece kendini, daha önce mevcudiyetini kazanmayı başaramamış metafiziğin reformcusu, daha doğru bir ifadeyle kurucusu¹ olarak gösteren Kant, bu hususta Hume'un açtığı yolda onun ortaya koyduğu problemleri bütün bir *saf akıl* yetisi açısından ele aldığını ve eksiksiz olarak evrensel ilkelere göre metafiziğin dizgesini inşa ettiğini iddia etmektedir (Kant, 2001: 261).

Kant, bu amaçla saf aklın ilkelerini *aşkınsal felsefe* adını verdiği yöntemle ortaya koymaktadır (Kant, 2015: B 27). Saf akıl, *öğeler öğretisi* ve *yöntem öğretisi* şeklinde ikiye ayırarak ele alan Kant (2015: B 29), öğeler öğretisinin ikinci bölümünde *aşkınsal mantık* üzerinde durmakta ve onu, *aşkınsal analitik* ve *aşkınsal diyalektik* olarak iki altbölümde incelemektedir.

Böylece Kant, şimdiye değin bilim olarak ortaya çıkmadığını iddia ettiği metafiziği -bir anlamda mantığa indirgeyerek- anlama yetisi (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) üzerinden ele almakta ve bu sayede onu, ilk defa şahsının dizgeselleştirdiği iddiasında bulunmaktadır. Bununla birlikte Kant'ın bu cesur yaklaşımının *kökenlerini*, Plotinos'ta

¹ Öyle ki Kant'ın temel iddiası, daha önce var olmayan metafiziği varlığa getirmek, doğurmak, yani kurmaktır.

bulmak mümkündür. Nitekim Plotinos'un metafiziği de—Kant'ın sözünü ettiği—insan aklını,² ruh ve tin³ evreleri üzerinden ele almaktadır. Diğer taraftan Plotinos için Tin (akıl)—Kant'ın düşüncesinin aksine—yanılsamalar üretmekten ziyade insanın kendi içindeki hakikatine erişmesini mümkün kılmaktadır. Öyle ki zihin (ruh); tin sayesinde bilinci edimselleştirmekte, onu bir iç aynaya dönüştürmekte ve karşısındaki nesnelere yansıtılmaktadır (Hadot, 2016: 27). Bu konuda ilerlemeden evvel, öncelikle Kant'ın anlama yetisi ve akıl ayrımına temas etmekte yarar vardır.

2. Kant'ta Anlama Yetisi ve Akıl Ayrımı

Kant, bilme düzeylerini, temelde anlama yetisi ve akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu hususta, *Arı Usun Eleştirisi'*nde, aşkınsal analitik kısmında anlama yetisi; aşkınsal diyalektik kısmında ise akıl ele alınmaktadır. Kant'a göre aşkınsal analitik, bize, zihnin *apriori* olanaklı bir deneyimin biçimini incelemekten daha fazlasını yapamayacağını⁴ ve nesnelere bize verilmesinin biricik alanı olarak duyarlılığın (*sinnlichkeit*) sınırını hiçbir zaman için aşamayacağını göstermektedir (Kant, 2015: B 303). Bu bağlamda, Kant için anlama yetisi, bir görü yetisi olmaktan ziyade, duyarlık aracılığıyla verilen, uzay ve zaman algı formlarıyla işleyen, bilgisi kavramlar yoluyla elde edilen ve bu nedenle gidimli olan alandır (Kant, 2015: B 93). Bu hususta Kant, bir nesneyi *düşünmek* ile bir nesneyi *bilmek* arasında ayırım yapmakta ve kavram yoluyla nesnenin düşünüldüğünü, duyusal görü yoluyla ise nesnenin verildiğini belirtmektedir (Kant, 2015: B 146). Başka bir deyişle: “Anlama yetisi görüler edinmez, ama görüler üzerine düşünür.” (Kant, 2001: 288).

Bu doğrultuda anlama yetisi, kavramlar kurma ve yargılayarak düşünme vasıflarına sahip bulunmaktadır (Heimsoeth, 2016: 82). Kant zihnin düşünme edimini ortaya koyabilmek adına çeşitli örnekler vermektedir. Sözelimi: “*Hava esnektir*” önermesi ilkin algı yargısına bağlıdır; iki duyumun birbirine bağlanmasından ibarettir. Oysa ona deneyim yargısı demek istiyorsak onu evrensel olarak geçerli kılacak bir koşul vermek gerekecektir (Kant, 2001: 299). Başka bir deyişle anlama yetisi, öznel olarak geçerli olan algı yargılarını aşmakta ve nesnel olarak geçerli olan deneyim yargılarına ulaşmaktadır. Kant, bunun sonucunda elde edilen anlama yetisinin saf kavramlarını, Aristoteles'e bağlı kalarak *kategoriler* olarak adlandırmaktadır. Böylece anlama yetisi,

² Burada akıl, aşkınsal diyalektik bölümünde ele alınan dar ve özel anlamından ziyade, bağıntılar ve yasalar kuran yeti olarak geniş anlamda kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Heimsoeth, 2016: 69-70.

³ Plotinos'un kullandığı *Nous* terimini, Inge'nin haklı yorumundan yola çıkarak, Tin olarak çevirdim. Inge'nin yorumu için bkz. Inge, 1918a: 38.

⁴ Başka bir deyişle aşkınsal analitik, bir ampirik dünya anlayışını *apriori* olarak ortaya koymayı amaç edinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wood, 2009: 65.

temelde uzay ve zaman *apriori* algı formlarının, kategoriler aracılığıyla verilmesini ve bilgiye dönüştürülmesini sağlayan zemindir.

Ancak diğer taraftan Kant'a göre insan, bu alanla sınırlı kalmamakta, kendisine deneyimin ötesine geçecek ve böylece anlama yetisi ile ele alınamayacak sorular sormaktadır. Kant, deneyime aşkın olan bu soruların akıl tarafından sorulduğunu ve soruların kapsamı ile ilgili herhangi bir sınır çizilmediği için bunların zihnin sınırlarını aşacak biçimde sonsuz sayıda olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle insan, deneyime aşkın sonsuz sayıdaki sorulara temel ilkeler ortaya koyarak çözüm bulma arayışına girmiştir; ancak bir kez deneyim alanı aşıldığı için bu ilkeler gerekli dayanaktan yoksun kalmış ve neticede akıl, bulanıklık ve çelişki içine düşmüştür (Kant, 2010: A VIII). Kant, bu sorulara örnek olarak *Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük* temalarını ele almaktadır (Kant, 2010: B XXX).

Kant, aklın bu genel vaziyetine aşkınsal diyalektik başlığı altında temas etmektedir. Buna göre akıl, temelde yanılısma üreten⁵ bir yetidir. Dahası, akıl görünümün gerecini işleyen, birliğe getiren en yüksek yeti olarak (Kant, 2015: B 355) nesnel temel ilkeler görünüşünü taşımaktadır (Kant, 2015: B 353). Nitekim anlama yetisinin kurallarla işlediği yerde akıl, ilkeler yetisi olarak ele alınmak durumundadır (Kant, 2015: B 356). Bu aynı zamanda, aklın anlama yetisine yönelmesini ve ondaki bilgi çokluğuna *apriori* birlik vermesini olanaklı kılmaktadır (Kant, 2015: B 359).

Bununla birlikte aşkınsal diyalektik, bilimlerin bilgisinin olumlu ölçütlerini ortaya koymaktan ya da izah etmekten ziyade paradoks olarak bir *görüntü mantığı* yerleştirmekte; insan akılı bu yanılısamadan kaçamamaktadır. Dahası, onu yanılısma olarak kabul etse dahi ortadan kaldırması mümkün değildir, yani anlama yetisi koşullar yığını içinde olup biterken akıl, zihnin sınırlarının ötesinde koşulsuz olanı aramaktadır (Heimsoeth, 2016: 98).

Anlama yetisi ve akıl arasındaki ayrımı ortaya koymak isteyen Kant, bu bağlamda bir tür analogi kurmaktadır. Buna göre anlama yetisi, bir ada ülkesidir ve doğanın kendisi tarafından değişmez sınırlarla kuşatılmıştır ancak buna karşın etrafı yanılısamanın asıl yuvası olan geniş ve fırtınalı bir okyanus tarafından sarılmıştır; o okyanustur ki keşif yolculuğuna çıkan hayalperest denizciyi boş umutlara düşürmektedir (Kant, 2015: B 294-B 295). Eşdeyişle aklın ürettiği kavram, hiçbir edimsel deneyimde karşılık bulamamakta, deneyimle sınırlanamamaktadır; nitekim zihnin *anlamaya* hizmet ettiği yerde akıl, *kavrama* üzerinde durmaktadır (Kant, 2015: B 367).

⁵ Kant'a göre aklımızda yer alan bu yanılısamayı deşifre etmek, onun tarafından kandırılmamızın önüne geçecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rohlf, 2010: 195.

Bununla birlikte Kant, anlama yetisinden akla geçişi ya da deneyim ötesine sıçramayı aşkınsal refleksiyon üzerinden izah etmektedir. Başka bir deyişle Kant'ın, anlama yetisi ile akıl arasında aşkınsal refleksiyonu konumlandığını belirtmek gerekmektedir. Kant, refleksiyon ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

Üzerine düşünme (reflexio) nesnelerin kendileri ile doğrudan doğruya onlardan kavramlar elde etmek için ilgilenmez; ama anlığın bir durumudur ki, ilkin kavramları saptamanın öznel koşullarını ortaya çıkarmak için yola çıktığımızı imler. Verili tasarımların değişik bilgi kaynaklarımız ile ilişkilerinin bilincidir, ve ancak bu bilinç yoluyla ki bu kaynakların birbirleri ile ilişkileri doğru olarak belirlenebilir. (Kant, 2015: B 316)

Bu doğrultuda Kant, refleksiyonu; mantıksal refleksiyon ve aşkınsal refleksiyon olarak ikiye ayırmaktadır. Mantıksal refleksiyon, kavramlara dair gerçekleştirilen salt bir karşılaştırmadır; verili tasarımların ait oldukları bilgi yetisi tamamen soyutlanmıştır ve böylece burada tasarımlar türdeşdir (Kant, 2015: B 318). Diğer taraftan verili tasarımların ait oldukları bilgi yetisinin ayırt edilme edimi aşkınsal refleksiyon olarak adlandırılmaktadır. Aşkınsal refleksiyon, tasarımların ait oldukları bilgi yetisi ile karşılaştırarak saf anlama yetisi ile duyusal görü arasındaki ayrımı yapma hususunda bir ayırt etme edimidir (Kant, 2015: B 317). Başka bir deyişle mantıksal refleksiyon nesnel ve şeylerden ziyade yalnızca kavramlarla ilgilenmekte, bu bağlamda, bilincin -dış dünyadaki kökeninden ve bağlantısından bağımsız biçimde- yalnızca formal mantıksal içeriğini işletmektedir ki bu yönüyle dünyada yer alan insanı kapsamaktan uzaktır, diğer taraftan bu kapsama görevi— anlama yetisi ve akıl arasında geçiş vazifesi görmesinden ötürü— nesnelere bağlantı kuran aşkınsal refleksiyon tarafından gerçekleştirilmektedir (Balanovski, 2018: 17-27).

Bu bağlamda Kant, *aynılık ve ayrılık; bağdaşma ve çatışma; iç ve dış; özdek ve biçim*⁶ kavramlarının ait oldukları yerler için bir geçiş aşamasının, yani aşkınsal refleksiyonun gerekli olduğunu dile getirmektedir. Öyle ki aşkınsal refleksiyon ayırt etme niteliğinden yoksun bırakıldığında -Leibniz örneğinde görüldüğü gibi- görüngüler kendinde şey ile karıştırılarak aşkınsal amfibolilerle karşılaşılabilecektir (Kant, 2010: B 325- B 326). Nitekim nesnelere, salt algı formları olan uzay ve zaman aracılığıyla ortaya çıkan görüngülerken⁷ amfiboli ise bu refleksiyon kavramlarının, nesnelere duyulardan

⁶ İlgili kavramlar için bkz. Kant, 2015: B 319; B 320; B 321; B 322; B 323.

⁷ Böylece kendinde şeyin belirlenebilirliği -ve dolayısıyla bilinebilirliği- de ortadan kalkmaktadır; nitekim yalnızca görüngüler belirlenebilmektedir: "Ama kendilerinde şeyler üzerine arı anlık yoluyla sentetik olarak bir şeyler söyleyebilseydik bile (ki bu hiç kuşkusuz olanaksızdır), gene de bu kendilerinde şeyleri temsil etmeyen görüngüler ile ilgili olmazdı. Öyleyse son durumda aşkınsal üzerine düşüncede kavramlarımızı her zaman yalnızca duyarlığın koşulları altında karşılaştırmak zorundayızdır, ve böylece uzay ve zaman kendilerinde şeylerin değil ama görüngülerin belirlenimleri olurlar; kendilerinde şeylerin ne olabilecekleri

bağımsız kullanabilmeye olanak tanıyacak şekilde yanlış konumlandırılmasını ifade etmektedir (Kant, 2010: B 336). Böylece, saf anlama yetisinin bu yanlışlamalı genişlemesi, *aşkınsal* olandan *aşkın* olana, yani Kant'a göre bilginin sınırlarını aşan akla geçişi olanaklı kılmaktadır. Bu nedenle Kant'ta anlama yetisi ile akıl arasındaki bağlantının aşkınsal refleksiyon ile sağlandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

3. Plotinos'ta Ruh ve Tin

Plotinos'ta zihin, bellek, algı ve duyu yetileri Ruh'un yaşamının belli aşamasında ortaya çıkmaktadır (Bréhier, 1967: 55). Ona göre zihin, Ruh'un tam ve muntazam seviyesi olarak algılanabilir dünya ile tin arasında ele alınmaktadır (Bréhier, 1967: 81). Bu hususta Émile Bréhier, Plotinos'ta zihnin üç ana işlevinin bulunduğunu belirtir. Buna göre, zihin ilk olarak algılamalarımızdan türeyen görüntüleri kullanarak birleştirme ve bölme görevi görmektedir, ikinci olarak o, duyarlık verimizi düşünülebilir idealardan etkilenen kavramlarla ilişkilendirmekte ve son olarak şimdi ve mevcut olan görüntüleri geçmiştekilerle tanımlamaktadır; böylece Plotinos'ta zihin gidimli ve bağlayıcıdır (Bréhier, 1967: 81). Bir başka Plotinos uzmanı olan W. R. Inge ise bu hususta, Bréhier gibi, Plotinos'ta zihnin; deneyim verilerini ayırma, dağıtma ve yeniden birleştirme işlevi olduğunu belirtmektedir (Inge, 1918a: 37-38). Plotinos, algının, gördüğünü zihne iletmesi hususunda Sokrates üzerinden örnek verir. Buna göre algı bir adamı görür, bunu zihne iletir, zihin "*bu kim?*" diye sorana kadar sessiz kalır ama bir kez sorduktan sonra hafızasını tarar ve tanıdığı biriye "*bu Sokrates'tir.*" der (Plotinus, 1956: V, 3, 3). Bu doğrultuda Plotinos, algı ve bellek üzerine incelemelerde bulunduğu bir yerde zihinle ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

Tin, nesnesini kavrar ya da kavramaz. Hata mümkün değildir. Kabul etmeliyiz ki aynı bizde mevcuttur: tinin nesnesiyle ya da daha açık bir ifadeyle, bizdeki tinsel alemle temasa geçsek de geçmesek de buna aynı anda sahip olmak ve kullanmamak mümkündür. Böylece kendinde hazır bulunanın bağlantısına ait olanın sınırlarını çizdik. Bir kısım özelde Ruh'a ait olan tezahürü için cisme ihtiyaç duymazken; bir grup cismin tabiatına sahiptir ve cisimden ayrı asla var olamaz ve zihin, Algı-İzlenimlerimizin üzerinden geçen yargı olarak, İdeal-Formların görüsünün eşliğindedir, onları bir karşılık veren duyumsama ileymiş (yani bilinçleymiş) gibi görür; bu son her ne olursa olsun Gerçek Ruh'taki zihnin hakikatidir. Zihin için hakikat kavrayış edimidir: tezahürlerinin çoğunda dışın iç tarafı özümsemesi ya da onunla birleşmesidir. (Plotinus, 1956: I, 1, 9)

Görüldüğü üzere Plotinos'ta bellek ve görüntü zihne aittir. Nitekim Tinsel alem zamanın üstünde yer almaktadır (Inge, 1918b: 226). Ancak bu noktada Ruh'un zamanın

konusunda hiçbir şey bilemem, ne de bilmem gerekir, çünkü bir şey önüne hiçbir zaman görüngüde olduğundan başka türlü gelemez." (Kant, 2010: B 332; B 333)

içinde bulunmadığını bilmek önemlidir; Ruh zamanın içinde olmaktan ziyade bir anlamda zamandır, aynı şekilde Evrensel Ruh da zamanda değildir; zamanı üretir, dahası, bireysel ruhlar dahi zamanın içinde değildir yalnızca etkilenimleri ve etkinlikleri zamandadır (Smith, 2005: 212). Başka bir deyişle Ruh, bir bakıma zamanın kendisidir -ancak Tin zamanı aşmaktadır-. Bununla birlikte Plotinos'ta Ruh ve zaman arasındaki bağlantıya benzer bir ilişkinin -her ne kadar açık olmasa da- Ruh ve uzay arasında da bulunduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Bu hususta Jose Carlos Baracat Junior, Plotinos'un uzayı maddeden ayırdığını ve zamanla aynı konumda değerlendirdiğini belirtmektedir. Nitekim uzay da tıpkı zaman gibi algılanabilir dünyayı kuşatmaktadır. Böylece uzayın cisim alanına yönelik bu kapsama niteliği, Ruh'un -uzay aracılığıyla- maddi alanı sarmasına da olanak tanımaktadır. Burada dikkatimizi çekmesi gereken husus, her bir gerçeklik derecesinin bir öncesine dayanması gerekliliğidir: Cisim uzay aracılığıyla Ruh'a; Ruh, Tin'e; Tin ise Bir'e bağlıdır (Baracat Jr, 2013: 46-47).

Diğer taraftan Ruh -ya da zihin- ile Tin arasındaki hiyerarşik farka temas etmek gerekmektedir. Öyle ki zihin, görüldüğü üzere, Tin'in alanına girenleri kavramak hususunda yetersiz kalmaktadır (Inge, 1918a: 77). Zihnin konumu, duyuşal dünya ile Tin arasında bir yerde bulunmaktadır (Arslan, 2010: 152). Tin, çıkarsamacı ve bağlantısal düşünen zihinden ziyade entelektüel görü ile kavramakta, temaşa etmektedir (Arslan, 2010: 159). Bu hususta, Plotinos'un *Aşk ve Güzellik* üzerine düşüncelerini irdelemek, entelektüel görü hakkında bize bilgi verecektir. Buna göre, tinsel dünya bizdedir, onu kavrayabilmek için içimize dönmeli; böylece dışarıda duyumsanabilir olanların ardındakine ulaşabilmeliyiz; nitekim içsel bakış ile duyuşal görüdeki dönüşüm karşılıklı bir etkileşime sahiptir (Hadot, 2016: 35). Bu doğrultuda güzelliğe bakmak, farklı bir kavrama seviyesine yükseltir, gözün görüşünü açık uzatır, eşdeyişle tinin görüşüne ulaştırır (Hadot, 2016: 38). Aynı şey *Aşk* için de geçerlidir. *Aşk*, Plotinos için içsel bir deneyim olan temaşa ile ulaşılabilen (Hadot, 2016: 51), güzelliğe eklenen bir kayra (*grace*)⁸ olarak İyi'ye duyulandır (Hadot, 2016: 59). *Aşk*, İyi'dir (Plotinus, 1956: III, 5, 9). Böylece Plotinos'ta sözcülemi bir sanat eserine bakmak, ona yalnızca görme duyusuyla bakmakla yetinmemeyi, ondaki güzelliği görebilecek farklı bir düşünme ve kavrama düzeyini gerektirmektedir. Bu düzey, dolaysız kavrama anlamına gelen entelektüel görüdür.

Ruh ve Tin arasında temel geçiş ise Evrensel Ruh aracılığıyla sağlanmaktadır. Evrensel Ruh, tek ve aynı ruhun kendini her yerde gösterdiği, tek bir anda birçok yerde olduğu bir süreci izah etmektedir (Plotinus, 1956: IV, 3, 3). Başka bir deyişle Evrensel Ruh bireysel ruhlarla hem aynı hem ayrıdır (Arslan, 2010: 136). Böylece bir bakıma

⁸ Bkz. Hadot, 2016: 52.

herkestedir ancak içsel bir düşünme edimi gerektirdiğinden aynı zamanda ayırt edici bir niteliğe de sahiptir. Bu hususta Doğa'nın kendisi de Evrensel Ruh'un Tin'i temaşa etmesinin bir ürünüdür (Arslan, 2010, 120). Yine bu nedenle Doğa, refleksiyonun en alt aşaması olarak değerlendirilebilir. Öyle ki Doğa'nın kurucusu bir düşünme yetisidir. Diğer taraftan, belirtmek gerekir ki Plotinos'ta Doğa, saf bir formdur. Öyle ki tamamen Ruh -özelde Evrensel Ruh ve böylece zihin- tarafından biçimlendirilmiştir:

Çünkü bu evren Ruh'un içinde hareket eder—nitekim onun için başka bir yer yoktur— aynı zamanda evren, Ruh'un zamanı içinde hareket eder. Çünkü Ruh bir eylemden bir diğer eylemi, birbiri ardına, sırayla gerçekleştirdiğinden, O, eylemle birlikte ardı ardına meydana getirmiştir ve daha öncesinde var olmayana gidimli düşünce ile ilerlemiştir – öyle ki öncesinde ne gidimli düşünce edimselleşmiştir ne de şimdiki yaşam öncesinde olduğu gibidir. O halde, aynı zamanda, yaşam farklıdır ve “farklı” farklı bir zaman içermektedir. (Corrigan, 2005: 21)

4. Sonuç

Kant'ın metafiziği mantıksal dizgede kurgularken bu noktada önemli parçalarından biri olan anlama yetisi (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) ayrımının kökenine Plotinos'ta rastlanılabilmektedir. Dahası, Plotinos bu doğrultuda metafiziği -Kant'ta olduğu gibi çelişkilere ve bulanıklığa sahip bir alan olarak görüp- mantıksal dizgede yeniden kurgulama ihtiyacı duymamıştır.

Bu hususta Plotinos'ta Tin'in ya da Akıl'ın yanılısma üreten bir yetiden ziyade düşüncenin kendisi olarak çokluğun altındaki birliği mümkün kılan bir ilke anlamında ele alınması ve bu bağlamda Ruh ve Bir ya da Tanrı arasındaki bağlantıyı kurması Plotinos'ta Tanrı dâhil her şeye erişilebilecek bir sistemi olanaklı kılmaktadır. Böylece Kant'ta bilginin imkânı dâhilinde gördüğümüz, *kendinde-şeyin bilinmemesi* problemine Plotinos'ta rastlamak mümkün değildir.

Diğer taraftan Plotinos, zihnin, gidimli bir yeti olarak Ruh'un tam halini ihtiva ettiğini belirtmekte ve ikisini neredeyse özdeş olarak kullanmaktadır. Bu doğrultuda uzay ve zamanı Ruh'a ya da zihne içkin formlar olarak gören Plotinos, bu bakımdan Kant ile benzerlik göstermektedir. Ancak Plotinos, Ruh'u Ruh olarak ele almamızı sağlayan üst derece gerçeklik olarak Tin'i -ya da Akıl'ı- konumlandırırken⁹; Kant, akli, deneyim alanının ötesine sıçrayarak yanılısma üreten bir yeti olarak değerlendirmektedir. Dahası, Plotinos'ta Tin, nihai gerçeklik olarak Bir'e dayanırken (ve/ya Bir'den taşarken)

⁹ Bu hususta, Inge, Tin'in, tek tek insanlarda, bireysel Ruh ile aynı yaşama sahip olduğunu ancak bireysel Ruh'tan farklı olarak daha yüksek bir konumu imlediğini belirtmektedir; bu düşünme düzeyine erişen insan, en büyük Tin ile (Bir ya da Tanrı) sarsılmaz bir birliktelik kurmakta ve aynı zamanda bireyselliğini de korumaya devam etmektedir (Inge, 1918a: viii).

