

ISSN: 2651-2963

MetaMind

# MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

*Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind*

Cilt: 4

Volume: 4

Sayı: 1

Issue: 1

Haziran 2021

June 2021



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: 4**  
**Sayı / Issue: 1**

**Haziran / June 2021**

ISSN: 2651-2963

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

# MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind*

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

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

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

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

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

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

© Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen tüm düşünceler makale yazarlarına aittir.

Kurucu ve Yayıncı: Murat ARICI

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi  
Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 1  
Haziran 2021

*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Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.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: 4, Issue: 1  
June 2021

## Yazışma Adresi / Mailing Address

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

E-posta / E-mail: [metazihindergisi@gmail.com](mailto:metazihindergisi@gmail.com)

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

ISSN: 2651-2963

Kapak Grafik / Cover Graphic: Turab DEMİR

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

Sayfa Düzeni / Page Layout: Yusuf BİLBAY

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

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

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

|  |      |
|--|------|
| Thought Experiments Naturalized<br>Düşünce Deneyleri Doğallaştırıldı<br>Nazım KEVEN..... | 1-13 |
|--|------|

|  |       |
|--|-------|
| Nicholas Malebranche'da Zihnin İşlevi<br>The Function of the Mind in Nicholas Malebranche<br>Nihat DURMAZ..... | 15-30 |
|--|-------|

|  |       |
|--|-------|
| Yanılsamanın Akla Yatkınlığı: Alternatif Olanaklar İlkesi, Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk<br>The Plausibility of Illusion: The Principle of Alternate Possibilities, Free Will, and Moral Responsibility<br>Kadir KÜTÜKOĞLU..... | 31-51 |
|--|-------|

### Söyleşi / Interview

|  |       |
|--|-------|
| Prof. Dr. Celal Türer ile Söyleşi: Pragmatizm, William James'te Bilinç ve Benlik, Türkiye'de Felsefe<br>Interview with Prof. Celal Türer: Pragmatism, Consciousness and Self in William James, Philosophy in Turkey<br>Murat ARICI ve Bilge Ceren DEMİR..... | 53-72 |
|--|-------|

### Kitap İncelemesi / Book Review

|   |       |
|---|-------|
| Kitap İncelemesi: Erhan Demircioğlu'nun 'Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefesine Giriş' Adlı Eserinin İncelenmesi<br>Book Review: 'Ghost in the Machine: An Introduction to the Philosophy of Mind' by Erhan Demircioğlu<br>Metin AKAR..... | 73-77 |
|---|-------|

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

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

---

### **Editörler / Editors**

Murat ARICI

Ferhat ONUR

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

Metin AKAR

Bilge Ceren DEMİR

Ahmet Faruk SİLİFKE

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. 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. Ferhat ONUR, Karadeniz Technical University, Turkey

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

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

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey

Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Turkey

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

Prof. Mustafa ÇEVİK, Sosyal Bilimler University, Turkey

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

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

Prof. Mehmet ELGİN, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey

Assoc. Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmet Bey University, Turkey  
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey  
Assoc. Prof. Cem KAMÖZÜT, Mimar Sinan University, Turkey  
Assoc. Prof. Sibal KİBAR, Kastamonu 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  
Prof. Celal TÜRER, Ankara University, Turkey  
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey  
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey  
Assoc. Prof. Zikri YAVUZ, Bursa Uludağ University, Turkey  
Prof. Sedat YAZICI, Bartın University, Turkey  
Prof. Aslı YAZICI, Bartın University, Turkey  
Assoc. Prof. Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk University, Turkey

#### Sayı Hakemleri / Issue Referees

Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey  
Prof. Hamdi Bravo, Ankara University, Turkey  
Assist. Prof. Hasan ÇAĞATAY, Ankara Sosyal Bilimler University, Turkey  
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey  
Assist. Prof. Mustafa KINAĞ, Kilis 7 Aralık University, Turkey  
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Turkey  
Assoc. Prof. Sibel KİBAR, Kastamonu University, Turkey  
Assist. Prof. Ferhat ONUR, Karadeniz Technical University, Turkey  
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey  
Prof. Celal TÜRER, Ankara University, Turkey  
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey

## YAYIN SÜRECİ VE AŞAMALARI / PUBLICATION PROCESS AND STAGES

- (1) *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, kısa adıyla *MetaZihin*, uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
- (2) *MetaZihin*, yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında, çevrimiçi (online) olarak yayımlanır.
- (3) Dergi, sadece Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- (4) *MetaZihin*, alana özgü felsefe dergisi olup yapay zeka ve zihin felsefesi alanlarına ait konu ve problemleri ele alan çalışmaları kabul etmektedir. İstisnai durumlarda felsefenin diğer alanlarına giren araştırma makalelerini de "konuk makale" başlığı altında ve her sayı için en fazla bir adet olmak üzere kabul etmektedir. Gönderilen çalışmalar, özgün, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- (5) Dergiye gönderilen çalışmalar, "araştırma makalesi" veya nitelikli "inceleme makalesi" türünde olmalıdır. "Makale çevirisi," "kitap incelemesi" ve "söyleşi" türündeki çalışmalar da akademik nitelik ve alana katkı kriterleri dikkate alınarak dergiye kabul edilmektedir.
- (6) Gönderilen çalışmalar, derginin internet sayfasında verilen [Makale Yazım Kılavuzu](#) ile [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun şekilde biçimlendirilmelidir.
- (7) Gönderilen çalışmalar, öncelikle derginin alanına uygunluk açısından ön incelemeye tabi tutulur. Alan editörlerinin derginin alanına uygun olmadığına karar verdiği çalışmalar reddedilir. Çalışma bazı değişikliklerle derginin alanına uygun duruma getirilebilecek ise bu değişiklik önerileri yazara sunulur. Yazarın değişiklikleri yerine getirmesi halinde çalışma yeniden ön incelemeye tabi tutulur.
- (8) Derginin alanına uygun çalışmalar editörler tarafından sonraki inceleme süreçlerine alınır. Gönderilen her çalışma, derginin internet sayfasındaki [Etik İlkeler ve Yayın Politikası](#) metninde belirtilen tüm ilke ve kurallara uymalıdır. Yasal/etik ilkelere uygun olmayan çalışmalar reddedilir veya yazardan düzeltme istenir. Yasal/etik ilkelere uygun olan çalışmalar ise editörler veya alan editörleri tarafından uzmanlık alanı çalışmanın içeriği ile örtüşen en az iki hakeme yönlendirilir.
- (9) Gönderilen bütün çalışmalar için "çift taraflı kör hakemlik sistemi" uygulanmaktadır: Yazarların ve hakemlerin karşılıklı kimlik bilgileri gizli tutulur. Hakemlere 15-30 gün arası süre verilir.
- (10) Hakemler, raporlarında aşağıdaki dört 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](https://orcid.org/register) adresi üzerinden alınabilir.)

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

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

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

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

## 1. Giriş: Bölüm Başlığı

Araştırma makaleleri sırasıyla **Giriş**, **Ana Bölümler**, **Sonuç** ve **Kaynakça** içermelidir. Ayrıca **Ana Bölümlerin** mantıksal bir organizasyonla **Alt Bölümler** içermesi tavsiye edilmektedir. Ana metni oluşturan tüm bu bölümler, 10 punto büyüklüğünde, 1.15 “kat” satır aralığı ve 12 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Dipnotlar<sup>1</sup> için aşağıdaki dipnotlara bakınız.<sup>2</sup>

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

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

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

## 2. Ana Bölüm Başlığı

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

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

## 3. (Bir Diğer) Ana Bölüm Başlığı

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

### 3.1. Birinci Kademe Alt Başlık

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

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

### İkinci Kademe Alt Başlık

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

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

#### 4. Sonuç

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

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

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

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

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

#### 5. Kaynakça

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

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

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

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

- Nagel, T. (1974). "What Is It like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83(October): 435-50.  
DOI: 10.2307/2183914
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum* (2. Baskı). Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalca Yayıncılık.
- Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (2. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.
- Chalmers, D. J. (2003). "Consciousness and Its Place in Nature." S. P. Stich and T. A. Warfield (Der.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind* içinde (s. 102-142). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Tye, M. (2015). "Qualia." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
- Arıkan 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 kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen, bağlam dışı ve metin akışına uymayan bilgi notları için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak atıflarda da yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir.

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

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

Örn: (Levine, 2010a).

## Kaynakça Düzeni

- (1) Kaynakçada *sadece* çalışma içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.
- (2) Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harf kısaltması tekrar yazılmalıdır. Aynı yazarın eserlerinin kaynakçadaki sıralaması, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde eskiye doğru yapılmalıdır.
- (3) Eserler sıralanırken herhangi bir madde imi ya da numara kullanılmamalıdır.
- (4) İlk satıra sığmayıp ikinci satıra taşan bilgiler 1 cm. girinti ile verilmelidir.
- (5) Her maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmelidir.
- (6) Bir eser basılı olmayıp sadece çevrimiçi formatta ise mutlaka ya eserin DOI numarası ya da alındığı web adresi, eser bilgilerinin en sonunda verilmelidir. Çevrimiçi eserin DOI numarası mevcutsa DOI numarası verilmeli, alındığı web adresi verilmemelidir. DOI numarası şu iki biçimden biri ile verilmeli ve kaynakça boyunca sadece bu iki biçimden biri kullanılmalıdır:
- (i) DOI: 10.5176/2345-7856\_1.2.11
- (ii) [https://doi.org/10.5176/2345-7856\\_1.2.11](https://doi.org/10.5176/2345-7856_1.2.11)
- (7) Eğer çevrimiçi bir eserin DOI numarası yoksa eser bilgilerinin sonunda mutlaka alındığı web adresi "Alındığı URL: <http://www...>" şeklinde verilmelidir.
- (8) Basılı bir eserin DOI numarası atanmış çevrimiçi versiyonu da bulunuyorsa basım bilgileri verildiği takdirde DOI numarasının verilmesi zorunlu olmamakla birlikte tavsiye edilmektedir. Alındığı URL adresi ise verilmemelidir.
- (9) Kitap (Basılı)
- Dainton, B. (2000). *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.

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

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

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

(10) [Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

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

(11) [Derleme Kitap \(Basılı\)](#)

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

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

(12) [Derleme Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

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

(13) [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- (18) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\)](#)  
Van Gulick, R. (2014, 14 Ocak). "Consciousness." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>
- Kind, A. (2018, 13 Temmuz). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- (19) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Yazarsız ve Editörsüz\)](#)  
"Intelligence." (2018, 31 Aralık). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: [https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline\\_v\\_9381](https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline_v_9381)
- (20) [Yayımlanmamış Tez](#)  
Arıkan Sandıkcıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- (21) [Kongre Bildirisi](#)  
Bildiri, kongre bildiri kitabı içinde ise: [Derleme Kitapta Makale \(Basılı\)](#) veya [Derleme Kitapta Makale \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.  
Bildiri, süreli bir yayın içinde ise: [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#) veya [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
- (22) [Gazete Makalesi \(Basılı\)](#)  
Bilgehan, A. K. (2018, 14 Temmuz). "Türkiye’de Yapay Zekâ Çalışmalarının Kurumsal ve Akademik Geçmişi." *Yeni Haber*, s. 4.
- (23) [Gazete Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)  
Papineau, D. (2017, 1 Haziran). "Is Philosophy Simply Harder than Science?" *TLS: The Times Literary Supplement*. Alındığı URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/philosophy-simply-harder-science/>
- (24) [İnternet Makalesi \(Yazarlı\)](#)  
Barrett, A. (2018, 13 Temmuz). "Why We Need to Figure Out a Theory of Consciousness." Alındığı URL: <http://theconversation.com/why-we-need-to-figure-out-a-theory-of-consciousness-93146>
- (25) [İnternet Makalesi \(Yazarsız\)](#)  
"Makineler Bir Gün İnsanlığı Gerçekten Yok Edebilir mi: Doğrular ve Yanlışlar." (2018, 13 Temmuz). Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/mind-body-problem>
- (26) [Kitap İncelemesi \(Basılı\)](#)  
Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53(4): 937-938.
- (27) [Kitap İncelemesi \(Çevrimiçi\)](#)  
Crane, T. (2018, 13 Temmuz). "Kitap İncelemesi: The Nature of Consciousness" [Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (Der.), *The Nature of Consciousness* adlı eserin incelemesi]. Alındığı URL: <https://philarchive.org/archive/CRARTN-2>
- (28) [Söyleşi/Röportaj \(Basılı ya da Çevrimiçi\)](#)

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

---

This Page Intentionally Left Blank

---

## Thought Experiments Naturalized <sup>†</sup>

### [Düşünce Deneyleri Doğallaştırıldı]

Nazım KEVEN \*

Bilkent University

Received: 08.04.2021 / Accepted: 27.06.2021

DOI: 10.51404/metazihin.911684

Research Article

**Abstract:** Thought experiments have long been utilized in science and philosophy. They come in various forms, from Schrödinger's cat in physics to the Chinese room argument in philosophy. Although thought experiments are used widely, scant attention has been paid to how thought experiments actually work. In philosophy literature, it has been argued that thought experiments are a disguised form of meaning analysis. Thought experiments rely on the notion of analyticity on their basis, and therefore they should be abandoned. In this paper, I argue that if we distinguish conceivability type thought experiments commonly found in philosophy from factive thought experiments widely used in science, a viable methodological alternative can be found. I propose a set of criteria to define factive thought experiments precisely. I show how factive thought experiments can be successfully used in philosophical reasoning by giving examples, mainly from Wittgenstein's work. In this way, I argue, it is possible to naturalize thought experimentation.

**Keywords:** thought experiment, analyticity, conceivability, modality, Wittgenstein, language games.

**Öz:** Düşünce deneyleri uzun zamandır bilim ve felsefede kullanılıyor. Fizikte Schrödinger'in kedisinden felsefede Çince odası argümanına kadar birçok farklı yerde ve şekilde bulunabiliyorlar. Düşünce deneylerinin bu kadar sık kullanılmasına rağmen, düşünce deneylerinin nasıl çalıştığına çok az dikkat edilmiştir. Felsefe literatüründe, düşünce deneylerinin anlam analizinin kılık değiştirmiş formu olduğunu savunan görüşler mevcuttur. Bu görüşlere göre, düşünce deneyleri temelde analitik nosyonlara dayanmaktadır ve bu yüzden terk edilmelidir. Bu makalede, eğer genelde felsefede bulunan kavranabilirliğe dayanan düşünce deneylerini genelde

<sup>†</sup> **Acknowledgment:** This work was supported by the BAGEP Award of the Science Academy.

\* **Author Info:** Assist. Prof.-Bilkent University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Çankaya-Ankara, TÜRKİYE.

E-mail: [nazimkeven@bilkent.edu.tr](mailto:nazimkeven@bilkent.edu.tr) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5368-8265>

bilimde kullanılan olgusal düşünce deneylerinden ayırarak kullanışlı bir metodolojik alternatifin bulunabileceğini savunuyorum. Olgusal düşünce deneylerini daha net olarak tanımlamak için bir grup kriter sunuyorum. Olgusal düşünce deneylerinin felsefede nasıl kullanılabilceğini göstermek için özellikle Wittgenstein'in çalışmalarından örnekler veriyorum. Bu şekilde, düşünce deneylerinin doğallaştırılabileceğini savunuyorum.

**Anahtar Kelimeler:** düşünce deneyi, analitiklik, kavranabilirlik, modalite, Wittgenstein, dil oyunları.

## 1. Introduction

Thought experiments have a long history in philosophy and science. The first thought experiments are found in the pre-Socratic philosophers. Throughout the medieval period, thought experimentation was almost the only method of science, and it continued to be used in philosophy and science in the early modern period. In the 20<sup>th</sup> century, it acquired extensive popularity among analytic philosophers and scientists. What this picture suggests is that thought experiments are natural elements of human thinking. However, not enough attention has been directed towards the question "what governs what happens in a thought experiment?" (Horowitz & Massey, 1991: 4) until recently. Consequently, especially after 1950, thought experiments had been widely employed in contemporary analytic philosophy without much attention paid to what is doing the actual job behind thought experiments.

Nowadays, fortunately, philosophers have begun to pay attention to thought experiments as a subject matter, and they have offered different answers to the question, "what is doing the heavy lifting in thought experiments?" Or to put it more precisely, "how can the contemplation of an imaginary scenario provide one with *new* true beliefs about contingent matters, and, assuming that it can do so, how are those new beliefs *justified*?" (Gendler, 2004: 1152) These kinds of worries have led to a general skepticism about thought experimentation. There are various kinds of concerns about thought experiments from relying on introspection to appeal to ordinary language<sup>1</sup>. In this paper, I will focus on one central problem that seems to underlie all of the other concerns and even, in a sense, encompasses all of the others in a nutshell. Gerald Massey, in *Backdoor Analyticity* (1991), argues that thought experiments are nothing but the reincarnation of analyticity. Therefore, all the problems that are related to analyticity are equally the problems of thought experiments. I contend that Massey's argument applies to one specific but, unfortunately, the most common type of thought experiment, i.e., conceivability arguments. However, I argue that there is another fruitful type, i.e., factive (or scientific) thought experiments, usually found in science, and the charge of analyticity does not apply to them. In this paper, I suggest that a large

subset of factive thought experiments are available to philosophy and can be a viable methodological option in the future of philosophy.

## 2. Thought Experiments as the Reincarnation of Analyticity

According to Massey (1991), thought experiments are the last resort of philosophers' turf battle with scientists. The rise of modern science shrunk the cognitive space of philosophy, but philosophers were content with the good old *a priori*. However, the development of the non-Euclidian geometries cut off their access to *a priori* truths. To find another route to *a priori* truths, they developed meaning analysis. The notion of analyticity lies behind the meaning analysis. "The end products of meaning analysis had to be analytic truths, propositions true somehow or other by virtue of their meaning, however meaning itself was to be understood or explained" (Massey, 1991: 286). But the explanation of meaning turned out to be problematic, and Quine's "Two Dogmas of Empiricism" had the last word: The notion of analyticity has to be abandoned. Consequently, meaning analysis has to be abandoned as well since it presupposes analyticity. So philosophers tried to develop another method that does not presuppose analyticity, namely, thought experimentation. However, according to Massey, thought experimentation at the bottom also relies on analyticity.

Massey (1991) identifies thought experiments with conceivability arguments. He argues that conceivability and analyticity are virtually identical since there is a strong correlation between their governing laws and behaviors. He considers two correlations of the governing relations. The first one is the relationship of analyticity to logical truth (or falsehood), which is correlated with the corresponding relationship of conceivability (or inconceivability) to the logical possibility (or impossibility). Logical truth or falsehood is analytic by virtue of the constitutive laws of logic. The same laws of logic also regulate what is conceivable (or inconceivable). One's conceptions cannot violate the laws of logic. But what is conceivable is considered logically possible, whereas what is inconceivable is logically impossible. So, Massey (1991) argues, the role played by the laws of logic towards the analyticity of logical truth (or falsehood) is equivalent to the regulative role played by these rules in regard to conceivability (or inconceivability).

The second correlation that Massey (1991) considers is *a priori* access to necessity via analyticity, which is again correlated with *a priori* access to modality via conceivability. We have already mentioned that what is conceivable is considered logically possible, whereas what is inconceivable is deemed to be impossible. Conceivability (or inconceivability) is an *a priori* matter. Hence, both analyticity and conceivability warrant *a priori* access to necessity and possibility. Apart from these correlations, there is also an analogy between the responses that one might give to a conceivability argument and



the responses that philosophers used to give to meaning analyses, especially in the case of counterexamples. In both cases, there is no strict way to confirm an argument and analysis. Success depends on the satisfaction of the parties. If satisfied with the counterexample, one could rest his case while the opponent abandons his theory. If not, one could simply ignore the counterexample. I agree with Massey that conceivability arguments are the reincarnation of analyticity. However, I disagree with his premise that thought experimentation is limited to conceivability arguments in philosophy. There is another type of thought experiment that does not work like conceivability arguments and does not rest on analyticity. It could be a viable option for philosophy.

### 3. Analyticity-Free Thought Experiments

Even though there is no consensus on the types of thought experiments in the literature, Tamar Gendler's (2002) tripartite taxonomy of thought experiments seems to cover the most common types. The first type, factive (or scientific) thought experiments, concerns what we think the facts of a situation would be. The second type, conceptual thought experiments, concerns what we consider the proper application of concepts. The third type is valuational; it involves the appropriate moral or aesthetic response to a situation (Gendler, 2000: 25). The first two types will be of much interest to our analyses, so let us examine them more closely.

Factive thought experiments are usually found in science. Galileo's refutation of the Aristotelian theory that heavier bodies fall faster than lighter ones is a paradigmatic illustration of a factive thought experiment. The thought experiment goes as follows:

Imagine that a heavy and a light body are strapped together and dropped from a significant height. What would the Aristotelian expect to be the natural speed of their combination? On the one hand, the lighter body should slow down the heavier one while the heavier body speeds up the lighter one, so their combination should fall with a speed that lies between the natural speeds of its components ... On the other hand, since the weight of the two bodies combined is greater than the weight of the heavy body alone, their combination should fall with a natural speed greater than that of the heavy body ... But then the combined body is predicted to fall both more quickly, and more slowly, than the heavy body alone. (Gendler, 2000: 41)

The inconsistency demonstrated by the thought experiment can be resolved only by giving up the theory that heavier bodies fall faster than lighter ones. Factive thought experiments resemble actual physical experiments both in their function and structure. Real experiments reveal relations between entities. In a similar vein, factive thought experiments show physical dependencies of the world. Actual experiments test a hypothesis or a theory in a physical setup, which is a detail of the world, and confirm or disconfirm it accordingly. Factive thought experiments test an ongoing scientific

theory in a finer detail of the world and check whether it fits (Kuhn, 1964: 28). They succeed by showing an inconsistency within the conceptual framework of the theory. For instance, Aristotle's theory that heavier bodies fall faster than lighter ones appeals to our common sense knowledge of the world. After all, a stone falls faster than a feather. However, Galileo comes up with a situation that one would not easily encounter; nevertheless, it is an ordinary empirical situation. What Galileo depicts in his thought experiment is a detail of the world. Aristotle's theory should be capable of explaining that situation as successfully as it explains the more ordinary situations; otherwise, it should be given up. It is quite apparent that this is not the sort of thought experiment that Massey accuses of analyticity, and his arguments do not work against this type. Instead, he criticizes conceptual thought experiments.

Conceptual thought experiments are generally found in philosophy, and the most popular type is conceivability arguments. Frank Jackson's (1982) *Mary*, the scientist, thought experiment is a paradigmatic example. Imagine a scientist, Mary, who knows everything there is to know about the physics and the neurophysiology of colors, but who has never seen a colored object because she has lived in a white and black room with a black and white television screen for all her life. One day she is brought outside and given a colored screen. Jackson asks, do you think Mary learn anything new about colors? The anticipated answer is a big YES. Therefore, Jackson argues that since a person like Mary knows everything physical about color learns something new when she experiences color for the first time, it is *inconceivable* that phenomenal properties are identical to physical properties. Therefore, it is *impossible* to know what specific experiences are like based on the physical information or physical facts concerning these experiences.

Mary, the scientist, thought experiment concerns the proper application of the concept of 'knowledge.' It attempts to derive the impossibility of complete physical *knowledge* about human color vision from the inconceivability of knowing some facts about human color vision before the first-hand experience. However, there is no empirical way to assess this thought experiment. It is empirically possible to construct Mary the scientist experiment as depicted by Jackson, no matter how ethically suspect it would be. Even we could ask the person inside the room whether she learns something new, to which she probably would say yes. However, this is not enough to assess the thought experiment. We need to empirically evaluate whether knowing specific facts before the first-hand experience is inconceivable; otherwise, we cannot drive the impossibility in question. But there is no way to do that since it is a purely conceptual matter. According to physicalists, it is conceivable that physical information concerning specific experiences is sufficient to know what these experiences are like. In contrast, others think this is inconceivable, that no amount of physical information can suffice for what

these experiences are like. So, the thought experiment relies on conceptual dependencies and attempts to access modality by *a priori* means. Thus, the assessment of the thought experiment depends on people's intuitions and their respective conceptual frameworks. Consequently, Jackson's Mary the scientist has become one of the most controversial thought experiments of the 20<sup>th</sup> century. These considerations suggest that Massey's arguments apply with full force here, for at the bottom Mary the scientist thought experiment appears to rely heavily on analyticity.

Upon closer inspection, it seems that what distinguishes factive thought experiments from conceptual ones is their empirical verifiability. On the one hand, the more conceptual a thought experiment is, the more it relies on analyticity. On the other hand, the more factive a thought experiment is, the more empirical it becomes. Jackson's thought experiment represents one extreme and Galileo's another. The conceptual bit on the execution of a thought experiment should not be a problem. Both of the experiments are conceptual insofar as they are not empirically tested. The problem is conceptual thought experiment's reliance on conceivability (or inconceivability), which does not lend itself to empirical verification and depends heavily upon a particular conceptual framework. Factive thought experiments avoid dependence on solely conceivability by being empirically verifiable, i.e., either by being about how an entity would behave under a particular experimental setup or by making a verifiable prediction.

Moreover, factive thought experiments mimic the physical world in the world of thought. This way, they differentiate themselves from conceptual thought experiments. Consequently, while conceptual thought experiments that rely on conceivability (or inconceivability) can be fairly criticized for implicit analyticity, factive thought experiments cannot.

If factive thought experiments do not rely on analyticity, what governs what happens in a factive thought experiment? Fortunately, factive thought experiments can be justified in an evolutionary context. Events in the world of thought can indicate events in the physical world since there are pressures selecting minds that mimic patterns of nature (Sorensen, 1992: 63). There are selective pressures for the evolution of a cognitive ability to simulate events in the psychical world in our minds. Hence, the connection between the world of thought that simulates, and the simulated physical world is biological causation, not a mysterious bond. However, it would be naïve to suppose that our evolutionarily endowed modal intuitions are unlimited. If we look at the problems that our modal intuitions are evolved to solve, we can better understand. For example, the hunter-gatherers needed to track objects in space and time: to distinguish a friend from an enemy and recognize predator and prey, shelter, and foodstuffs.

Moreover, they needed to manipulate objects and predict behavior. Thus, we can suppose that we have a stock of intuitions about space-time, biological and social relationships, belief-desire psychology, and causal reasoning. Humans also have excellent visual judgment and language mastery (Sorensen, 1992: 253). Furthermore, the performance of using these intuitions and abilities dramatically increases by experience. Hence, factive thought experiments that use these intuitions and skills depending on previously familiarized contexts are more than welcome.

The natural path to take to find thought experiments immune to the charge of analyticity is to assess the viability of factive thought experiments in philosophy. After all, factive thought experiments are not the private property of science. It is hard to employ bare factive thought experiments in philosophy. After all, the relation between two rocks is not much of an interest to a philosopher. There must be some element *related to* a philosophical conceptual framework in the kind of thought experiment we are looking for. Here we should carefully distinguish being associated with a conceptual framework from being dependent on it. As we have seen, conceivability arguments are dependent on a conceptual framework. If you change the framework, the results of the experiment will change as well. However, there is another well-known way for an experiment to be related to a conceptual framework without being dependent on it in philosophy, making use of science in any naturalized philosophy. Scientific thought experiments are also associated with a conceptual framework, i.e., a network of scientific theories, even though their results do not depend on those theories. Interpretation of the results is influenced by the theories nonetheless, which relates them to a conceptual framework. Thus, the solution to the problem of analyticity lingering within the domain of thought experiments is to strive for naturalization within this domain. That is to say; we need to naturalize thought experiments.

How can we naturalize thought experimentation? It must be clear by now how I think we can do that, namely by avoiding conceivability arguments and instead utilizing factive ones. We should use thought experiments that are factive (or scientific) in structure but philosophical in their functioning like any other actual scientific experiment used to support a philosophical position. Scientific thought experiments generally use modal intuitions that are fine-tuned by experience concerning space-time, causal reasoning, biological relations, and so on. As we have noted, these do not offer much interest to philosophy. However, philosophers can use modal intuitions fine-tuned by experience concerning social relations, belief-desire psychology, and language mastery. In what follows, first, I list some requirements such thought experiments ought to meet. Second, I argue that if a thought experiment meets these requirements, then it is immune to the charge of analyticity. Third, I give an actual example of such a

thought experiment in philosophy to show that they already exist. Finally, I examine the consequences of this for philosophical methodology.

#### 4. Factive Thought Experiments in Philosophy

The requirements that I propose for factive philosophical thought experiments are three in number. First, these thought experiments should be empirically verifiable. I accept the good old verification principle from logical positivists as it is. A thought experiment is empirically verifiable if we know what observations would lead us, under certain conditions, to accept the conclusion of the thought experiment as true, or reject it as false (Ayer, 1952: 36). Second, factive philosophical thought experiments should not be conceivability arguments. In other words, a thought experiment should not infer logical possibilities (or impossibilities) from our ability (or inability) to conceive such and such circumstances. However, we might still infer possibilities or impossibilities from the thought experiment itself in the same way we infer possibilities or impossibilities from facts about the world. Third, they must have some philosophical relevance as an actual scientific experiment could be used in philosophy, rather than hundreds of experiments out there that do not interest a philosopher.

Philosophical thought experiments that satisfy all three requirements do not rely on analyticity. The requirements do not need much defense against the charge of implicit analyticity. The first requirement guarantees a factive element in the thought experiment. It assures that the thought experiment would be factive in its structure. As we shall see in the example below, this criterion points to a critical distinction between the conclusion of the thought experiment and its philosophical import. The distinction is anticipated by our discussion of an experiment being related to a conceptual framework without depending on it. The conclusion of the thought experiment is empirical, either true or false, and not disputable. And that is the verifiable bit. The success of the thought experiment does not depend on the felt satisfaction of the parties. The philosophical import of the conclusion can be disputable, as is usual in philosophy. It is very similar to using the results of an actual scientific experiment in support of a philosophical thesis. In those cases, it is not the philosopher's job to discuss and evaluate the results of the experiment. Scientists can do that. The job of the philosopher is to examine the philosophical implications of that the result of that experiment. The second criterion makes thought experiments immune to Massey's criticisms as they are targeted to conceivability arguments. If the thought experiment does not rely on the *a priori* conceivability-possibility (or inconceivability-impossibility) bridge, then the correlations that Massey questions don't apply to this type of thought experiment. The third criterion is meant to ensure that something philosophically significant remains in the thought experiment.

To show that there are such thought experiments in philosophy, I give an example of the type of thought experiment outlined above, which does not rely on analyticity. My example comes from Wittgenstein's *On Certainty* (1972). Wittgenstein argues that in assessing the testimony of a witness, there are some principles of human inquiry, which govern when we ought to invoke a mistake and when we ought to accept the witness' testimony as it stands and try to contextualize it. The thought experiment goes as follows:

I fly from here to a part of the world where the people have only indefinite information, or none at all, about the possibility of flying. I tell them I have just flown there from.... They ask me if I might be mistaken... If I simply tell them that I can't be mistaken, that won't perhaps convince them; but it will if I describe the actual procedure to them. Then they will certainly not bring the possibility of a mistake into the question. But for all that—even if they trust me—they might believe I had been dreaming or that magic had made me imagine it. (Wittgenstein, 1972: 671)

Does this thought experiment satisfy our requirements? First, it is verifiable. It is a matter of social psychology to verify the experiment's conclusion, i.e., that detailed explanation of the process or method of doing something helps to convince other people that the thing is doable or, at least, that the thing is sincerely asserted. We do not even need to verify it in its actual context, i.e., a person who flies to a community that doesn't know anything about flying. Instead, it would suffice to show using an experimental setup that people, who think that X cannot be done, could be convinced of its possibility, or at least of our sincerity when we assert it, by explaining the method of doing X. It is observational rather than conceptual. Second, it does not derive possibilities from our ability to conceive a scenario or apply a concept. Instead, it extracts some information about human psychology from how we generally interact with each other in missing information cases. Third, it is considered to have philosophical significance since it raises interesting questions about invoking mistakes or taking seriously what at first sight seems improbable. Therefore, Wittgenstein's thought experiment meets our three requirements.

Here someone might object that being verifiable is not enough and thought experiments should be actually verified to avoid cases in which we have a verifiable thought experiment with false premises. The objector is right to point out that in some suspicious thought experiments, verification might actually be demanded before we can assess the philosophical import of the thought experiment. But this is a merit of the view rather than a limitation. Instead of getting lost in a hazy conceptual maze, verifiable thought experiments have an empirical option to fall back. However, this does not mean that every thought experiment needs to be verified. In most cases,

verifiable thought experiments will not be iff because they are factive like scientific thought experiments.

### 5. Alternative Ways of Thought Experimentation in Philosophy

I am aware that only a handful of thought experiments meet these requirements in the history of philosophy, and, probably, many of these would be Wittgenstein's. One could even argue that if a philosophical thought experiment meets these requirements, it cannot lead to knockdown philosophical results. If we look at our paradigmatic examples, while Jackson's Mary, the scientist, has occasioned a considerable debate about the possibility of non-physical properties, Wittgenstein's air traveler seems to be a minor philosophical detail. The requirements are so restrictive that the results you can accomplish within these boundaries are minimal and insignificant. First, I think it is possible to weaken the verification principle while still keeping the analyticity at bay. To find a weaker version of the verification principle, we need a detailed analysis of our hypothetical reasoning ability and parsing out in what circumstances it is reliable. It might turn out that a much weaker version of verifiability fits the bill. More and more factive thought experiments would be available to philosophy, and more exciting results could be welcomed.

Second, and more importantly, even though the results that a single thought experiment could accomplish are minimal, a series of factive thought experiments on a specific subject could lead to fruitful philosophical results. A single factive thought experiment might by itself be weak and not far-reaching, but a group of them could be even more potent than conceptual ones. Devising multiple factive thought experiments is precisely what Wittgenstein does in his later works and, I think, where the future of philosophy resides. Science uses a similar methodological approach. Even though there are some unique, groundbreaking experiments in the history of science, the general practice of science tends to favor a series of experiments in support of a scientific theory instead of a unique, unrepeatable groundbreaking experiment. The more experiments that one can provide for a scientific theory, the stronger the scientific theory. So, if the first step to naturalize thought experimentation is to use factive thought experiments, the second step is to use a series of thought experiments instead of a single one.

Wittgenstein has more to offer for thought experimentation. Language games can be considered a tool for thought experimentation in philosophy. Language games could become convenient to create a series of related thought experiments to clarify essential concepts of a philosophical issue. The term "language game" is one of those terms that can hardly be defined or explained but can only be shown. Not surprisingly, Wittgenstein does not offer a satisfying explanation or description but only gives

examples of language games and remarks on them. Roughly speaking, we can say that a language game is a minuscule rule-governed social interaction. Here "minuscule" is used as a relative term and is meant to express the function of language games as building blocks of language analysis. Wittgenstein gives various examples of language games. To list some of them: ostensive definition, inventing a name for something (Wittgenstein, 1999: 13e), giving orders and obeying them, describing the appearance of an object, constructing an object from a description, reporting an event, speculating about an event, forming and testing a hypothesis, making up a story and reading it, play-acting, making a joke and telling it, solving a problem in practical arithmetic, translating from one language into another, asking, thanking, cursing, greeting, praying, etc. (Wittgenstein, 1999: 11-12e). The procedure to employ language games is to ask the reader to imagine a situation where two players act on something or learn something. For instance, take the language game of ostensive definition. Imagine a child learning names of things from his parents. So, in this language game, the child is brought up, or trained, to ask, "What is that called?" to which parents answer, "This is ....."

Do language games satisfy our three requirements? I will argue that they do. Language games fulfill the requirement of empirical verifiability. Language games are about actual uses of a language in a community. As factive thought experiments are concerned with the nature of objects out there in an imaginary experimental setup, language games are concerned with language uses out there in an imaginary arrangement. Anybody can go out and check the usage in question in a language game, as any scientist can check a factive thought experiment. When devising a factive thought experiment, a scientist relies on his grasp of physical phenomena and his mental simulation capacity of how objects would behave in such-and-such conditions from previously familiarized cases. Similarly, when a philosopher devises a language game in his native language, he relies on his grasp of the language and his mental simulation capacity of how a conversation would occur in his native language in such-and-such conditions from his previously accustomed cases.

Language games also satisfy the second requirement, i.e., they are not conceivability arguments. Instead, language games function more like existence proofs by means of examples. What they provide is that there exists such-and-such usage for such-and-such word or sentence, or case. For instance, consider these series of language games:

If I say "an hour ago this table didn't exist" I probably mean that it was only made later on.

If I say "this mountain didn't exist then", I presumably mean that it was only formed later on-perhaps by a volcano.



If I say "this mountain didn't exist half an hour ago", that is such a strange statement that it is not clear what I mean. Whether for example I mean something untrue but scientific. (...) Only the accustomed context allows what is meant to come through clearly. (Wittgenstein, 1972: 237)

It is quite apparent that these language games do not depend on the conceivability of the sentences or the situation. There is no reliance on inconceivability either; all of the sentences make sense, only in the third one it is hard to understand what is meant by the speaker even though the sentence makes perfect sense. Instead, these language games provide existence proof for the role of a familiar context to interpret statements. Here one tries to make sense of three structurally similar sentences. One can give potential interpretations to the first two according to previously accustomed contexts but fails to make any sense of the third since it does not fit any familiar context. Thus far, it is an empirical claim and does not depend on any particular conceptual framework. As they stand, these language games have significance for the philosophy of language, but Wittgenstein makes further use of them as an argument against the skepticism about earth's existence before one's birth. Here again, we have the difference between the conclusion of a thought experiment and its philosophical import. As long as we keep them separate and make the former empirical, we are on natural grounds.

In this paper, I argued that the philosopher's job in advancing thought experiments should be formulating verifiable experiments that are confirmable by a scientific discipline, i.e., to use naturalized thought experiments. Then, philosophers can investigate the philosophical implications of the experiment by foreseeing the result of it before any confirmation. However, this would inevitably slow down philosophers, as they would need to proceed with smaller and safer steps rather than giant unreliable and unverifiable leaps. I think this lower pace is preferable as long as we do not conceive achievement in philosophy as the construction of a single thought experiment by manipulating all the available parameters so that it seems to refute a prominent account in our minds. Instead, a series of closely connected factive thought experiments can provide philosophy a slower but more secure way to proceed.

## 6. Bibliography

Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*. New York: Dover.

Gendler, T. S. (2000). *Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases*. NY: Garland Press.

Gendler, T. S. (2002). "Thought Experiment." In *Encyclopedia of Cognitive Science*. NY/London: Nature/Routledge.