Kant, burada bilgimizin sınırlarını aştığımızı ve bu düzeyde bir bilgiye ulaşamayacağımızı savunmaktadır.

Yine Kant tarafından anlama yetisi ve akıl arasında ayırt edici özelliği ile bir geçiş sağlayan aşkınsal refleksiyonunun, Plotinos'un Evrensel Ruh'unun sahip olduğu niteliklerle paralellik gösterdiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Özellikle Doğa ile birlikte ele alındığında Evrensel Ruh, aşkınsal refleksiyona karşılık gelebilecek bir düşünme yetisi olarak ele alınabilmektedir.¹⁰

Sonuçta Kant'ın anlama yetisi ve akıl ayrımının, Plotinos'un ortaya koyduğu zihin ve akıl (Ruh ve Tin) ikilisinin izlerini taşıdığını söylemek mümkün olduğu gibi aşkınsal refleksiyon ile Evrensel Ruh ve Doğa ikilisi arasında bir benzerlik kurulabilmesi de ihtimal dâhilindedir. Neticede Plotinos'un sisteminin bilgi teorisi hususunda Kant'ın dizgesine nazaran daha az kuvvetli bir iç tutarlılığı ihtiva etmediğini belirtmek gerekmektedir.

5. Kaynakça

Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem*

Hıristiyan Felsefesi (Cilt: 5). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Balanovskiy, V. (2018). "What is Kant's Transcendental Reflection?". *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, 75 (January): 17-27. DOI: 10.5840/wcp232018751730.

Baracat Jr, J. (2013). "The Concepts of Space in Plotinus." *DoisPontos*, 10(2): 33-54.

Bréhier, E. (1967). *The Philosophy of Plotinus*. Çev. Joseph Thomas. Chicago: The University of Chicago Press.

¹⁰ Nitekim Evrensel Ruh, bireysel Ruh'u kendi içinde barındıran bir yöne sahiptir (Plotinus, 1956: II, 9, 7). Plotinos bu ilişkiyi Aşk üzerinden de ifade etmektedir. Buna göre, Evrensel Ruh, Evrensel Aşk'ı içermektedir ve Ruh'un Evrensel Ruh'a bağlı olması, ondan asla kopmayı içinde kabul edilmesi durumu, bireysel Ruh'un tek ve ayrı Aşk'ı ile Evrensel Aşk arasındaki ilişki için de geçerlidir (Plotinus, 1956: III, 5, 4). Bu bağlamda, bireysel Ruh'un Evrensel Ruh'un içinde benimsenmesi; bireyin özüne, kendi içine ve kendi doğasına -bireysel Ruh aracılığıyla- dönmesi söz konusudur. Böylece Evrensel Ruh, tek tek her insanda ortak olan bir aşama olarak karşımıza çıkmaktadır. Neticede bireyin Ruh'u ya da zihni aracılığıyla Evrensel Ruh'un içine dönmesini, bir üzerine düşünme edimi olarak okumak yanlış olmayacaktır. Nitekim tam da bu bağlantı (Ruh'un Evrensel Ruh ile ilişkisi) sayesinde, Tin (Akıl) düzeyine ulaşmak mümkün bir hal almaktadır. Nitekim Tin, Ruh'un hayatıdır ve Evrensel Ruh, Tin'den gelmektedir (Plotinus, 1956: IV, 4, 13). Eşdeyişle Akıl, zihnin işleyişini ortaya koymakta ve diğer taraftan evrensel zihin içinde düşünme, insanı Akıl düzeyine ulaştırdığı gibi mevcudiyetini de yine Akıl'dan edinmektedir.

- Corrigan, K. (2005). *Reading Plotinus a Practical Introduction to Neoplatonism*. Indiana: Purdue University Press.
- Hadot, P. (2016). *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*. Çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2016). *Kant'ın Felsefesi*. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Inge, W. R. (1918a). *The Philosophy of Plotinus the Gifford Lectures at St. Andrews 1917-1918 (Volume: II)*. London: Longmans, Green and Co.
- Inge, W. R. (1918b). *The Philosophy of Plotinus the Gifford Lectures at St. Andrews 1917-1918 (Volume: I)*. London: Longmans, Green and Co.
- Kant, I. (2001). *Prolegomena*. Çev. James W. Ellington. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2015). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Plotinus (1956). *The Enneads*. Çev. Stephen Mackenna. Oxford: Faber and Faber.
- Rohlf, M. (2010). "The Ideas of Pure Reason." P. Guyer (Der.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* içinde (s. 190-210). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (2005). "Eternity and Time." L. P. Gerson (Der.), *The Cambridge Companion to Plotinus* içinde (s. 196- 217). New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2009). *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Tarihsel/Toplumsal Apriori ve Ahd-i Zihnî/Hâricî Kavramları Üzerine Bir İnceleme

[An Analysis on the Concepts of Historical/Social A priori and Ahd Zihnî/Hâricî]

Mehmet ULUKÜTÜK *

Bursa Technical University

Received: 20.06.2020 / Accepted: 29.06.2020

DOI:

Research Article

Abstract: In this article, as opposed to the solipsistic claim that meaning is only in one's own experience, we attempt to establish a connection between the concepts of historical/social a priori in contemporary French philosophy and the concepts of ahd zihnî/hâricî in the classical Arabic grammar in the context of prepositions. The purpose we have in establishing such a connection is to investigate the possibility of a meaningful connection between the two concepts that we consider to be related to each other. Besides, we have not seen any attempt of establishing such connection between the said couple of concepts in any study. We also aim to support, by means of these two concepts in question, the claim that meaning has essentially a historical and social character. We also attempt to establish a relationship between the ahd zihnî (a type of mental consensus) we consider to be against solipsism and the language games, family resemblances and life forms of Ludwig Wittgenstein. In accordance with that, as we will show in the article, we argue that words do not have a universal and historical significance other than language games, and that language games provide an ahd zihnî (a mental consensus) about language. The reconciliation here is not a mere intellectual reconciliation, but an agreement about lifestyles.

Keywords: historical a priori, social a priori, solipsism, ahd zihnî, ahd hâricî.

Öz: Bu makalede anlamın salt kişinin kendi deneyiminde olduğuna yönelik solipsizmin iddialarına karşı olarak çağdaş Fransız felsefesinde Michél Foucault'un tarihsel/toplumsal apriori kavramıyla klasik Arap gramerinde edatlar bağlamında geçen ahd-i zihnî/hâricî kavramları arasında bir bağlantı kurmayı denedik. Söz konusu bağlantı kurmaktan maksadımız hem birbiri ile alakalı olduğunu

* **Author Info:** Assoc. Prof. – Bursa Technical University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, Yıldırım-Bursa, TURKEY.

E-mail: ulukutuk27@hotmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9694-1344>

To Cite This Paper: Ulukütük, M. (2020). "Tarihsel/Toplumsal Apriori ve Ahd-i Zihnî/Hâricî Kavramları Üzerine Bir İnceleme." *MetaZihin*, 3(1): 51-64.

düşündüğümüz ama hiçbir çalışmada aralarında bağlantı kurulduğunu göremediğimiz iki kavram arasında anlamlı bir bağlantının imkânını soruşturmak hem de anlamın tarihsel ve toplumsal olduğuna yönelik iddiaları söz konusu iki kavramla desteklemektir. Bunun yanında metinde solipsizme karşı olarak konumlandığımız ahd-i zihni ile Ludwig Wittgenstein'in dil oyunları, aile benzerlikleri ve yaşam formları arasında bir ilişki kurmaya çalıştık. Zira makalede göstereceğimiz üzere kelimelerin, dil oyunlarının dışında evrensel ve tarih üstü bir anlamı olmadığı, dil oyunlarının dil hakkında bir ahd-i zihninin yani uzlaşmanın sağlanması olduğunu ortaya koymayı denedik. Buradaki uzlaşma ise salt düşünsel bir uzlaşma değil, yaşam biçimlerinin uzlaşmasıdır.

Anahtar Kelimeler: tarihsel apriori, toplumsal apriori, solipsizm, ahd-i zihni, ahd-i hârici.

1. Giriş

Bir kelimenin yahut cümlenin anlamını kavramak temelde bir uzlaşmaya dayalıdır. Kelimenin ve kelimelerden müteşekkil cümlenin anlamını sadece kendi zihnimizde anlamlandırmamız klasik bir solipsizm (tekbencilik) örneğidir. Solipsizm; kişinin, kendi deneyimlerinden, durumlardan ve edimlerden başka hiçbir şeyin bilincinde olamayacağını iddia eden bir teoridir (Fay, 2001: 23). Kabaca üç tür solipsizmden söz edilebilir: Dış Dünya temsilleri açısından bir algı açıklamasından doğan "iç dünya solipsizmi", deneyimde duyusal olarak mevcut olmayan şeyin varlığına dair şüphelerden doğan "gözlenen dünya solipsizmi", algılanan dünyanın gerçekliğine dair şüphelerden kaynaklanan "gerçek dışı dünya solipsizmi". (Johnstone, 1991: 4-10). Solipsizm hangi türden olursa olsun eğer kişi, kendi zihninin dışında gerçekleşen durumlardan hiçbirinin bilincinde olamayacaksa o zaman başkaları da onu anlayamayacaktır. O halde bu durumda bir anlaşmadan ya da iletişim veya bildirişimden söz etmemiz imkânsızdır. Büyük oranda 17. asır felsefesinin ürünü olarak özellikle Descartes ve Berkeley tarafından savunulan solipsizm kişinin hissettiği, duyumsadığı; kendi zihni, deneyimi ve düşünceleri dışında başka ya da başkaları tarafından deneyimlenen şeylerin anlaşılamayacağını iddia eder. Solipsist açısından 'dışarı' dediğimiz şey bir yanılısamadan ibaret olup, zihnin 'dışarı'sından söz etmek mümkün değildir (Körpe, 2019: 270, Nutku, 2016). Bu bağlamda Kant'ın apriori veya sentetik apriori her türlü nesne bilgisinin transandantal koşulu olarak iddia ettiği ben bilincinde (Yalçın, 2018: 103) 'dışarı'sı bir sorun olarak karşımıza çıkar.

Solipsizmin söz konusu iddialarına karşılık pek çok tez ileri sürülmüştür. Bunlardan en bilineni epistemolojik realizmdir. Ancak bu makalede solipsizme karşı temelde iki tez ileri süreceğim. Bunlardan birincisi tarihsel/toplumsal apriori yaklaşımıdır. Özellikle çağdaş Fransız felsefesinden Michél Foucault'un metinlerinde dillendirilen tarihsel/toplumsal apriori Foucault'un söylem çözümlmelerini anlamlandırırken

kullandığı bir kavram olup klasik manada anlaşılan apriori kavramına zıt bir anlamda kullanılmıştır. Bilindiği gibi apriori kavramı özelden epistemolojik düzlemde deneyden önce gelen bilgi olduğu anlamında tanımlanır ve doğruluğu veya yanlışlığı duyu deneylerine, zamana ve mekâna bağlı olmayan doğuştan bilgi olarak kullanılır. Bu anlamda apriori bilgi, tüm zaman ve mekânlar için evrensel geçerliliğe sahip bilgidir. Foucault ise apriori kavramını tarihsel/toplumsal apriori kavramsallaştırması bağlamında kullanarak bir araya getirilmesi imkânsız olan iki kelimeyi, kavramsallaştırarak bir araya getirmiştir. Bir yanda tikel olay ve olgularla değişen tarih ve toplum diğer yanda ise tarihten ve toplumdan bağımsız olarak gerçekleşen doğruluğu ya da yanlışlığı zamana ve mekâna bağlı olmayan apriori kavramı. Foucault'un düşünceleri yakından bilenler için böylesi bir kavramlaştırmanın gerçekte ne anlama geldiğine dair geniş izahat ilgili çalışmalarda mebzul miktarda mevcuttur. Biz burada söz konusu kavramsallaştırmayı hem solipsizme karşı bir argüman hem de ahd-i zihnî/hâricî kavramıyla benzerlikleri bağlamında değerlendireceğiz.

Solipsizme karşı ileri süreceğim ikinci tez ise klasik Arapça gramer kitaplarında özellikle edatların çeşitleri ve işlevleri başlığı ve bağlamında geçen ahd-i zihnî/hâricî kavramıdır. Söz konusu kavram[lar], konuyla ilgili yaptığım araştırmalara göre şimdiye kadar sadece Arap gramerinin spesifik bir konusu olarak ele alınmış, kullanım alanlarıyla ilgili birtakım ayrıntılardan bahsedilmiştir. Ancak söz konusu kavram[lar]ın solipsizme karşı bir argüman, anlaşma ve iletişimin içinde gerçekleştiği bir vasat, tarihsel ve toplumsal bağlamın oluşturduğu anlamı kavramanın bir yolu olduğu şimdiye kadar görebildiğim ve bilebildiğim kadarıyla hiçbir çalışmada ele alınmamıştır. Ahd-i zihnî kavramının klasik Arap gramerinin spesifik bir konusu olmanın dışında dil, anlam ve zihin felsefesi açısından ele alınması gereken önemli bir kavram olduğunu düşünüyoruz. Zira *ahd-i zihnî*'de işaret edilen ve kastedilen şey hem konuşanın hem de muhatabın zihninde mevcut olması açısından anlamın ve anlaşmanın yegâne vasatı olarak kabul edilmek durumundadır. Bunu sağlayan şey ise konuşan ile muhatabın ortak bir anlam dünyasını paylaşıyor olmalarıdır. Hatta nasıl ki bireyler arasında *ahd-i zihnîler* varsa aynı şekilde toplumların da *ahd-i zihnîleri* vardır. Dolayısıyla bir toplumda ve bir zaman ile mekânda vücut bulan ifadeler, o toplumun bireyleri tarafından büyük çapta, müştereken sahip oldukları *ahd-i zihnîler* dolayısıyla doğru kavranılıp doğru anlaşılabilir.

Burada tarihsel/toplumsal apriori ile ahd-i zihnî/hâricî kavramları arasında bir bağlantının imkânını soruşturmayı deneyeceğiz. Bize göre söz konusu kavramlar hem anlamın salt zihinde olup bitmediğine yönelik anti-solipsistik tezlere bir dayanak oluşturur hem de anlamın tarihsel ve toplumsal bir zeminde gerçekleştiğini vurgulayarak özellikle bizden tarihsel olarak önce yaşamış kültürleri ve zihniyetleri anlamımızda önemli bir imkân oluşturlar. Ancak şu iki hususu da belirtmemiz

gerekıyor: öncelikle tarihsel/toplumsal apriori ile ahd-i zihni/hâricî kavramları arasında burada kurduğum bağlantı söz konusu kavramlar arasında mutlak bir özdeşlik olarak anlaşılmalıdır. İkinci olarak ise bu makalede tarihsel/toplumsal apriori ile ahd-i zihni/hâricî kavramları arasında kurmaya çalıştığımız şey bir denemeden ibarettir. Dolayısıyla makalede yeterli bir temellendirme yaptığımızı iddia etmiyoruz. Sadece konuyla ilgili araştırmacıların daha ayrıntılı çalışmalarla burada yaptığımız denemenin anlamını ya da anlamsızlığı ortaya koymalarını bekliyoruz.

2. Tarihsel/Toplumsal Apriori

Tarihsel ve toplumsal apriori kavramını ele almadan önce onun zıddı olan evrensel apriori kavramı etrafında bazı soruları ele almak gerekir. Özellikle mantık ve gramer ilişkisinde tartışılan evrensel apriori kavramı beraberinde bazı soruları getirmiştir. Felsefeciler ve mantıkçıların zaman zaman öne sürdüğü gibi evrensel *apriori* bir gramer var mıdır? Eğer böyle bir gramer varsa bu, biçimsel mantığın bir dalı olarak görülebilir mi? (Bilen, 2001: 91). Mantığın ilişkili olduğu gramer alanı salt bir gramer alan mı, yoksa tarihi bir dile ait, zamansallığı ve tarihselliği içinde sosyo-kültürel bir varlık alanı dediğimiz bir amprik gramer alan mı olduğuna karar vermek gerekmektedir. Şayet mantık her dilin yapısına uygun *universal* modaliteler içeriyorsa bu durumda mantığın bu işlevi insan aklının kümülatif çabasının sonucu olmasına uygun olarak her dile ve millete şamil kılınmalıdır. Aksi takdirde her dil ve millet kendi mantığını kendisi mi inşa edecektir? (Doru, 2004: 39-40).

İşte bu sorularla Foucault'un bir dilin gramatiksel düzeni ile o dilde söylenebilecekler arasında kurduğu apriori ilişki birlikte düşünülürse evrensel bir apriori var mıdır ve bu evrensel apriori'ye dayalı evrensel bir apriori gramer var mıdır sorusunun anlamı daha iyi anlaşılacaktır. Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler*'de ifade ettiğine göre; "*Bir dilin gramatiksel düzenleri, onun içinde söylenebilecek her şeyin apriori'sidir. Söylemin gerçekliği filolojinin kurduğu tuzakla karşı karşıyadır. Böylece kanaatlerden, felsefelerden ve belki de bilimlerden, onları mümkün kılan kelimelere ve buradan da canlılığı henüz gramerlerin şebekesinin içine alınmamış bir düşünceye kadar geri gitme ihtiyacı buradan kaynaklanmaktadır.*" (Foucault: 2001: 417). Foucault'un bu ifadeleri, evrensel bir apriori var mıdır sorusunun gramer düzleminde cevabını oluşturur. Ayrıca bu cevap *gramatik apriori* kavramını da gündeme getirir. Gramatik apriori de aslında Foucault'un *epistémé* kavramının düzenlenmesini ve işler hale gelmesini sağlayan bir aracı konumundadır. Zira ona göre *epistémé* belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelere varlık biçimini tamamlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel

aprioridir (Urhan, 2001: 46). Bir kültürde ve belli bir anda bütün bilgilerin olabirlik koşullarını tanımlayan ancak bir tek *epistemé* vardır (Foucault: 2001: 244).

Gramer düzlemindeki apriori'den tarihsel ve toplumsal apriori kavramına geçerse Foucault, tarihsel süreçte olgusalılıklara bağlı olarak değişkenlik taşıyan *tarihsel apriorileri*; bilgiler, bilgilerin oluşumu, bilginin diğer alanlarla etkileşimi, bilgilerin tüm kurumsal-ekonomik-toplumsal ilişkilere eklenme biçimlerini anlamaya çalışırken kullanmaktadır. Foucault'ya göre bilgi ancak kendisiyle çağdaş olandan hareketle irdelenebilir (Kızılkaya, 2018: 118) ve "bilginin tarihi, ...zaman içinde oluşmuş koşullara ve *apriorilere* ilişkin terimlerle yapılabilir." (Foucault: 2001: 19). Bu anlamıyla *tarihsel/toplumsal apriori* belli bir dönemde neyin bilenebileceğini, neyin bilinemeyeceğini belirleyen *epistemé* kavramının ve olgusunun nasıl düzenlendiğini ve nasıl çalıştığını da gözler önüne seren bir kavramdır.

Foucault ayrıca *Bilginin Arkeolojisi'*nde apriori kavramını tarihle ilişkilendirirken onun tarihe aşkın değil bilakis tarihe içkin olduğunu iddia eder.

Bir iddiayı meşru kılacak olan şeyi yeniden bulmak değil, ifadelerin ortaya çıkış koşullarını, onların başka ifadelerle birlikte varoluş yasasını, var olmak kiplerinin özel biçimini, kendilerine göre var oldukları, dönüştükleri ve ortadan kayboldukları ilkeleri ayırt etmek söz konusudur. *Apriori*, ne hiçbir zaman söylenemeyecek olan, ne de gerçek olarak tecrübeye verilemeyecek olan doğrulukların değil, verilmiş olan bir tarihidir, çünkü o gerçekten söylenmiş şeylerin tarihidir. (Foucault, 1999: 165)

Giorgio Agamben, Foucault'un tarihsel apriori kavramının özel zamansal yapısı üzerinde bir sorgulama yapmamakla birlikte burada söz konusu olan şeyin kronolojik olarak şimdinin öncesi anlamında değil özel türde bir geçmiş olduğunu belirtir (Agamben, 2012: 134). Tarihsel apriori tarih üstü bir kökenin, bilginin temellerinin atıldığı bir an olup bir çeşit tarihsel pratik olarak *epistemé'*dir (Agamben, 2012: 134). Wilhelm Dilthey de Foucault'un yeniden kavramsallaştırdığı tarihsel/toplumsal apriori üzerinde durur ve bunun evrensel aprioriden farklı olduğunu anlatır. Ona göre yaşamın çok çeşitliliğini anlamak salt aklın apriorilerine başvurularak sağlanamaz; içinde bulunduğumuz toplumsal şartların apriorisi de dikkate alınmalıdır (Dilthey, 2011: 17). Tarihsel apriori sadece gerçek şimdi ile eş anlamlı değildir, ona içkindir ve hatta ona içkin kalır. İçkinlik sayesinde tarihsel geleneğin içindeki kişilerin birbirini anlamasını sağlar. Anlamanın olduğu yerde anlaşmazlık da söz konusudur. Anlaşmazlık anlamaya içkindir. Zira neden anlaşamadıkları konusunda bir anlaşma yoksa aslında ortada bir anlaşmadan da söz edilemez. Tarihsel apriori bir dönemde anlaşmaları da anlaşmazlıkları da anlamlı kılan yegâne zeminidir.

Foucault'un tarihsel/toplumsal apriori ile ilgili ifadelerinde anlaşılacağı üzere, belli bir dönemde bir dilin gramatikal düzeni etrafında, tarihe içkin bir düzlemde neyin bilenebilecek neyin bilenemeyecek olduğuna karar veren *epistemé* mekanizması insana doğuştan ve deneyimden önce verili olan bir aprioriden değil, bilakis insanın içine doğduğu tarihsel ve toplumsal bir apriori olduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Belki de bu tarihsel apriori sayesinde özneler arası bir anlaşma ve iletişim söz konusu olmaktadır. Özneler arası anlaşma ve iletişimin olduğu yerde ise deneyimler ve edimlerin aynı dönemdeki diğer özneler tarafından da anlaşılabilmesi sonucunu çıkarmak ise zor değildir. Bu da solipsizmin iddialarının yeniden gözden geçirilmesini sağlayabilir. Çünkü tarihsel/toplumsal apriori kavramı deneyim ve düşüncelerin sadece 'içeri'de değil, 'dışarı'da da olduğunu gösterir. Hatta 'dışarı'da bir uzlaşım olmadan 'içeri'de deneyimlenen şeyin de en azından tartışılmalı olduğunu ifade eder.

3. Arap Dilbilimsel Düşüncesinde Ahd-i Zihni/Hâricî

Arap dilinde kelimelerin ve kelimelerden müteşekkil cümlelerin daha iyi anlaşılması için ifadelerde kullanılan edatların ve işlevlerinin iyi bilinmesi bir ilke olarak kabul edilmektedir. Söz konusu ilke sadece gramatik anlamda kelimelerin anlamlarını belirlemede değil aslında bir metnin anlam alanlarını belirlemede ve anlamın dayandığı zihinsel kabulleri ve temelleri anlamak bakımından da gereklidir. İşte bu edatlardan birisi de ahd-i zihni ve ahd-i hâricî olarak kullanılan "el" (ل) takısıdır. Bize göre "el" (ل) takısı sadece bir gramatik ayrıntı değil anlamın arkasındaki derin semantiği anlamak bakımından da önem arz etmektedir.

Arap dilbilimsel düşüncesinde kelime ve kavramlarda ahd-i zihni'nin oluşumunu sağlayan ma'rifelik (belirlilik) dilbilimsel mekanizma olduğu kadar epistemolojik bir kategoriyi de ifade eder. Çünkü değişimin hem uzamsal hem de epistemolojik olarak bulunmadığı bilgi anlamında kullanılan nekrelilik (belirsizlik) durumu sabitliğin diğer anlamı olarak anlaşılmalıdır. İnsanın zihninde değişimsiz kalan bir bilgi, sabittir. Arap dilbilgisinde belirlilik olarak kullanılan ma'rife durumu işte bunu ifade eder. Bir kelimenin belirli (*ma'rife*) olması, onun belirsizlikten kurtulması, bilinir hâle gelmesi demektir. Belirli (*ma'rife*) ve belirsiz (*nekra*), bilinir (*ma'lûm*) ve bilinmez (*meçhûl*) birbirlerine göre konumlanan epistemolojik bir kategoridir. Çünkü özneye göre nesnelere ya bilinir ya da bilinmez. Bilgi, nesneyle ilgili belirli ve kesin bir anlama sahip olmaktır; bilinmezlikse o nesneyle ilgili çok sayıda, bulanık ve kesin olmayan anlamlara sahip olmaktır. Ayrıca, zamanlı (*muvaqqat*) ve zamansız (*ğayr-ı muvaqqat*) deyimleri de belirli ve belirsiz kavramlarını ifade etmek için kullanılmıştır ki bu deyimler, belirliliğin altında yatan süreklilik ve belirsizliğin altında yatan değişim kategorilerini berraklaştırmaktadır. Belirlilik, öbür şeylerden ayrı olarak kendisine özgü olmak demektir; belirsizlikse başkalarıyla müşterek olmaktır. Belirlilik, bir nesneyi,

bulunduğu sınıftaki öbür üyelerden ayıran özellikleriyle *kendisi* bakımından (Ar. *bi-aynih*, Lat. *per se*) tanımak demektir. Çünkü bir şeyi kendisi bakımından tanımak, insana o şey hakkında kendisi bakımından konuşma imtiyazını verir. Belirsizlikse bir şeyi kendisi bakımından değil, sınıfının bir üyesi olarak yahut sınıfı bakımından tanımak demektir. O hâlde, zihinde bir değişime konu olmaksızın kesin ve seçik olarak bilinen şey belirlidir; böyle olmayansa belirsizdir. Belirlilik, genel değil özel bir durumdur; o, bir şey hakkındaki bilincin özelleşmiş olması demektir. Belirlilik edatı (Ar. *harfu t-ta'rif*, İng. *definite article*), bir ahd-i zihnî olarak dinleyen kişinin, ilgili nesne hakkında böyle bir bilinç durumuyla düşünmesini sağlar. Arap dilbilim düşüncesinde belirliliğin dereceleri (*merâtibu l-ma'ârif*) kavramının, Arap dilbilim tarihi boyunca özel bir ilgi konusu olmuştur (Türker, 2007: 167). Klasik Arap dilbiliminin temel metinlerinde konuyla ilgili zengin bir birikim vardır.

Arap dilbiliminin belagat cihetinden de bir cümleyi anlamca müstakim kılacak şey onu ma'rife yapmaktır. Zira nekrelik cümleyi sevimsizleştirir (Cürcânî, 373). Çünkü nekrelî (belirsiz) lafız ve ibarenin aktarılmak istenen manayı ifadede çirkinleşmeye ve tam olarak ifade edememelerine yol açar (Cürcânî, 374). Arap dilinde geçmiş, hal ve gelecek bütün hayat dilimlerini ifade etmek için ma'rife, yalnızca yaşanacak olan hayat dilimini ifade etmek için nekre kullanım tercih edilmiştir (Boyalık, 2014: 248). Mütekellim için bir kelimeyi dinleyicinin zihninde bilindir kılmanın izâfet dışında başka bir yolu yoksa kelimenin ma'rife yapılması gerekir (Sekkâki, 2017: 109). Bazen de bir meselenin muhatabın zihnine iyice yerleştirmek için ma'rife kullanılır (Sekkâki, 2017: 116). Nekre ise belirli bir manaya delalet etmeksizin kendi cinsi içerisinde yaygın anlam ifade eden belirsiz isimler için kullanılan bir terimdir (Kaçar, 2005: 166). Arap dilbilim geleneğinde nekre meramını doğru bir şekilde açıkça beyan etmekten ziyade muhatabın zihninde merak uyandırmak için kullanılır (Kaçar, 2005: 183).

Bu birikimi hassaten ele alan 18. asır Osmanlı âlimlerinden Abdülbaki Arif Efendi (v. 1125/1713) felsefi ve mantıksal bağlamları da dikkate alarak kaleme aldığı *Ma'rife ve Nekre Risalesi*'nde bir kelimenin ma'rife hale gelmesini sağlayan "el" takısıyla cinsin mi kastedildiği yoksa toplu olarak fertlerde bulunan hususun mu kastedildiği veya muayyen olmayarak birkaçında bulunan husus mu olduğu sorusuna verdiği cevapta mutlak olarak vaz' edilip belirliliği ifade ettiğini anlatır. Sonrasında da konunun ontolojik ciheti olan mahiyetle ilişkisini, epistemolojik ve mantıksal ciheti olan tanım bahsiyle ilişkisini açıklar. Tanım açısından "el" takısının *lam-ı ta'rif* olduğunda cins ifade ettiğini bunun da konuşanın zihninde var olan tümel anlamında ahd-i zihnî olduğunu anlatır (Çam, 2008: 31). Ahd-i zihnî'nin oluşması için de özneler arasında anlaşma olması gerekir. Bu anlaşma olmadan bir şeyin mahiyeti bilinemeyeceği gibi onun tanımı da yapılamaz. Tanımı yapılamayan şeyin cinsi ve türleri de anlatılamaz.

Son dönem Osmanlı dilcilerinden Hasîrîzâde Elif Efendi (1850-1927) *Muhtâru'l-Enbâ'*¹ adlı Arapçadaki edatları konu ettiği kitabında “el” takısının isim olarak kullanıldığında *ism-i mevsul* (manası kendisinden sonra gelen kelime ile birleşen isim) olduğunu, ancak harf olarak kullanıldığında on iki kısma ayrıldığından bahseder.² 1. *Ahd-i zikrî*, 2. *Ahd-i zihnî*, 3. *Ahd-i huzûrî*, 4. *Ta'rîf-i cinsi*, 5. *İstiğrâk-ı efrâd-ı cins*, 6. *Efrâd-ı cinsin hasâyasını istiğrâk*, 7. *Şey'in mahiyetini ta'rîf*, 8. *Zâ'ide-i lâzime*, 9. *Zâ_ide-i gayr-ı lâzime*, 10. *Lemh-i sıfat*, 11. *Zamîrden ivaz* (Hasîrîzâde Elif Efendi, 2019: 37-40). Fark edileceği üzere bu tasnifte öne çıkan kavramlar; ahid (anlaşma/uzlaşma), cins, ta'rif (tanım) ve mahiyettir. Ahd-i zihnî hakkında “mütekellim ile sâmi'in bildiği bir şey olmakla beyinlerinde ma'hûd olup ancak mesbûkun bi'z-zikr ve hîn-i tekellümde dahi hâzır olmamak şarttır.” [Konuşan ile dinleyicinin bildiği bir şey olmakla, aralarında anlaştıkları/uzlaştıkları şey olup ancak daha önceden zikrettikleri ile konuşma anında hazır olmamasının şart olduğu *mu'arref bil'l-lâm*/bilinen “el” (ﺍﻝ) takısı] (Hasîrîzâde Elif Efendi, 2019: 38).

Ahd-i zihnin oluşumunu sağlayan ma'rife üzerinde konuştuğumuz ya da tartıştığımız konular ve kavramlar hakkında daha işin başında zihnimize bir ahitleşme yani anlaşma oluşturur. Böylesi bir anlaşma yoksa o tartışmalardan herhangi bir sonuca varmamız mümkün müdür acaba? Bu açıdan bakılırsa pek çok tartışmada özneler kendi aralarında bir ahd-i zihnî sahibi olmadıkları için herhangi bir anlamlı sonuca ulaşamamaktadırlar. İşte burada ahd-i zihnî kavramı son derece önem arz etmektedir. Arapçada üzerinde insanların anlaşma sağladıkları ve hakkında konuştukları nesnenin veya olgunun ne olduğunu bildikleri durumlarda o nesne ya da olguyu dile getirirken kullandıkları kelimenin başına “el” (ﺍﻝ) takısı getirilir. Aynı şekilde geçmişte yazılmış bir metni anlamaya ve yorumlamaya çalışırken “el” takısı olan kelimelerdeki ahd-i zihnî'nin neye tekabül ettiğini bilmeden metni tercüme veya te'vil etmenin mümkün olmayacağını belirtirler.

Ahd-i Zihnî'ye “ahd-i ilmî” de denilmektedir. “Çünkü burada kelimenin belirli olmasındaki sebep, konuşma anından önceki zamanda sahip olunan bilgiden kaynaklanmaktadır. Ancak konuşma anından önce söz sahibi ve muhatapın sahip olduğu bu belirli bilgi, söz esnasında zikredilmiş bir lafız olarak karşımıza çıkmayıp “el” (ﺍﻝ) ahdiye ile remzedilir/gösterilir. Kelimenin başındaki “el” (ﺍﻝ) ise, o bilgiye işaret eden onun bir unvanı gibidir.” (Koç & Deliçay, 2002: 198) Ahd-i zihnîdeki belirlilik, muhatap ile sözü söyleyen arasındaki bir belirliliktir. Bunların dışındakiler için ise belirsizlik vardır. Çünkü “el” eklendiği kelimeye ait bilgiye sahip olanların zihnini kastedilen manaya yöneltir. Zihninde bu bilgi bulunmayanlara göre ise “el” ile

¹ Bu kitaptan beni haberdar eden değerli dost Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Akif Hayta hocama teşekkür ederim.

² Hasîrîzâde Elif Efendi, on iki kısma ayrıldığından bahsetse de on ikincisinden bahsetmez.

başlayan kelime lafız olarak ma'rife olsa bile mana olarak nekredir. Çünkü onlar için bir belirlilik ortaya konulmamıştır (Koç & Deliçay, 2002: 199).

Harf-i tarif olarak ح , *harf-i tarif-i ahdiyye* ve *harf-i tarif-i cinsiyye* olmak üzere ikiye ayrılır. Ahdiyye ise üçe ayrılır: Kelimenin cümle içinde daha önce zikredildiği Ahd-i zikrî, harf-i tarifli kelimenin muhatap tarafından bilinen (ma'lum) bir şey olması anlamında Ahd-i zihnî ve harf-i tarifli kelimenin muhatap tarafından görülen, hazır ve maddi bir şey olması anlamında Ahd-i hudûrî (Ensâri,1992: I/61-63). Harf-i tarifi ahit bildirmesi muhatapın zihninde hakikaten veya mecazen (takdire) var olan bir şeye işaret etmekten başka bir şey değildir (Sekkâki, 2017: 170). Buna göre eğer ma'rife yapılan kelime, konuşma sırasında değil de daha önceden bahsi geçmiş veya zihinde yer etmiş ise bu tür belirlemeye ahd-i zihnî denilir. Burada söz söyleyen, kontekse ve muhatapıyla olan ilişkisine göre bir kelimeyi doğrudan ve önceden herhangi bir işaret vermeden, belirlenmiş olarak ifade edebilir (Gürkan, 2004: 364). Bir ismin önceden herhangi bir işaret vermeden, belirlenmiş olarak kullanılması, üzerinde konuşulan ismin ve o ismin gösterdiği nesne olgusunun konuşmacılar tarafında önceden biliniyor, tanınıyor olmasının açık bir göstergesidir.

4. Solipsizme Karşı Tarihsel/Toplumsal Apriori ve Ahd-i Zihnî

Anlamın ve iletişimin öznelarası bir uzlaşıya dayalı olması gerekliliği ilk dönemdeki Wittgenstein tarafından resim teorisi ve dilsel temsil ya da sembollerin ortaklığı sağlayan 'mantıksal biçim' şeklinde ifade edilir (Körpe, 2019: 274). Kişilerin anlaşması belirli mantıksal değişmezler ve mantıksal prosedürlerle şekillenen 'mantıksal biçim'e bağlıdır (Körpe, 2019: 274). Zira Wittgenstein açısından şeylerin *apriori bir düzeni* olmadığı gibi (Wittgenstein, 2016: 137-5.634) solipsizm de tam olarak sonuna dek götürüldüğünde saf gerçekçilikle çakışır. Tek-benciliğin Ben'i uzanımsız bir nokta olarak büzülüp durur; geriye de onunla eşleşmiş gerçeklik kalır (Wittgenstein, 2016: 137-5.64). Solipsizm tamamıyla doğru olabilir ama bu *söylenemez*, kendini gösterir. Çünkü dil ile dünya arasında kendisine sınırlar çizen öznenin tüm önermeleri olgulara ilişkindir. Olgular da gerçekliğin modeli olan resme ilişkindir. Zaten dünya da şeylerin değil, olgular toplamıdır (Wittgenstein, 2016: 15-1.1). Wittgenstein'ın ikinci dönem eseri olarak kabul edilen *Felsefi Soruşturmalar*'da "dil oyunları" ve "aile benzerlikleri" kavramlarından bahseder. Konumuz açısından önemli olan dil oyunları hakkında, dilin konuşulmasının bir etkinliğin ya da bir yaşam formunun bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır, der (Wittgenstein, 2007: 32). Wittgenstein *Mavi Kitap*'ta bir kelimenin anlamının onun açıklamasında yattığını, açıklaması yapılmayan kelimenin anlamının da bilinmeyeceğini iddia eder (Wittgenstein, 2007: 4). Bir kelimenin açıklanması ise dil oyunları ve aile benzerliklerini anlamakla mümkündür. Kelimelerin, dil oyunlarının dışında evrensel ve tarih üstü bir anlamı yoktur. Dil oyunları dil hakkında bir ahd-i

zihnînin yani uzlaşmanın sağlanmasıdır. Buradaki uzlaşma salt düşünsel bir uzlaşma değil, yaşam biçimlerinin uzlaşmasıdır. (Wittgenstein, 2004: 75) Uzlaşmanın olmadığı yerde özel dilden söz edilir. Ama özel dil Wittgenstein'a göre solipsizmdir, yani anlaşmanın mümkün olmadığı düzlem anlamına gelir. Bir insan kendi eylemleri, düşünceleri ve duyguları hakkında düşünebilir ama eylem, duygu ve düşüncelerini sözlü ve yazılı olarak ifade edebilmesi özel dille mümkün değildir (Wittgenstein, 2004: 75). Sadece konuşmacının anladığı dil, konuşmacı için bir şey ifade edebilir ama muhatap için böylesi bir dil anlamının ve anlaşmanın olmadığı bir dildir. Benim kırmızı dediğime sen kırmızı değil diyorsan kırmızılık üzerine tartışabiliriz ama benim kırmızı dediğime sen yeşil diyorsan ve yeşil olmaklığı sadece kendi zihninden yola çıkarak temellendiriyorsan bu durumda seninle ne yeşil ne de kırmızı hakkında konuşma imkânım kalmaz (Soykan, 1995: 104). "Dünyadaki olguların gerçek ve özgül karakterine empirik olarak ulaşılır ve bunlar, rasyonalistlerin yaptığı gibi, apriori bir söylemden çıkarılamaz." (Utku, 2009: 40). Çünkü "Şeylerin apriori bir düzeni yoktur" (Wittgenstein, 2016: 137-5.634). Bir dünya, yalnızca tek bir kendilik ya da yalnızca tümüyle bağımsız yalın kendiliklerin bir toplamı olamaz. Kendi başına tek bir kendiliğin yalın varlığı anlamsızdır (Utku, 2009: 40).

Wittgenstein'a göre özel dil biri yaşantı diğeri dille ilgili iki temel yanlışa dayanır. İlk olarak yaşantıların özel oldukları kanısından, ikinci olarak sözcüklerin anlamlarını salt gösterici tanımla elde ettikleri kanısından ileri gelir (Soykan, 1995: 105). "Benim iç yaşantılarımı betimleyen ve yalnızca benim anlayabileceğim dil ne olacak peki? Duyumlarımı sözcüklerle nasıl imlerim?—Her zaman yaptığımız gibi mi? Yani duyum-sözcüklerim duyumlarımın doğal dışavurumlarına mı bağlıdır?—Bu durumda dilim 'kişiyeye özel' değildir. Bir başkası da benim gibi bu dili anlayabilir.—Ama ya duyumun doğal dışavurumlarından hiçbirine sahip olmayıp yalnızca duyuma sahipsem? Şimdi yalnızca, adları duyumlarla bağdaştırır ve betimlemede bu adları kullanırım." (Wittgenstein, 2007: 110). Buna göre bir özel dil kurulabilir ama bu dille anlaşma dediğimiz şey vuku bulmaz.

Bir dili konuşmak bir yaşam formunu paylaşmak demektir. Bir yaşam biçimini paylaşmak ise yaşam biçiminin gerçekleşmesini sağlayan dil oyunları hakkında bir anlaşmaya varmak, dili yaşama biçiminin kuralları doğrultusunda kullanmak demektir. Bu gerçekleşmediği takdirde ortaya solipsizm çıkar. Solipsizm ise her bir kişinin zihninde veya deneyimde oluşan şeyi esas alması, zihninde ve deneyiminin dışında olan şeyin anlaşılamayacağını iddia etmesidir. Eğer başkaları sizi anlayamayacak durumda ise siz de başkalarını anlayamazsınız. Bu durumda ise birbirini tanıma anlamında ma'rife değil, birbirini inkâr anlamında nekrelilik söz konusu olur. Nekrenin olduğu durumda ahd-i zihnî oluşmaz ve anlaşma/uzlaşma da gerçekleşmez.

Dil oyunları bizi ahd-i zihnîye, ahd-i zihnî ise tarihsel/toplumsal aprioriye götürür. Bu kavramlar hem özneler arası anlaşmanın mümkün zeminine hem de anlamın tarihe ve topluma içkin olduğunu gösterir. Bir toplumun veya dünya görüşünün dil oyunlarını, bir dönemin ahd-i zihnîsini ve tarihe/topluma içkin olan aprioriyi fark edemediğimizde anlaşma gerçekleşmez. Bu açıdan bu üç kavramın birbirlerine sıkı bir şekilde bağlı olduğunu söylemek gerekmektedir.

5. Sonuç

Arap dilbilimsel düşüncesinde felsefî, mantıksal temelde, ontolojik ve epistemolojik cihazları söz konusu olan ma'rifelik ve nekrelilik diyalektiğinde konumlanan, belli bir dönemde özneler arası anlaşmayı/uzlaşmayı sağlayan ahd-i zihnî ile tarihsel/toplumsal apriori kavramı üzerine karşılaştırma yapmaya çalıştığımız bu makalede ahd-i zihnî ile tarihe içkin apriorinin solipsizme karşı önemli argümanlar olduğunu göstermeye çalıştık. Wittgenstein'in dil oyunları, aile benzerlikleri ve özel dilin imkânsızlığı hakkındaki düşüncelerini ise makalede ortaya koymaya çalıştığımız ilişkinin mütemmim/tamamlayıcı cüzü/parçası olduğunu ifade etmeye çalıştık. Ahd-i zihnînin özneler arası ma'rifeyi sağlaması gibi Wittgenstein da anlamı kullanım bağlamında açıklamış ve kullanımı da özneler arasındaki ortaklığa (ma'rife) bağlamıştır. Foucault'un da doğuştan getirilen ve evrensel olarak görülen aprioriye karşılık tarihsel/toplumsal aprioriden söz etmesi kronolojik geçmişe değil, insanların üzerinde anlaşığı bir geçmişe gönderme yapması özneler arası anlaşmayı mümkün kılan ahd-i zihnîye yönelik olduğunu düşünüyoruz.

Bir kelimeyi, cümleyi ya da metni anlamak bir bakıma o metnin içinde yazıldığı tarihsel şartları, ilgili tarihteki temel kabulleri anlamakla mümkündür. Bu bakımdan Arapçada özellikle isimlerin başına getirilen “el” (ﻋﻞ) takısı ismi nekrelikten (belirsizlikten) kurtarıcı bir işleve sahiptir. “El” takısıyla isim nekreden marifeye dönüşür. Yani belirsizlikten, herhangi bir isimden artık belirli ve tanıdık bir isme dönüşür. Başına “el” (ﻋﻞ) takısı alan isimler o ismi kullananlar tarafından tanıdık ve bilindik bir isim haline dönüşür.

Tarihsel ve toplumsal apriori ile ahd-i zihnî/hâricî kavramları arasında yaptığımız açıklama ve analizlerden anlaşılacağı üzere özneler arası anlaşma ve iletişimin sağlanmasında biri günümüze yönelik diğeri de geçmişe yönelik iki anlama zemini olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Buna göre tarihsel ve toplumsal apriori'nin günceli anlamayı sağladığı, ahd-i zihnî/hâricî'nin ise geçmişi anlamada daha işlevsel olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber tarihsel apriori geçmişi anlamamıza ahd-i zihnî/hâricî'nin ise günümüzü anlamamıza katkılarını da görmezlikten gelemeyiz. Ancak her halükârda bu iki kavram anlama ve yorumlama ile anlaşma ve iletişiminin

solipsizm içine düşmeden öznelarası bir tarzda gerçekleşmesinin iki önemli imkânı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son olarak şunu belirtmemiz gerekir ki, iki ayrı kaynaktan alarak bir araya getirdiğimiz ve benzer işlevlere sahip olduğunu iddia ettiğimiz tarihsel/toplumsal apriori ile ahd-i zihni/hâricî kavramları bu makalede solipsizmden çıkış yolu olarak gösterilmiştir. Bunun yanı sıra çalışmamız anlamın özne merkezli değil de özneler arası olduğunu da iddia etmektedir. Bana göre eğer bu iki kavramın ilerleyen çalışmalarda işlevleri daha ayrıntılı olarak ortaya çıkarılabilirse bu kavramlar anlamın öznelarası olduğu yönündeki diğer kavramlarla birlikte Wittgensteinci anlamda bir aile benzerlikleri kurulabilir. Bu bağlamda her ne kadar makalemizde adı geçmemiş olsa da Heidegger'in "dil varlığın evidir", Gadamer'in "dil, gelenektir", Thomas Kuhn'un "paradigmalar bilim insanlarının nasıl bilim yapacaklarına karar verir", Wittgenstein'in "birbirinden farklı bakış açıları birbirinden farklı dil oyunları anlamına gelir" ifadeleri ile tarihsel ve toplumsal aprioriler aynı zamanda tarihsel ve toplumsal ahd-i zihni'ler anlamına gelir ve bunun açık örneği dilde görülebilir ifadeleriyle birlikte düşündüğümüzde ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılabilir.

5. Kaynakça

- Agamben, G. (2012). *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*. Çev. Betül Parlak. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Bilen, O. (2001). "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14. Alındığı URL: <http://hdl.handle.net/20.500.12397/4458>
- Boyalık, T. (2017). *Abdulkâhir Cürcânî'nin Sözdizim Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. Yayınlanmış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Cürcânî, A. (2017). *Belâgatın Sırları (Esrârü'l-Belâgat)*. Çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayınları.
- Çam, Ç. (2008). *Abdülbaki Arif Efendi, Hayatı, Eserleri, 'Marife ve Nekre' Risalesi'nin Tenkitli Metni*. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Dilthey, W. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notus Yayınları.