- Gendler, T. S. (2004). "Thought Experiments Rethought—And Reperceived." *Philosophy of Science*, 71(5): 1152–1163. <https://doi.org/10.1086/425239>
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, 32: 127–136.
- Kuhn, T. (1964). "A Function for Thought Experiments." Reprinted in *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (1977) (pp. 240-265). University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (1977). *The Essential Tension*. Chicago: University of Chicago Press.
- Massey, G. (1991). "Backdoor Analyticity." In Horowitz, T. and G. Massey (Eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy* (pp. 285-296). Savage, MD: Rowman and Littlefield.
- Sorensen, R. (1992). *Thought Experiments*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1999). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1972). *On Certainty*. New York: Harper Torch Books.

---

This Page Intentionally Left Blank

---

## Nicholas Malebranche'da Zihnin İşlevi

### [The Function of the Mind in Nicholas Malebranche]

Nihat DURMAZ \*

Bartın University

Received: 26.02.2021 / Accepted: 28.06.2021

DOI: 10.51404/metazihin.887029

Research Article

**Abstract:** Malebranche, one of the most important philosophers of French philosophy after Descartes, adopted the soul/body dualism and remained within the framework of Cartesian philosophy. However, the adoption of a monist structure by effective approaches in contemporary philosophy of mind has reduced the power of dualist approaches. As a matter of fact, contemporary theories such as materialism, philosophical behaviorism, and functionalism identify the mind and the mental with the observable. Despite such a fundamental difference, contemporary theories of mind such as materialism consider the mind in a passive structure, and surprisingly this is similar to Malebranche's views. This study focuses on how Malebranche considers the mind as he thinks it is independent from emotions, imagination, and passions, what kind of function he thinks the mind has within the framework of soul/body dualism, how he relates concepts existing in the mind to objects and how he determines the position of God in this relationship. In addition, the study discusses in general terms how the relationship between mind and body relates to contemporary researches regarding the nature of mind.

**Keywords:** Malebranche, mind, soul, body, God, vision in God.

**Öz:** Descartes'tan sonra Fransız felsefesinin en önemli filozoflarından biri olan Malebranche, ruh/beden düalizmini benimseyerek Kartezyen felsefenin çerçevesi içinde kalmıştır. Ancak çağdaş zihin felsefesinde etkili yaklaşımların monist bir yapıyı benimsemesi düalist yaklaşımların gücünü azaltmıştır. Nitekim materyalizm, felsefi davranışçılık, fonksiyonalizm gibi çağdaş kuramlar, zihni ve zihinsel olanı gözlemlenebilir olanla eşdeğer görürler. Böylesi bir temel farklılığa rağmen materyalizm gibi çağdaş zihin kuramlarının zihni pasif bir yapıda kabul etmesi Malebranche'in görüşleriyle benzerlik göstermektedir. Bu çalışmada Malebranche'in

\* **Author Info:** Assist. Prof. – Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Merkez-Bartın, TURKEY.

E-mail: [ndurmaz@bartin.edu.tr](mailto:ndurmaz@bartin.edu.tr) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9633-2282>

duygu, imgelem ve tutkuların azade bir şekilde zihni ne tür bir yapıda ele aldığı, ruh/beden düalizminde zihne nasıl bir misyon yüklediği, zihinde var olan kavramları nesnelere nasıl ilişkilendirdiği ve bu ilişkide Tanrı'nın pozisyonunu nasıl belirlediği üzerinde durulacaktır. Ayrıca zihin ve beden arasındaki ilişkinin çağdaş zihin araştırmalarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğu genel hatlarıyla ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Malebranche, zihin, ruh, beden, Tanrı, Tanrı'da görmek.

## 1. Giriş

On yedinci yüzyılda doğanın mekanik bir yapıda algılanması zihin felsefesi üzerine yapılan araştırmaları doğrudan etkilemiştir. Bu etki neticesinde düalist ve materyalist olmak üzere iki temel anlayışın ortaya çıktığı görülür. Her iki anlayışın Antik Yunan'da kökleri (Pisagoras ve Demokritos) bulunmasına rağmen zihin felsefesinin yönlendirilmesinde bilimsel açıdan elde edilen sonuçların etkili olduğu belirtilmelidir. Descartes ve Malebranche gibi filozoflar, zihin konusunu ruh/beden düalizmi üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bu konu Aydınlanmadan sonra zihin/beden sorununa indirgenmiş ve yirminci yüzyıldan itibaren bilinç/beyin ilişkisine endekslenmiştir. Düalist yaklaşımı savunan Kartezyen felsefe ile Malebranche, ruh ve bedeni ontolojik açıdan iki ayrı alan olarak kabul eder. Bu alanların nasıl bir ilişki içerisinde olduğu noktasında Tanrı'yı garantör gösterme dışında bir açıklama getiremeyen Descartes'ın aksine Malebranche, Tanrı'yı her iki alan arasında etkileşimi sağlayan ana neden olarak kabul eder. Ancak on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ruh yerine zihin kavramının kullanımı tercih edilmiş ve zihin/beden arasındaki ilişkide etkileşimin bedenden zihne doğru gerçekleştiğini iddia eden materyalist yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise zihin ile beyni birbirinden ayıran, zihin durumlarının bilgiye konu olabileceğini, buna karşın beyin durumlarının bilinemeyeceğini ileri süren içebakışçılık (introspectionism) gibi anlayışların ortaya çıktığı görülür.

Aşağıda ayrıntılı bir şekilde açıklanacak olan Malebranche'ın düşüncesi de dâhil on yedinci yüzyılda savunulan zihin felsefesi problemlerinin günümüzde farklı bir bağlam üzerinden tartışıldığı belirtilmelidir. Ancak bu anlayışlar, haleflerine bir yol çizdikleri için hâlihazırdaki çalışmalara dolaylı da olsa katkı sağlamışlardır. Bu katkılarda büyük çoğunluk Kartezyen felsefeye ait olsa da Malebranche'ın kendine özgün düşüncelerinin mutlaka zikredilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü o, özellikle duyular ve aklın doğası ile ilgili yaklaşımlarında Kartezyen felsefeden ayrı bir yolu takip ederek çağdaş zihin felsefecilerine bir yol gösterir. Sözgelimi yönelimsellik

(*intentionality*), Malebranche felsefesinde zihinselliğin bir emaresi olarak görülmez.<sup>1</sup> Buna ilaveten söz konusu anlayış, ruh/beden arasındaki ilişkide Kartezyen felsefenin bazı çıkmazlarını da ortaya koymuştur (Jolley, 2006: 31-32).

Bilindiği üzere Descartes'ın ruh/beden arasında ontolojik anlamda kapanması oldukça zor bir uçurum açması (Durmaz, 2015: 120) yaklaşık iki asır boyunca filozofların söz konusu ayrıma bir çözüm üretme çabası içerisine girmelerine neden olmuştur. Bu ayrım, Descartes'tan sonra zihin felsefesi alanında bazı soruların ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bu sorulardan en önemlileri; zihnin ne olduğu, fiziki olanla nasıl ilişkide bulunduğu ve niteliklerinin neler olduğudur. Bu noktada Descartes ile Malebranche, zihni kendi başına var olan, yer kaplamayan ve özü düşünme olan immateryal bir töz olarak kabul ederler. Çağdaş zihin araştırmalarında zihnin immateryal oluşu tartışmalı bir husus olarak gözüktür. Bu noktada materyalist yaklaşımı benimseyen filozoflardan bazıları (Gilbert Ryle gibi) zihinde "içsel ifadeler" şeklinde bir inancın veya başka bir düşüncenin var olmadığını, tüm bu ifadelerin davranışlarla ilişkili olduğunu iddia ederler. Buna karşın Armstrong gibi bazı materyalistler ise içsel ifadelerin (inançlar vb.) immateryal bir zihnin ürünü olabileceğini ileri sürer. Hume ile çelişmeyen bu düşünce, Descartes ve Malebranche'ın düalizmi ile Aristoteles'in natüralizmi arasında bir yerde konumlanır. Kartezyen düalizmden farkı, zihinde var olan ifadeleri ruhsal değil de fiziki olarak düşünülmesini daha anlamlı kabul etmeleridir (Günday, 2002: 87).

Bu süreçte hem bedenin hem de ruhun neliği ve temel niteliklerinin nelerden oluştuğu cevaplanması gereken önemli problemler olarak gözüktür. Bu problemleri bir çözüme kavuşturmayı amaçlayan Malebranche, "*Hakikatin Araştırılması*" adında altı ciltlik bir eser kaleme almıştır. Duyum, imgelem, zihin, yöntem ve tutkular gibi farklı konuların ele alındığı bu eserde zihin konusu üçüncü ciltte işlenir. Bu yüzden üçüncü cilt, çalışmamızın merkezinde yer alacaktır. Ruh/beden arasındaki ayrıma tabi kalan (Fabiani, 2009: 39) Malebranche, ruhu "sadece etken" ile "etken ve edilgen" yön olmak üzere ikiye ayırır: Sadece etken olan kısım, zihne karşılık gelirken hem etken hem de edilgen yön, iradeyi temsil eder. Malebranche, Tanrı'yla iletişimi noktasında zihnin üç özelliğe sahip olduğunu, bunlardan birincisinin duyulara, ikincisinin imgeleme ve üçüncüsünün de öz zihin/anlığa karşılık geldiğini ifade eder.<sup>2</sup> Ona göre hakikatin bilgisi duyular ve imgelemden ziyade öz zihnin Tanrı'yla etkileşiminde aranmalıdır (Malebranche, 1997c: 168).

<sup>1</sup> Çağdaş zihin felsefesinde de önemli bir kavram olan yönelimsellik, materyalistler tarafından zihinden ziyade bedensel bir olaya indirgenmiş ve dilden kaynaklı bir kavram olduğu iddia edilmiştir (Günday, 2002: 98).

<sup>2</sup> Malebranche, birinci kitapta duyuları, ikinci kitapta ise imgelemi ele alır. Filozofun bu düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için ilgili ciltlere bakılmalıdır.

Bu etkileşime geçmeden önce insan denen varlığı oluşturan ruh, beden, zihin, öz zihin, duyu ve imgelem gibi kavramların oldukça muğlak bir yapıda olduğu belirtilmelidir. Sözgelimi Malebranche felsefesinde ruhun birincil amacı beden yerine Tanrı'yla birleşmektir (Malebranche, 1997a: XX). Ayrıca herhangi bir cisme ve mekâna sahip olmadığı için basit bir töz olan ruh, öz zihin ve irade olmak üzere iki ayrı niteliği bünyesinde taşır. Bu niteliklerden birincisi olan öz zihin, "birçok fikirleri almak yani birçok şeyleri birden sezinsemek" anlamına gelirken irade, "birçok eğilimleri duymak yahut ayrı ayrı şeyleri istemek" manasına gelir. Bu iki yetinin yanında ruh, zihinde var olan kavramlardan hareketle iki tür algı elde eder. Bunlardan ilkinde karşılık gelen öz algılar, tam olarak ruha dâhil olmadıkları için ruhta herhangi bir etkiye sebebiyet vermezler. Diğer algı türü olan duyulur algılar ise ruhun haz, elem, tat ve koku gibi takındığı tavrılara karşılık gelir ki bu algılar ruhu tümüyle bir değişikliğe uğratamazlar. Bu kısım, öz zihinden ziyade iradenin aktif olduğu bir alanı temsil eder (Malebranche, 1997a: 5-7).

Öz zihin ve iradeye sahip olan ruhun Tanrı'yla değil de bedenle birleşmesi neticesinde nasıl bir ilişkinin ortaya çıktığı Malebranche'ın üzerinde durduğu önemli bir sorun olarak gözükmektedir. O, ruhun canlılık ve hareket noktasında bedeni etkilemesine rağmen bu ilişkide ne ruhun ne de bedenin birbirine indirgenebileceğini iddia eder. Benzer bir düşüncenin duyulardan da geldiği ancak töz olarak kabul edilenin tüm değişimlerden ve indirgemelerden azade olduğu belirtilmelidir. Bu anlayış, ruhun maddi bir varlığa ve harekete, bedenin ise duyu ve eğilimlere sahip olmadığını ortaya koyar. O halde ruh ve beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu açıklanması gereken bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Malebranche, bu problemi ruhtaki düşünceler ile beyindeki izlerden hareketle çözüme kavuşturmaya çalışır. Buna göre ruh yeni bir kavram, beden de nesneden kaynaklı yeni bir iz elde ettiğinde biri diğerini etkiler. Ancak beyinde oluşan izlerin ruhu doğrudan etkilemediği, bu yüzden izler ile kavramlar arasında bir ilişkinin tesis edilemeyeceği vurgulanmalıdır. Böylesi bir anlayış, Malebranche'ın bedenden ruha geçecek herhangi bir etkiyi kabul etmediğini gösterir. Nitekim Malebranche, ruh/beden ilişkisine dair devamla şunları söyler:

Ruh, kolun kıvılcılması için ne yapılması gerektiğini bilmez. Bununla beraber ruh isteyince kol hemen kıvılcır. Bunun gibi ruh, kendine ait olan tende dirim ruhlarının bulunup bulunmadığını da bilmez. Ancak dirim ruhları kıpraşır kıpraşmaz ruh da heyecana kapılır. (Malebranche, 1997b: 37-38)

Bedenden ruha geçişin imkânsızlığına işaret eden bu düşünce, çağdaş zihin felsefesinde monizmin önemli bir savunucusu olan materyalizm tarafından reddedilmiştir. Bilindiği üzere materyalizm, özellikle yirminci yüzyıldan sonra zihinde gerçekleşen tüm olayları bedensel değişimlere bağlı bir şekilde ele almıştır. Zihin ile bedeni özdeş kabul eden bu anlayış, bilincin beynin bir ürünü olduğunu iddia eder. Buna göre

zihinde gerçekleşen tüm olaylar (duyular, imgelem vb.), insanda var olan karmaşık moleküllerin hareketlerine, dolayısıyla fizik kurallarına uygun bir şekilde ortaya çıkar (Günday, 2002: 84). Bu noktada insan ve hayvan arasındaki temel fark, insanın daha kompleks bir zihinsel yapıya sahip olmasından ibarettir.

Ruh ve beden arasında ontolojik bir ayrımı savunan Malebranche ise duyular ile imgelem arasında yakın bir ilişki kurar.<sup>3</sup> Bu ilişkide ruh, dışarıdaki bir nesneyi duyumsadığında duyuların, zihinde var olan bir şeyi tasarladığında ise imgelemin ortaya çıkmasını sağlar. Ancak imgelemin oluşması için ruhta bir gücün de var olması gerekir. Nitekim Malebranche, bu hususu şöyle ifade eder:

İmgelemek yetisi yahut imgelem ancak tenimizin bütün bölümlerine karşılık vermesi ve deyim yerindeyse ruhumuzun doğrudan doğruya birleşmiş bulunduğu yer olması dolayısıyla başlıca bölüm adı verilen, beynin işbu bölümünün tellerinde değişiklik yaparak nesnelere ait imgeler yoğunlamak bakımından ruhta bulunan güce dayanır. Yani bu güç, olmayınca imgelem de olmaz. (Malebranche, 1997b: 7-8)

Bu ifadelerle göre duyular ve imgelem bedenle ilişkili olduğu için yanılmaları kuvvetle muhtemeldir. Buna karşın öz zihin, zihinde ve dolayısıyla ruhta yer aldığından yanılma olasılığı çok düşüktür. Bu çalışmamızın kapsamını bedenden ziyade zihin oluşturduğundan sadece zihin üzerinde durulacaktır. Ayrıca öz zihne dair tüm belirlenimlerin doğrudan zihinle de alakalı olduğu unutulmamalıdır. Bu durum, öz zihinden kastedilenin zihnin dış dünyada yer alan nesnelere herhangi duyuşsal ve imgesel bir çerçeveye dâhil etmeden oldukları gibi bilmesi anlamına gelir. Böylesi bir bedensel indirgemenin bağımsız bir şekilde nesneye vakıf olan öz zihin, zihinde önceden var olan fikirlerden hareket ederek düşüncenin maddeye benzer bir şekilde pek çok değişime uğramasına katkı sağlar. Bu noktada Malebranche'ın uzamın maddeden, düşüncenin de zihinden ayrılamayacağını belirtmesi<sup>4</sup> Descartes felsefesinden etkilendiğini ortaya koyar. Son olarak Malebranche, hareketin maddede, iradenin de zihinde var olması gerektiğini ama her ikisinin de zorunlu bir şekilde madde ve zihinde bulunmadığını iddia eder (Malebranche, 1997c: 5-7).

## 2. Malebranche'da Zihnin İşlevi

Malebranche, her türlü duyuşsal algının çıkarılması neticesinde zihinde kalanın sadece düşünce olduğunu ve düşüncenin de irade ve anlama yetisinden oluştuğunu iddia

<sup>3</sup> Duyu ve imgelemin ne olduğu üzerinden bir yakınlık kuran Malebranche, Tanrı'yla iletişime geçme noktasında imgelemi saf ve temiz olanların hiç zorlanmayacağını ama imgelemini duyularla kirlenlerin hakikate ulaşamayacaklarını iddia eder (Malebranche, 1997d: 21).

<sup>4</sup> Düşüncenin zihinden ayrılamayacağını ileri sürmek ruhun ayrılmaz bir parçası veya özü olduğu anlamına gelmez. Nitekim Malebranche, içsel duygumuzdan hareketle böylesi bir yargıya varsak da onun ne olduğunu açıklama noktasında herhangi bir söylemin geliştirilemeyeceğini iddia eder (Merleau-Ponty, 2001: 38).



eder. Ona göre anlama yetisi, yine tüm değişimlerden azade bir şekilde ele alındığında ruhtaki değişimlerin gerçekleştiği sabit bir zemini temsil eder. Bu zeminin duyular, algılar ve imgeleme doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Buna ilaveten Malebranche, Descartes'in herhangi bir anlam yüklediği *saf anlama yetisi* (*pure understanding*) kavramını insanın soyut kavramların bilincinde olması şeklinde tanımlayarak Kartezyen felsefeden ayırır. Ancak bu ayrım, zihnin ontolojik açıdan farklı bir açıklaması olarak yorumlanmamalıdır. Bu yaklaşım, Malebranche'ın Kartezyen felsefenin yanında Augustinus<sup>5</sup> gibi Kilise babalarına da bağlılığını ortaya koyar. Gerçekten bu bağlılık, hakikatin araştırılması hususunda zihnin yetersizliğini vurgulamasında açıkça görülmektedir. Bu düşünce, Malebranche'ın zihni doğuştan getirilen bilgilere sahip bir Kartezyen yapıda kabul etmediğini gösterir. Bunun yerine o, zihnin Tanrı'nın zihnine bağlı bulunduğunu ve dış dünyadaki etkilere açık olduğunu iddia eder. Aslında bu iddia, zihnin aydınlatan bir pozisyondan aydınlatılmış (Tanrı tarafından) bir pozisyona indirgenmesi anlamına gelir. Eğer böylesi bir aydınlatılma olmazsa zihin, duyuların muğlaklığına düşmekten kurtulamaz. O halde ruh başta olmak üzere akıl ve zihin, hakikatin ışığını görmesine rağmen onu üretemeyen, kendi kaynağı ile özünden çıkaramayan bir yapıya bürünür (Jolley, 2006: 32-33).

Malebranche'da zihnin hakikati elde etmek için Tanrı'ya muhtaç olması pasif bir yapıda olduğunu gösterir. Benzer bir anlayışın yirminci yüzyılda Richard Rorty tarafından da savunulduğu görülür. Ancak Rorty, zihnin pasifliği noktasında Malebranche ile hemfikir olmasına rağmen zihninde var olanın oluşumunda Tanrı yerine kültür kavramını kullanmayı tercih eder. Ona göre zihnimize bize ait herhangi bir özel alan yoktur, tüm var olanlar kültürün ürünüdür ve kararlarımızı belirleyen de dilimizdir. Rorty'nin bu düşüncesi, insan olmanın bilimsel ve felsefi analizlerden ziyade dilin kullanımına bağlı olduğunu, dolayısıyla zihinde var olan kavramların doğuştan veya Tanrı'da görmeyle değil dil ile oluştuğunu savunur (Günday, 2002: 91).

Zihinde var olanların neliğine dair böylesi bir anlaşmazlığın ortaya çıkmasında en önemli nedenin benlik kavramının belirsizliği olduğunu ileri süren Malebranche, bu belirsizliği bedene dair epistemolojik yaklaşım ile benlik arasındaki farklılığa bağlar (Kail, 2008: 328). Aslında bu belirsizlik, zihnimize var olan ve dış dünyadaki nesnelere karşılık gelen kavramların ruhun modları olmadığı anlayışını da destekler. Nitekim bu anlayış, zihnimizeki kavramların duyulara matuf olan bir

<sup>5</sup> Malebranche'ın en fazla etkilendiği iki filozof, Augustinus ile Descartes'tir. O, felsefesini inşa ederken her ne kadar Descartes'tan önemli ölçüde etkilense de sonuca ulaşma noktasında Augustinus'un yanında yer alır. Gerçekten Malebranche, Skolastik dönemin sonlarında etkin olan ve ruh/beden arasında muğlak bir ilişkiyi savunan Aristotelesçi yaklaşımı eleştirmek için Augustinus'un düşüncelerine müracaat etmiştir. Böylece ruh/beden düalizmini kalın çizgilerle ifade eden filozof, Hıristiyanlığın ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini sağlam bir zemine oturtmaya çalışmıştır (Pyle, 2003: 5).

nesneye karşılık gelmesinin söz konusu belirsizliği giderebileceğini ima eder. Ancak kavramların ruhla temasını koparamayışı ve ruhun kesif bir alanı temsil etmesi özünde açık olan kavramları belirsizlikten tam olarak kurtarmasa da benliğin söz konusu karanlık alanla temasa geçerek bir farkındalığı oluşturduğu söylenebilir. Bu farkındalık, kavramlara karşılık gelenle zihnimizde bıraktığı etki arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını biliniz kılar. Bu durum, ruha ve bana ait olmayan kavramların bir aidiyetlik problemiyle karşı karşıya kalmasına sebebiyet verebilir. Bu hususun farkında olan Malebranche, her kavramın bir şeyin temsili olmasından dolayı kusurlu ve üretilmiş olduğunu, bu yüzden kendisinde az da olsa bir hiçlik barındıran kavramların olumsuzlanarak tanımlandığını ileri sürer. O halde bir temsilci derecesinin üzerine çıkamayan kavramların kendi başlarına anlaşılacakları, bu nedenle onları anlaşılır kılan bir ilkeye ihtiyaç duydukları vurgulanmalıdır. Bu ilkenin Tanrı olduğu aşikârdır. Malebranche, kavramların anlaşılması için zorunlu bir ilke olarak kabul ettiği Tanrı'nın herhangi bir kavrama muhtaç olmadan anlaşıldığını iddia eder. Bu düşünce, zihinde benlik, öteki ve kavramsız Tanrı olmak üzere üçlü bir bilincin eş zamanlı bir şekilde var olduğunu ortaya koyar. Malebranche'a göre tam bir bilinç "Tanrı'da görme" durumunda gerçekleşir (Merleau-Ponty, 2001: 38-39).

Zihnin genel kavramlara ve sonsuzluk düşüncesine nasıl ulaştığını açıklamak için "Tanrı'da görme" (*vision in God*) anlayışına müracaat eden Malebranche, bu anlayışı temellendirmek amacıyla matematik gibi bilimlere referans alır. Aslında Pyle, bu anlayışın Augustinus'un düşüncesine çok benzediğini ama Malebranche'ın sonsuz hakikatlere ulaşma noktasında "Tanrı'da görme" yaklaşımını akılla sınırlandırmayarak duyulara da genişletmeyi amaçladığını ileri sürer. Böylesi bir amaç, Tanrı'nın kavramlar da dâhil yarattığı her şeyin farkında olmasını içerir. Ancak O'nun bilmesi ve farkında olması bizim duyusal ve algısal sınırlılığımıza benzemez. Bu durum, Tanrı'nın bizde gerçekleşen tüm duyusal değişimlerin nedeni ve yaratıcısı olmasına rağmen tüm bu süreçten etkilenmeden varlığını devam ettirmesi anlamına gelir (Pyle, 2003: 57).

Mutlak bir ilke olan Tanrı, daima takip ettiği genel yasadan hareketle kavramları zihinlere bağlar. Eğer zihin, dikkatini bu kavramlara yoğunlaştırırsa Tanrısal ışığın farkına varabilir. Böylesi bir ışığın varlığından bihaber olanlar kibir sahibi insanlardır. Bu insanlar, Tanrı'nın içsel işleyişi yerine kendi arzularının peşinden koştukları için Tanrısal ışığa nail olamazlar. Malebranche'ın bu düşüncesi, dikkat edilmesi halinde bedensel ve zihinsel olarak insanın Tanrı'yı bulabileceğini dillendirir (Malebranche, 1993: 75).

Zihnin kavramlar yanında nesnelere de Tanrı da görmesi elde ettiği bilgilerin mutlak ve yanılmaz bir yapıda olup olmadığı problemini gündeme getirir. Zihnin

yanılabileceğini<sup>6</sup> öne süren Malebranche, bunun nedenini sonlu yapıda olmasına değil değişimler içerisinde yeterli ciddiyeti göstermemesine bağlar. Böylesi bir zaafın oluşmasına zemin hazırlayan da iradenin kendisidir. Nitekim irade, bilgiye ulaşma noktasında arzuları kontrol eden ve dikkatin dağılmasını önleyen bir özelliğe sahiptir. Bu özellik, kavramlara dair herhangi bir yargıya ulaşmayı da içerir. Ancak yargı sürecinde iradenin eldeki verilerden hareketle bir karar vermek zorunda olduğu için özgür olmadığı belirtilmelidir (Dolson, 1906: 395). Hâlbuki ruhun temel amacı, sonsuz bir hakikati her yönüyle kavramak yerine Tanrı'nın sürekli olarak iradeye muhatap kıldığı sevgiyi anlayarak iradeden yansıyan sonsuz iyiliğe ulaşmaktır. Bu düşünce, insan zihninin hakikatin kendisini idrak etmek bir yana çok az bir zorluk karşısında bile yanılabileceğini ortaya koyar. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere herhangi bir nesneye dair tüm bilgileri elde etmekten aciz olan zihnin hem eşyalar arasındaki tüm bağlantılara hem de hakikatin kendisine tümüyle ulaşması imkânsızdır. Malebranche, insan zihninin böylesi bir imkânsızlığa düşmesini soyut olanı ulaşılamaz görmesi ile duyuların sürekli etkilemesine bağlı kılar. Gerçekten zihin, duyular vasıtasıyla somut olanın sürekli bir deneyimiyle muhatap olduğundan deney ötesine yönelemez. Eğer deneyim ötesine uzanmak istiyorsa duyuşsal olandan uzaklaşması zaruri gözüktür. Çünkü insan zihni hem sineğin vızıltısına hem de soyut hakikate aynı anda yoğunlaşamaz (Malebranche, 1997c: 44-46).

Malebranche, zihnin sınırlarını belirledikten sonra dış dünyayla nasıl bir etkileşime sahip olduğunu ve bu etkileşim neticesinde zihinde oluşan kavramların neye delalet ettiğini ele alır. Bu noktada kavramın dış dünyada var olan nesneye tam bir uygunluk yerine tamamen ruhla ilişkili bir şekilde tanımlandığı (Malebranche, 1997b: 37) ifade edilmelidir.<sup>7</sup> Daha açık ifadeyle insanın bir kalemle etkileşimi neticesinde zihinde oluşan kavram, dış dünyada var olan kalemin aynısı değildir. Çünkü zihnin dış dünyada yer alan herhangi bir nesneyi bütün yönleriyle algılaması mümkün değildir. Buna ilaveten Malebranche, dış dünyada var olan bir eşyanın zihinde bir kavrama ihtiyaç duyduğunu ama zihinde var olan bir kavramın dış dünyada zorunlu bir varlığa muhtaç olmadığını ileri sürer. Sözgelimi kanatlı at, dev gibi kavramlar insan zihninde var olmasına rağmen dış dünyada yer almaz. Bu durum, ruhun neyi tam olarak algıladığı<sup>8</sup> problemini karşımıza getirir. Malebranche, ruhun kendisinde ve kendi

<sup>6</sup> Malebranche, herhangi bir nesneye dair yargılarımızın daima algılarımızdan fazla olduğu için insan zihninin yanıldığını iddia eder (Malebranche, 1997c: 137).

<sup>7</sup> Kavramların ruhla ilişkisinden kastedilen ruhun modları olduğu değildir. Çünkü böylesi bir durum olsaydı kavram ile nesne arasında doğru bir temsili olup olmadığı asla tespit edilemezdi, dolayısıyla septik bir anlayış kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkardı (Pyle, 2003: 189).

<sup>8</sup> Malebranche'ın duyum ile algıyı farklı anlamda kullandığı belirtilmelidir. Nitekim duyumlar, zihin ile beden arasındaki ilişkide ortaya çıkarken kavramların algıları ruhun Tanrı'yla birleşmesi neticesinde gerçekleşir (Jolley, 2006: 36).

dışında bulunan şeyleri her yönüyle algıladığını, kendisinde bulunandan kastedilenin ruhun tüm değişimleri olduğunu<sup>9</sup>, kendisi dışında olanların ise maddi ve ruhi olmak üzere ikiye ayrıldığını, maddi olanın kavramlara ihtiyaç duymasına rağmen ruhi olanların herhangi bir kavrama muhtaç olmadan ruhumuzda belireceğini iddia eder. Bu anlayışta maddi olanın bizatihi kendisinden ziyade kavramı üzerinden tam algılandığı unutulmamalıdır (Malebranche, 1997c: 55-58). Aksi halde ruhun bedenden ayrılarak söz konusu eşyayla doğrudan teması geçmesi gerekir ki böylesi bir durumun gerçekleşmesi mümkün değildir (Wahl, 1988: 561).

Zihinde var olan ama dış dünyada yer almayan bazı kavramların varlığı hususu yirminci yüzyılda da bir tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Bu konuda materyalistler zihinde var olan tüm kavramların fiziki alanda bir varlığa karşılık geldiğini iddia ederken Malebranche gibi düşünen bir kısım filozoflar, zihnimizde bazı işlevsiz pasif imgelerin var olduğunu, bu imgelerin bazen dış dünyada var olmayan bir nesneye karşılık gelebileceğini, dolayısıyla zihnimde olmasına rağmen beynimde olmayan bazı hususların mevcudiyetini kabul etmişlerdir. Bu düşüncenin aksini savunmak da mümkündür. Zira zaman ve mekân, fiziki alanda bulunmasına rağmen zihnimde bulunmayan niteliklere karşılık gelmektedir. O halde zihinde gerçekleşenler ile beyinde oluşanlar arasında bir ayırımın var olduğu ileri sürülebilir (Günday, 2002: 97-98).

Ruh/beden düalizminin ilişkiselliği sorunu olarak ifade edilen bu durum, yukarıda belirtildiği üzere Malebranche'ın kavramlar ile izlere müracaat ederek aşmaya çalıştığı bir probleme karşılık gelir. Aslında böylesi bir ilişkinin kurulması zamanın özdeşliğine, insan ile Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Buna göre zamanın özdeşliği, herhangi bir ifadenin sözel veya işitsel bir şekilde beyni etkilemesine eş zamanlı olarak ruhta bir kavramın düşünülmesidir. Beyinde söz konusu izin oluşmasına bağlı olarak bu kavramın bir kere düşünülmesi ikisi arasında bir ilişkinin kurulmasına sebebiyet verir. İkinci bağ, kavramların belli izlerle ilişkilendirilmesinin doğrudan insan iradesiyle ilgili olmasıdır. Eğer böylesi bir bağ olmasaydı toplumsal açıdan karmaşık ve tamamlanmamış pek çok olay ortaya çıkabilirdi. Üçüncü ve sonuncu bağ olan Tanrı'nın iradesi, doğadaki herhangi bir eşyanın beyinde bıraktığı iz ile tümel bilgiden hareketle oluşturulan kavramlar arasında bir ilişkinin oluşmasına doğrudan katkı sağlar ((Malebranche, 1997b: 38-40).

Malebranche, zihin ile nesne arasındaki ilişkide beş görüşün var olduğunu ve kendisinin beşinci düşünceyi savunduğunu belirtir. Diğer dört anlayışın eksik veya

<sup>9</sup> Malebranche, insanın kendi ruhunun farkına varması için herhangi bir kavrama ve dış etkene ihtiyaç duymadığını, sadece iç gözlemlerle ruhun bilincine varabileceğini iddia eder (Pyle, 2003: 80).

anlamsız olduğunu iddia eder. Bu anlayışlardan birincisi “X, ancak ve ancak bir olguya tekabül ederse doğrudur” (Türer, 2009: 167) önermesiyle de ifade edilen ve “sandalyenin üzerinde bir örtü vardır” önermesini gerçekten sandalyenin üzerinde bir örtü olması halinde doğru kabul eden (Durmaz, 2018: 263) uygunluk teorisi. Malebranche, bu teoriyi bir cismin aynı zaman ve mekân içerisinde ikinci kez bulunamayacağı, nesnelere gelen görüntülerin uzaklığa bağlı bir şekilde değişebileceği ve bir nesneye farklı açılardan bakıldığında şeklinin tümüyle farklılaşabileceği hususlarından dolayı eleştirir (Malebranche, 1997c: 65-68).

Zihin ve nesne arasındaki ilişkiye dair ikinci anlayış, kavramların insanla birlikte var olduğunu iddia eden yaklaşımdır. Malebranche, bu yaklaşımı eleştirmek için bir kavramın birbirinden farklı pek çok şeyi temsil ettiği ileri sürer. Ona göre böylesi bir çeşitlilik, kavramın yokluğundan ziyade insan zihninin sınırlılığını gösterir. Çünkü insan zihni sonsuz bir yapıda olmadığı için aynı kavramın altına düşen pek çok şeyi tek tek algılayamaz. Daha doğrusu tek bir kavramda böylesi bir algılayışı gerçekleştirilmesi oldukça fazla bir zaman harcamasını gerektirebilir. Bu durum, Tanrı'nın sonsuz sayıda şeyi insan zihniyle beraber yarattığı iddiasını anlamsız kılmaktadır (Malebranche, 1997c: 82-83).

Üçüncü anlayış, ruhun herhangi bir imgeye ihtiyaç duymadan bir kavramı düşünüp ortaya çıkarabileceği iddiasıdır. Bu iddia, Tanrı'nın yoktan yaratmasına benzediği için Malebranche tarafından reddedilir. Nitekim o, böylesi bir düşüncenin insanın kendini beğenmesinden kaynaklı olduğunu iddia eder. Ona göre her bir kavramın bir gerçekliği bulunduğu insanın bir kavramı yapabilme gücüne sahip olması gerçekliğe müdahale edebilecek ve farklı varlıklar oluşturabilecek bir gücü kendisinde taşıması anlamına gelir. Ancak insan, yaratma gücüne sahip olmadığı için zihinsel bir varlık olan kavramları oluşturması mümkün değildir. Bu düşünce, Malebranche'da kavramların nesnelere etkileri neticesinde oluşan birer varlıktan ziyade Tanrı tarafından yaratıldıklarını gösterir.<sup>10</sup> Buna ilaveten zihinde kavramları üretecek bir yeteneğin bulunmadığı, olsa bile bir nesneyle irtibata geçmeden bu yeteneği kullanamayacağı ama zihinsel bir varlık olmasından dolayı nesneyle irtibata geçemeyeceği düşünüldüğünde yukarıdaki iddianın kendi içerisinde anlamlı olduğu söylenebilir (Malebranche, 1997c: 70-72).

Dördüncü anlayış, zihnin nesneyi her yönüyle algılamak için kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç olmadığını iddia eden yaklaşımdır. Bu yaklaşım, ruh ve beden arasındaki

<sup>10</sup> Bu yüzden var olanların sadece zihinde yer alan kavramlar ile dış dünyada bulunan nesnelere indirgenmesi anlamlı değildir. Malebranche, daha da ileri giderek ruh ve bedenin ötesinde Tanrı tarafından insanın bilgisine sunulmayan ama var olan pek çok varlığın bulunduğunu iddia eder (Malebranche, 1997c: 141).

ilişkide bedeninin ruhu etkileyemeyeceğini savunur. Çünkü maddi olan bir varlığın maddi olmayan bir varlığa etki etmesi mümkün değildir (Url 1). Bu düşünce, zihnin veya bedenin doğasına dair bilgilerden hangisinin daha açık ve anlaşılır olduğu problemini ortaya çıkarır. Hatırlanacağı üzere Kartezyen anlayış, bu problemde zihnin doğasının bedene nazaran daha iyi bilindiğini iddia eder. Buna karşın ruh/beden düalizmini reddedenler böylesi bir karşılaştırmaya karşı çıkarlar. Söz konusu düalizmi kabul eden Malebranche ise kavramlardan hareketle elde edilen bilgi ile bilinçten kaynaklı bilgi arasında bariz bir ayrımın olduğunu ileri sürer. Kartezyen anlayıştan farklı bir düşünceyi temsil eden bu ayrım, zihinden ziyade bedenin doğasına dair bilginin daha açık ve anlaşılır olduğunu ortaya koyar (Schmaltz, 1992: 304).

Malebranche, ruhun sıcak, elem, sevgi gibi soyut kavramları dışarıdan herhangi bir nesneye ihtiyaç duymadan kendiliğinden edinebileceğini ve bu bilginin zihnin değişimleriyle doğrudan ilişkili olduğunu iddia eder (Dolson, 1906: 400).<sup>11</sup> Ancak kitap, defter, güneş gibi dış dünyada var olan varlıklara karşılık gelen kavramların ruh ve zihinle nasıl bir etkileşim içerisinde olduğu açıklanması gereken bu husus olarak gözüktür. Bu husus, yukarıdaki düşünce ekseninde ele alındığında zihnin dış dünyadaki varlıkları temsil eden kavramları üretmek için de kendisinden başka bir şeye muhtaç olmaması gerektiğini ortaya koyar. Bu noktada Malebranche, sadece Tanrı'nın kendi kendisine yeten bir varlık olduğunu, bunun dışında ruh veya zihnin böylesi bir niteliğe sahip olmadığını ileri sürer. Evrenin yoktan var edilmesi Tanrı'nın dış dünyadaki herhangi bir varlığa ihtiyaç duymadan kendisinde var olan kavramlardan hareket ettiğini gösterir (Malebranche, 1997c: 86-88).