- Doru, N. (2004). "Yahya Adî'ye Göre Mantık-Gramer (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)." *Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1).
- Ensârî, İ. H. (1992). *Muğni'l-Lebib I-II*. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye Tab' ve Neşr.
- Fay, B. (2001). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan, İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları.
- Gürkan, N. (2004). "Arapça'da 'El' Takısı ve Fonksiyonları." *EKEV Akademi Dergisi*, 2018(Kış): 357-374.
- Hasîrîzâde Elif Efendi, (2019). *Muhtâru'l-Enbâ' Edatlar Kitabı*. Haz. A. Benli, A. İşleme, T. Azar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Johnstone, A. A. (1991). *Rationalized Epistemology Taking Solipsism Seriously*. Albany: State University of New York Press.
- Kaçar, H. İ. (2005). "Arapçada Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımlarının Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29: 165-184.
- Kızılkaya, E. İ. (2018). "Zeitgeist ve Michel Foucault'nun Tarihsel A Priori Kavramı." *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 25: 109-130.
- Koç, S. ve Deliçay, T. (2002). "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(2): 191-210.
- Körpe, İ. (2019). "Tractatus Logico-Philosophicus'ta Mantıksal Biçimin Koordinatları ve Solipsizm Eleştirisi." *MetaZihin*, 2(2): 267-279.
- Nutku, U. (2016). *Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Sekkâkî. (2017). *Miftâhu'l-Ulum*. Çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (1995). *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Türker, S. (2007). "Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde (EKADD) Kıyâs ve Temelleri." *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 11: 137- 197.

- Urhan, V. (2000). *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Utku, A. (2014). *Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2004). *Philosophical Grammar*. Çev. Anthony Kenny. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, L. (2007). *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*. Çev. D. Şahiner. İstanbul: İşbankası Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2016). *Felsefi Soruşturmlar*. Çev. H. Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. O. Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yalçın, Ş. (2018). *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Bilsam Yayınları.

Sûfî Benliğin Temel Unsurlarına Espistemiko-Ontolojik Bir Yaklaşım[†]

[An Epistemico-Ontological Analysis of the Fundamental Constituents of Sûfî Ego]

İbrahim İŞİTAN *

Selçuk University

Received: 15.06.2020 / Accepted: 29.06.2020

DOI:

Research Article

Abstract: Ego (or self in another sense) is not only a problem for both philosophy and psychology, but also a significant topic that mystical traditions deal with. It is simply because the ego is a concept which is related to all dimensions of the existence of individuals. It is also related with the formation of knowledge which determines the structure of human mind and the processes which provide a background for human behaviours. All these show that the ego is one of the most basic concepts which determine how to locate an individual on an existential ground. Within this respect, it is crucial to analyze the elements of ego to fully understand how human beings acquire knowledge and make sense of their own existence. In another respect, in mystical traditions the ego is discussed more deeply and elaborated in such a manner that the spiritual dimension is also considered. Similarly, in the tradition of Islamic mysticism, sûfîs used several notions related to the ego and explained these notions in such a way that includes both physiological and spiritual aspects of human beings. In this work, we will discuss five of these notions on an epistemological and ontological ground so that we can shed some light on the essential character of sûfî ego.

Keywords: reason, body, ego, self, heart, spirit, soul, sûfî ego, mind.

Öz: Benlik (veya bir başka açıdan kendilik) konusu sadece felsefenin ve psikolojinin ilgi alanına giren bir mesele değil, aynı zamanda mistik geleneklerin de ele aldığı kritik mevzulardandır. Çünkü benlik konusu bireyin bütün boyutlarıyla alakalı bir kavram olup kişinin zihinsel yapısını oluşturan bilginin oluşumuyla ilgili olmakla birlikte

[†] Bu makale *Sûfî Psikolojisi: Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü* (İşitan, 2020) adlı eserimizin birinci bölümünün altıncı kısmının birtakım ekleme ve düzenlemelerle birlikte yeniden ele alınmış versiyonudur.

* **Author Info:** Assoc. Prof. – Selçuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Basic Islamic Studies, Alaeddin Keykubat Campus, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: ibrahim.isitan@selcuk.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2427-2476>

To Cite This Paper: İşitan, İ. (2020). "Sûfî Benliğin Beş Temel Unsuruna Espistemiko-Ontolojik Bir Yaklaşım." *MetaZihin*, 3(1): 65-76.

davranışlarının arka planını oluşturan süreçleri de ifade eder. Bu durum benlik kavramının bireyin varoluşsal düzlemdeki yerini belirleyen en temel kavramlardan biri olduğunu göstermektedir. Bu çerçeveden bakıldığında benlik kavramını oluşturan unsurları ele almak insanın bilgiyi ne şekilde elde ettiğini ve varlığını nasıl şekillendirdiğini anlamak bakımından da önem arz etmektedir. Öte yandan mistik geleneklerde benlik kavramı daha derin bir şekilde ele alınmakta ve rûhî boyutu da içine alacak şekilde genişlemektedir. Bununla paralel olarak, İslam mistisizmini temsil eden sûfîler benlikle ilgili birçok kavram kullanmış ve insanın fizyolojik ve rûhî boyutlarını da içine alacak şekilde birçok kavramı ele almışlardır. Bu çalışmada bunların en önemlilerinden beş tanesini konu edinerek sûfî benlik meselesini epistemolojik ve ontolojik açıdan inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: akıl, beden, benlik, kendilik, kalp, nefis, ruh, sûfî benlik, zihin.

1. Giriş

İnsanın düşünen bir varlık olması dışarıdan ve içeriden gelen algı ve duyumları değerlendirmeye tabi tutması anlamına gelmekte ve bilgi edinme konusu üzerine eğilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu bilgi edinme, insanın varoluşsal serüveni konusunda da düşünceler geliştirmesine yol açmaktadır. Buna göre kendisi ve varlık hakkında çeşitli açılardan bilgi edinmesi ve varlık içindeki konumunu tespit etmesi insanın gerçekleştirdiği en temel felsefi faaliyet alanlarını teşkil etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında insanın bilgi edinme kaynakları çok çeşitli olmakla birlikte, aslında bütün kaynaklar insan beninin yapısına ve algısına bağlı olarak şekillenmektedir. Çünkü insan her çeşit bilgiyi sonuç itibarıyla benlik yapısındaki gerçekliği üzerinden algılayıp değerlendirmekte ve varoluşsal serüvenini buna göre anlamlandırmaktadır (Özen ve Gülaçtı, 2010: 27-29). Bu açıdan bakıldığında insan beni üzerine durmak ve onun bileşenlerini kavramak önem arz eden bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çeşitli disiplinler ve gelenekler açısından farklı benlik tanımları yapılmakta ve bu tanımlamalar inanç ve felsefelerin bakış tarzlarına göre farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar bakış tarzlarının etkisiyle gelişmekle birlikte modern dönemlerde gelişme gösteren psikoloji biliminin tecrübî bilgi ve bulgularına göre de şekillenmektedir (Aydın, 1996). Fakat insan beni üzerine yapılan farklı tanımlamalar benlik kavramı üzerine yapılan tartışmaları zenginleştirmekle birlikte kavramı bir zemine oturtma problemini de ortaya çıkarmaktadır.

Benlik üzerine duran ve tanımlamalarda bulunan disiplinlerden biri de mistik geleneklerdir. Bu disiplinlerden biri de İslam düşüncesi çerçevesinde gelişme göstermiş sûfî gelenektir. İnsan beninin gelişimi üzerine kurulu sûfî gelenek, varlığın kaynağı olan Yaratıcının tanınmasını insan beninin tanınmasına bağlamıştır. “*Kendini bilen/tanıyan Rabbini bilir/tanır*” ifadesiyle dile getirilen bu durum, sûfîlerin varlığın

kaynağı olan Yaratıcının ve dolayısıyla yaratılmış varlıkların tanınmasını bireyin kendi benini tanımaya bağladıklarını göstermektedir (İbn Arabî, 2019). Çünkü sûfi düşüncede insan beni varlığın özü olarak kabul edilmekte ve varlık düzleminde mevcut olan her şeyin özü itibarıyla insan beninde bulunduğu kabul edilmektedir.¹ Zaten bu özelliği nedeniyle insanın Yaratıcının halifesi olduğuna ve yeryüzünde ilahî iradeyi icra etme vazifesini yüklediğine inanılmıştır (Atay, 1970).

Sûfi geleneğin özel olarak değer verdiği en önemli kaynak mistik yöntemlerle geliştirdiği mânevî benlik üzerinden elde ettiği keşfi bilgidir (Işitan, 2018). Sûfi birey, benlik mertebelerini geçerek ilâhî ilham yoluyla hakikat/gerçek bilgisini elde eder ve varlık düzlemindeki yerini ve konumunu bu bilgiye göre belirler. Dolayısıyla sûfi benliği oluşturan içerik ve bu içeriğin elde edilme tarzı önem arz eder. Sûfi gelenek, benlikle ilgili birçok unsura atıfta bulunmuş ve bu unsurların her biri kendi işlevi çerçevesinde sûfi bilginin nasıl gerçekleştiğinin bir yönünü ortaya koymuştur. Bu unsurlardan beş tanesini ele alarak sûfi bilginin gelişme aracı olan sûfi benlik kavramının içeriğini belirlemeye çalışacak ve ayrıca varoluşsal planda sûfi benlik gelişiminin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışacağız. Söz konusu beş unsur; beden, nefis, kalp, ruh ve akıldır.

2. Sûfi Benliğin Temel Unsurları

Bu bölümde sûfi benliği oluşturan beş temel unsurun her birini kısaca ele alarak bir açıdan sûfi benlik kavramını tanımlamış, diğer açıdan da sûfi bilginin hangi boyutlarda geliştiğini ortaya koymuş olacağız. Böylece sûfi bireyin ontolojik olarak varlık düzleminde kendini nasıl konumlandığını kısaca analiz etmiş olacağız.

2.1. Beden

Sûfi geleneğe göre insan benini oluşturan temel boyutlardan biri insanın fizyolojik boyutunu oluşturan bedendir. Bilindiği gibi beden, insanın yoğunlaşmış şekil almış maddî yönünü temsil eder ve yeryüzündeki hayatının gerçekleşmesini temin eder. Bedenin hayati organlarından birinin devre dışı kalması sonucu bedensel faaliyetler görevlerini gereği gibi yerine getiremeyince insan hayatı sona erer ve insan dünya hayatından ayrılmak durumunda kalır. Buna göre beden, insan beni için gerekli en temel bir boyuttur ve bu nedenle bedenin dengesinin korunması gerekmektedir (Hökelekli, 2008: 71-72).

¹ İbn Arabî, halk ve Hak mertebelerini içerdiği için insan-ı kâmile "kevn-i câmi" adını vermiş, "sûret-i hazretayn, kelime-i câmia, nüsha-i Hak, nüsha-i âlem, muhtasar-ı şerif" kavramlarıyla da aynı manayı kastetmiştir (Uludağ, 2002: 343).

Sûfî anlayışa göre maddî arzu ve ihtiyaçların ortaya çıktığı yer olan bedenın asıl kaynağı ruhtur. Bu bakış açısına göre insan bedeni, ruhtan gelen nûrânî organik bir yapıdan ibarettir (Tirmizî, 1991: 78; Kayserî, 1997: 82). Bu çerçevede sûfî algı, görünen beden içerisinde bedensel gerçekle ilintili rûhî bir bedenın varlığından söz eder (Tirmizî, trz.: 66-67). Bu vb. sûfî anlayışlar bedeni, rûhun işlevini sağlayan bir araç olarak görmekte ve bu nedenle beden rûhun bineği ve dolayısıyla ilâhî bilginin/mârifetin oluşumunun bir aracı olarak kabul edilmektedir (Erzurumlu, (trz): 56; Aydın, 1976: 43-44). Buna göre beden insanın varlığında geçici bir boyut olmakla birlikte, insanın asıl boyutu olan ruhun bilgisinin yansıdığı ve gerçekleştiği yer olma hüviyetine sahiptir.

Bu sebeple sûfîler bedenın helal ve temiz yiyeceklerle beslenmesini önemserler ve yeme-içme ve uyuma gibi fizyolojik ihtiyaçların az ve dengeli bir şekilde giderilmesini önerirler. Çünkü fizyolojik ihtiyaçlar aşırı şekilde giderilmeye çalışılırsa keşfi bilgi kalpte gelişmez ve insanın asıl gerçekliği olan rûhî ve mânevî boyutun gerçekleşmesi mümkün olmaz. Bu durum insanın mânevî anlamda intiharı anlamına gelir ve insanın yeryüzündeki varlığının anlamını yitirmesine yol açar (İşitan, 2012: 183-187).

Bedenle ilgili bu kısa değerlendirmeleri benlik kavramı açısından ele aldığımızda, bedenın kişiye mânevî olgunlaşmasını gerçekleştirme imkânı tanıyan bir maddî araç olduğunu söylemek gerekir. Böylece beden, insan hayatının gerçekleştiği bir yer olduğu gibi aynı zamanda ilâhî bilginin somut olarak belirginleştiği bir mekândır. Bu nedenle mârifeti/gerçeklik bilgisini elde etmek amacıyla yapılan seyrü sülûkun/mânevî yolculuğun gerçekleşmesi için bedenın arzu ve isteklerinin sınırlandırılması gerekir (İşitan, 2020: 133-136). Çünkü iyi bir ruh hâli kötü hareketlerden ve gereksiz tüketimlerden uzak yaşama kıvamına ulaşmış bir bedenle ancak gerçekleşebilir. Buna göre insan bedeni dikkatle korunması ve ihtiyaçları dengeli bir şekilde giderilmesi gereken bir insanî boyuttur. Çünkü sağlığı dikkatle korunmuş bir beden hakikat bilgisinin tecelli etmesine zemin hazırlar.

2.2. Nefs

Benlik için sûfîlerin kullandığı ikinci önemli kavram nefstir. Nefs sözcük anlamı itibarıyla bir şeyin kendi varlığı anlamına gelmektedir (Kâşânî, 1996, 2: 359). Kurânî bir terim olarak nefis; beden ve ruhu içerecek biçimde insanın bütün varlığı,² zâtı, ruhu ve

² "Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da kendilerine zulmettiklerinde Allâh'ı hatırlayıp günahlarından hemen tövbe-istigfar ederler..." (Kuran, Âl-i İmrân – 3/135).

kimliği,³ içsel hayatın bütünü⁴ anlamını taşır. Sûfilerin tanımlarından hareketle nefsin birbirine zıt iki yöne sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, sûfi tariflere göre nefsin, zulmânî/karanlık ve buharlı bir cevhere sahip olmasıyla beraber aynı zamanda nûrânî/aydınlık bir yapıdan kaynaklanan latîf bir karakteri de vardır (Tirmizî, 1958: 83; Kâşânî, 1995: 104; Cürçânî, 1991: 271; Kayserî, 1997: 81). Nûrânî yapısıyla kalple beden arasında aracı olarak kişiye yaşama, algılama ve hareket etme imkânı verir. Buna karşılık zulmânî tabiatı gereği nefis kötü karakterlerin kaynağıdır; fizîki ve psîşik benliği temsil ederek kişinin karanlık yönünü, kötü özelliklerini, kınamayı gerektiren fiillerini ve çirkin davranışlarını temsil eder (Tirmizî, 1958: 83). Karanlık yapısı gereği nefis hakikate bağlanmaz ve sürekli olarak gerçeklerden kaçma eğilimi gösterir. Bu sebeple sûfiler nefsin hevâ ve şehvetlerini kontrol altına almak amacıyla sert bir mücâhedenin gereğinden bahsederler.⁵

Sûfilere göre nefis ana yapısı itibariyle özgün bir güce sahip olmadığı için manevî olgunlaşmaya engel olma durumu söz konusu değildir. Bununla birlikte, tekâmülü sağlayacak mücâhede çeşitlerini ağır gördüğü ve tabiatı gereği kurtuluşu temin edecek fiilleri yerine getirme noktasında gücünün zayıflığı sebebiyle olgunlaşma gayretinde bulunmak istemez. Aynı şekilde nefis bu maddî âlemin işleri içinde hapsolmayı istememekle beraber aşırı tembelliği sebebiyle mânevî ölüme götüren tutum ve davranışlara karşı gerekli çalışmayı gerçekleştiremez. Bu nedenle tabii yapısının sevk ettiği maddî zevkleri ve bedensel rahatı, rûhî kalıcı zevklere tercih eder. Kuran'dan hareketle sûfiler nefsin en tehlikeli yanının hevâsı olduğu ve hevânın da en tehlikeli yanının şehvetler olduğunu belirterek bu durumu ortaya koyarlar (Tirmizî, 1991: 82).

Nefsin çift boyutlu olması, gelişmeye ve dönüşmeye müsait bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu nedenle sûfiler nefsin evrelerinden bahsetmişler ve bu evreleri yedi evre olarak belirlemişlerdir (Uludağ, 2006b: 528). Her evrede maddî boyutu zayıflatılan nefsin yedinci aşamada kemâle ereceği kabul edilir ve bu aşamadan sonra nefsi kemâle eren kişinin ruhsal ihtiyaçları tatmin etme motivasyonu ile hareket edeceği beklenir. Bedensel ihtiyaç ve hazları kontrol altına alma konusunda başarı gösteren nefis, artık kendini kalbin yönetimine bırakır.⁶

³ "Musa kavmine demişti ki: Ey kavmim! Şüphesiz siz, buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize kötülük ettiniz. Onun için Yaratanınıza tövbe edin de nefislerinizi (kötü duygularınızı) öldürün..." (Kuran, Bakara – 2/54).

⁴ "Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allâh'ındır. İcinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir..." (Kuran, Bakara – 2/284).

⁵ Tasavvufta mücâhede denilince kötülüğü emreden nefse (Kuran, Yûsuf – 12/53) ve şeytana karşı yapılması gereken cihat kastedilir. Detay için bkz. Uludağ, 2006a: 440.

⁶ Nefsin yedi evreyi aşip kalbi rûhun eline terk etmesi konusunda örnek olarak bkz. Işıtan, 2010, 10(1): 91-106. Nefis konusunda genel bilgiler almak için ayrıca bkz. Ögke, 1997.

Nefsle ilişkili ele alabileceğimiz başka bir kavram da şeytandır. Sûfiler genelde şeytanı hayvânî nefsin bir yansıması olarak görürler ve görevinin de kişinin mânevî yolculuğuna engel olma amacıyla kalbe gelip geçici/havâtır cinsinden duygu ve düşünceler bırakmak olduğunu vurgularlar. Bununla birlikte sûfiler, eğer manevî yolcu, şeytanın hilelerine karşı zikir ve halvet gibi gerekli egzersizleri yaparsa şeytanın onu mârifet yolundan çeviremeyeceğini özellikle belirtirler. Bu, şeytânî etkilere karşı duracak tek etkili yolun düzenli bir mücâhede olduğu anlamına gelmektedir. Şeytanın ilâhî emre karşı gelmesinin temel günahı olup cezalandırıldığına dikkat çeken sûfiler,⁷ bu sebeple sâlikin şeytanın her türlü yönlendirmesine karşı mânevî tedbirler olarak asıl vatanına dönme yolculuğundaki engellemelerine karşı mücâhede etmesini önerirler.⁸

Sûfilerin bu açıklamalarına bakıldığında nefis gerçek bilginin elde edilme aracı olan bir insanî boyuttur. Nefs kemâle/olgunluğa eriştikçe hakikat bilgisi gerçekleşir ve kişi varlık alanında yüklenmiş olduğu hilafet görevini yerine getirme imkânı bulur. Bu çerçevede nefsinin bilenin/tanıyanın Yaratıcısını bilme/tanıma boyutuna ulaşacağını ifade eden sûfiler, kişinin nefsin boyutlarını aşarak rûhî gerçekliğe kavuşacağını ve varlık düzlemindeki rolünü ilâhî iradeye uygun bir şekilde oynama imkânı bulacağını belirtirler. Kısaca ifade edersek sûfi algıya göre nefis, hakikat bilgisini elde etme aracı ve yolu olarak görülebilir.

2.3. Kalp

Sûfi düşünceye göre kalp, insanın mânevî yaşamını gerçekleştirdiği mekânıdır ve biri bedene diğeri de rûha açılan iki kapısı vardır. Kalbin bedene açılan tarafına sadr/göğüs ismini veren sûfi bakış, kötülüğü emreden nefis boyutunun yeri olan sadrı his ve düşünce gibi içsel olayların başladığı nokta olarak değerlendirir. Hevâ ve şehvetlerin hâkim olduğu nefis-i emmâre/kötülüğü emreden nefis sadr boyutuyla kalbi etkileme

⁷ Hakîm Tirmizî, şeytanın Adem'e secde etmemesinin sebebini Adem'in kendisinde mevcut unsurlardan biri olan topraktan yaratıldığından ve parçasının da kendisine isyan etmeyeceğine olan inancından geldiğini belirtmektedir. Allah, Adem'in diğer canlılar karşısındaki üstünlüğünü kesin bir dille ifade ettiği ve şeytana da Adem'in karşısında secdeye kapanmasını emrettiği zaman, şeytan kendi ayağının altından yaratıldığına inandığı varlık karşısındaki kibrinden dolayı bu emre itaat etmemiştir. Çünkü şeytan kendi cevherinin—ki bu Allâh'ın izzetinden kaynaklanan nurdan doğan ateştir—Adem'in cevherinden—ki bu topraktır ve bu toprağa şeytan ayağının izini bırakmıştır—üstün olduğuna inanmaktaydı (Tirmizî, 1991: 17-26).

⁸ Örneğin Muhâsibî şeytan'a karşı koymanın en kestirme yolunu sürekli olarak Allâh'ı zikretmek ve bu şekilde kalbi Allah'tan başka her şeyden kurtarmak olduğunu ifade eder. Eğer sâlik şeytanın muhtemel istek ve arzularına karşı mücâdele etmeye koyulursa muhtemelen karşı koyduğu düşmanın oyununa gelir. Aynı anda sâlik hem şeytanla mücâdelesini sürdürür ve hem de Allâh'ı zikretmeye devam ederse bu durum zikir egzersiziyle şeytanın istek ve arzularının hatırlanması arasında bir çatışma meydana getirir. Muhâsibî birinci yolun daha sağlam olduğunu vurgular, çünkü kalp zikrin nûru sayesinde şeytanın tehlikelerinden kurtulur. Muhâsibî'ye göre eğer kişi riyâ endişesiyle dinî vazifelerini terk ederse bu da bir çözüm olmaz çünkü mânevî yaşamın en önemli hedeflerinden olan ihlas, dinî vazifeler uygulamaya konmadığı sürece ortaya çıkma imkânı bulamaz. Uygun olan şudur ki sâlik hem dinî vazifelerini uygulama sahasına koyar hem de riyâya karşı kendini korumak için mücâhede eder (Muhâsibî, tsz.: 202-207).

gücü gösterir. Şeytanın negatif ilhamları da sadr yoluyla etkisini gösterir. Buna karşın ruhtan aldığı ilhamla kalbin sadırda oluşturduğu nur mânevî gelişmenin ilk etkisini yine sadırda gösterir ve böylece bedensel arzu ve istekler kontrol altına alınarak ilâhî nûrun ilk yansıması burada gerçekleşir (Tirmizî, 1958: 35-36). Negatif ve pozitif duygu ve düşüncelerin karşılaştığı yer olması bakımından sadr, darlık/*kabz*⁹ ve genişlik/*bast*¹⁰ durumlarını yaşantılar. Mânevî gelişim yeri kalp bu durumdan etkilenir, sadırdan gelen tesire göre huzur veya huzursuzluk yaşar.¹¹

Sûfî algı kalbi nefisle ruh arasında latif bir organ olarak betimler ve bu nedenle ruhla bağlantı kurabilecek bir kabiliyeti olduğunu ifade eder. Bu özelliğinden dolayı kalp iyi veya kötü her türlü arzu ve isteklerin karara bağlandığı yer olarak görülür. Mârifetin, yani kişinin bireysel olarak gerçekleştirdiği yaşam biçiminin mahalli olarak kabul edilen kalp, mânevî kimlik gelişiminin mekânı olma özelliği de taşır (Uludağ, 2001b: 231).¹²

Sûfî düşünce kalbin mânevî benlik dönüşümü gerçekleştirebilmesi için üç çeşit nûru/ışığı elde etmesi gerektiği üzerine durur: Nefsi emmârenin arzularına engel olan mârifet nûru, bedensel isteklere karşı koruyan akıl nûru ve cehâletin yol açtığı tehlikelere karşı koruyan ilim nûru. Bu üç tür nur ile kalp, ilâhî hükümleri uygulama, ilâhî hakikatleri müşâhede etme ve mârifetin/gerçek bilginin elde edildiği bir mekân olma özelliği taşır (Nûrî, 1968, (44): 136). Beden ve nefsin arzu ve istekleri karşısında sadr yönüne karşı kendini koruyan kalp, ruhsal boyutun çeşitli aşamalarını geçerek mârifet ve tevhid nurlarıyla iyice saflaşır ve ilâhî zâtın isim ve sıfatlarının tecellilerine sahne olur (İbn Arabî, 1946: 119-120).