Beşinci ve Malebranche'ın savunduğu yaklaşım, zihnin var olan her şeyi Tanrı'da görebilecek bir kapasitede olmasıdır (Jolley, 2006: 34). Tanrı'nın zihni böylesi bir yapıda yaratması pek çok sebepten ileri gelir. Bu sebeplerden ilki, Tanrı'nın hiçbir zaman kolay yol dururken zor yolu seçmeyeceği gerçeğidir. Bu gerçek, Tanrı'nın en basitten hareketle oldukça büyük işleri yapmasına işaret eder. Sözelimi doğada var olan bütün varlıkları uzamdan çıkarır. Bu durum, Tanrı'nın her zihinde farklı bir kavramdan ziyade tüm zihinlerde bir kavram yaratmasını anlamlı hale getirir. Zihnin doğadaki varlıkları Tanrı'da görmesi ise oldukça sınırlı bir bilgiyi temsil eder. Bu yüzden zihnin Tanrı'nın özünü kavrayacak bir potansiyele sahip olmadığı, sadece maddi olanla sınırlı

<sup>11</sup> Bu düşünce, Malebranche'ın kavramları ruhun değişik modları olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü ruhun modları değişebilen, tikel, olumsal ve muğlak bir karakterde iken kavramlar sabit, evrensel, mutlak ve açık bir yapıdadır. Bu yüzden o, kavramların Tanrı'nın zihninde her daim var olan ve ara sıra insan zihninde ortaya çıkan Tanrısal arketipler olduğunu öne sürer. Böylesi bir düşüncenin Kartezyen felsefeden ziyade Augustinus'un anlayışına yakın olduğu fark edilmelidir (Pyle, 2003: 189).

bir şekilde Tanrı hakkında bir bilgiye ulaşabileceği unutulmamalıdır. Nitekim Malebranche, devamla bu hususu şöyle ifade eder:

Görebileceğimiz şeyler sayısınca bizimle yaratılmış olan fikirlerin bizde bulunmasından değil fakat bütün varlıkları gösteren ve Tanrı'da bulunan şeyin bizce bilinir olmasını Tanrı istediği için bu varlıkları gördüğümüzü düşündürür... Tanrı'nın bu isteği, yaratılmış zihinleri kendisine karşı tam ve olabilecek en büyük bir bağımlılığa düşürür. Zira iş böyle olunca biz, Tanrı'nın bizim görmemizi istemediği hiçbir şeyi görmemekle kalmayız, üstelik Tanrı'nın bize göstermediği şeyi de hiçbir vakit göremeyiz. (Malebranche, 1997c: 94)

Bu ifadeler, her şeyin Tanrı'da görüldüğünü ortaya koysa da Malebranche'ın bedenlerin Tanrı'da görülmesiyle ilgili birincil nitelikleri kastettiği ileri sürülebilir. Nitekim Malebranche, bedenleri sadece birincil niteliklere sahip bir varlık sahası olarak kabul eder. İkincil nitelikler (renk, tat, koku vb.) ise insan zihninde yer alan duyumlardan ibarettir. Böylesi bir yaklaşımın Kartezyen anlayışın çizgisini yansıttığı fark edilmelidir. Yine de ikincil niteliklerin duyumlara indirgenmesi Berkeley felsefesinin habercisi olarak ifade edilebilir (Jolley, 2006: 82-83).

Malebranche'ın "Tanrı'da görme" düşüncesiyle ilgili diğer bir husus, bu düşüncenin zihnin her şeyi Tanrı'da gördüğünü ortaya koysa da her yönüyle nasıl algıladığına dair bir açıklama getirmediğidir. Böylesi bir problemin farkında olan Malebranche, her şeyin Tanrı'da olması ve Tanrı'nın da zihinde bulunmasından dolayı zihnin her şeyi algılayabildiğini öne sürer.<sup>12</sup> Tanrı'nın zihinde yer alması sonsuzluk kavramıyla kanıtlanmaya çalışılır. Zihnimizde yer alan sonsuzluk fikri, tam olarak anlaşılmasa da varlığından şüphe edilmeyen bir kavramı temsil eder. Bu kavram, genel ilkelerden hareketle ulaşılan bir yapıdan ziyade bu ilkelerin kendisinden çıkarıldığı önceden var olan bir kavrama delalet eder. Aynı süreç, Tanrı ve diğer varlıklar için de işletilebilir. Buna göre Tanrı, var olmak için diğer varlıklara değil diğer varlıklar var olmak için Tanrı'ya muhtaçtır. Çünkü zihnin değişime uğramasını sağlayan temel etken, kavramlardır. Buna göre zihnin eylemde bulunabilmesi için kendisinden üstün bir yapıya tabi olması gerekir. Kavramlar zihinden yüce bir yapıda olmadığından dolayı Tanrı'da olmak zorundadırlar. Bu durum, insan zihninin sadece Tanrı'ya duyduğu sevginin peşinden koşan değil ayrıca O'na dair bir bilgiye ulaşan bir hususa karşılık gelir. Böylesi bir anlayış, Tanrı'nın zihni yoktan var ettiğini ve eserlerine bakarak

<sup>12</sup> Tanrı'nın insan zihninde yer alması onun ürettiği bir kavram olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bu düşünce, Tanrı ile insan arasındaki benzerliğe işaret etmesine rağmen ikisi arasında ontolojik bir ayrımın var olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Malebranche, şu hususu şöyle ifade eder: "Tanrı'nın zihninde insan düşüncelerinin bulunacağını, bizim zihnimizden daha yetkin bir şey tanımadığımız için O'ndaki zihin de bizim zihnimizin benzeri olacağını düşünmemeliyiz... Tanrı'nın zihinleri tasarladığımız tarzda zihin olmadığı halde yaratılmış zihinlerin yetkinliklerini kapsadığı, gerçek adının *var bulunan kimse* olduğuna, yani bağımsız varlık, tüm varlık, sonsuz ve evrensel varlık olduğuna inanmalıyız" (Malebranche, 1997c: 144-145).

kendisine ulaşması için yarattığını ortaya koyar. Bu noktada Malebranche'ın eserden müessire giden bir yolu takip etmediği aksine Tanrı'nun olmadığı bir zihnin hiçbir şeye vakıf olamayacağını (Jolley, 2006: 34) dillendirdiği belirtilmelidir (Malebranche, 1997c: 96-99). Nitekim Malebranche, bu hususu şöyle ifade eder:

Hakikatleri görünce değil fakat bu hakikatlere ait fikirleri görünce Tanrı'yı gördüğümüzü söylüyoruz. Zira fikirler gerçektir, fakat fikirler arasındaki hakikat olan eşitliğin gerçek olacak hiçbir şeyi yoktur. Mesela ölçülen bir kumaşın üç arşın geldiği söylenince bu arşın sayısı gerçektir. Fakat üç arşınla kumaş arasındaki eşitlik hiç de gerçek değildir. Bu, üç arşınla kumaş arasındaki bir bağıntıdan başka bir şey değildir. İki kere iki dört eder denilince sayılar hakkındaki fikirler gerçektir; fakat bunlar arasındaki eşitlik bir bağıntıdan başka bir şey değildir. Sandığımızı göre bu bakımdan biz, ebedi hakikatleri görünce Tanrı'yı da görürüz: bu hakikatler Tanrı'da vardır diye değil fakat bunlar hakkındaki fikirler Tanrı'da vardır diye böyle görürüz. (Malebranche, 1997c: 102-103)

Bu ifade, zihnin eyleme geçmesini sağlayanın Tanrı olduğunu, insanın nesneyi her yönüyle kavramasında duygu ile öz zihnin belirleyici olduğunu ve Tanrı sayesinde oluşan duygunun ruhun farklılaşmasına yol açtığını ortaya koyar. Bu düşünce, zihin ile nesne arasındaki ilişkide Tanrı'nın ruhun hangi özelliklere sahip olduğunu bildiğini, bu yüzden zihinde var olan kavramları her ne kadar duyguya bağlı olsa da kendisinde görülmesini sağladığını gösterir. Daha açık ifadeyle duygular vasıtasıyla zihinde olduğu iddia edilen kavramların aslında Tanrı'da bulunduğu ve Tanrı'nın duygularla ilişkili bir yolu tercih etmesinin insana bu kavramları buldurmak olduğu söylenebilir (Malebranche, 1997c: 103-104). O halde yaratılan her şeyin kavramına sahip olan Tanrı'nın dilediği kadarını sonlu zihinlere ifşa ettiği, bu ifşa neticesinde sonlu zihnin, gerçekliği olan kavramları kavramasının "Tanrı'da görme" olmadan imkânsız olduğu söylenebilir. Nitekim "sonsuz derecede mükemmel varlık" önermesi ancak böylesi bir kabul neticesinde anlamlı hale gelebilir (Dolson, 1906: 401).

Tüm bunlar, Malebranche'da zihnin dört farklı biliş tarzına sahip olduğunu gösterir. Bunlardan birincisi, sadece kendi kendisiyle bilinen Tanrı'dır. Yukarıda ifade edildiği üzere cisimler ve temsil edildikleri kavramlar, Tanrı'da görülür. Ancak Malebranche, "Tanrı'da görme" noktasında cisimler söz konusu olduğunda kavramların varlığını zorunlu kabul ederken ruhta böylesi bir şartı gerekli görmez. Kavramlardan hareketle bilinen cisimler zihnin ikinci bilişini oluştururken bilinmek için kavrama muhtaç olmayan ruh üçüncü biliş temsil eder. Gerçekten Malebranche, cisimlerin aksine ruhun hem kavramla bilinmeyeceğini hem de Tanrı'da görülmeceğini iddia eder. Ona göre insan, ruhu "bilinçle" kavrar. Bu durum, ruhun cisimler gibi tüm yönleriyle bilinmesini engeller. Eğer Tanrı ve kavramın etkin olduğu bir süreç baskın olsaydı ruh hakkında da pek çok bilgiye sahip olabilirdik. Öyleyse insan, bilincin ve benliğin yardımıyla kendisinde bir ruhun varlığını bilebilir ama bu bilgi, ruhun mahiyetinin ne olduğuna dair herhangi bir bilgi vermez. Böylesi bir husus, kesinlik noktasında ruhun bedenden



daha açık ve seçik olduğunu, buna karşın açıklama açısından ise cismin ruhtan daha açık ve anlaşılır olduğunu ortaya koyar. Bu noktada Malebranche'da cisimlerdeki değişimlerin kavramlarla ruhtakinin de duyularla doğrudan ilişkili olduğu belirtilmelidir. Nitekim sıcaklık ve elem gibi hususlar, kavramsal olandan duyumsal olana geçmedikçe ruh tarafından bilinmez. Zihnin dördüncü ve son bilişi, kendi dışındaki varlıkların nasıl bir ruha ve zihne sahip olduğunun bilinemeyeceği hususudur. Nitekim Malebranche, ötekine dair tüm bilgimizin tahminden öteye gidemeyeceğini iddia eder. Ancak o, Tanrı'nın tüm zihinlerde var olduğu bilgisinin kesin olduğunu ileri sürer. Bunun yanında mutlak iyi ve kötünün ne olduğu hususunda da öteki zihinlerle aynı bilgiye sahip olduğundan şüphe etmez (Malebranche, 1997c: 111-116).

### 3. Sonuç

Kendisinden sonraki zihin felsefesi çalışmalarına katkı sağlayan Malebranche, zihnin yapısı, ruh/beden düalizmi ve Tanrı'nın durumu hakkında Kartezyen felsefeyle bağlantılı ama özgün bir felsefi sistem ortaya koymuştur. Bu anlayışta zihin ve irade ruha dâhil edilmiş, zihin; duyular, imgelem ve öz zihinden müteşekkil bir kavram olarak ifade edilmiştir. Bu özellikler içerisinde Tanrı'yla iletişime geçerek hakikati anlayabilecek olan öz zihindir. Bu yüzden ruhun temel amacı, beden yerine Tanrı'yla birleşmektir. Eğer ruh, bedenle birleşmeye çalışırsa herhangi bir etkileşimin ortaya çıkması mümkün gözükmez. Ancak ruhun bedenle ilgili bir şeyi istemesi bedende derhal karşılık bulur. Bu durum, ruhun bedensel sürecin nasıl işlediğine dair bir bilgiye sahip olduğunu göstermez. Bunun yerine ruhun herhangi bir eylemi talep ettikten sonra o eylemin gerçekleşmesini bildiği söylenebilir.

Zihinde bulunan duyular ile imgelemin bedenle doğrudan veya dolaylı bir ilişkide olması her ikisinden hareketle elde edilen bilgilerin yanılabilir olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden Malebranche, zihinde var olan ve tüm etkilerden bağımsız bir varlığa karşılık gelen öz zihnin çok daha güvenilir olduğunu iddia eder. Çünkü öz zihin, ruhta var olan kavramlardan hareketle düşüncenin gelişmesine katkı sağlar.

Malebranche felsefesinde Descartes'in yanında Augustinus'un da etkili olduğu görülür. Nitekim hakikate ulaşma noktasında zihnin her yönüyle yetersizliğini ileri sürmek Augustinusçu bir anlayışı temsil eder. Buna ilaveten zihinde doğuştan getirilen kavramlardan ziyade doğrudan Tanrı'nın zihnine bağlı bir zihin anlayışının benimsenmesi de Augustinusçu etkiyi gösterir. Bu yüzden Descartes ile Augustinus felsefesini birleştirmeye çalışan Malebranche, insan zihnine ait olmayan kavramların anlaşılır olabilmesini Tanrı'ya bağlı kılar.

Bu anlayışta zihnin hakikate ulaşamayışının diğer bir nedeni sonlu bir yapıda olmasıdır. Zihnin bu özelliği, sonlu ile sonsuz olanı aynı anda anlayacak bir potansiyeli temsil etmez. Bu nedenle Malebranche, "Tanrı'da görme" düşüncesini ileri sürerek insan zihninde var olan sonsuzluk düşüncesini anlamlı hale getirmeye çabalar. Bu süreçte Tanrı, sınırlı sayıda kavramı insan zihnine yerleştiren bir pozisyonadadır. Eğer insan, dikkatini bu noktada yoğunlaştırırsa Tanrısal ışığı görebilir. Aksi halde hem zihinden hareketle kavramları üretmesi hem de hakikate ulaşması imkânsız olur. O halde zihnin birincil görevi, hakikati üretmek yerine onu anlamak olmalıdır. Bunun yolu da zihinden ziyade "Tanrı'da görmekten" geçer.

#### 4. Kaynakça

- Dolson, G. N. (1906). "The Idealism of Malebranche." *The Philosophical Review*, 15(4): 387-405.
- Durmaz, N. (2015). "Descartes'ta Yöntemin Kendisi ve Etkileri." *Route Educational and Social Science Journal*, 2(3): 118-129.
- Durmaz, N. (2018). *F.C.S. Schiller'in Pragmatik Hümanizmi*. Ankara: Gece Akademi Yayınları.
- Günday, Ş. (2002). *Zihin Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Jolley, N. (2006). "Malebranche on the Soul." *The Cambridge Companion to Malebranche*. ed. Steven Nadler. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kail, P. J. E. (2008). "Hume, Malebranche and Rationalism." *Philosophy*, 83(325): 311-332.
- Malebranche, N. (1997a). *Hakikatin Araştırılması* (Cilt: I). Çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Malebranche, N. (1997b). *Hakikatin Araştırılması* (Cilt: II). Çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Malebranche, N. (1997c). *Hakikatin Araştırılması* (Cilt: III). Çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Malebranche, N. (1997d). *Hakikatin Araştırılması* (Cilt: VI). Çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Malebranche, N. (1993). *Treatise on Ethics*. Trans. Craig Walton. London: Springer Science-Business Media.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*. New York: Humanity Books.

- Pinton, G. (Der.) (2009). *The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche*. Çev. G. Pinton. Italy: Firenze University Press.
- Pyle, A. (2003). *Malebranche (Arguments of the Philosophers)*. London: Routledge Publish.
- Schmaltz, T. M. (1992). "Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union." *The Philosophical Review*, 101(2): 281-325.
- Türer, C. (2009). "Pragmatizmin Doğruluk Evi." *Bilimname*, XVII: 165-185.
- Wahl, R. (1988). "The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes' Ideas." *The Monist*, 71(4): 560-572. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/entries/arnauld/#MinBodDua>

## Yanılsamanın Akla Yatkinliği: Alternatif Olanaklar İlkesi, Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk

### [The Plausibility of Illusion: The Principle of Alternate Possibilities, Free Will, and Moral Responsibility]

Kadir KÜTÜKOĞLU \*

Muğla Sıtkı Koçman University

Received: 16.03.2021 / Accepted: 29.06.2021

DOI: 10.51404/metazihin.898110

Research Article

**Abstract:** The principle of alternate possibilities (it may also be called the “PAP”) is often used as the first premise in a core argument to prove that the incompatibilist accounts of free will and the ability to do otherwise. And what that means is that “An agent is morally responsible for what he/she has done, only if he/she could have done otherwise.” In counter-response to this argument, Harry Frankfurt has issued an article in 1969. The way he came up with his conclusions were based on various counterfactual thought experiments. In this way, he was going to show how the principle of alternate possibilities can be falsified. The paper in question contained the following striking thoughts: (1) Free will does not entail (imply) alternate possibilities. (2) An agent can be morally responsible for what he/she has done even though he/she could not have done otherwise. (3) Coercion does not exclude moral responsibility. This study first gives an analysis of the “PAP,” then proposes that the version of compatibilism which Frankfurt defends requires a revised description.

**Keywords:** Harry Frankfurt, the principle of alternate possibilities, free will, the ability to do otherwise, causal determinism, compatibilism, incompatibilism, moral responsibility, coercion.

**Öz:** Alternatif olanaklar ilkesi (–ki “PAP” olarak da adlandırılabilir), genellikle bağdaşmazcı özgür irade ve başka türlü yapma olanağı kavrayışlarını tanıtlamak amacıyla çekirdek bir argüman içerisinde birinci öncül olarak kullanılır. Bu ilke, “Kişi ancak başka türlü yapabilseydi eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olurdu” anlamına gelir. Söz konusu bağdaşmazcı çekirdek argümana karşı-cevap üretmek için Harry Frankfurt, 1969’da bir makale yayınladı. Onun çıkarımlarını ortaya koyma

\* **Author Info:** Ph.D. Student – Muğla Sıtkı Koçman University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, Kötekli, Menteşe-Muğla, TÜRKİYE.

E-mail: [kadirkutukoglu@posta.mu.edu.tr](mailto:kadirkutukoglu@posta.mu.edu.tr) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4845-4688>

**To Cite This Paper:** Kütükoğlu, K. (2021). “Yanılsamanın Akla Yatkinliği: Alternatif Olanaklar İlkesi, Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk.” *MetaZihin*, 4(1): 31-51.

biçimi birtakım karşı-olgusal düşünce deneylerine dayanıyordu. Bu sayede alternatif olanaklar ilkesinin nasıl çürütülebilir olduğunu gösterecekti. Söz konusu makale, sırasıyla şu dikkat çekici düşünceleri içeriyordu: (1) Özgür irade alternatif olanakları gerektirmez. (2) Kişi başka türlü yapma olanağından mahrum olsa bile eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olabilir. (3) Zorlama ahlaki sorumluluğu dışlamaz. Bu çalışma ilkin, "PAP"ye ilişkin bir çözümleme sağlarken sonrasında Frankfurt'un taraf tuttuğu konum nezdinde bağdaşırcılığın gözden geçirilmiş bir tanımı gerektirdiği önerisinde bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Harry Frankfurt, alternatif olanaklar ilkesi, özgür irade, başka türlü yapma olanağı, nedensel belirlenimcilik, bağdaşırcılık, bağdaşmazcılık, ahlaki sorumluluk, zorlama.

## 1. Giriş

Harry Gordon Frankfurt, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility* (1969) (*APaMR*)<sup>1</sup> başlığıyla yayınlanan makalesinde, kişinin gerçekleştirmekten kaçınamayacağı eylemlerden ötürü ahlaki anlamda sorumlu olup-olmadığına ilişkin birtakım düşünce deneyleri kurgular. Bu düşünce deneyleri, özgür irade (Öİ) ve nedensel belirlenimcilik (CD) arasında dönmekte olan tartışmalarla ilintili son felsefi literatür içerisinde tetikleyici bir konumda yer almasından ötürü önemlidir. *APaMR*, yarattığı etki bakımından, *Is Justified True Belief Knowledge?* (1963) başlığıyla Edmund Gettier'nin yayımladığı makalenin tetiklediği literatüre benzer (Fischer, 2010: 318; Vihvelin, 2013: 93; van Inwagen, 1999: 343-344).

Frankfurt'u harekete geçiren, John Locke tarafından *An Essay Concerning Human Understanding*'de (1689) takdim edilen, kişinin başka türlü yapma olanağından mahrum olduğuna ilişkin örneği (Locke, 1999: 223) yeniden değerlendirmeye alma isteğidir (Fischer, 2010: 315). Böylece o, alternatif olanaklar ilkesinin (*PAP*) yanlışlanabileceğini veya revize edilebileceğini düşünmeye başlar.

<sup>1</sup> Metin içerisinde birden fazla kez kullanılan tamlamaların bir kısmı, ilk kullanımlarından sonra bölüm başlıkları ve doğrudan alıntılar hariç olmak üzere, parantez içlerinde belirttikleri biçimlerde aşağıdaki kısaltmalarla karşılanacaktır:

*APaMR*: *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*

*PAP*: *The Principle of Alternate Possibilities*

KOÖ: Kilitli Oda Örneği

*FnDD*: Frankfurt'un Düşünce Deneyleri

*FVKö*: Frankfurt-Vari Karşı-örnekler

*BÇA*: Bağdaşmazcı Çekirdek Argüman

*SA*: Sonuç Argümanı

*CD*: Nedensel Belirlenimcilik

*Öİ*: Özgür İrade

Locke'un verdiği örnekte kişinin, kendisine haber verilmeden kilitlendiği bir evde veya bir odada istemli olarak kalıp-kalmamış olduğu tartışılır. Bu örnek, Kilitli Oda Örneği (KOÖ) olarak adlandırılır ve aşağıdaki biçime uyarlanarak temsil edilebilir:

- (1) Tarihi niteliği ve niceliği olan büyükçe bir evdesiniz. Peki, bu evin dış kapısının dışarıdan kilitli olduğunu ve dışarı çıkamayacağınızı biliyor musunuz? Evin odalarını geziyorsunuz. Odalardaki tarihi eserler sizde tarihi güç duygular uyandırıyor. Evde kalıp diğer odaları da görmeye karar verdiniz.
- (2) Evde kalmak için verdiğiniz kararda özgürdünüz çünkü burada kalıp odaları dolaşmayı gerçekten istiyorsunuz. Hiçbir şey sizi bu eyleminizi gerçekleştirmekten alıkoymaz. Öte yandan, başka türlü yapma olanağından mahrumsunuz. Evde kalmak, esasında size sunulmuş olan tek seçenektir.

KOÖ şunu gösterir: Kişi başka türlü yapmasa bile evde kalmak için vermiş olduğu istemli karar, onun Ö'li olduğunu gösterir.<sup>2</sup>

KOÖ'nün, Frankfurt'un Düşünce Deneyleri'nin (*FnDD*) ve Frankfurt-Vari Karşı-örnekler'in (*FVKö*) prototipi olduğu söylenebilir (Fischer, 2008: 2).

## 2. Frankfurt'un Düşünce Deneyleri ve Frankfurt-Vari Karşı-örnekler

Felsefe tarihi boyunca birçok filozof, kavranması oldukça güç ancak olanaklı gözükken bir görevi gerçekleştirme ve mevcut problemin antropomorfik bir düzlemde tartışılabilmesi için cin türevi imgelem ürünlerine başvurmuştur. Felsefi cinlerin ilk örneklerinden birine *Apology*'de rastlanılır. Duruşmasında Sokrates, Tanrı'nın veya bir *δαίμων*'un kendisine filozof olma görevi verdiğinden bahseder (Nietzsche, 2007[1889]:

<sup>2</sup> Ö' kavramının bu metindeki tartışmalar nezdinde en doğru ele alınış biçiminin, bu kavramın bir hipernim, eş deyişle kapsayıcı bir kavram (*umbrella-term*) olduğunu düşünen John Martin Fischer'in düşünceleriyle koşut olarak cisimleşeceği belirtilmelidir: "Söz konusu kavram, farklı filozoflarca farklı biçimlerde ele alınmakta ve kullanılmakta olsa da ben özgür iradenin, ahlaki sorumluluğu ve en nihayetinde kişi olma durumunu tek bir potada eritebilen bir tür özgürlüğü tanımlamak için kapsayıcı bir kavram olarak kullanılmasının en faydalı yönelim olduğunu düşünüyorum. (Bana göre), özgür irade kavramının muhtevası, detaylıca odaklanıldığında, karar verme özgürlüğü, eylem özgürlüğü ve özgürce harekete geçme gibi çeşitlilikleri barındırdığı gibi ahlaki övgü, suçlama, ceza ve ahlaki ödül ile öfke, kırgınlık, minnettarlık ve saygı gibi çeşitlilikleri barındıran ahlaki tutum kümesini de kapsamaktadır. Bazı filozoflar, özgürlük ve ahlaki sorumluluk arasında belirgin bir ayrım yapmazlar. Bu ayrım yapmama durumuna detaylıca odaklandığımızdaysa söz konusu kimselerin, felsefelerinde ahlaki sorumluluk kavramına öncelik atfetme eğiliminde olduklarını görürüz. Yani bu kimselere göre, hangi türde olursa olsun özgürlük kavramına dönüş, ahlaki sorumluluk kavramına atfedilen önceliği takiben gerçekleşmektedir. Ayrıca, dönüşün sonradan yapıldığı böylesi bir özgürlük kavramının (ahlaki sorumluluk kavramının çözümlenmesinden ayrı olarak) bağımsız bir içeriği de yoktur. (Dolayısıyla) bu tür bir yönelimi benimseyen filozoflar arasında ele alınmakta (ve kullanılmakta) olan böylesi bir özgürlük kavramı, ahlaki anlamda sorumlu olacak biçimde karar vermek veya harekete geçmekle ilgili her türden koşulu ifade eder" (Fischer, 2005: XXIII).

163) ve bu nedenle bir inançsız olarak yargılanmaması gerektiğine vurgu yapar (Plato, 1997: 30e).

Yine aynı biçimde, Descartes'ın da *Meditations on First Philosophy*'nin (1637) bir bölümünde Sokrates'inkinden farklı bir felsefi cin kurguladığı fark edilir (Descartes, 2013: 44). Onun böyle bir cinden bahsetmiş olmasının nedeniyse kesin bilgiye ulaşma yolunda insanların, Tanrı tarafından aldatılabileceğini, kesin bilgiyi elde etmenin duyular aracılığıyla olanaksız kılınmış olabileceğini düşünmüş olmasıyla bağlantılıdır. Tabii ki bir Cizvit Papazı olan Descartes Tanrı'ya böylesine kötü nitelikler atfetmez. Bunun yerine o, Tanrı'nın kötü niteliklerini, insanları aldatmakla görevli olarak kurgulamış olduğu felsefi cinine yansıtır (s. 44-45). Çünkü aldatıcı Tanrı ve kötü niyetli cin argümanları epistemolojik anlamda birbirlerine eşdeğer olsalar da kötü niyetli cin argümanı, aldatıcı Tanrı argümanına kıyasla (Descartes'ın düşüncelerine koşturarak) daha az saldırgan ve daha az tutarsızdır (Kenny, 1987: 35). Tüm bunlar, duyuların kesin bilgileri sağlama noktasında yetersiz olması dolayısıyla Descartes'ın iç gözleme dönmesini sağlar. Böylece o, cin duyularını aldatıyor olsa bile düşünceleri ve varlığı konusunda yanılmasının olanaksız olduğu bilgisine ulaşmaya çalışır.

*FnDD*'de kurgulanan cin ise kişiye açık olan alternatif eylem ve karar olanaklarını sınırlamak amacıyla müdahalelerde bulunmakta olan bir kontrolörlük görevi üstlenir. Bu felsefi imgelem ürününün ismi haricinde ne olduğu veya nasıl görüldüğü belli değildir. *FVKö*'de farklı isimlerle karşılaşılsa da kişilere karşı-olgusal müdahalelerde bulunan cinin ismi genellikle *Black*'tir (Frankfurt, 1969: 835).<sup>3</sup>

*FnDD*, *PAP*'nin karşı-örneklerini sağlar. Çok yönlülüklerinden ve gitgide kompleks bir hal almaya başlayan senaryolarından ötürü, son felsefi literatürde *FVKö* olarak

<sup>3</sup> John Martin Fischer, *APaMR*'deki *FnDD*'nin güncel uyarlamaları olan *FVKö*'nün birkaçını şöyle örneklendirir: "(1) Yardımsever ama yaşlı bir beyin cerrahı olan *Black*, Demokratların Beyaz Saray'ı alma şanslarının nihayet yüksek olmasını ummaya cüret ettiği için, farklı bir felsefi tartışmaya katılmak üzere emeklilik hayalinden vazgeçmek durumunda kalmıştır (Sonuçta muhterem akıl hocamız *Black* olmadan bu düşünce deneylerinin hali nice olurdu? Belki de yerine *Noire*'nin geçmesi daha doğrudur, kim bilir?). Bu muhterem akıl hocamız, *Jones*'un beynine, onun bütün eylemlerinin dökümünü tutmasının yanı sıra bunları kontrol etmesini de sağlayan bir çip yerleştirmiştir. *Black*, bu çipi kontrol etmek amacıyla oldukça güçlü bir bilgisayar dahi programlamıştır. Ne de olsa böylece, *Jones*'un oy verme eylemini izleyebilecektir. *Jones*, McCain'e (veya diyelim ki Obama dışındaki herhangi birine) oy verme eğilimi gösterseydi, programlanmış bilgisayar, *Jones*'un Obama'ya oy vermesini garanti etmek adına ona müdahale edebilecek olurdu. Eğer ki *Jones*, kendi iradesiyle Obama'ya oy vermek için karar verirse (*Black* gibi yeni moda ayak uydurmaya çalışan bir ihtiyarın kararı da bu yöndedir), programlanmış bilgisayar kendisine hiçbir müdahalede bulunmazdı ancak *Jones*'un kafasındaki düşünceleri izlemeyi de sürdürürdü. (2) Şimdi de şöyle bir varsayımı düşünelim. Diyelim ki *Black*, *Jones*'un beynine bir çip yerleştirmedir. Ayrıca tıpkı ilk durumdaki gibi *Jones*, Obama'ya kendi iradesiyle oy vermeye karar verdi. Bu varsayımı yoğunlaştığımızda, ilk bakışta şu sonuca varmamız olanaklıdır; *Jones* Obama'ya oy vermeye karar verdiğinden ve bunu gerçekleştirdiğinden ötürü ahlaki anlamda sorumlu olsa da başka türlü karar verme ve başka türlü yapma olanağından her halükârda mahrumdur" (Fischer, 2010: 316).

adlandırılırlar ve mantıksal karşı-örneklerle de desteklenmeye devam ederler (Timpe, 2013: 77).

*F<sub>n</sub>DD*'deki senaryolar oldukça esnek bir yapıda tasarlanmıştır (Frankfurt, 1969: 836). Frankfurt'un ya kötü niyetli bir sinirbilimci ya da kararlara müdahale eden bir cin olarak kendisini gösterdiği *F<sub>n</sub>DD* hatta genel olarak *FVKö*'nün amacı, biraz önce de söylenmiş olduğu gibi *PAP*'nin yanlış olduğunu gerekçelendirmek veya en azından söz konusu ilkede bir revizyona gereksinim duyulduğunu göstermektir (s. 830, 838).

*F<sub>n</sub>DD* açısından konuşulacak olursa Frankfurt'u *APaMR*'de böyle hareket etmeye yönlendiren düşünce şudur:

Esasında, alternatif olanaklar ilkesi yanlış bir ilkedir. Kişi, başka türlü yapma olanağından mahrum olsa bile yaptığından ahlaki anlamda sorumlu olabilir. Dolayısıyla, ilkenin akla yatkinliği bir yanılsamadır, keza ilgili ahlaki görüngüler, bu yanılsama sayesinde daha keskin bir odak noktasına çekilerek görüş alanından tamamıyla uzaklaştırılabilirler. (Frankfurt, 1969: 829)

### 3. Bağdaşmazcı Çekirdek Argüman ve Peter van Inwagen'in Sonuç Argümanı

Öncelikle, Frankfurt'un klasik bağdaşırıcı<sup>4</sup> olmadığı bilinmelidir. O, zayıf bağdaşırıcılığı<sup>5</sup> tarafını tutar (Campbell, 1997: 319).

Bağdaşmazcı Çekirdek Argüman<sup>6</sup> (*BÇA*), iki öncül ve bir sonuç önermesi biçiminde aşağıdaki gibi numaralandırılarak temsil edilebilir bir argümandır:

- (1) *Öİ*, başka türlü yapma olanağı gerektirir.
- (2) *CD* doğruysa kimsenin başka türlü yapma olanağı yoktur.
- (3) Öyleyse *Öİ*, *CD*'nin yanlışlanmasını gerektirir (Timpe, 2013: 69).

*BÇA*, mantıksal olarak geçerli bir argümandır ve argümandan türetilen çıkarım bağdaşırıcılığın yanlış olduğunu ima eder.

<sup>4</sup> Klasik bağdaşırıcılık (aşırı bağdaşırıcılık olarak da adlandırılmaktadır) şunları varsayar: (1) *Öİ* ve ahlaki sorumluluk için alternatif eylem olanakları gereklidir. (2) *Öİ* ve ahlaki sorumluluk, *CD* ile bağdaşır (Campbell, 1997: 319).

<sup>5</sup> Zayıf bağdaşırıcılık şunları varsayar: (1) Ahlaki sorumluluk, alternatif eylem olanaklarını gerektirmediği gibi, herhangi türde bir *Öİ*'yi de gerektirmez. (2) Ahlaki sorumluluk ve ahlaki sorumluluk için gerekli olan herhangi türde bir *Öİ*, *CD* ile bağdaşır (Campbell, 1997: 320).

<sup>6</sup> *The Core Argument for Incompatibilism*



Diğer yandan, BÇA'nın bir kıyas biçiminde olan popüler gösterimi Peter van Inwagen'e (1975, 1983, 1989, 2000) ait Sonuç Argümanıyla<sup>7</sup> (SA) sağlanabilir.

BÇA ile ilişkilendirilen SA'nın iletildiği anlamsa şudur: 'CD doğruysa kimse Ö'li değildir'. Eş deyişle, 'CD doğruysa geçmişin ve geleceğin olayları kimsenin gücünün dâhilinde değildir ve asla gücünün dâhilinde olmamıştır':

- (1) Geçmişin olayları ve doğa yasaları kimsenin gücünün dâhilinde değildir.
- (2) Geçmişin olaylarının ve doğa yasalarının, geleceğin olaylarını gerektirdiği kimsenin gücünün dâhilinde değildir (eş deyişle, CD doğrudur).
- (3) Öyleyse geleceğin olayları kimsenin gücünün dâhilinde değildir (Vihvelin, 2018).

SA'nın geçerliliği, standart modal mantık aracılığıyla gösterilebilir. Buna göre, 'N' modal bir işlemci,  $p$  herhangi bir önerme olmak üzere;  $Np =_{df}$  " $p$  doğrudur ve  $p$ 'nin doğruluğunu yanlışlamak kimsenin gücü dahilinde değildir" (van Inwagen, 1989: 404-405; 2000: 2) anlamına gelir ve SA, iki çıkarım kuralına dayalı bir argüman biçiminde aşağıda verildiği gibi cisimleşmeye başlar:

- $$(\alpha) \Box p \vdash Np;$$
- $$(\beta) Np, N(p \rightarrow q) \vdash Nq \text{ (çıkarm kuralı modal Modus Ponens).}^8$$

' $\Box$ ' sembolü modal mantıkta sıkı gerektirme (*strict implication*) işlemcisidir ve ' $\Box p$ ', ' $p$ ' olası tüm dünyalarda zorunlu olarak doğrudur' (van Inwagen, 2000: 2; 1989: 405) veya "öyle bir önerme vardır ki bu önerme ancak ve ancak mantıksal olarak olası tüm dünyalarda doğruysa mantıksal olarak zorunludur" (Campbell, 2016: 155) olarak okunur. Her iki çıkarım kuralında yer alan ' $\vdash$ ' (*turnstile*) sembolü, verili formülün ilgili sistemin kanıtlanabilir bir teoremi (veya kanıtlanacak bir önermesi) olduğu anlamını ileten ikili gerektirme bağıntısını temsil eder ve ( $\alpha$ ) çıkarım kuralı, ' $\Box p$ 'den  $Np$  çıkarsanabilir' veya ' $Np$ ,  $\Box p$ 'den türetilbilir' olarak okunur. ( $\beta$ ) çıkarım kuralıysa ' $Np$  ve  $N(p \rightarrow q)$ 'dan  $Nq$  çıkarsanabilir' veya ' $Nq$ ,  $Np$  ve  $N(p \rightarrow q)$ 'dan türetilbilir' olarak okunur.

<sup>7</sup> The Consequence Argument

<sup>8</sup>  $\Box(\phi \rightarrow \psi), \Box\phi \vdash \Box\psi$ :

- |   |   |
|---|---|
| (1) $\Box(\phi \rightarrow \psi)$   | (öncül 1)                                 |
| (2) $\Box\phi$  | (öncül 2)                                 |
| (3) $\Box(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (\Box\phi \rightarrow \Box\psi)$ | (S5'ten aksiyom K)                        |
| (4) $\Box\phi \rightarrow \Box\psi$   | (1, 3, çıkarım kuralı modal Modus Ponens) |
| (5) $\Box\psi$  | (2, 4, çıkarım kuralı modal Modus Ponens) |

İlkin,  $SA$ 'nın söylem kutusunda, uzak geçmişteki herhangi bir zaman diliminde evrenin eksiksiz bir tanımı olarak  $p_0$ , uzak geçmişteki herhangi bir zaman diliminde evrende içkin olan doğa yasalarının eksiksiz bir açıklaması olarak  $l$  ve geçmişteki herhangi bir zaman diliminde herhangi bir kişinin gerçekleştirmiş olduğu eylemi tanımlar olarak  $p$  önermelerinin içerildiği belirtilir. Sonrasındaysa argümanın muhtevasını oluşturan söylem kutusunda yer alan önermeler vasıtasıyla  $SA$ 'nın art alanında yatan düşüncenin amacı, içerikte varsayılan kişinin gerçekleştirdiği  $p$  eyleminin ancak  $Np$ 'nin yanlış olması durumunda bu kişinin gücünün dâhilinde olduğunun<sup>9</sup> anlaşılması üzerine bütünlük kazanır (van Inwagen, 1989: 404-406; 2000: 2; List, 2019: 254-255; Gustafsson, 2017: 706).