Sûfîlerin kalp kavramıyla ilgili bu açıklamaları kalbin hakikat bilgisinin gerçekleştiği yer olduğunu göstermekte ve nefsin hevâ ve şehvetlerine/arzu ve isteklerine karşı korunması gereken mekân olduğunu belirtmektedir. Kısaca ifade edersek rûhî arzulara dayalı hakikat bilgisinin kalbe inmesi kalbin bedenî ve nefsânî hazlardan arındırılması şartına bağlıdır.¹³

⁹ "...Sana vahyolunan âyetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin ve bu yüzden rûhun daralacaktır..." (Kuran, Hûd - 11/12).

¹⁰ "Musa: Rabbim! dedi, yüreğime genişlik ver" (Kuran, Tâ-Hâ - 20/25).

¹¹ Kabz ve bast konusunda bilgi almak için bkz. Uludağ, 2001a: 44-45.

¹² Kuran (A'raf - 7/179; Hac - 22/46) kalbin eşyanın hakikatlerini anlamaya yarayan bir araç olduğunu sık sık vurgular ve mânevî körlükten kaynaklanan cehalet sebebiyle Allâh'ın insan kalbini mühürlediğinden bahseder (Hac - 22/46; Yûnus - 10/74; Rûm, 30/59).

¹³ Kalp konusunda daha geniş bilgi almak için bkz. Uludağ, 2001b: 229-232.

2.4. Ruh

Sûfî düşünceye göre ruh, Allâh'ın insan bedenine üflediği ilâhî bir nefestir. Bedene hayat veren latif bir nur olduğu için tarifinin yapılması mümkün değildir (Kâşânî, 1995: 37; Cürcânî, 1991: 126-127). Zaten Kuran da ruh hakkında az bilgi verildiğini ifade ederek bu duruma işaret etmektedir.¹⁴

Rûhun bedene konulan ilâhî bir nefes olması nedeniyle beden gibi sonradan yaratılmış bir nesne olup olmadığı konusunda sûfiler arasında görüş birliği yoktur. Bir grup sûfî, rûhun beden gibi sonradan yaratıldığını, bedenın başına gelen durumların rûhun da başına geleceğini ifade ederken diğer bir grup da Allâh'ın hayat sıfatının tecellisi olarak can verme gücü olduğu için rûhun sonradan yaratılmadığını savunur (Kelâbâzî, 1992: 99-100). Bu tartışmanın konumuz açısından önemi şudur: Sûfî benliğin dinamik karakterinin temel bir unsuru olan mânevî benlik dönüşümü, insânî unsurların gelişimini de öngördüğü için rûhun değişmesinden bahsetmek mümkün müdür? Rûhun yaratılmamış olması değişmeyeceği fikrini uyandırırken sonradan yaratılmış olması insanın diğer unsurları gibi değişikliğe maruz kalacağı fikrini uyandırmaktadır. Fakat her iki durumda da benlik konusu açısından önemli olan nokta şudur ki ruh ilâhî bir nefes olduğu için insan beninin maddeye bulaşmamış yönünü ifade eder. Rûhun kalbi etki altına alması sûfî benlik dönüşümünün ve dolayısıyla hakikat bilgisinin kalbe yerleşmesinin hedefidir. Bu nedenle seyrü sülûk ile amaçlanan rûhî gerçekliklerin aşama aşama sâlikin/mânevî yolcunun kalbine yerleşerek benliğin ilâhî ruhla bütünleşmesi ve keşfi bilginin kazanılmasıdır. Buna göre kalbin makamlarının yükselmesi, ruhsal özelliklerin aşama aşama kalbi etkisi altına alarak nefsin arzu ve isteklerinin etkisinden kurtarması anlamına gelir.¹⁵

Sûfilerin ruh hakkındaki bu düşünceleri insanın içinde her türlü kötülükten uzak olan bir cevherin var olduğunu ve bireyin buna dayanarak her türlü eksiklikten uzak gerçek bilgiyi kazanabileceğini ve varlık düzleminde konumunu buna göre şekillendireceğini ortaya koymaktadır.

2.5. Akıl

Sûfî düşüncenin genel kabulüne göre akıl, ilim ve mârifet kazanmak için insan benliğinde bulunan düşünme aletidir. Ne bedene bağlı gözle görünür bir kuvvettir ne de rûha bağlı mânevî bir güçtür. İkisi arasında benlikte tefekkür ve hikmeti elde etmek için bulunan bir kuvvet olarak olayların sebep ve sonuçlarını öğrenme tecrübesiyle

¹⁴ "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir" (Kuran, İsrâ - 17/85).

¹⁵ Sûfî bakışın ruh hakkındaki görüşleri konusunda daha çok bilgi almak için bkz. Uludağ, 2008: 192-193.

gelişen bir düşünme gücüdür. Böylece akıl, nazarî ilimleri algılamak ve teorik bilgileri uygulama gücüne sahip olup olayların sonuçlarını önceden görme imkânı verir (Muhâsibî, 1986: 251-253; Muhâsibî, 1986/1: 19-20).

Sûfî bakış aklın iki boyutundan bahseder: Teorik ve pratik boyut. Aklın teorik boyutu 'anlama' kapasitesini temsil ederken pratik boyutu 'basîret' kapasitesini temsil eder. Bu nedenle sûfîler akli kalbe yerleştirilmiş 'basîret nûru' olarak görürler ki bu nur sayesinde eşyanın hakikatleri tanınır, doğru yanlıştan ayırt edilir, nefis şeriata/ilâhî kurallara uygun hareket etmeye yönlendirilir. Düşünce kapasitesi olması nedeniyle akıl, eşyanın hakikatlerini ancak düşünme ve hayal yoluyla idrak eder. Bu nedenle ilâhî hakikatleri kavrama noktasında yetersiz kalır; fakat lûbten/kalbin özünden aldığı ilâhî nur/tevhid ışığı sayesinde keşf yoluyla hakikatlerin anlaşılmasını tetikler. Bu durumda akıl iyilik yapmak gibi bazı mânevî değerlerin ortaya çıkmasına yol açar (Gobillot, 1996: 137).

Kısaca sûfî düşünceye göre akıl kuvveti, sâlike/mânevî yolcuya kendi kendine hakikatleri tanıma imkânı vermez ama benlik dönüşümünün ve keşfi bilginin gelişmesi için gerekli olan ilâhî yakınlığı/kurbiyeti ve ilâhî dostluğu/velâyeti sağlayacak mârifet konusunda zihinsel olarak gerekli bilgiyi elde etmesini temin eder. Böylece akıl, bir düşünce aracı olarak hakikat bilgisinin kazanılması için rûhî gerçekliğin kalbe yerleşmesine yardım eder. Çünkü düşünce aleti olan aklın doğru önermelere dayanarak sağlıklı düşünmesi rûhî gerçekliğin zihinsel ve teorik olarak anlaşılmasını temin eder. Söz konusu bu teorik bilgi uygulama aşamasına geçme noktasında aklın rasyonel desteğini almış olur. Akıl sayesinde kişi varlık düzleminde hangi konumda olduğunu teorik olarak anlamış olur ve hakikat bilgisini elde etmek için keşfi bilgiye yönelme fırsatı bulur.

3. Sonuç

Sûfî gelenek açısından benlik kavramı çerçevesinde ele aldığımız bu beş boyut, insânî kuvvetleri ve dolayısıyla gerçek bilgiyi kazanmak için insan benini oluşturan unsurlara işaret eder. Buna göre benlik kavramı bu beş unsurun etkileşimiyle oluşur; çünkü insanın tutum ve davranışlarının oluşması ve gelişmesi bu özelliklerin etki ve tepkisiyle meydana gelir. Bu nedenle tutum ve davranışların tabiatı insânî kuvvetlerin etki oranlarına göre şekillenir, dönüşmekte olan insan beninin karakterini belirler ve kazanılan bilginin ilâhî hakikati içerdiğini gösterir.

Sûfî benlik dönüşümü ve dolayısıyla sûfî bilgi, mânevî gelişimin merkezi olan kalpte meydana gelir. Dönmek anlamına gelen kalp, dönüşümünü yüzünü çevirdiği tarafın özellikleriyle gerçekleştirir. Bu nedenle sûfî yaşam çeşitli yöntemlerle rûhun nûrânî

özelliklerinin kalbe inmesini ve dolayısıyla kalbin vereceği kararları etkilemesini hedefler. Bu şekilde beden ve nefsin karanlık boyutunun oluşturduğu maddî arzu ve isteklerin etkisi kalbe geçme fırsatı bulamaz. Olayları düşünme ve değerlendirme kapasitesi olan akıl, bu noktada kalpte yardımcı bir unsur olarak yerini alır. Sonuç itibarıyla diğer güçler arasında merkezde bulunan kalbin alacağı tavır, insan beninin yaşam şeklini belirler ve bireyin kişilik ve kimlik yapısını oluşturur. Mânevî duygu ve düşüncelerle örülü kalp dünyası zihinsel ve sosyal süreçlerin tabiatını mânevîleştirir, kazanılan bilginin gerçek olmasını temin eder ve bu kalbe sahip bireyin tutum ve davranışları ilâhî sıfatların tecellilerini yansıtır. Böylece birey varlık serüvenini belirler ve ölümden sonraki yaşama hazırlık yapma imkânı elde eder.

Kısaca ifade edersek karakter ve kişilik yapısındaki duygusal, düşünsel ve davranışsal boyutlarda var olan olumsuzlukların giderilmesi için girilen mânevî yolculuk belli evre ve süreçleri içermektedir. Nefsin mertebeleri ve kalbin makamları kavramlarıyla ifade edilen sûfî benlik dönüşümü ve mârifeti kazanma, mânevî yaşamın en dıştan en içe doğru gelişmesiyle elde edilir. En dışta beden ve duyu organlarıyla bağlantılı olan sûfî benlik, en içte maddeyle hiçbir şekilde ilintili olmayan ruhla ilişkilidir. Buna göre sûfî benlik, bedensel ve ruhsal arzu ve isteklerin karşılıklı etkileşimiyle gerçekleşir; hakikat bilgisiyle ve buna dayalı olarak gerçekleşen davranışlarla tezahür eder. Bedensel ve ruhsal boyutların birbiriyle etkileşiminin durumuna göre nefis ve kalp farklı boyutlar kazanır, benliğin tabiatı bu boyutların derecesine göre değişir ve hakikat bilgisi şekil alır. Böylece sûfî birey varlık karşısındaki konumunu ilâhî sıfatların tecellilerini müşâhede ederek ortaya koyar.

4. Kaynakça

- Atay, H. (1970). "Allah'ın Halifesi: İnsan." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18: 71-80.
- Aydın, B. (1996). "Benlik Kavramı ve Ben Şemaları." *M. Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 8: 41-47.
- Cürcânî, S. Ş. (1991). *Kitâbü't-Tarîfât*. Thk. Abdül Mümin El-Hifnî. Kahire: Dârü'l-İrşâd.
- Erzurumlu, İ. H. (Trz). *Mâ'rifetnâme*. Sad. M. Fuad Başar. İstanbul: Kitsan
- Gobillot, G. (1996). *Le Livre de la Profondeur des Choses*. Paris: Septentrion.
- Hökelekli, H. (2008). *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Düşünce.

- Işıtan, İ. (2010). "Halvetiyye Geleneğine ve Bir Halvetiyye Şeyhi olan Sofyalı Bâlî Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi." *Marife*, 10(1): 91-106.
- Işıtan, İ. (2012). "Ebu'l Hasan Harakânî'ye Göre Sûfi Benlik Dönüşümü." *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2(1): 180-194.
- Işıtan, İ. (2018). "Ehli Sünnet Kelam Mezheplerinin Sûfilerin Keşf ve İlham Metodu Hakkındaki Görüşlerinin Kısa Bir Değerlendirilmesi, Eş'ariyye Örneği." *Kastamonu: V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arîlik*, (V): 236-248.
- Işıtan, İ. (2020). *Sûfi Psikolojisi, Sülemi'ye Göre Sûfi Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan.
- İbn Arabî. (1946). *Fusûsu'l-Hikem*. Thk. Ebü'l-Alâ el-Afîfî. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- İbn Arabî. (2019). *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*. İstanbul: Hayykitap.
- Kâşânî, A. (1995). *İstîlâhâtü's Sûfiyye*. Haz. Müvaffak Fevzi El-Jebr. Şam: El-Hikme.
- Kâşânî, A. (1996). *Letâ'ifü'l-İlâm fi İşârâtı Ehl-i'l-Îmân* (2 Cilt). Haz. Saîd Abdülfettâh. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye.
- Kayserî. D. (1997). *Mükaddemât*. Thk. Hasan Şahin, Turan Koç ve Seyfullah Sevim. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi.
- Kelâbâzî, E. B. M. (1992). *Ta'arruf*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh.
- Ögke, A. (1997). *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan.
- Özen, Y. ve Gülaçtı, F. (2010). "Benlik-Kavramı ve Benliğin Gelişimi, Bilen Benliğe Gereksinim Var mı?" *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12(2): 21-37.
- Muhâsibî, H. (Tsz.). *El-Riâye Lihukûki'llâh* (4. Baskı). Thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Muhâsibî, H. (Tsz.) (1986). *Kitabü'l Kasd ve'r-Rujû ila-llâh, El-Vesâyâ*. Thk. Abdülkâdir Ahmed El-Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye.
- Muhâsibî, H. (Tsz.) (1986/1). *Mâhiyyetü'l-Akl va Hakikatü ma'nâhu, Şerefü'l-Akl ve Mâhiyyetühû*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Nûrî, E. H. (1968). *Makâmâtü'l-Kulûb*. Thk. Paul Nwyia. Beyrut: Melanges Univ. Saint Joseph

- Tirmizî, H. (1958). *Beyânü'l-Fark Beyne's Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fu'âd ve'l-Lub*. Thk. Nicholas Herr. Kahire: Dârü'l-Arab
- Tirmizî, H. (1991). *Kitâbu Gavri'l-Umûr*. Thk. Geneviève Gobillot. Kahire: Annales İslamologiques, 25: 78.
- (Trz.). *Nevâdirü'l Usûl fi Mârifeti Ahâdisi'l Resûl*. Thk. Mustafa b. İsmail el-Dimeşkî. Beyrut: Dârü's-Sadr.
- Uludağ, S. (2001a). "Kabz." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt: 24) içinde (s. 44-45). İstanbul.
- Uludağ, S. (2001b). "Kalp." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt: 24) içinde (s. 231). İstanbul.
- Uludağ, S. (2002). "Kevn." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt: 25) içinde (s. 343). İstanbul.
- Uludağ, S. (2006a). "Mücâhede." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt: 31) içinde (s. 440). İstanbul.
- Uludağ, S. (2006b). "Nefis." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt: 32) içinde (s. 528). İstanbul.
- Uludağ, S. (2008). "Ruh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt: 35) içinde (s. 192-193). İstanbul.

Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade ++

Free Will as a Problem in Neurobiology

John R. Searle

Translated by Ferhat ONUR *

Received: 13.05.2020 / Accepted: 29.06.2020

DOI:

Translated Article

[Abstract: Searle believes that we have free will, simply because we experience ourselves as free individuals. He thinks that neurobiological events are not always sufficient to determine actions, but require the conscious self as a cause. For him, there is a gap at the conscious level between one conscious state and another and what we experience as freedom is actually the freedom of this gap where the conscious self acts without being determined. Searle explains how this gap can be philosophically possible. (Ferhat ONUR, Translator)]

[Keywords: free will, consciousness, self, determinism, epiphenomenalism.]

[Öz: Searle özgür bir iradeye sahip olduğumuza inanıyor, çünkü bizler kendimizi özgür bireyler olarak deneyimliyoruz. O, nörobiyolojik olayların eylemi belirlemek için her zaman yeterli olmadığını fakat bir neden olarak bilinçli benliğe gerek duyulduğunu düşünüyor. Ona göre bilinç düzeyinde bir bilinçli hal ile diğeri arasında bir boşluk vardır ve bizim özgürlük olarak deneyimlediğimiz şey de aslında bilinçli benliğin belirlenmemiş bir şekilde hareket ettiği bu boşluğun deneyimidir. Searle, bu

* Bu bölüm Şubat 2001'de *Royal Institute of Philosophy*'de ve Mayıs 2001'de Sorbonne'da verdiğim derslerde sunduğum bazı fikirlerin uzantısıdır. O dersler "Consciousness, Free Action and the Brain", *Journal of Consciousness Studies* 10, no. 10 (Ekim 2000) adlı daha önceki bir makaleye dayanıyordu. Ve bu versiyon orijinal olarak İngilizce dilinde *Royal Institute of Philosophy: Philosophy* 72, no. 298 (Ekim 2001) dergisinde yayınlandı. Bu bölümdeki bazı argümanlar *Rationality in Action* (Cambridge, Mass.: MIT Pres, 2001) adlı kitabımda daha detaylı olarak geliştirildi.

* [Bu metin, J. R. Searle'ün *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power* adlı İngilizce kitabının birinci bölümünün çevirisidir. Kitabın Fransızca versiyonundan Zeki Özcan tarafından yapılmış tam bir Türkçe çevirisi de mevcuttur ve 2019 yılında *Özgürlük ve Nörobiyoloji* adıyla Sentez Yayınları tarafından yayımlanmıştır. (Ferhat ONUR, Çevirmen)]

* [Translator Info: Dr. – Hanımın Çiftliği 100. Yıl Atatürk Ortaokulu, Battalgazi-Malatya, TURKEY.

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

boşluğun felsefi olarak nasıl mümkün olabileceğini açıklamaya koyulur. (Ferhat ONUR, Çevirmen)]

[**Anahtar Kelimeler:** özgür irade, bilinç, kendilik, belirlenimcilik, epifenomenalizm.]

I. Özgür İrade Problemi

Felsefedeki geleneksel özgür irade probleminin devamlılığı bir skandal gibi görünüyor. Özgür irade hakkında yüzyıllardır yazılmasına rağmen bana çok bir ilerleme kaydetmiş gibi gelmiyor. Üstesinden gelemediğimiz kavramsal bir problem mi var? Görmezden geldiğimiz bir olgu mu söz konusu? Felsefi atalarımızdan bu yana neden çok az bir ilerleme gerçekleştirebildik?

Genellikle, bu tip görünüşte çözülemez bir problemle karşılaştığımızda problemin belli bir mantıksal biçimi olur. Bir yandan gerçekten vazgeçemediğimizi hissettiğimiz bir inanç veya inançlar dizimiz, diğer yandan ilk dizi kadar cazip görünen fakat onunla uyuşmayan başka bir inanç veya inançlar dizimiz vardır. Örneğin; eski zihin-beden probleminde dünyanın tümüyle kuvvet alanlarındaki maddesel parçacıklardan oluştuğu inancımıza karşın, aynı zamanda dünya bize, bilinci, yani maddi olmayan bir fenomeni içeriyormuş gibi görünür ve maddi olmayanı, maddi olanla tutarlı bir evren resminde nasıl bir araya getireceğimizi bilemeyiz. Eski şüpheli epistemoloji probleminde, bir yandan, ortak akla göre dünyadaki birçok şeyin kesin bilgisine sahibiz gibi görünürken diğer yandan eğer gerçekten böyle bir bilgiye sahipsek “Rüya görmediğimizi, bir tüpte beyin olmadığımızı, kötücül şeytanlar tarafından kandırılmadığımızı, vb. nereden bilebiliriz?” gibi şüpheli argümanlara kesin cevap verebilmemiz gerekiyor. Fakat bu şüpheli meydan okumalara nasıl kesin bir cevap vereceğimizi bilmiyoruz. Özgür irade konusuna gelince problem doğal fenomenlerin açıklamalarının tamamıyla belirlenimci olması gerektiğini düşünmemizden kaynaklanır. Örneğin; Loma Prieta depreminin açıklaması, onun neden öylece meydana geldiğini açıklamaz, neden meydana gelmek *zorunda* olduğunu açıklar. Tektonik plakalarda etkin olan kuvvetleri göz önüne alırsak başka bir olasılık yoktu. Bununla birlikte, iş insan davranışının belli bir sınıfını açıklamaya gelince öyle görünüyor ki “özgürce” veya “isteyerek” eylediğimiz deneyimine sahip olmamız belirlenimci açıklamalar yapmayı imkânsız kılıyor. Örneğin; belli bir adaya oy verdiğimde ve bunu belli bir gerekçeyle yaptığımda, yine de aynı koşullar altında diğer adaya da oy verebilirdim gibi geliyor. Üzerimde etkin olan nedenleri göz önüne alırsak o adaya oy vermek *zorunda* değildim. Yani eyleminin açıklaması olan gerekçeyi bildirdiğimde, nedensel olarak yeterli koşulları bildirmiş olmuyorum. Dolayısıyla bir çelişkimiz varmış gibi görünüyor. Bir yandan özgürlük deneyimimiz var, diğer yandan her olayın bir sebebi olduğundan ve insan eylemleri olaylar olduğundan, onların depremler veya yağmur fırtınalarında olduğu gibi yeterli nedensel açıklamalarının olması gerektiği görüşünden vazgeçmeyi çok zor buluyoruz.

Nihayet bu tip zorlu problemlerden birinin üstesinden geldiğimizde genellikle bunu yanlış bir varsayımda bulunduğumuzu göstererek yaparız. Zihin-beden problemi

konusunda, inanıyorum ki tam da problemi ifade ettiğimiz terminolojide yanlış bir varsayımda bulunuyoruz. Zihinsel ve fizikselin, maddecilik ve ikiciliğin, tin (*spirit*) ve vücudun terminolojisi bunların gerçekliğinin birbirini karşılıklı olarak dışlayan kategorilerini adlandırması gerektiği şeklindeki yanlış varsayımı içermektedir —yani öznel, kişisel, niteliksel, vs. olan bilinçli hallerimizin beynimizin sıradan fiziksel, biyolojik özellikleri olamayacağı varsayımını. Bu varsayımın, safça anlaşıldığı şekliyle zihinsel ve fizikselin birbirini dışladığı varsayımının bir kere üstesinden geldiğimizde, bana öyle geliyor ki geleneksel zihin-beden problemine dair bir çözümümüz olabilir. O da şu: Tüm zihinsel hallerimize beynimizdeki nörobiyolojik süreçler neden olur ve onların kendileri de beynin üst-düzye (*higher-level*) veya sistem özellikleri olarak beyinde gerçekleşmektedir. Buna göre örneğin; eğer bir acınız varsa acınızın nedeni nöron ateşlemeleri dizisidir ve acı deneyiminin fiili gerçekleşmesi de beyindedir.¹

Felsefi zihin-beden probleminin çözümü bana çok da zor görünmüyor. Ne var ki felsefi çözüm, problemi yukarıya, bizi çok zor bir nörobiyolojik problemle baş başa bırakan nörobiyolojiye taşıyor. Tam olarak beyin bunu nasıl yapıyor ve bilinç halleri tam olarak beyinde nasıl gerçekleşiyor? Bilinçli deneyimlerimize neden olan nöron süreçleri tam olarak nedir ve bu bilinçli deneyimler beyin yapılarında tam olarak nasıl gerçekleşir?

Belki benzeri bir dönüşümü özgür irade problemi için de yapabiliriz. Belki problemi yeterince analiz edip çeşitli felsefi karışıklıkları bertaraf edersek geriye kalan problemin özü itibarıyla beynin nasıl çalıştığı problemi olduğunu görebiliriz. Bu hedefe doğru gidebilmek için öncelikle bazı felsefi meselelere açıklık getirmem gerekiyor.

Öncelikle işe özgür irademize olan inancımızı terk etmeyi neden bu kadar zor bulduğumuzu sorarak başlayalım. Ben bu kanaatin bilinçli deneyimin bazı yaygın özelliklerinden kaynaklandığına inanıyorum. Eğer bir barda bira sipariş etmek, bir film izlemek veya gelir verginizi hesaplamak gibi sıradan bilinçli aktiviteleri düşünürseniz algısal bilincin pasif karakteri ile “istemli bilinç” diyebileceğimiz aktif karakteri arasında çarpıcı bir farklılık olduğunu keşfedersiniz. Örneğin, eğer bir parkta durup bir ağaca bakarsam yaşadığım deneyim bir anlamda bana bağlı değildir. Dünyanın ve algısal aygıtlarımın nasıl olduğuna bağlıdır. Fakat yürümeye veya kolumu kaldırmaya ya da kafamı kaşımaya karar verirsem deneyimlerimin algılarımda bulunmayan özgür, istemli eylemlere dayalı bir özelliğini bulurum. Bu özellik şudur ki eylem için yeterli nedensel koşulları hazırlayan, inançlar ve tutkular gibi, eyleminin gerekçeler biçimindeki öncül sebeplerini hissetmem ya da aynı şeyi başka bir şekilde söyleyecek olursak bana açık olan alternatif eylem yollarını hissederim.

Rasyonel karar verme durumlarını düşünürseniz bunu çarpıcı bir biçimde görürsünüz. Geçenlerde bir başkanlık seçiminde hangi adaya oy vereceğime karar vermek zorunda kaldım. Farz edelim ki argümanın hatırına George W. Bush’a oy verdim. Bush’a oy

¹ Bu bölüm için zihinsel fenomenleri açıklayacak doğru işlevsel düzeyin nöron düzeyi olduğunu varsayıyorum. Sonunda başka bir düzeyde çıkabilir – mikrotübüller, sinapslar, nöral haritalar, nöron bulutları, vb. – fakat bu bölümün amaçları açısından doğru nörobiyolojik açıklama düzeyinin önemi yoktur, önemli olan bir nörobiyolojik açıklama düzeyinin olduğudur.

vermek için belli gerekçelerim ve oy vermemek için de başka belli gerekçelerim vardı. Fakat ilginç bir şekilde, diğerleri değil de o gerekçelerden bazıları temelinde Bush'a oy vermeyi seçtiğimde ve sonra bir oy kabiniinde gerçekten de Bush'a oy verdiğimde, eylemimin yeterli nedensel koşullarını sağlayan öncül sebepleri hissetmedim. Kararı ortaya çıkarmak üzere onu nedensel olarak yeterli yapmaya yönelik gerekçeleri ve eylemi ortaya çıkarmak üzere nedensel yeterli olarak kararın kendisini hissetmedim. Kısacası, sıradan düşünüp taşınma ve eyleme durumlarında, düşünüp taşınma, karar verme ve eyleme süreçlerinin her safhasının ve sonraki safhaların nedenleri arasında bir boşluk veya boşluklar dizisi vardır. Eğer daha derine inerse boşluğun farklı türlerde bölümlere ayrılabilmesini görebiliriz. Kararın gerekçeleri ile kararı vermek arasında bir boşluk vardır. Karar ile eylemin başlangıcı arasında bir boşluk vardır ve Almanca öğrenmeye veya İngiliz Kanalı'nı yüzmeye çalışmamdakine benzer her uzun eylemde eylemin başlangıcı ile tamamlanmaya doğru gidişi arasında bir boşluk vardır. Bu bakımdan istemli eylemler algılardan oldukça farklıdır. Elbette algıda istemli bir unsur vardır. Örneğin, belirsiz bir şekli bir ördek veya bir tavşan olarak görmeyi seçebilirim, fakat çoğunlukla algısal deneyimlerim nedensel olarak sabitlenmiştir. Bundan dolayı özgür irade problemimiz var fakat özgür algı problemimiz yoktur. Boşluk, tarif ettiğim gibi bilinçli, istemli eylemlerimizin bir özelliğidir. Her safhada, bilinçli haller sonraki bilinçli hali ortaya çıkarmak üzere yeterli olarak deneyimlenmez. Buna göre boşluğun sadece bir devamlı deneyimi vardır, fakat biz onu yukarıda yaptığım gibi üç farklı türde görünümü bölebiliriz. Boşluk, bir bilinçli hal ile sonraki arasındadır, bilinçli haller ve bedensel hareketler arasında veya fiziksel uyarılar ve bilinçli haller arasında değildir.

Bu özgür irade deneyimi o kadar inandırıcıdır ki bunun yanlısına olduğunu düşünenler bile pratikte yanlısına olduğu varsayımıyla eylemde bulunamayacaklarını görürler. Tersine bizler özgürlük varsayımıyla eylemde bulunmak zorundayız. Bir lokantada olduğunuzu ve size dana eti ile domuz eti arasında bir seçim hakkı verildiğini hayal edin. Böyle bir durumda özgür iradeyi kullanmayı reddedemezsiniz, çünkü reddetmenin kendisi, onu ancak özgür iradenin bir uygulaması olarak aldığınız takdirde size mantıklı gelecektir. Dolayısıyla garsona, "Bak, ben bir belirlenimciyim-her şey olacağına varır, ne sipariş ettiğimi bekleyip göreceğim" dersiniz özgür iradeyi kullanmayı reddetme eyleminiz ancak bunu bir özgür irade kullanımı olarak aldığınız takdirde size mantıklı gelecektir. Kant bu noktaya çok önce işaret etmişti. Özgür irademizi hesaba katmaktan kaçınamayız. Boşluğun bilinçli deneyimleri bize insan özgürlüğü inancını verir.

Şimdi karşıt görüşe dönüp belirlenimciliği neden bu kadar ikna edici bulduğumuzu sorarsak belirlenimcilik için öne sürülen argümanlar bize özgür irade için öne sürülen argümanlar kadar inandırıcı görünecektir. Dünyayla olan ilişkimizin temel bir özelliği dünyayı nedensel olarak düzenli bulmamızdır. Dünyadaki doğal fenomenlerin nedensel açıklamaları vardır ve bu açıklamalar nedensel olarak yeterli koşulları bildirir. Alışlageldiği üzere, felsefede, bu durumu her olayın bir sebebi olduğunu söyleyerek belirtiriz. Elbette bu formülleştirme, ilgilendiğimiz nedensellik fikrinin karmaşıklığını yakalamak için fazlasıyla kabadır. Fakat temel fikir yeterince açıktır. Doğayla

münasebetimizde olan her şeyin öncül yeterli nedensel koşulların bir sonucu olarak meydana geldiğini varsayınız. Ve bir nedene atfen bir açıklama yaptığımızda *bağlamın geri kalanı ile birlikte* atıfta bulunduğumuz nedenin açıkladığımız olayı ortaya çıkarmada yeterli olduğunu varsayınız. Önceki deprem örneğinde, olayın kendiliğinden meydana geldiğini varsaymadık, o durumda olay meydana gelmek zorundaydı. O bağlamda nedenler olayı belirlemek için yeterliydi.

20. yüzyılın başlarında ilginç bir değişim meydana geldi. Fiziğin en temel düzeyinde doğanın belirlenimci (*deterministic*) olmadığı ortaya çıktı. Belirlenimci olmayan kuantum mekaniği düzeyi açıklamaları kabul eder olduk. Fakat kuantum belirlenmezliği (*indeterminism*) şimdiye kadar özgür irade probleminde bize yardımcı olmadı. Çünkü bu belirlenmezlik evrenin temel yapısında rastgeleliğin olduğunu ileri sürüyor ve bazı eylemlerimizin özgürce meydana geldiği hipotezi, bazı eylemlerimizin rastgele meydana geldiği hipoteziyle hiç de aynı şey değildir. Bu konu hakkında sonra daha fazla şey söyleyeceğim.

Bilinci ve özgür iradeyi kuantum mekaniği penceresinden açıkladığı görülen birkaç görüş vardır. Bundan daha az inandırıcı başka bir şey görmemiştim, fakat evrene dair mevcut teorilerimiz söz konusu olduğunda, en temel düzeyde doğal fenomenlerin belirlenimci olmayan açıklamalarının mümkün olduğunu düşünmemiz bu tartışma için önemlidir. Ve bu olasılık daha sonra özgür irade problemini nörobiyolojik bir problem olarak tartıştığımızda da önemli olacaktır.

Belirttiğim haliyle özgür irade probleminin belli bir tür insan bilinci hakkındaki bir problem olduğunu vurgulamak önemlidir. Boşluğun bilinçli deneyimi olmasa, yani özgür, istemli, rasyonel eylemlerin ayırt edici özelliklerinin bilinçli deneyimi olmasa, özgür irade problemi diye bir şey olmazdı. Bilincimizin belirli özelliklerinden dolayı özgür irademize dair bir inancımız var. Soru şudur: Diyelim ki özgürlük deneyimimiz var, bu deneyim sahici midir yoksa aldatıcı mı? Bu deneyim, deneyimin ötesinde gerçekte herhangi bir şeye tekabül eder mi? Eylemlerimizin nedensel öncülleri olduğunu varsaymak zorundayız. Soru şudur: Bu nedensel öncüller her durumda eylemi belirlemek için yeterli midir, yoksa yeterli olmadıkları durumlar da var mıdır ve eğer öyleyse bu durumları nasıl açıklarız?

Nerede olduğumuza bir bakalım. Bir yandan özgürlük deneyimimiz var ki daha önce ifade ettiğim gibi bu deneyim boşluğun deneyimidir: Özgür, istemli kararlarımızın ve eylemlerimizin öncül nedenleri ile bu kararların fiilen alınması ve eylemlerin uygulanması arasındaki boşluk. Diğer yandan, doğanın nedensel olarak yeterli koşullara göre meydana gelen olaylardan ibaret olduğu şeklinde bir varsayımımız veya sanımız var ve nedensel olarak yeterli koşullara başvurmadan herhangi bir fenomeni açıklayabileceğimize pek ihtimal vermiyoruz.

Takip eden tartışmanın amaçları gereğince boşluğun deneyimlerinin psikolojik olarak geçerli olduğunu varsayacağım. Yani, birçok istemli, özgür, rasyonel insan eylemleri için, eylemin saf *psikolojik* öncüllerinin eylemi belirlemek için nedensel olarak yeterli olmadığını varsayacağım. Bu, örneğin, son Amerikan başkanlık seçimi için bir aday

belirlediğimde meydana geldi. Farkına vardım ki birçok kişi psikolojik belirlenimciliğin doğru olduğunu düşünüyor ve ben kuşkusuz bunu kesin olarak reddedecek bir şey sunmadım. Yine de bana öyle görünüyor ki özgürlüğün psikolojik deneyimini o kadar inandırıcı buluyoruz ki psikolojik düzeyde bunun büyük bir yanılsama olduğu, tüm davranışlarımızın psikolojik olarak zorunlu olduğu ortaya çıkarsa bu kesinlikle hayret verici olurdu. Psikolojik belirlenimciliğin aleyhinde argümanlar mevcut, fakat bu bölümde onlara yer vermeyeceğim. Psikolojik belirlenimciliğin yanlış olduğunu ve gerçek belirlenimcilik probleminin psikolojik düzeyde değil, fakat daha temel nörobiyolojik bir düzeyde olduğunu varsayacağım.

Ayrıca özgür irade hakkında ele almayacağım ve sadece bir kenara koymak için burada bahsedeceğim birkaç meşhur mesele var. Özgür irade ve belirlenimciliğin birbiriyle tutarlı olduğunu ileri süren bağdaşırcılık hakkında söyleyecek bir şeyim yok. Zira kullandığım terimlerin tanımlarına göre özgür irade ve belirlenimcilik bağdaşır değildir. Belirlenimcilik tezi, tüm eylemlerin onları belirleyen yeterli nedensel koşullar tarafından öncelendiğini ileri sürer. Özgür irade tezi ise bazı eylemlerin yeterli nedensel koşullar tarafından öncelenmediğini iddia eder. Böyle tanımlandığında özgür irade belirlenimciliğin değilmesidir. Kuşkusuz bu kelimelerde özgür iradenin belirlenimcilikle bağdaşır olduğu bir anlam vardır (örneğin, insanlar sokaklarda yürüyüp “Özgürlük Şimdi” pankartları taşıırken muhtemelen fiziksel veya nörobiyolojik yasalarla ilgilenmiyorlardır), fakat terimlerin bu anlamı burada beni ilgilendirmiyor. Keza ahlaki sorumluluk hakkında da söyleyecek bir şeyim yok. Belki de özgür irade problemi ile ahlaki sorumluluk problemi arasında bazı ilginç bağlantılar vardır, fakat öyle olsa bile o konuda bu bölümde söyleyecek bir şeyim yoktur.

II. Bilinç Bedenleri Nasıl Hareket Ettirir?

Özgür irade problemi, belli türde bilinçleri ilgilendiren nedensel olgular hakkında bir problem olduğundan, bilincin bedenlerimizi hareket ettirmek için genel anlamda nedensel olarak nasıl işlev gösterdiğini açıklamamız gerekiyor. Nasıl olur da insan bilincinin bir hali bedensel harekete neden olabilir? Hayatımızın en yaygın deneyimlerden biri bilinçli çabalarımızla bedenlerimizi hareket ettirmemizdir. Örneğin, şu anda isteyerek kolumu kaldırıyorum. Benim adıma bilinçli bir çaba bu ve bir de bakıyorum kol yukarı kalkıyor. Bundan daha yaygın ne olabilir? Bu kadar sıradan bir olguyu felsefi olarak kafa karıştırıcı bulmamız bir hata yaptığımızı gösteriyor. Hata, zihinsel ve fiziksel şeklindeki eski Kartezyen kategorilere olan bağlılığımızdan kaynaklanıyor. Bilinç, kollarımızdan birini hareket ettirmek için bile fazlasıyla hafif, ince ve madde dışı görünüyor. Fakat daha önce de açıklamaya çalıştığım gibi bilinç beynin üst-düzye biyolojik bir özelliğidir. Üst-düzye bir özellik olan bilincin nasıl fiziksel etkileri olabildiğini görmek istiyorsanız üst-düzye özelliklerin metafiziksel olarak daha az kafa karıştırıcı fenomenlerde nasıl işlediğini düşünün.

Üst-düzye veya sistem özellikleri ile mikro düzey fenomenler arasındaki ilişkileri göstermek için Roger Sperry'den bir örnek alıntılar istiyorum. Bir tekerin tepeden aşağı yuvarlandığını düşünelim. Teker bütünüyle moleküllerden oluşmuştur.

Moleküllerin davranışı üst-düzyey veya sistem özelliği olan katılığa sebep olur. Katılığın tikel moleküllerin davranışlarını etkilediğine dikkat edin. Her bir molekülün rotası katı tekerin bütün davranışından etkilenir. Fakat elbette orada moleküllerden başka bir şey yoktur. Teker bütününüle moleküllerden oluşur. O halde katılığın tekerin davranışında ve tekeri oluşturan tikel moleküllerde nedensel olarak işlev gösterdiğini söylediğimizde, katılığın moleküllere *ek* bir şey olduğunu söylemiyoruz; bu daha çok moleküllerin içinde bulunduğu bir *durum*dur. Fakat yine de katılık özelliği gerçek bir özelliktir ve gerçek nedensel etkilere sahiptir.

Elbette katılığın moleküler davranışla olan ilişkisiyle bilincin nöral davranışla olan ilişkisi arasında birçok benzemezlik vardır. Bazılarını sonra açıklayacağım, fakat şimdi az önce incelediğimiz özelliğe odaklanacağım ve bunun bilinç ve beyin arasındaki ilişki için de geçerli olduğunu öne süreceğim. Beynin bilinci beyinde nöronlardan başka bir şey olmasa da nöral düzeyde etkide bulunabilir (glial hücreler, nörotransmitterler, kan akışı ve geri kalan şeyler de dahil olmak üzere). Moleküllerin davranışları nasıl katılığın nedensel oluşturucusu oluyorsa nöronların davranışları da bilincin nedensel oluşturucusudur. Bilinç bedenimi hareket ettirebilir dediğimizde, söylediğimiz şey nöral yapıların bedenimi hareket ettirdiğidir, fakat bedenimi bu şekilde hareket ettirmeleri içinde buldukları bilinçli halden dolayıdır. Katılığın tekerin bir özelliği olduğu gibi bilinç de beynin bir özelliğidir.

Kısmen ikicilikçi geleneğimizden, ama aynı zamanda bilinç nöral davranışa *indirgenemez* ise o zaman ilave bir şey, “üstünde ve ötesinde” bir şey olmalı şeklindeki varsayımaya meyletmemizden ötürü bilinci sadece beynin biyolojik bir özelliği olarak düşünmek konusunda isteksiziz. Ve elbette bilinç, katılığın aksine ontolojik olarak fiziksel mikro yapılara indirgenemez. Bu onun ilave bir şey olmasından ziyade birinci-şahıs veya öznel bir ontolojisi olmasından ve dolayısıyla üçüncü-şahıs veya nesnel bir ontolojiye indirgenememesindedir.² Bu kısa tartışmada bilincin nasıl “fiziksel” nedensel sonuçları olabileceğini açıklamaya ve bu olguyla ilgili neden gizemli bir şey olmadığını göstermeye çalıştım. Bilinçli eylem-deki-niyetim kolumun yukarı kalkmasına sebep oluyor. Fakat tabii ki bilinçli eylem-deki-niyetim (*conscious intention-in-action*) beyin sistemimin bir özelliğidir ve bu haliyle nöronlar düzeyinde bütününüle nöral davranışla oluşturulmuştur. Bu görüşte herhangi bir ontolojik indirgemecilik yoktur çünkü hiçbir şekilde bilincin indirgenemez bir birinci-şahıs ontolojisine sahip olduğunu reddetmiyoruz. Fakat nedensel bir indirgeme vardır. Bilinç, nöral (ve diğer nörobiyolojik) yapıların güçlerinin ötesinde herhangi bir nedensel güce sahip değildir.

III. Rasyonel Açıklamanın Yapısı

Özgür irade probleminin belli türde bilinç hakkında bir problem olduğunu söyledim. Eğer boşluğun tezahürleri olan, yani özgür, rasyonel karar verme deneyimlerimizin ifadeleri olan eylemler için verdiğimiz açıklama türlerine bakarsak özgür irade deneyiminin eylem açıklamalarının mantıksal yapısında ifade edildiğini görürüz. Tek

² İleri bir tartışma için, John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992) adlı çalışmaya, özellikle de 5. bölüme bakın.

kelimeyle boşluktan dolayı, rasyonel karar verme süreçlerimize dayanan açıklamalar doğal fenomenlerin açıklamalarında olduğu gibi belirlenimci biçimde değildir. Bunun nasıl olduğunu görmek için şu üç açıklamayı karşılaştıralım:

1. Oy pusulası kâğıdında bir delik açtım çünkü Bush'a oy vermek istedim.
2. Kötü bir baş ağrım var çünkü Bush'a oy vermek istedim.
3. Bardak yere düşüp kırıldı çünkü kazara onu masadan devirdim.

Bu örneklerden 1 ve 2 sentaktik yapıları bakımından birbirine çok benziyorlar ve 3'ten farklı görünüyorlar. Ne var ki 2 ve 3 temel mantıksal yapıları itibariyle aynıdır ve bu anlamda 1'den farklıdır. 3, bir olay veya durumun başka bir olay veya duruma neden olduğunu belirten standart bir nedensel açıklamadır. 3'ün mantıksal biçimi basitçe: "A B'ye neden oldu" şeklindedir. Fakat 1'in biçimi oldukça farklı. "Çünkü" ve bağlamın geri kalanından sonra anlatılan olayın meydana gelişini göz önüne aldığımızda, 1. biçimin ifadelerini "çünkü"den önceki cümle tarafından anlatılan olayın meydana gelmek zorunda olduğunu ima eder şekilde düşünmüyoruz. 1'i, Bush'a oy verme arzusunun beni oy pusulasına delik açmaya zorlayacak kadar olduğunu, o zaman ki psikolojik halim göz önüne alındığında başka türlü yapamayacağımı ima eder şekilde düşünmüyoruz. Bu biçimdeki açıklamalar bazen nedensel olarak yeterli koşulları bildirebilse de açıklamanın biçimi böyle koşulları gerektirmez. Eğer 1 ve 3'ü 2 ile kıyaslarsak bana öyle geliyor ki 2, 3 gibi bir nedensel olarak yeterli koşullar meselesidir. 2'nin biçimi, 3 gibi basitçe: "A B'ye neden oldu" şeklindedir. O bağlamda, Bush'a oy vermeyi arzulama halim baş ağrısı için nedensel olarak yeterliydi.

Fakat rasyonel açıklamanın bu özelliği bizi bir muammayla neredeyse bir çelişkiyle baş başa bırakır. Eğer açıklama nedensel olarak yeterli koşulları vermiyorsa aslında hiçbir şeyi açıklamıyor görünüyor, çünkü tam olarak aynı öncül koşullarla nedensel olarak aynı oranda mümkün görünen başka bir olayın neden meydana gelmediği sorusunu cevaplamıyor. Bu soruyu cevaplamanın özgür irade tartışmasının önemli bir parçası olduğunu düşünüyorum, dolayısıyla bunun üzerinde biraz durmak istiyorum.

Gerekçelere dayanan istemli insan eylemleri mantıksal yapıları gereği sıradan nedensel açıklamalardan farklıdır. Sıradan nedensel açıklamaların mantıksal biçimi basitçe olay A, olay B'ye neden oldu şeklindedir. Belirli bağlamlara göreli olarak genellikle böyle açıklamaları uygun buluruz, çünkü o bağlamda olay A'nın, olay B için nedensel olarak yeterli olduğunu varsayarsınız. Bağlamın geri kalanını göz önüne alırsak A meydana geldiyse B de meydana gelmek zorundadır. Fakat belli bir kişinin gerekçe R ile hareket ederek eylem A'yı gerçekleştirdiğini söylediğimiz insan davranışının açıklamasının biçimi, farklı bir mantıksal yapıya sahiptir. "A, B'ye neden oldu" biçiminde değildir. Bu yapıyı ancak bir benlik (*self*) veya egoyu koyutlamanın gerekliliğini fark ettiğiniz takdirde anlayacağınızı düşünüyorum. "Kişi S gerekçe R sebebiyle Eylem A'yı gerçekleştirdi" ifadesinin mantıksal biçimi "A, B'ye neden oldu" şeklinde değil, "bir S kişisi eylem A'yı gerçekleştirdi ve A'nın gerçekleştirilmesinde, S, R gerekçesiyle hareket etti" şeklindedir. Kısaca, rasyonel açıklamanın mantıksal biçimi standart nedensel

açıklamanınkinden oldukça farklıdır. Açıklamanın biçimi nedensel olarak yeterli koşulları vermek değil, failin üzerinde hareket ettiği gerekçeyi bildirmektir.