$SA$ 'nın standart modal mantıktaki (veya  $S5$ 'teki) gösterimi aşağıdaki biçimde verilebilir:

- |   |  |
|---|--|
| (1) $\Box((p_0 \wedge l) \rightarrow p)$      | ( $CD$ 'nin tanımı gereği biçimsel gösterimi)                        |
| (2) $\Box(p_0 \rightarrow (l \rightarrow p))$ | (1, $SL$ 'den yerine koyma kuralı <i>Exportation</i> )               |
| (3) $N(p_0 \rightarrow (l \rightarrow p))$    | (2, çıkarım kuralı ( $\alpha$ ))                                     |
| (4) $Np_0$                                    | (Geçmişin Değişmezliği İlkesi <sup>10</sup> )                        |
| (5) $N(l \rightarrow p)$                      | (3, 4, çıkarım kuralı ( $\beta$ ))                                   |
| (6) $Nl$                                      | (Doğa Yasalarının Sabitliği İlkesi <sup>11</sup> )                   |
| (7) $Np$                                      | (5, 6, çıkarım kuralı ( $\beta$ )) (van Inwagen, 1989: 405; 2000: 2) |

$SA$ 'nın bu gösteriminde  $CD$ ,  $Np$ 'yi gerektirir. Bu gerektirme, ayrıca,  $p$  ile tanımlanan, herhangi bir kişinin geçmişte gerçekleştirdiği eylemin, bu kişinin gücünün dâhilinde olmadan gerçekleştiğinin zorunlu doğruluğunu da gerektirir. Çünkü ( $\alpha$ ) ve ( $\beta$ ) çıkarım kurallarının kabul edilmesi,  $Np_0$  ve  $Nl$ 'nin yanlışlanmasını gerektirir (List, 2019: 255) – ki bu da saçmadır. Dolayısıyla  $SA$ , mantıksal olarak geçerli bir argümandır ve çıkarımı  $CD$ 'nin,  $\text{Öİ}$  ile bağdaşık olmadığı anlamını iletmediğinden söz konusu argümanın çıkarımının  $B\text{ÇA}$ 'nın çıkarımına eşdeğer olduğu söylenebilir.<sup>12</sup>

$B\text{ÇA}$ ,  $CD$  ve ahlaki sorumluluğun bağdaşmaz olduğunu iddia etmenin temel dayanaklarından biridir (Harrison, 2006: 399). Bu yüzden, klasik ve/veya zayıf

<sup>9</sup> Gücü dâhilinde olmak durumu,  $p$  önermesinin yanlışlanmasını kesinleştirebilmeyi gerektirir. Bu durum da  $CD$ 'nin tanımı gereği biçimsel gösteriminin mantıksal eşdeğeriyle ( $SL$ 'den yerine koyma kuralı *Transposition*) şu biçimde gösterilebilir:  $\Box((p_0 \wedge l) \rightarrow p) = \neg p \rightarrow \neg (p_0 \wedge l)$ .

<sup>10</sup> *The Principle of the Fixity of the Past*

<sup>11</sup> *The Principle of the Fixity of the Laws*

<sup>12</sup> Bu nedenle, bu metnin bundan sonraki kısımlarında,  $B\text{ÇA}$  ile kastedilen,  $SA$ 'yı da kapsayacaktır.

bağdaşırcılık açısından *BÇA*'yı reddetmenin tek yolu, muhtevasını oluşturan öncüllerden en az birinin doğruluğunu reddetmekten geçer (Timpe, 2013: 83).

Buna örneğe şudur: Eğer (1) numaralı öncülün doğruluğu reddedilmek isteniyorsa *Öİ*'nin başka türlü yapabilmeyi gerektirmemesi gerekir. Yani kişi, alternatif olanakları olmadan da *Öİ*'li olabilmelidir. Çünkü *BÇA*'nın (2) numaralı öncülü nezdinde, *Öİ*'nin başka türlü yapabilmeyi gerektirmemesi, *CD*'nin tanımıyla, bu tanım doğru kabul edildiğinden, mantıksal olarak bağdaşık olmalıdır.

*Öİ*, *PAP*'de içkin olan başka türlü yapma olanağını gerektirir. *BÇA*'nın (1) numaralı öncülü *PAP* olarak adlandırılır ve ahlaki sorumluluk ile *CD*'nin bağdaşmaz olduğuna yönelik etkili olan bir argümanın en önemli parçasını oluşturur. Ancak *PAP*, önemli olduğu kadar söz konusu argümanın en zayıf parçası olarak da görülür (Copp, 1997: 441; 2006[2003]: 251).<sup>13</sup>

Çağdaş felsefe tarihi içerisinde, *PAP*'nin ilettiği koşulun yani *BÇA*'nın (1) numaralı öncülünün, *Öİ* problemiyle ilgili tartışmalarda neredeyse müşterek kabul gördüğü bir zaman diliminin varlığının göz ardı edilemez olduğu bilinmelidir. Keza bu ifade, van Inwagen gibi bazı filozofların dahi, *Öİ*'yi alternatif olanakların koşulu olarak tanımlamalarının nedenini açıklamada yardımcı olmaktadır (Timpe, 2013: 70).

Ancak Frankfurt, *APaMR* ile *BÇA*'ya farklı bir perspektiften nasıl yaklaşılabileceğini göstererek söz konusu problemle ilgili tartışmaların seyrini değiştirebilmenin önünü açar:

Benim alternatif olanaklar ilkesi olarak adlandıracağım bir ilke, özgür irade sorununa ilişkin güncel soruşturmanın neredeyse tamamında baskın bir roldedir. Bu ilkenin anlamı, kabaca, bir kişinin yaptığından ancak başka türlü yapabilmiş olması durumunda ahlaki anlamda sorumlu olacağını belirtir. Detaylı anlamıysa özellikle bu ilkeyi benimseyenler arasında dönmekte olan ahlaki sorumluluk ve (nedensel) belirlenimciliğin bağdaşmaz olup-olmadığı konusunda kimin hangi tarafı tuttuğunun tam olarak kestirilemediği bir tartışmaya ilişkindir. Hâlbuki gerçekte görünen, tartışmada isimleri dönmekte olan kişilerin hiçbirinin, alternatif olanaklar ilkesinin (ilkenin kendisinin istenilen kelimelerle karşılanmasının benim açımdan bir mahsuru yoktur) doğru olduğunu ne inkâr etmeye ne de sorgulamaya meyilli olduklarıdır. Söz konusu ilkenin kendisi o kadar inandırıcı gelmiştir ki bu isimlere, içlerinden bazıları bunu *a priori* bir doğru olarak nitelendirmekte bile bir beis görmemişlerdir. Özgür irade veya ahlaki sorumluluğa dair kendi paylarına yaptıkları açıklamaları kökten anlaşmazlık içinde olan kimseler, bu metinde, muhalif tutumlarını aşikâr bir biçimde karlı bir alışverişe

<sup>13</sup> *PAP*, *BÇA*'nın bir öncülüdür. Dolayısıyla *PAP*, *BÇA* içinde ahlaki sorumluluğun *CD* ile bağdaşmaz olduğunu gösterirken söz konusu argümanda, *CD*'nin başka türlü yapma olanağıyla bağdaşmaz olduğunu gösteren ek bir öncülün bulunmasını gerektirir (Copp, 2006[2003]: 251).

çevirebilecekleri, oldukça sağlam ve uygun bir müşterek zemin bulacaklardır (Frankfurt, 1969: 829).

Frankfurt'un ilettiği argümanların sonuçlarının hafife alınması güçtür (McKenna, 2010: 436). Çünkü *APaMR*'de verdiği karşı-örneklerle Frankfurt, *PAP*'nin reddedilebilmesini gerekçelendirmiş olduğundan *BÇA* nezdindeki tartışmaların seyrini kayda değer ölçüde değiştirebilmeyi de başarır. Çağdaş *Öİ* tartışmalarının içeriğinden yardım alarak bu düşüncelyi doğrulayabilmenin olanaklı olduğu söylenebilir (Timpe, 2013: 71).

### 3.1. Frankfurt'un Alternatif Olanaklar İlkesi Tanımı Tam Olarak Nasıl Anlaşılmalıdır?

Frankfurt'un *APaMR*'de verdiği *PAP*'nin tanımında kullanılan *Could Have* kalıbı, kişinin geçmişteki bir eylemi istese gerçekleştirebilme olanağına sahip olduğunu belirtir. Bununla birlikte söz konusu kalıp, *Might Have* kalıbıyla karıştırılmamalıdır. Çünkü *Might Have* kalıbı da bir olanak bildiriyor olmasına rağmen bu olanak bir olasılığa bağlıdır.<sup>14</sup>

*Might Have* kalıbının kullanıldığı, rastlantısal oluşturulmuş şu örnek-kurgusal İngilizce tümcelere odaklanılırsa konuşulan şimdiki zamanda söz konusu edilen, geçmişte meydana gelmesi istenen olayların olasılıklarının, geçmişte meydana gelmeyen başka olayların koşulunu ifade etme fonksiyonlarında oldukları açıkça fark edilebilir: *If I had said to my pyngmy marmosets not to panic, they might not have panicked* [İpek maymunlarıma paniğe kapılmalarını tembihleseydim, paniğe kapılmaları gerekemeyebilirdi] ve *If I had fed enough of my sea cucumbers, they might not have died* [Denizhiyarlarımı yeterince besleseydim, ölmeleri gerekemeyebilirdi]. Hâlbuki *Was (Were) Able To* kalıbının olanaklılığı, bir olasılığa bağlı değildir. Dolayısıyla *Was (Were) Able To* kalıbının, Türkçede fiillere gelerek, tümceye şart, istek veya dilek anlamları katan dilek-şart kipinin hikâyesiyle koşut olduğunu söylemenin şimdilik bir mahsuru olmadığı belirtilebilir. Keza bu koşutluk, önce Türkçe olarak verilip, sonrasında İngilizcelerine çevrilerek, biraz önce verilen örnek-kurgusal tümcelerde yapılacak uyarlamalar nezdinde karşılaştırmalı bir biçimde imlenebilir niteliktedir: 'İpek maymunlarımı yanımda götürseydim, paniğe kapılmazlardı' [*If I had took them my pyngmy marmosets on my side, they were able not to panic*] ve 'Yem almak için yeterli param

<sup>14</sup> *CD* ile ilişkisi nezdinde *PAP*, mantıksal olarak doğru kabul edilirse ahlaki sorumluluk ve *CD* bağdaşık olamaz. Çünkü *CD*, mantıksal olarak doğru kabul edilirse söz konusu edilecek olan tek bir gelecek olmalıdır. Dolayısıyla *PAP*'nin tanımında kullanılan gramer, *CD* doğruysa kişinin gerçekte yani söz konusu edilecek tek gelecekte, yapacağını başka türlü yapmasının olanaklı olmamasıyla ilişkisi nezdindeki mantıksal doğruluk durumlarıyla koşutluğu ifade etmelidir.

olsaydı, denizhıyarlarım açlıktan ölmezdi' [*If I had enough money to buy food, my sea cucumbers were not able to die*].

Sonuç olarak Frankfurt'un *PAP* tanımı nezdinde düşünmek isteniyorsa en başında şuna benzer ayrımlara dikkat etmenin yerinde olacağını altı çizilmelidir:

- (1) *Could Have, Might Have* kalıbının ilettiği anlamla bağdaşık değildir. Bu yüzden söz konusu kalıbın, *Be* fiilinin geçmiş zaman kipi içerisinde, başlanmış ve tamamlanmış bir eylemi kastetmek amacıyla kullanılan *Was (Were) Able To* kalıbına koşut olarak kullanıldığı not edilmelidir. Dahası *Was (Were) Able To* kalıbı da yine bir örnek üzerinden açıklanacak olursa: *I was able to fix my particle accelerator, now it's fine* [Parçacık hızlandırıcımı tamir edebildim ve şu an bir sorunu yok] tümcesinde içkin olan bir zamansal ve anlamsal notasyon biçimiyle eşleniktir. Çünkü verilen örnekte bahsi geçmekte olan parçacık hızlandırıcısı, konuşulan zamandan bir süre önce tamir edilmiş olduğundan söz konusu kalıbın kullanımı, geçmişte başlanmış ve (bütünüyle) tamamlanmış bir eylemin kendisini imlemektedir.
- (2) *Could Have* kalıbının iki anlamlılığı yani *Might Have* ve *Was (Were) Able To* kalıp belirsizliği, *PAP* tartışmalarında hatta genel olarak *Öİ* problemi tartışmalarında muazzam ölçüde kafa karışıklıkları yaratmıştır. Karşılaştırılabilmesi için Türkçesi ve İngilizcesiyle birlikte verilecek olursa van Inwagen, bu belirsizliğin John Langshaw Austin'in (1979[1956]) örneklerinden uyarlanan şu örnek tümcelerle biraz olsun giderilebilir olabileceğini ifade eder:

Bu sabah ipliğimi pazara çıkarabilirdin. Allah aşkına, basına demeç verirken ne söylediğine dikkat et [*You could have exposed me this morning. For God's sake, watch what you're saying when you talk to the press*].

Bu sabah ipliğimi pazara çıkarabilirdin. Bunu yapmadığın için sana minnettar olduğumu bilmeni istiyorum [*You could have exposed me this morning. I want you to know that I'm grateful you didn't*] (van Inwagen, 1999: 344).

Frankfurt'un, *APaMR*'de reddedilmesi veya bir revize edilmesi gerektiğini öne sürdüğü *PAP*'nin genel tanımı tam olarak şöyledir: "Kişi ancak başka türlü yapabilseydi, eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olurdu" (Frankfurt, 1969: 829). Dolayısıyla üst paragraflarda verilen gramatik nüanslar ve Frankfurt'un *PAP* tanımını ele alış biçimi nezdinde, *BÇA*'nın da aşağıda verildiği gibi düşünülmesi şimdilik daha doğru olacaktır:

- (1) Kişi, ancak başka türlü yapabilseydi, eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olurdu.
- (2) Kişi, ancak *CD* yanlış olsaydı, başka türlü yapabilirdi.

- (3) Öyleyse kişi, ancak *CD* yanlış olsaydı, eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olurdu.

#### 4. Alternatif Olanaklar İlkesi ve Reddedilmesinin Gerekçelendirilmesi: Birtakım Senaryolar Kurgulamak

Şöyle bir örnek düşünelim. Bir kişi, tahammül sınırlarını zorlayacak olan bir cezayla(...) inandırıcı bir biçimde tehdit edilmiş olsun ve bu kişinin(...) kendisinden yapılması istenen bir eylemi gerçekleştirdiğini varsayalım. Tehdit edilen bu kişinin, söz konusu eylemi yapmaya zorlandığını dolayısıyla başka türlü yapamayacağını ve yapmaya zorlandığı eylemi gerçekleştirdiği için ahlaki anlamda sorumlu olmadığını düşünmemizi haklı kılacak birtakım detayları zihninizde canlandırmanız olanaklıdır. Ancak bu tür durumlarda, tehdit edilen kişinin yaptığından ahlaki anlamda sorumlu olmadığı yargısını garanti eden şey nedir? (Frankfurt, 1969: 831).

Önceki bölümlerde tekrarlandığı gibi, *F<sub>n</sub>DD* hatta *FVKö*'ye ilişkin senaryolar, en temelde, *PAP*'nin yanlış bir ilke olduğu, dolayısıyla reddedilmesi gerektiği, öyle olmasa bile en azından revize edilmesi gerektiği üzerine kuruludur. Bu bölümde *APaMR*'de kurgulanmış olan *F<sub>n</sub>DD*'deki senaryolara odaklanılacaktır.

Frankfurt, *APaMR*'deki amacını gerçekleştirmek için kurguladığı düşünce deneylerinin söylem kutusunda ilkin, eyleminden ahlaki anlamda sorumlu ancak söz konusu eylemi başka türlü yapma olanağından da mahrum olarak gerçekleştiren *Jones* isimli bir kişi ve bu kişiye müdahalelerde bulunan *Black* isimli felsefi bir cin tanımlar. Sonrasındaysa *PAP*'yi yanlışlamak için hamlelerde bulunarak *BÇA*'yı çürütmeye çalışır.

*APaMR* içindeki *F<sub>n</sub>DD*'de verilen karşı-olgusal senaryolar, birebir alıntılar baz alınarak sırasıyla şöyle özetlenebilir:

Tehdit, *Jones*'un eylemini gerçekleştirmesinde onun iradesini etkileyen bir kuvvet uygulamadı(...) *Jones*(...) sonrasında başına ne gelecek olursa olsun yapmaya karar verdiği her şeyi her halükârda yapar (çünkü pek akılselimi biri değildir)(...) Tehdidin *Jones* için hiçbir önemi yoktu. O, sanki hiç tehdit edilmemiş gibi ne tehlide ne de tehdit edene aldırarak hareket etti. Eğer ki işler bizim şu anda varsaydığımız gibi ilerlediyse söz konusu durumda hiçbir zorlama emaresi yoktur. Çünkü tehdit, *Jones*'u yaptığı şeyi yapmaya yönlendirmede en ufak bir etkiye tekabül etmedi. Bununla birlikte, onu yaptığı şeyi başka türlü yapma mahrum bırakmak da yeterli değildi: *Jones*'un eylemini gerçekleştirmeden önceki kararı başka bir şey yapmak üzerine olsaydı, tehdit, yine aynı biçimde onda en ufak bir cayma uyandırmazdı(...) *Jones*'un tehdit edilmiş olması, kendi iradesiyle yaptığıının tersini yapması durumunda, eylemi için üstleneceği ahlaki sorumluluğu azaltmaz (Frankfurt, 1969: 831-832).

Burada aktarılanlardan hareketle, birinci senaryo aşağıdaki biçimde çözümlenebilir:

- (1) *Jones* *A* eylemini gerçekleştirmeye karar verir.

- (2) *Jones<sub>1</sub>* akliselim biri değildir. Aklına esen her eylemi her halükârda gerçekleştirir, hiçbir şey onu verdiği karardan vazgeçiremez (veya caydıramaz). Dolayısıyla başka türlü yapmaya karar vermesi durumunda, zorlama faktörü devreye girse de *Jones<sub>1</sub>* tehdide karşı direnç gösterecektir.
- (3) *Jones<sub>1</sub>* A eylemini gerçekleştirme için tehdit edilir.
- (4) Tehdit, *Jones<sub>1</sub>*'i A eylemini gerçekleştirme noktasında hareket geçirmemiştir.

Birinci senaryoda, *Jones<sub>1</sub>*, gerçekleştirmiş olduğu eyleminden ahlaki anlamda sorumludur. Yalnız burada gözden kaçırılmaması gereken bir nüans vardır. Bu da *Jones<sub>1</sub>*'in karakteridir. Çünkü sahip olduğu karakterin bir özelliği gereği o, her türden tehdide karşı dirençlidir. Dolayısıyla zorlama faktörü onu bu senaryonun varsayımı gereği etkilememektedir.