Fakat eğer bu doğruysa o takdirde ilginç bir sonucumuz var demektir. Öyle görünüyor ki rasyonel eylem açıklamaları, olaylar dizisine ek olarak indirgenemez bir benliğin varlığını, bir rasyonel faili koyutlamamızı gerektiriyor. Gerçekten de iki tane daha açık varsayım yapar ve bunları zaten yapıyor olduklarımıza eklersek benliğin varlığını çıkarabiliriz diye düşünüyorum.

Varsayım 1: Gerekçelere dayanan açıklamalar genellikle nedensel olarak yeterli koşulları bildirmez.

Varsayım 2: Bu tür açıklamalar eylemlerin uygun açıklamaları olabilir.

Varsayım 2'nin doğru olduğunu nereden biliyorum? Bu tür açıklamaların uygun olabildiğini ve çoğu kez öyle olduğunu nereden biliyorum? Çünkü kendi durumumda çoğu kez bir eylemi gerçekleştirmek için hangi gerekçelerim olduğunu kesin olarak biliyorum ve o gerekçelere gönderimde bulunan bir açıklamanın uygun olduğunu biliyorum, çünkü eylemde bulunurken o gerekçeler ve sadece o gerekçeler *üzerinden eylemde* bulunduğumu biliyorum. Elbette her çeşit bilinç dışı, öz aldatma problemlerinin ve eylem için bilinmeyen ve tanınmayan gerekçelerin olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Fakat bilinçli olarak bir gerekçeyle eylemde bulunduğum ve bu gerekçe üzerinde eylemde bulunduğumun bilinçli olarak farkında olduğum ideal bir durumda, eyleminin açıklaması olarak gerekçenin belirtilmesi tamamıyla uygundur.

Böylece üçüncü bir varsayımda bulunmuş olduk;

Varsayım 3: Uygun nedensel açıklamalar, bağlama göreli, nedensel olarak yeterli koşullara gönderimde bulunur.

Ve bu varsayım, eğer nedensel bir ifade bir olayı açıklayacaksa, o takdirde neden ifadesi, o bağlamda, açıklanacak olayın meydana gelmesi için yeterli bir koşula gönderimde bulunmalıdır prensibini açıkça ortaya koymaktadır. Fakat varsayım 1 ve 3'ten şunu çıkarabiliriz:

Sonuç 1: Sıradan nedensel açıklamalar olarak yorumlandığında, gerekçe açıklamaları uygun değildir.

Şayet gerekçe açıklamalarının sıradan nedensel açıklamalar olduğunu varsayarsak doğrudan bir çelişki elde ederiz. Çelişkidten kaçınmak için şu sonuca varmak zorundayız:

Sonuç 2: Gerekçe açıklamaları sıradan nedensel açıklamalar değildir.

Nedensel bir bileşenleri olsa da biçimleri "A, B'ye neden oldu" şeklinde değildir.

Bu da bizi bir problemle karşı karşıya getirir. Nedensel bileşenleri olmakla birlikte standart nedensel açıklamalar olmayan bu açıklamaların uygunluğunu nasıl açıklayacağız? Cevabı bulmanın zor olmadığını düşünüyorum. Açıklama bir olayın yeterli nedenini vermez, daha çok bilinçli rasyonel benliğin bir gerekçeyle nasıl eylemde bulunduğuna, bir failin üzerinde özgürce eylemde bulunarak bir gerekçeyi nasıl etkin yaptığına dair bir gösterge verir. Fakat söze döküldüğünde, bu tür açıklamaların mantıksal biçimi indirgenemez, Humecü olmayan bir benliğin koyutlanmasını gerektirir. Buna göre:

Sonuç 3: Gerekçe açıklamaları uygundur çünkü onlar bir benliğin neden belli bir şekilde eylemde bulunduğunu açıklarlar. Boşlukta eylemde bulunan rasyonel bir benliğin neden bir şekilde değil de öbür şekilde eylemde bulunduğunu kendisiyle eylemde bulunduğu gerekçeyi belirterek açıklarlar.

Dolayısıyla boşluğa iki yol vardır: biri deneyimsel, diğeri dilsel. Kendimizi boşlukta özgürce eylemde bulunurken deneyimleriz ve bu deneyim eylemlerimiz için verdiğimiz açıklamaların mantıksal yapısında kendini gösterir. Kendimizi rasyonel failer olarak deneyimleriz ve açıklamalar vermeye ilişkin dilsel pratiğimiz boşluğu yansıtır (çünkü açıklamalar nedensel olarak yeterli koşullara gönderimde bulunmaz). Anlaşılabilir olmaları için bu açıklamalar, boşlukta eylemde bulunan bir varlığın – rasyonel bir failin, bir benliğin veya bir egonun– olması gerektiğini kabul etmemizi gerektirir (çünkü Humecü bir algılar yığını açıklamaların uygunluğunu karşılamak için yeterli olmazdı). İndirgenemez, Humecü olmayan bir benliğin etkinliğini varsaymamızın zorunluluğu hem istemli eylemimizin fiili deneyiminin hem de istemli eylemlerimizi gerekçeler vererek açıklama pratiğimizin bir özelliğidir.

Elbette bu tür açıklamalar, tüm açıklamalar gibi neden başkalarının değil de o gerekçelerin etkin olduğu hakkında ileri sorulara yol açar. Yani, Bush'a oy verdim çünkü eğitim sistemimde gelişme istiyordum dersem, ileri bir soru ortaya çıkar: Neden o gelişmeyi istedim? Ve neden o gerekçe benim için diğerlerinden daha cazipti? Açıklamalarda bu tip taleplerin sürekli olarak devam ettirilebileceğini kabul ediyorum, fakat bu her açıklama için doğrudur. Açıklamalar, Wittgenstein'in bize hatırlattığı gibi bir yerde durmak zorundadır ve Bush'a oy verdim çünkü eğitim sistemimde bir gelişme istiyordum demenin uygun olmayan hiçbir tarafı yoktur. Cevabımın daha ileri sorulara meydan verildiğinin gösterilmesi uygun olmadığını göstermez.

Burada *Eylemde Rasyonellik* adlı çalışmanın 3. bölümünde ayrıntılı olarak açıkladığım karmaşık bir argümanı kısaca özetliyorum.³ Fakat argümanın önemli kısımları şu kısa özetle bile nakledilebilir: Gerekçelerle eylemde bulunmanın birinci-şahıs bilinçli deneyimine sahibiz. Bu eylem gerekçelerini açıklamalar biçiminde ifade ederiz. Açıklamalar apaçık bir şekilde oldukça uygundur çünkü kendi durumumuzdan, ideal biçimlerinde daha başka bir şeyin gerekmediğini biliyoruz. Fakat nedensel yeterlilik testini geçemediklerinden sıradan nedensel açıklamalarmış gibi ele alınırlarsa uygun

³ John R. Searle, *Rationality in Action*.

olamazlar. İfade edildikleri şekliyle mantıksal biçimlerinde ve de yorumlarında belirlenimci değildirler. Bu olguları nasıl haklı kılacağız? Bu açıklamaları haklı kılmak için onların “A, B’ye neden oldu” biçiminde olmadıklarını görmek zorundayız. Onların biçimi, “rasyonel bir S benliği, A eylemini gerçekleştirdi ve A’yı gerçekleştirirken S, R gerekçesiyle eylemde bulundu” şeklindedir. Bu formülleştirme bir benliğin koyutlanmasını gerektirir.

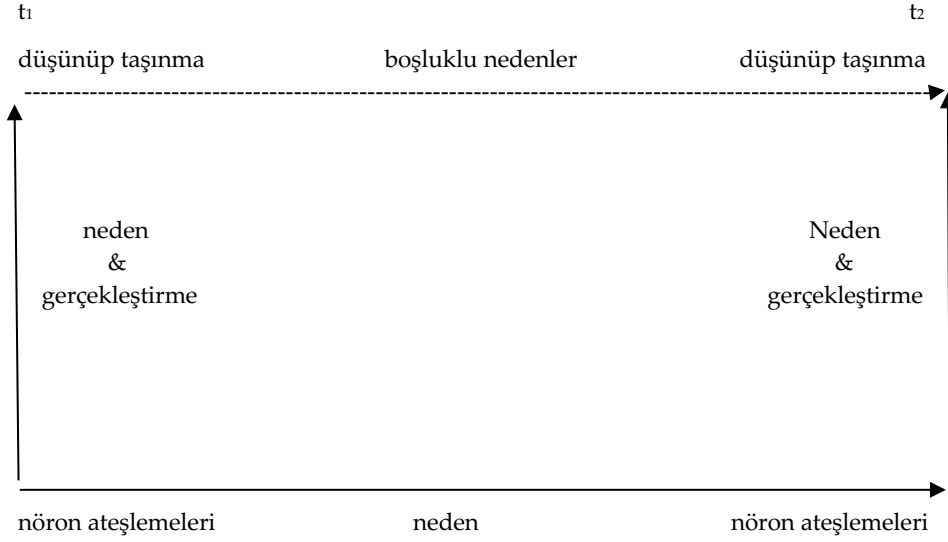
Sonuç 3, varsayımlardan tümdengimsel olarak çıkmaz. Ortaya koyulduğu şekliyle argüman, terimin Kantçı anlamında “aşkınsal” bir argümandır. Filanca olguları farz et ve sor: Bu olguların imkânının koşulları nelerdir? İddia ettiğim şey, rasyonel açıklamaların uygunluğunun imkânının koşulunun, gerekçelerle eylemde bulunabilen, indirgenemez bir benliğin, rasyonel bir failin varlığı olduğudur.

Tekrar nerede olduğumuza bir bakalım. İlk olarak gördük ki özgür irade problemi belli tipte bir insan bilincinin güzide bir özelliğinden doğuyor ve ikinci olarak gördük ki görünüşteki özgür davranışımızı açıklamak için indirgenemez bir benlik fikrini koyutlamamız gerekiyor. Bu arada, bu, felsefenin karakteristiğidir –bir problemi çözmek için diğer bir grup problemi de çözmek zorundasınızdır, fakat şimdiye kadar size birine karşılık üç problem vermişim gibi görünüyor. Özgür irade problemi ile başladık ve şimdi özgür irade, bilinç ve benlik problemlerimiz var ve hepsi de birbirlerine bağlı görünüyorlar.

IV. Özgür İrade ve Beyin

Şimdi bu bölümün ana sorusuna dönüyorum: Özgür irade problemini nörobiyolojik bir problem olarak nasıl ele alabiliriz? Ve yaptığım varsayım şudur: Eğer özgür irade dünyanın hakiki bir özelliği olup sadece bir yanılsama değilse o takdirde o, nörobiyolojik bir gerçeklik olmalı; beynin bir özelliği özgür iradeyi gerçekleştiriyor olmalıdır. Daha önce bilincin beynin nöronlar ve sinapslar gibi alt-düzye unsurlarının davranışıyla ortaya çıkan üst-düzye veya sistem özelliği olduğunu söyledim. Eğer öyleyse özgür iradenin bilinçli deneyiminin nörobiyolojik olarak gerçek olması için nöronların ve sinapsların davranışları nasıl olmalı?

Geleneksel zihin-beden probleminin felsefi çözümünün, tüm bilinçli hallerimizin beyindeki alt-düzye mikro süreçlerin neden olduğu üst-düzye veya sistem özellikleri olduğunu belirtmekten geçtiğini söylemişim. Sistem düzeyinde bilince, yönelimselliğe, kararlara ve niyetlere sahibiz. Mikro düzeyde ise nöronlar, sinapslar ve nörotransmitterlerimiz var. Sistem düzeyinin özellikleri mikro düzeyin davranışıyla ortaya çıkar ve mikro düzey unsurlarca oluşturulmuş sistem düzeyinde gerçekleşir. Geçmişte karar verme ile eylemde bulunma arasındaki nedensel ilişkiler serisini bir paralelkenar vasıtasıyla anlatmışım. Buna göre yukarıda eylemde niyetlere götüren kararlarımız, altta ise daha fazla nöron ateşlemesine yol açan nöron ateşlemelerimiz var. Böyle bir tablo bize şöyle bir paralelkenar verir:



Soru şu: Şayet rasyonel karar verme durumunda üst düzeyde bir boşluk olduğunu varsayarsak bu boşluk nörobiyolojik düzeyde nasıl karşılık buluyor olabilir? Ne de olsa beyinde boşluk falan yoktur. Alternatif hipotezlere bakmak için bir örneği düşünmemiz gerekiyor.

Mitolojik de olsa ünlü bir örnek Paris'in hükmü örneğidir. Üç güzel tanrıçayla, Hera, Afrodit ve Athena ile karşı karşıya gelen Paris'in, hangisinin "en adil için" öngörülen altın elmayı alacağını düşünüp taşınarak bir karara bağlaması gerekmektedir. Buna onların güzelliklerini değerlendirmeden, önerdikleri vaat doğrultusunda karar vermeliydi. Afrodit onun dünyanın en güzel kadınına sahip olacağını vaat etti, Athena Truvalılara Yunanlıları yenmelerinde önderlik edeceğini ve Hera ise onu Avrupa ve Asya'nın hâkimi yapacağını önerdi. Burada önemli olan bir düşünüp taşınmanın sonucu olarak kararda bulunması gerektiğidir. Birdenbire tepki veremez. Ayrıca onun boşlukta hareket ettiğini varsayıyoruz: Bilinçli olarak kendisine açık birtakım seçenekler var ve kararı; şehvet, öfke veya tutku tarafından zorlanmış değil. Düşünüp taşındıktan sonra özgür bir karar veriyor.

t₁'de başlayıp sonunda t₂'de elmayı Afrodit'e verene kadar devam eden düşünme süresince bir anın olduğunu varsayabiliriz. Bu örnekte t₁ ve t₂ arasında daha başka hiçbir uyaran girdisi olmadığını kabul edeceğiz. O sürede sadece çeşitli önerilerin yararlılıkları veya yararlılıkları üzerine düşünmüştür. t₁'de kararını kendisine göre verdiği tüm bilgi beyinde hazırdır ve t₁ ve t₂ arasındaki süreçler sadece Afrodit seçimine doğru götüren bir düşünüp taşınma meselesidir.

Bu örneği kullanarak iradenin özgürlüğü problemini şimdiye kadar yapabildiğimizden daha kesin bir şekilde ifade edebiliriz. Eğer Paris'in beyninin tı'deki tüm hali t2'deki beyninin tüm halini belirlemeye nedensel olarak yeterli ise o takdirde bu ve benzeri durumlarda özgür iradesi yok demektir. Ve Paris için geçerli olan hepimiz için de geçerlidir. Eğer beyninin tı'deki hali t2'ye kadarki hallerini belirlemeye nedensel olarak yeterli değilse o takdirde, bilinçle ilgili açıklığa kavuşturmam gereken belli varsayımları göz önüne alarak özgür iradesi var diyebiliriz. Aynı şekilde, Paris için geçerli olan hepimiz için de geçerlidir.

Neden sonunda bu noktaya geldik? Cevap, beyninin t2'den hemen önceki halinin elmayı Afrodit'e verme eylemine neden olan ve gerçekleştiren kas kasılmalarının başlamasını belirlemek için yeterli olmasıdır. Paris hepimiz gibi nöronlara sahip bir ölümlüydü ve asetilkolin motor nöronlarının aksonlarına ve plakalarına ulaşır ulaşmaz, fizyolojisinin geri kalanının da düzgün olduğunu varsayarsak elindeki elmayla birlikte kolu nedensel zorunlulukla Afrodit'e doğru hareket etmeye başladı. Özgür irade problemi, beyindeki özgür irade *deneyimini* oluşturan bilinçli düşünce süreçlerinin tamamıyla belirlenimci bir nörobiyolojik sistemde gerçekleşip gerçekleşmediğidir.

O halde iki hipotezimiz var: Birincisi, beyin hali nedensel olarak yeterlidir ve ikincisi, yeterli değildir. Sırayla ikisini de inceleyelim. Birinci hipotezde, farz edelim ki t2'de Afrodit seçimine kadar uzanan öncül olarak *yetersiz* psikolojik koşullar, bizi boşluğu koyutlamaya iten koşullar, her safhasının sonraki için *yeterli* olduğu bir dizi nörobiyolojik olaylar vasıtasıyla alt nörobiyolojik düzeyle eşleşti. Bu hipotezde psikolojik bir özgürlükçülüğe tekabül eden bir çeşit nörobiyolojik belirlenimciliğe sahip olurduk. Paris'in özgür irade deneyimi var, fakat nörobiyolojik düzeyde hakiki bir özgür irade mevcut değil. Sanırım nörobiyologların çoğu muhtemelen beyin çalışmasının gerçekten de bu şekilde olduğunu, özgür irade deneyimimizin bir yanılısama olduğunu çünkü bedeninin geri kalanından başka dış uyaran girdilerinin veya etkilerinin olmadığını kabul ettiğimizde, nöral süreçlerin beynin sonraki hallerini belirlemek için nedensel olarak yeterli olduğunu düşünürlerdi. Fakat bu sonuç bize bir tür epifenomenalizm verdiğinden entelektüel olarak tatmin edici olmaktan uzaktır. Bu sonuca göre özgürlük deneyimimiz davranışımızda herhangi bir nedensel veya açıklayıcı rol oynamıyor. Tam bir yanılısama, çünkü davranışımız kas kasılmalarını belirleyen nörobiyoloji tarafından bütünüyle sabitlenmiştir. Bu görüşe göre evrim bize büyük bir oyun oynadı. Evrim bize özgürlük yanılısamasını verdi, fakat daha fazlasını değil –bir yanılısama.

Hipotez 1 hakkında sonra daha fazla şey söyleyeceğim fakat öncelikle hipotez 2'ye dönelim. Hipotez 2'de psikolojik düzeyde eksik olan nedensel olarak yeterli koşulların

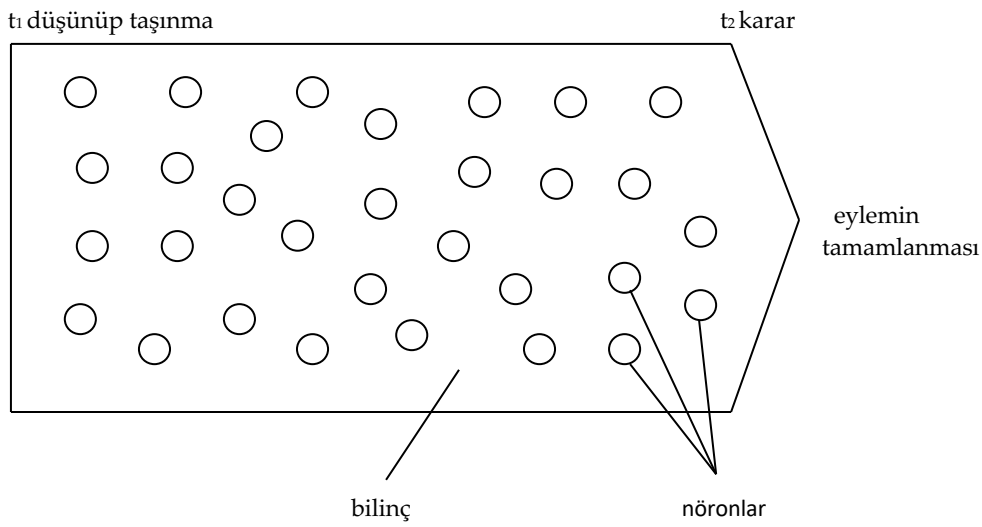
nörobiyolojik düzeyde eksik olan nedensel olarak yeterli koşullarla eşleştiğini varsayıyoruz. Problemimiz, bunun ne anlama geldiğidir. Beyinde boşluk yoktur. Bilinçte tezahür eden özgür iradenin nörobiyolojik bir gerçekliği olduğu hipotezini ciddiye almak için bilincin nörobiyolojiyle olan ilişkisini biraz daha yakından incelemeliyiz. Daha önce bilinci beyin sisteminin üst-düzyer bir özelliğı olarak tanımladım. Üst ve alt benzetmesinin, literatürde yaygın olsa da (kendi yazılarım dahil) yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Bilincin, tabiri caizse masanın üzerindeki verniğe benzediğini ima ediyor ki bu yanlıştır. Anlatmaya çalıştığımız fikir, bilincin, tüm sistemin bir özelliğı olduğudur. Bilinç, bilincin yaratıldığı ve nöral etkinlikte gerçekleştiğı beynin bölümlerinin her tarafında tam anlamıyla mevcuttur. Bu noktayı vurgulamak önemlidir, çünkü bilincin uzamsal bir yere sahip olamayacağını söyleyen Kartezyen mirasımıza zıttır: Bilinç, beynin belirli bölümlerinde bulunmaktadır ve bu bölümlere bağı bir şekilde nedensel olarak işlev görür.

Daha önce bilincin nedensel olarak nasıl işlev gördüğünü, beynin bilinci ile tekerleğın katılığı arasında bir benzetme kurarak açıkladım. Fakat o tahlili bir adım öteye taşırırsak Hipotez 2’de tüm sistemin istemli bilincinin mantıksal özelliklerinin sistemin unsurları üzerinde etkileri olduğunu varsaymak zorunda olduğumuzu görürüz. Sistem bütünüyle unsurlardan oluşsa da tekerleğın moleküllerden oluşmasına rağmen katılığının moleküller üzerinde etkisi olmasına benzer şekilde bu da doğrudur.

Benzetmenin amacı, tüm nedensel güçlerin mikro düzey unsurların nedensel güçlerine indirgenebilir olduğu, bütünüyle mikro düzey unsurlardan oluşmuş bir sistemde, bir sistem özelliğinin mikro düzey unsurları nasıl etkileyebildiğini göstererek bilincin nöral davranışı nasıl etkilediğine (ve dolayısıyla insan bedenlerini hareket ettirdiğine) dair gizemi ortadan kaldırmaktı. Fakat tabii ki her benzetme ancak bir yere kadar gidebilir. Katılık moleküler davranış için neyse bilinç de nöral davranış için odur benzetmesi en azından iki noktada elverişsizdir. Birincisi, tekeri tamamen belirlenebilir olarak alıyoruz, oysa şu anda incelediğimiz hipotez, beynin bilinçli, istemli karar-verme yönlerinin belirlenebilir olmadığını söylüyor. İkincisi, tekerin katılığı sadece nedensel olarak değil ontolojik olarak da moleküllerin davranışlarına indirgenebilir. Bilinç söz konusu olunca bilincin mikro unsurların davranışlarına nedensel olarak indirgenebilir olduğunu varsaysak da benzeri bir ontolojik indirgemeyi yapamayız. Bunun sebebi, bilincin birinci-şahıs ontolojisinin üçüncü-şahıs ontolojiye indirgenememesidir.

O halde şimdiye kadar Hipotez 2’nin başlangıç formüleştirmesine göre üç iddiamız var. Birincisi, beynin t₁’deki hali t₂’deki halini belirlemek için nedensel olarak yeterli değildir. İkincisi, t₁’deki halden t₂’deki hale hareket ancak tüm sistemin özellikleriyle, özellikle de bilinçli benliğin etkinliğiyle açıklanabilir. Ve üçüncüsü, bilinçli benliğin herhangi bir andaki tüm özellikleri mikro unsurların, nöronların, vs. o andaki hali

tarafından tümüyle belirlenmiştir. Sistemsel özellikler herhangi bir anda mikro unsurlar tarafından bütünüyle sabitlenmiştir, çünkü nedensel anlamda konuşursak orada mikro unsurlardan başka bir şey yoktur. Nöronların hali bilincin halini belirler. Fakat nöronların/bilincin herhangi bir hali sonraki hal için nedensel olarak yeterli değildir. Bir halden diğerine geçiş nöronların/bilincin başlangıç halinin rasyonel düşünce süreçleri aracılığıyla açıklanır. Herhangi bir anda bilincin tüm hali nöronların davranışlarıyla sabitlenmiştir fakat bir andan diğerine sistemin tüm hali sonraki hali belirlemek için nedensel olarak yeterli değildir. Özgür irade, eğer öyle bir şey varsa zaman içindeki bir fenomendir. Şematik olarak yapacağım en iyi şey şudur:



Hipotez 1 ve Hipotez 2'yi hızlıca belirttim, şimdi neyi içerdiklerini görmek için üzerlerinden biraz daha yavaş geçme zamanı geldi.

V. Hipotez 1 ve Epifenomenalizm

Hipotez 1 hakkında düşünmenin en iyi yolu onu bir mühendislik problemi olarak düşünmektir. Bilinçli bir robot yaptığımızı düşünün. Öyle bir şekilde yapıyorsunuz ki seçeneklerle karşılaştığında boşluğun bilinçli deneyimine sahip oluyor. Fakat donanımını öyle bir şekilde yapıyorsunuz ki her safha önceki safhalar ve dış uyaranlar tarafından belirleniyor. Robotun bedeninin her hareketi içsel halleri tarafından tamamıyla sabitlenmiştir. Doğrusu, geleneksel yapay zekâ teknolojilerinin bu alanla ilgilenen bölümünde zaten böyle bir modele sahibiz. Robota uyaran girdisi ve sistemin halleri tarafından yöneltilen problemlere algoritmik cevaplar verecek bilgisayar programları yüklüyoruz. Hipotez 1'de, Paris'in hükmü önceden programlanmış oluyor.

Hipotez 1'e yapılan bir itirazın onun epifenomalizme götürdüğü şeklinde olduğunu söyledim. Buna göre bilinçli, rasyonel karar vermenin ayırt edici özelliklerinin evrende

gerçek bir etkisi yoktur. Paris'in hükmü, benim ve robotun davranışı bütünüyle mikro düzeyde süregiden faaliyetler tarafından nedensel olarak belirlenmiştir. Fakat birisi bana, "Neden Hipotez 1'deki varsayım, bilincin insan bedeninin fizyolojik işlevselliğiyle olan ilişkisine dair herhangi bir görüşten daha fazla epifenomenal oluyor?" diye itiraz edebilir.

Geleneksel ikicil kategorileri terk ettikten sonra bilincin nedensel olarak nasıl işlediğine dair herhangi bir gizemin kalmayacağını iddia etmiştim. Bu sadece nedensel olarak işleyen bir üst-düzyey veya sistem özelliği meselesidir. Dahası, verdiğim açıklama herhangi bir nedensel üst belirlenim (*overdetermination*)⁴ koyutlamıyor. Bilinç ve nöronlar olmak üzere iki dizi neden yoktur; farklı düzeylerde tanımlanan sadece bir dizi vardır. Tekrar edersek bilinç sadece, katılığın molekül sisteminin içinde bulunduğu bir hal olması gibi nöron sisteminin içinde bulunduğu bir haldir. Şimdi, kendi görüşümde, neden Hipotez 1'in Hipotez 2'den daha fazla epifenomenalizmi ima etmesi gerekiyor? Cevap şu: Bir özelliğin epifenomenal olup olmaması *özelliğin kendisinin* nedensel olarak işleyip işlememesine bağlıdır. Nitekim herhangi bir olayın nedensel olarak ilgisiz birçok özelliği vardır. Örneğin, kazara bardağı masadan devirdiğim anda mavi bir gömlek giyiyor olmam olayın bir özelliğidir. Fakat mavi gömlek olayla nedensel olarak ilgili değildir. "Mavi gömleklili adam, bardağı masadan devirdi" demek doğru olsa da mavi gömlek epifenomenaldir—yani önemi yoktur. O halde, bir olayın bazı özelliklerinin epifenomenal olduğunu söylediğimizde, söylediğimiz şey o özelliklerin nedensel bir rolü olmadığıdır. İleri sürdüğüm şey, Hipotez 1'de rasyonel karar vermenin başlıca özelliği, yani boşluğun deneyimi—bize açık olan alternatif olasılıkların deneyimi, eylemin psikolojik öncüllerinin eylemi ortaya çıkarmak için nedensel olarak yeterli olmadığı deneyimi ve kararımızı verdiğimiz sonra da eylediğimiz bilinçli düşünce süreçlerinin deneyimi—deneyimin tüm bu özelliklerinin önemi olmadığıdır. Bunlar ilgisizdir. Bir karar üzerinde durup çeşitli gerekçeleri düşündüğümüz bu özelliklerin özgül belirli biçimleri, bardağı devirdiğim andaki gömleğimin maviliği kadar ilgisizdir. Paris'in hükmü, tüm düşünüp taşınmalarına karşın nöronlarının öncül hali tarafından zaten belirlenmişti.

Bir sistem özelliğinin mikro unsurlar tarafından sabitlenmesi sistem özelliğinin epifenomenal olduğunu göstermez. Tersine, bilincin nöral davranışla nasıl sabitlenebileceğini ve yine de epifenomenal olmayacağını gördük. Bir şeyin epifenomenal olduğunu göstermek için söz konusu özelliğinin olanları belirleme konusunda nedensel olarak ilgili bir yön taşımadığını göstermemiz gerekiyor. Bu durumda epifenomenalizm boşluğun deneyimlerinin nedensel yetersizliğinden kaynaklanıyor ve kararımızı vererek yetersizliği giderme çabamız, olanları belirleme konusunda nedensel olarak ilgili bir yön taşıyor. Biz, tüm nedenlere rağmen bize gerçekten açık olan hakiki alternatifler arasından karar verme yolunda bilinçli bir

⁴ Bir etkinin her biri ayrı ayrı o etkiyi ortaya çıkarmaya yeterli birden fazla neden tarafından belirlenmesi durumu –çn.

süreçten geçtiğimizi düşünsek de kararımız nöronlarımızın hali tarafından zaten sabitlenmiştir.

Epifenomenalizmin bazen karşı olgusallarla (*counterfactuals*) açıklandığı söylenir. “A meydana gelmemiş olsaydı bile B yine de olurdu” ifadesinin doğruluğu, A’nın epifenomenal olup olmadığının testi sayılır. Fakat bu test olsa olsa yanıltıcıdır. Boşluğun deneyimlerinin ve son kararların nöral düzeyde sabitlendiği varsayıldığında, eğer deneyimler meydana gelmemiş olsaydı karar oluşmamış olurdu veya en azından oluşumu garanti olmazdı, çünkü ikisine de aynı nöral süreçler neden olmaktadır. Bundan dolayı biri yoksa diğerinin nedeni de aynı şekilde ortadan kalkmalıdır. Fakat bu, deneyimlerin epifenomenal olmadığını göstermez. Epifenomenalizmin testi karşı olgusalların doğruluğu değil, doğruluğunun gerekçeleridir. Epifenomenalizm testi, söz konusu özelliğin nedensel olarak ilgili bir yön taşıyıp taşımadığıdır. Hipotez 1’de boşluğun ayırt edici özellikleri ve rasyonel karar verme nedensel olarak ilgisizdir.

Peki, epifenomenalizmin nesi yanlış? Beynin çalışmasını daha iyi anlamaya başladıkça doğru olduğu açığa çıkabilir. Bilgimizin mevcut durumunda, epifenomenalizmin kabul edilmesindeki ana itiraz evrimle ilgili bildiğimiz her şeye ters düşmesidir. Bilinçli rasyonellik süreçleri hayatımızın o kadar önemli bir parçasını ve özellikle de biyolojik olarak masraflı bir parçasını oluşturuyor ki bu önemde bir fenotipin organizmanın hayatında ve hayatta kalmasında hiçbir işlevsel rol oynamaması evrim hakkında bildiğimiz hiçbir şeyle açıklanamazdı. İnsanlarda ve yüksek hayvanlarda bilinçli karar verme için yavruların nasıl yetiştirildiğinden beyne akan kanın miktarına kadar muazzam bir biyolojik bedel ödenmiştir. Bunun kapsamlı uyumluluk açısından (*inclusive fitness*)⁵ hiçbir rol oynamadığını varsaymak insan apandisinin hiçbir rol oynamadığını varsaymak gibi değildir. Bu daha çok görüşün veya sindirimin herhangi bir evrimsel rolü olmadığını düşünmek gibidir.

VI. Hipotez 2. Benlik, Bilinç ve Belirlenmezlik

Hipotez 1 çekici değil, fakat en azından tutarlı ve biyoloji ile ilgili bildiklerimizle uyuyor. Beyin de diğerleri gibi bir organ ve ciğer veya kalp gibi belirlenimci bir şekilde çalışıyor. Eğer bilinçli bir makine yapmayı hayal edebiliyorsak Hipotez 1’e göre bilinçli bir robot yapmayı da hayal edebiliriz. Peki, Hipotez 2’ye bir mühendislik problemi olarak nasıl bakılırdı? Bilincin her özelliğinin tümüyle mikro unsurlarca belirlendiği ve aynı zamanda belirlenimci olmayıp gerekçelerle eylemde bulunan rasyonel bir benliğin özgür karar verme süreçleriyle sistemin sonraki halinin belirlendiği nedensel olarak işleyen sistem bilincine sahip bilinçli bir robotu nasıl yapabilirdik? Böyle tasvir edildiğinde, federal fon için umut verici bir proje gibi durmuyor. Bunu ciddiye almak için tek sebep, boşluğun deneyimleriyle birlikte beynin çalışmasına dair bildiklerimizden söyleyebildiğimiz kadarıyla içinde bulunduğumuz durumun tam da bu olmasıdır. Bilinç hallerinin nöral süreçlerle sabitlendiği bilinçli

⁵ Bir organizmanın evrimsel başarısını bireysel olarak o organizmanın üreyebilme, genlerini aktarabilme kapasitesinin yanında ve ötesinde daha kapsamlı olarak popülasyonun diğer üyelerinin de üreyebilme, genlerini aktarabilme kapasitesinin artırılmasına yönelik iş birliği yapmasında gören evrimsel anlayıştır –çn.

robotlarımız ve aynı zamanda bazen gerekçelerle kararlar veren rasyonel benlikler olarak belirlenimci olmayan bilinçli süreçlerle (dolayısıyla nöral süreçlerle) hareket ediyoruz.

Tüm bu koşulları yerine getirmek için beyin nasıl çalışıyor olabilir? "Tüm bu koşulları yerine getirmek için beyin nasıl çalışıyor?" diye sormadığıma dikkat edin. Çünkü koşulları yerine getirip getirmediğini kesin olarak bilmiyoruz ve yerine getiriyorsa bile bunu nasıl yaptığına dair bir bilgimiz yoktur. Bu noktada tüm yapabileceğimiz eğer Hipotez 2 doğru olacaksa beynin yerine getirmesi gereken çeşitli koşulları tanımlamaktır.

Bana öyle görünüyor ki artan zorluk sırasına göre üç koşul var ve Hipotez 2 ile uyumlu bir beyin işlevi görüşü beynin bu koşulları nasıl karşıladığını açıklamalıdır.

1. Nöral süreçlerin neden olduğu ve nöral sistemlerde gerçekleşen bilinç, bedeni hareket ettirmede nedensel olarak iş yapmaktadır.

Bunun nasıl mümkün olduğunu biraz detaya inerek açıklamıştım.

2. Beyin, rasyonel kararlar verebilen ve bu kararları eyleme dökabilen bilinçli bir benliğin varlığına neden olmakta ve bu varlığı sürdürmektedir.

Bilincin beden üzerinde fiziksel etkilerinin olabilmesi yeterli değildir. Bir adamın üzüntüden mide ağrısına tutulmasında veya iğrenç bir görüntüden dolayı kusmasında veya erotik düşüncelerin etkisiyle sertleşmesinde olduğu gibi rasyonel özgür eylemlerle ilgisi olmayan bir sürü olay vardır. Zihinsel nedenselliğin nörobiyolojik açıklamasına ek olarak rasyonel, istemli benliğin nörobiyolojik açıklamasına da ihtiyaç vardır. Beyin bir benliği nasıl yaratıyor, benlik beyinde nasıl gerçekleşiyor, düşünüp taşınmada nasıl işlev görüyor, kararlara nasıl varıyor ve eylemleri nasıl başlatıp sürdürüyor?

III. bölümde aşkınsal argümanla tanıttığım şekliyle benlik kavramına göre benlik fazladan bir varlık değildir; daha ziyade, çok kaba ve aşırı basitleştirilmiş bir üslupla söyleyecek olursak bilinçli faillik artı bilinçli rasyonellik eşittir benlik diyebiliriz. Yani beynin birleşik bilinç alanını (*unified field of consciousness*)⁶ nasıl ürettiğini eylemde bulunma deneyimiyle birlikte açıklayan beyin süreçlerine ve de rasyonelliğin kısıtlamalarının yapıcı unsurlar olarak bulunduğu bilinçli düşünceyi beynin nasıl ürettiğine dair bir açıklamanız varsa, tabiri caizse benliği bedavaya getirmiş olurduz. Bunu biraz daha ayrıntılı olarak açıklayacak olursak bir organizmanın benim anladığım şekilde bir benliğe sahip olması için zorunlu unsurlar şunlardır: Birincisi, bir birleşik bilinç alanına sahip olmalı; ikincisi, sadece algı ve hafıza gibi bilişsel kapasiteleri değil, aynı zamanda rasyonel kararlara varmak için yönelimsel halleri koordine etme kapasitesini de içeren gerekçelerle düşünüp taşınma kapasitesine sahip olmalı; ve

⁶ Birleşik alanın önemi için, bkz. John R. Searle, "Consciousness", *Annual Review of Neuroscience*, 23(2000): 557-578.

üçüncüsü, söz konusu organizma eylemleri başlatma ve sürdürme kapasitesine sahip olmalıdır (eski jargonla, “istenç”e veya “faillik”e sahip olmalı).⁷

Fazladan bir metafiziksel benlik problemi yoktur. Beynin bütün bunları yaptığını gösterebilirseniz –az önce açıklanan anlamda rasyonel faillik yapabilen birleşik bir bilinç alanını nasıl yarattığını– o zaman nörobiyolojik benlik problemini çözmüşsünüz demektir. Söz konusu olan deneyimler olunca Hipotez 1 ve Hipotez 2’nin bu koşulu sağlamaları gerektiğine dikkat ediniz. Doğrusu, beynin işlevi hakkındaki her teori bu koşulu sağlamak zorundadır çünkü beynin bize bu tür deneyimleri verdiğini biliyoruz. Hipotez 1 ve Hipotez 2 arasındaki fark, birincisinde rasyonel faillik bir yanılısma olmasıdır. Rasyonel faillik deneyimine sahibiz fakat bu deneyim dünyada bir fark yaratmıyor.

1. Beyin öyle ki bilinçli benlik ne kararın ne de eylemin nedensel olarak yeterli koşullar tarafından önceden belirlenmediği fakat ikisinin de failin kendisine göre eylemde bulunduğu gerekçelerle rasyonel olarak açıklandığı boşlukta karar verip eylemde bulunabilir.

Bu, baş etmesi en zor koşul: Boşluk, az önce söylediklerimden sonra nörobiyolojik olarak nasıl gerçek olabilir? Beynin zihinsel nedenselliği ve rasyonel faillik deneyimlerini nasıl ürettiğine dair bir açıklamamız olduğunu varsayarsak rasyonel belirlenmezçiliği beyin işlevi görüşümüze nasıl yerleştirdik?

Böyle bir probleme yaklaşmanın bildiğim tek yolu kendimize halihazırda bildiklerimizi hatırlatmaktır. Konuyu ilgilendiren bildiğimiz veya en azından bildiğimizi sandığımız iki şey var. Birincisi, özgür eylem deneyimlerimizin hem belirlenmezçiliği hem de rasyonelliği içerdiğini ve bilincin bunların aldığı biçimler için esas olduğunu biliyoruz. İkincisi, kuantum belirlenmezçiliğinin doğanın bir olgusu olarak tartışmasız bir şekilde kabul edilmiş tek belirlenmezçilik biçimi olduğunu biliyoruz.⁸ Özgür iradenin bilinçli deneyiminin açıklamasının bilinçli, rasyonel karar verme düzeyinde kuantum belirlenmezçiliğinin bir tezahürü olması gerektiğini düşünmek kışkırtıcı hatta karşı konulamazdır. Önceleri kuantum mekaniğini bilinç tartışmalarına sokmaktaki amacı anlayamazdım. Fakat işte burada kuantum belirlenmezçiliğine girilmesini gerektiren sıkı bir argüman var:

Öncül 1: Doğadaki tüm belirlenmezçilik kuantum belirlenmezçiliktir.

Öncül 2: Bilinç doğanın belirlenmezçiliği açığa vuran bir özelliğidir.

Sonuç: Bilinç, kuantum belirlenmezçiliği açığa vurur.

⁷ Benim görüşümde rasyonellik ayrı bir fakülte değildir; bilakis, rasyonelliğin sınırlamaları inançlar, arzular ve düşünce süreçleri gibi yönelimsel fenomenlerin içinde zaten yerleşiktir. Buna göre zihinsel fenomenlerin nörobiyolojik açıklaması zaten o fenomenler üzerindeki rasyonel sınırlamaların bir açıklaması olacaktır. Bu görüşün daha detaylı bir sunumu ve gerekçeleri için, bkz. *Rationality in Action*.

⁸ Anladığım kadarıyla kaos teorisi, belirlenmezçiliği değil, öngörülemezliği ima ediyor.

Şimdiki hedefimiz varsayımlarımızın sonuçlarını amansızca takip etmek olacak. Eğer Hipotez 2 doğruysa ve kuantum belirlenmezliği doğada bulunan tek gerçek belirlenmezlik biçimi ise kuantum mekaniği bilincin açıklamasına dahil edilmelidir. Bu sonuca Hipotez 1 üzerinden ulaşamaz. Boşluk epifenomenal olduğu sürece, nedensel aygıttaki hiçbir belirlenmezlik bilincin beyin süreçlerince nasıl neden olduğunu ve bu süreçlerde gerçekleştiğini açıklamak için gerekli değildir. Bu çağdaş araştırmalar için önemlidir. Standart araştırma yöntemleri, hem yapıtaş (building block) modelinde hem de birleşik alan modelinde, bilinci açıklamak için kuantum mekaniğine başvuramamaktadırlar. Eğer Hipotez 2 doğru ise bu yöntemler en azından istemli bilinç konusunda başarılı olamazlar.⁹

Fakat bilincin kuantum mekaniği bakımından açıklamasına sahip olduğumuzu farz etsek bile belirlenmezlikten rasyonelliğe nasıl geçeriz? Eğer kuantum belirsizliği rastgelelik anlamına geliyorsa o takdirde kuantum belirsizliği kendi başına özgür irade problemini açıklamakta işe yaramaz görünüyor çünkü özgür eylemler rasgele değildir. “Kuantum belirsizliği ile rasyonellik arasındaki ilişki nedir?” sorusunu “Beynin mikro süreçleri ile bilinç arasındaki ilişki nedir?” sorusuyla veya “Bir yandan görsel uyaranlar, diğer yandan görsel yönelimsellik ile beyin süreçleri arasındaki ilişki nedir?” sorusuyla aynı yaklaşımla ele almamız gerektiğini düşünüyorum. Son iki durumda sistem özelliklerine mikro süreçlerin neden olduğunu ve sistem özelliklerinin bu süreçlerde gerçekleştiğini önceden biliyoruz, dolayısıyla sistem düzeyi fenomenlerin nedensel özelliklerinin tümüyle mikro fenomenlerin davranışıyla açıklanabildiğini biliyoruz. Bıkkınlık verecek kadar sık tekrarladığım gibi nedensel ilişkilerin *biçimsel* yapısı moleküler hareket ile katılık arasındaki nedensel ilişki ile aynıdır. Ayrıca biliyoruz ki tikel unsurların özelliklerinin bütünü özellikleri olduğunu varsaymak bir derleme safatasıdır (*fallacy of composition*). Buna göre örneğin, tikel atomların elektriksel özellikleri tüm masanın özellikleri değildir ve belli bir eylem potansiyelinin 50 Hz olması tüm beynin 50 Hz de titreştiği anlamına gelmez. Benzer şekilde, tikel mikro fenomenlerin rasgele olması sistem düzeyinde rastgelelik olduğu anlamına gelmez. Mikro düzeydeki belirsizlik (eğer Hipotez 2 doğru ise) belki sistemin belirsizliğini açıklayabilir, fakat *mikro düzeydeki rastgelelik kendi başına sistem düzeyinde rastgelelik olduğunu göstermez.*

Sonuç

Başlangıçta inatçı felsefi problemlerin derinden kabullenilen tutarsız tezler arasında bir çatışma olduğunda ortaya çıktığını söyledim. Zihin-beden problemi konusundaki tutarsızlığı bir çeşit bağdaşıcılık ile çözdük. Geleneksel Kartezyen teorilerinin ardındaki varsayımları terk ettiğimizde, saf maddecilik saf zihinselcilik ile tutarlıdır. Bu tür bir bağdaşıcılığı özgür irade probleminde yapamazdık, çünkü her insan eylemi nedensel olarak yeterli koşullarla öncelenmiştir tezi bazılarının öyle olmadığı teziyle bağdaşmaz. Meseleyi incelediğimizde iki olasılık bulduk: Hipotez 1 ve Hipotez 2. İkisi de fazla cazip değil. İddiaya girmek zorunda olsaydık avantaj muhakkak Hipotez 1’in

⁹ Yapıtaş modeli ve birleşik alan modeli arasındaki farkın açıklaması için, bkz. Searle, “Consciousness.”

olurdu, çünkü hem daha basit hem de genel biyoloji görüşümüzle uyuyor. Fakat tam anlamıyla inanılmaz bir sonuç veriyor. Bu dersi Londra'da verdiğimde izleyicilerden biri, "Eğer Hipotez 1'in doğru olduğu ortaya çıksaydı kabul eder miydiniz?" diye sordu. Sorunun biçimi: "Eğer özgür, rasyonel karar vermenin var olmadığı gösterilseydi özgür ve rasyonel bir şekilde var olmadığını kabul etme kararını verir miydiniz?" şeklindedir. Soruyu, "Eğer Hipotez 1 doğru olsaydı beyninizdeki nöral süreçler ağzınızın bu konu hakkında çıkardığı doğrulayıcı seslerin sonucunu üretir miydi?" şeklinde sormadığına dikkat ediniz. O soru çok ileri gitse de en azından Hipotez 1 ruhundadır, çünkü bana bir öngörüde bulunmam için özgür ve rasyonel bir şekilde soruyor ki bu Hipoteze göre imkânsızdır.

Hipotez 2 bir enkazdır çünkü bize bir yerine üç muamma veriyor. Özgür iradenin bir muamma olduğunu, ancak bilinç ve kuantum mekaniğinin de iki ayrı ve farklı muamma olduğunu düşünüyorduk. Fakat şimdi birincisini çözmek için ikincisini de çözmek ve ilk ikisini çözmek için üçüncüsünün en gizemli yönlerini yardıma çağırmak zorundayız. Benim bu bölümdeki hedefim önceki yazılarımda başlayan atak yöntemini sürdürmek ve rakip akıl yürütme yollarını gidebildiği yere kadar izlemektir. Eminim, söylenecek daha çok şey vardır.

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