Bir diğer senaryoysa *Jones*'un tehdit vasıtasıyla eylemini gerçekleştirme noktasında zorlama faktörüne maruz kalacak olması üzerine kuruludur:

*Jones<sub>2</sub>* öncesinde hangi kararı vermiş olursa olsun eylemini daha bir şevkle gerçekleştirdi(...) Tehdit onu o denli derinden altüst ederdi ki(...) cezadan ziyadesiyle korktuğu için önceki kararını tamamıyla unutur ve kendisinden talep edilen eylemi kuşkuya yer bırakmaksızın gerçekleştirdi(...) *Jones<sub>2</sub>*, tehdidin kendisinden başka bir şey düşünmezdi ve salt korku onu yapmak istediği şeyi yapmaya yönlendirirdi. *Jones<sub>2</sub>*(...), kararından ötürü ahlaki anlamda sorumlu olsa bile(...) eyleminden ötürü ahlaki anlamda sorumlu değildir. Çünkü o, eylemini maruz kaldığı zorlamanın bir sonucu olarak gerçekleştirdi. Başta almış olduğu karar, onu, eylemini gerçekleştirmeye yönlendirmede hiçbir rol oynamadı. Bu nedenle onun ahlaki karakterini değerlendirmek için, başta vermiş olduğu karara bir rol atfetmek yersizdir (Frankfurt, 1969: 832).

Burada aktarılanlardan hareketle, ikinci senaryo aşağıdaki biçimde çözümlenebilir:

- (1) *Jones<sub>2</sub>* A eylemini gerçekleştirmeye karar verir.
- (2) *Jones<sub>2</sub>* A eylemini gerçekleştirme için tehdit edilir.
- (3) Tehdit, *Jones<sub>2</sub>*'nin A eylemini gerçekleştirme noktasında, baştaki kararını tamamıyla unutmasına neden olmuştur.
- (4) Tehdit, *Jones<sub>2</sub>*'yi A eylemi gerçekleştirme noktasında harekete geçirmiştir.

Bu senaryoda, *Jones<sub>2</sub>* zorlamadan etkilendiği için eyleminden ahlaki anlamda sorumlu değildir. Onun yalnızca, tehditten etkilendiği için ahlaki anlamda sorumlu olduğu söylenebilir. Çünkü ilk senaryoda görülebileceği üzere tehdit, *Jones<sub>1</sub>*'i eylemini gerçekleştirme noktasında, karakterine ait bir özellik gereğince hiçbir biçimde etkilememiş olsa da *Jones<sub>2</sub>*'yi etkilemiştir.

Son olarak, üçüncü senaryodaysa *Jones*, tehdit, eş deyişle, zorlama faktörüne maruz kalmayacaktır ancak bunun *A* eylemini yapması durumunda geçerli olacağı belirtilmelidir:

Tehdit, her akliselim insanı etkileyecek olduğu gibi *Jones*'u da etkilerdi(...) (*Jones*) kendisinden talep edilen şeyi yapmasıyla çakışan bir karara varmış olsaydı, zorlamaya bütün kalbiyle boyun eğmek zorunda kalacak olurdu(...) *Jones* eylemini, tehdit edilmeden önce kendi iradesiyle vermiş olduğu karara göre gerçekleştirdi. Yani *Jones* eylemini gerçekleştirmesi için tehdit edilmedi; onu eylemini gerçekleştirmede harekete geçiren şey(...) (iradi olan) içsel motivasyonuydu. Ancak(...) tehdit, onu harekete geçmeye itmemiş olsa bile, *Jones*'un yeterli içsel motivasyonu sağlayamadığı durumda devreye girecekti, nihayetinde de *Jones* söz konusu eylemi, her halükârda gerçekleştirmek zorunda kalacaktı (Frankfurt, 1969: 832).

Takip edilen bu pasaja göre üçüncü senaryo da aşağıdaki gibi çözümlenebilir:

- (1) *Jones* *A* eylemini gerçekleştirmeye karar verir.
- (2) *Jones* akliselim biridir. Aklına esen her eylemi her halükârda gerçekleştiremez. Dolayısıyla başka türlü yapmaya karar vermesi durumunda zorlama faktörü devreye girecek ve *Jones* tehdiye karşı direnç gösteremeyip buna bütün kalbiyle boyun eğmek zorunda kalacaktır.
- (3) *Jones*'ün *A* eylemini gerçekleştirmesi için tehdit edilmesine gerek kalmamıştır.
- (4) Tehdit, *Jones*'u *A* eylemini gerçekleştirme noktasında harekete geçirmemiştir. *Jones*, *A* eylemini salt kendi gerekçelerine dayanarak gerçekleştirmiştir.

Üçüncü senaryo içerisinde, *Jones* eyleminden ahlaki anlamda sorumludur.

#### 4.1. Senaryolarda Yer Alan Nüanslar ve Senaryoların Birbirleri Arasındaki Kilit Farklar

Her üç senaryo içerisinde tehdit olduğundan zorlama faktörünün de olduğu açıktır. Ancak bir ve üç numaralı senaryoların aksine sadece iki numaralı senaryoda *Jones*, eylemini gerçekten de zorlamaya maruz kaldığı için gerçekleştirmiştir.

*Jones*'ün aksine *Jones*, tehdiye karşı dirençlidir. Dolayısıyla o, birinci senaryoda anlatıldığı gibi değil de eylemini gerçekleştirme noktasında başka türlü yapmaya karar verirse karakterine ait bir özellik gereğince söz konusu eylemi gerçekleştirecektir.

Üç numaralı senaryoda *Jones*'ün başka türlü yapma olanağından mahrum olduğu kesin olsa bile *A* eylemini kendi isteğiyle gerçekleştirip-gerçekleştirmedeği varsayımları, eylemin neden gerçekleştirildiği sorusunun farklı açıklamalarını gerektirir. Bu da *PAP* tanımının, eylemin ancak başka türlü yapma olanağından mahrum olmadan gerçekleştirildiği durumlarda kişinin eyleminden ahlaki sorumlu



olacağına, diğer türlüyse ahlaki sorumlu olmayacağına, ahlaki sorumlu olmak veya ahlaki sorumlu olmamak için yeter koşulu sağlayamayacağı iddiasını gerekçelendirebilmenin yolunu açacaktır. Çünkü *Jones3*'ün *A* eylemini gerçekleştirmek için yeterli içsel motivasyonu sağlayamadığı durumda tehdit, eş deyişle zorlama faktörü, onu söz konusu eylemi gerçekleştirmesi için motive eder. Ancak üç numaralı senaryodaki varsayım gereği *Jones3*, *A* eylemini salt kendi içsel motivasyonu ile gerçekleştirmiştir. Buna göre:

- (1) Kişi, başka türlü yapma olanağından mahrumdur.
- (2) Kişi, *A* eylemde başka türlü yapma olanağından mahrum olarak gerçekleştirmiş olsa bile *A* eylemini gerçekleştirdiği için ahlaki anlamda sorumludur (?).<sup>15</sup>

Üç numaralı senaryo *PAP*'ye karşı verilen ilk karşı-örnektir. Çünkü *Jones3*'ün eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olmaması için tehdit, eş deyişle zorlama faktörüne maruz kalarak eylemini gerçekleştirmesi gerekir. *Jones3*, söz konusu eylemi başka türlü yapma olanağından mahrum olarak gerçekleştirmesine rağmen salt kendi içsel motivasyonu ile gerçekleştirmiştir.

Frankfurt bu türden senaryoların çözümlemesinin zor olduğunu kabul eder (Frankfurt, 1969: 833). Bu nedenle, üç numaralı senaryoyla bağlantılı ek bir senaryo kurgular:

Varsayalım ki(...) *Black*(...) *Jones4*'tan belli bir eylemi (*A* eylemini) gerçekleştirmesini istiyor olsun. *Black*, isteğinin yerine getirilmesi için göz ardı edilmesi olanaklı olmayan yollara başvurmaya hazır ancak gereksiz yere elini göstermekten de kaçınmayı tercih eden biri(...) *Black*, *Jones4*'un ne yapacağına karar verene kadar bekler ve onun istediğinden başka (*A* eylemi dışında) bir şey yapmaya karar vermesini açıkça fark ettiği ana kadar<sup>16</sup> ona herhangi bir müdahalede bulunmaz. Eğer *Jones4* başka türlü yapmaya

<sup>15</sup> Bu senaryoda tehdide karşı direnç gösterme faktörü ele alınmamaktadır. Frankfurt'un asıl ilgisi, tıpkı iki numaralı senaryoda üzerinde durulduğu gibi, direncin niteliksel veya niceliksel gücünü ölçmek veya göstermek değildir (Frankfurt, 1969: 834-835). Dolayısıyla Frankfurt bu senaryoya yöneltilecek olan şu türden itirazları kabul eder; Kişi, tehdit, eş deyişle zorlama faktörüne direnç gösterebilir ve bu direncin beraberinde getireceği cezayı kabul edebilir. Yine aynı biçimde, karşı konulması güç bir tehdit, eş deyişle zorlama faktörü, eylemin gerçekleştirilmesi noktasında kişinin başka türlü yapma olanağından mahrum olduğunu, kendi payına kabul etmesine neden olmuş olabilir (s. 835). Son olarak, *Jones3*'ün yeterli içsel motivasyonu sağlayamadığı durumda, tıpkı iki numaralı senaryoda olduğu gibi gerçekleştirdiği *A* eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olmadığı ancak tehdit, eş deyişle zorlama faktörüne direnç göstermediği için ahlaki sorumlu olduğu çıkarımı yapılabilir. Ancak bu çıkarım, üç numaralı senaryonun varsayımıyla ilgisizdir. Çünkü *Jones3*, *A* eylemini salt kendi içsel motivasyonu ile yani kendi isteğiyle gerçekleştirmiştir.

<sup>16</sup> Burada verilen ilk varsayım şöyle bir soru yöneltilebilir: 'Peki, *Black*'in *Jones4*'un *A* eylemi dışında bir şey yapmaya karar vermesini açıkça fark etmesi nasıl olanaklı olmaktadır?' Bu soruya verilebilecek cevap şudur: Çünkü Frankfurt zayıf bağdaşırcıdır. Klasik bağdaşırcılık gibi zayıf bağdaşırcılıkta da *CD*'nin doğru olduğu varsayılır. Birincil olarak *CD*, felsefi tanımı gereği, belirli bir zamanda verili olan evrenin eksiksiz bir tanımıyla birlikte doğa yasalarının eksiksiz bir açıklamasının, mantıksal olarak tüm sonraki zamanlarda evrenin eksiksiz bir tanımını gerektirdiği metafizik bir görüştür (Balaguer, 2014: 12; van Inwagen, 1975: 186).

karar verirse ve *Black* bunu anlarsa, ona kendisinin yapmasını istediği şeyi yapmaya karar vermesi için de oldukça etkili müdahalelerde bulunur. *Jones*'un ilk kararları ve eğilimlerinden bağımsız olarak, gerçekleştireceği eylem, her halükârda *Black*'in istediği biçimde olacaktır(...) Diğer yandan, *Black*'in elini asla göstermesi gerektiğini varsayalım(...) *Jones*, kendi gerekçeleriyle, *Black*'in kendisinden gerçekleştirmesini istediği eylemi gerçekleştirmeye karar verir ve bu eylemi gerçekleştirir. Bu örnekte de açıkça görülür ki, *Black* kendisinin yaptığı şeyi yapması için ona müdahale etmeye hazır olmasaydı, *Jones* yaptığı şeyi zaten yapacak olduğu için eyleminden(...) ahlaki anlamda sorumlu olurdu (Frankfurt, 1969: 835-836).

Dört numaralı senaryo, *PAP*'a karşı öne sürülen, çözümlemesi daha açık olan esnek yapıda tasarlanmış bir diğer karşı-örnektir (Frankfurt, 1969: 836).

Bu senaryodaki veya karşı-örnekteki her iki varsayımın, sırasıyla aşağıdaki gibi çözümlenebilmeleri olanaklıdır:

- (1) *Black*, *Jones*'ün *A* eylemini gerçekleştirmesini istemektedir.
- (2) *Black*, *Jones*'ün beynine bir çip yerleştirmiştir. Bu çip, *Jones*'ün başka türlü yapmaya karar verdiği anda, *A* eyleminin başka türlü gerçekleştirileceğini bildiren sinyaller üretir. *Black*, çipin ürettiği sinyalleri çözen oldukça güçlü bir bilgisayar programlamıştır.<sup>17</sup> Dolayısıyla *A* eyleminin başka türlü yapılacağını kuşkuyla yer bırakmaksızın bilecek ve *Jones*'e *A* eyleminin gerçekleştirilmesi için müdahale edebilecektir.
- (3) Çip sinyal üretmemiştir.
- (4) *Black*, *Jones*'e müdahalede bulunmamıştır. Çünkü *Jones*, tıpkı *Black*'in istediği gibi *A* eylemini gerçekleştirmiştir.

*Jones*, *A* eylemini, her halükârda başka türlü yapma olanağıyla gerçekleştiremez ancak bu, onun eyleminden ötürü ahlaki anlamda sorumlu olduğu gerçeğini de zayıflatmaz. *Black* tasarladığı çip sayesinde, *Jones*'ün başka türlü yapamamasını garanti altına almak için hazır beklemektedir ancak bu durum, *Jones*'ün *A* eylemini gerçekleştirmesinin bir

---

İkincil olarak hiçbir bilimsel teorinin veya felsefi argümanın nasıl bir evrende olunduğuna dair bir direktim bildirmediği veya bildiremeyeceği de bir malumu ilamdır. Son olaraksa zayıf bağdaşrıcılık ekseninde cisimleşen *F<sub>n</sub>DD* hatta *FVKö*'de *CD* ile koşut doğa yasalarına içkin hangi türde bir evrende bulunduğu varsayımının yapılmadığına dikkat çekilmelidir. Bu gibi gerekçelerden ötürü gerek *F<sub>n</sub>DD* nezdinde gerekse *FVKö* nezdinde *Black*, *Jones*'un düşüncelerini eksiksiz bir biçimde tahmin edebilir. Çünkü *Black*'in, moleküllerin, hücrelerin, nöronların ve nörotransmitterlerin neliğini veya davranışlarını eksiksiz olarak bilebilir olmasını olanaklı kılan doğa yasalarının eksiksiz bir açıklamasına sahip olması felsefi anlamda olanaklıdır (Frankfurt, 1969: 835). Özetle, (1) *Black*, 'başka türlü yapabilirdi' kavramına ilişkin yeterli teorik bilgiye sahipse başka türlü yapma olanağını ortadan kaldırmayı garanti altına almak için *Jones*'a ne türden müdahalelerde bulunabileceğinin bilgisine de sahip olmalıdır. (2) *Black* böyle bir yeterli teorik bilgiye sahiptir. (3) Öyleyse *Black*'in, başka türlü yapma olanağını ortadan kaldırmak için *Jones*'a müdahalelerde bulunabilmesi olanaklıdır.

<sup>17</sup> Çip ve çipten gelen sinyalleri çözen güçlü bilgisayarın, bir tür irade manipülasyon cihazı olduğu düşünülebilir (Frankfurt, 1969: 836).

gerekçesi olamaz. Çünkü Jones<sup>4</sup>, başka türlü yapma olanağından mahrum olsa bile *A* eylemini salt kendi isteğiyle gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla eylemin neden gerçekleştirildiği sorusunun cevabı, eylemin nedensel anlamda başka türlü yapma olanağından mahrum olarak gerçekleştirilmiş olmasını gerektirmez. Çünkü “(...) Herhangi bir eylemin gerçekleştirilmesinin kaçınılmaz olduğu koşullara atıfta bulunmak yeterli değildir. Kişinin, herhangi bir eylemi, bu türden koşullar olmadan da gerçekleştiriyor olmasının kaçınılmaz olduğu olası olabilir” (Frankfurt, 1969: 837).<sup>18</sup> Bu yüzden, en azından dört numaralı senaryo için şunu söylemek yerindedir: Eylemin zorla gerçekleştirildiği gerçeği, eylemin neden gerçekleştirildiğinin bir açıklamasını vermez.

*PAP*, sezgisel olarak akla yatkındır (Copp, 2006[2003]: 251). Çünkü eylemin gerçekleştirilmesi noktasında, kişinin söz konusu eylemini gerçekleştirmekten kaçınmasını olanaksız kılan koşullar varsa bu kişinin eyleminden ötürü ahlaki anlamda sorumlu olmadığını yani kendisinin mazur görülebileceğini beyan edebilmeyi olanaklı kılar. Ancak kişinin belli bir eylemi gerçekleştirmekten kaçınmayacağı gerçeği, söz konusu eylemi gerçekleştirmiş olması için yeter bir koşul olsa da bu koşul, kişinin bu eylemi neden gerçekleştirdiğini açıklamada hiçbir rol oynamamaktadır (Frankfurt, 1969: 836).

*PAP*, sezgisel olarak akla yatkınlığını, zorlamanın ahlaki sorumluluğu dışladığı öğretisiyle olan ilişkisinden alır. Bununla birlikte, ahlaki sorumluluğun tam anlamıyla kavranması, zorlamanın çekiciliğini azaltacaktır (Frankfurt, 1969: 834).

Hangi tarafı tutup, hangi şeyi söylemeye karar verirsek verelim, zorlamanın ahlaki anlamda sorumlu olmayı dışladığı doktrininin alternatif olanaklar ilkesinin özelleştirilmiş bir uyarlaması olduğunu kabul etmiş oluruz(...) Zorlayıcı bir güce maruz kalan bir kişiyi mazur gördüğümüzde, esasında başka türlü yapamadığı için onu mazur görmeyiz. Kişi, herhangi bir eylemi gerçekleştirmesini engelleyen zorlayıcı bir güce maruz kalsa bile eylemini gerçekleştirdiğinde, kendisinin ahlaki anlamda sorumlu olduğunun beyan edilebilmesini olanaklı kılar (Frankfurt, 1969: 833-834).

Dolayısıyla zorlama faktörünün devreye girdiği durumlarda ahlaki sorumluluğun yokluğunu açıklayan şey, kişinin herhangi bir gerekçeyle değil de söz konusu faktörü gerekçe göstererek hareket etmiş olmasında yatabilmektedir.

Nihayetinde kişiler, birtakım gerekçeler veya bahanelerle başka türlü yapmalarının olanaksız olduğunu söyleyerek eylemlerinden ötürü mazur görülmeyi beklerler ve

<sup>18</sup> *The Dilemma Defense* [İkilem Argümanı], Frankfurt'un üç ve dört numaralı karşı-örneklerinin bu alıntıdaki koşulu tam olarak sağlamadığına ilişkin literatür içindeki eleştirilere dayanak noktası teşkil eder. Bu alıntıdaki koşul nezdinde, Frankfurt'a yöneltilen kilit eleştirilerden bazıları için bkz. Kane (1985, 1999[1996]), Widerker (1995); Ginet (1996); Goetz (2005).

bunda da büyük ölçüde başarılı olurlar. Çünkü onlara göre, öne sürdükleri gerekçeler veya bahaneler, gerçekleştirdikleri eylemin gerçekleştirilme nedenini açıklamaktadır. Bu da eylemin etkileneni veya muhatabı olanların, bu gerekçelerin, söz konusu eylemin neden gerçekleştirilmiş olduğunun açıklanmasına hizmet ettiğini varsayıyor oldukları düşüncesiyle ilişkiseldir:

İnsanlar bizlere, başka türlü yapmalarının olanaksız olduğunu (bahaneler, gerekçeler) söylediklerinde onları yaptıklarından dolayı sık sık mazur görürüz (çünkü onlara inanıyoruz). Ancak bunun nedeni, onların bize söylediklerinin, yaptıklarını neden yaptıkları sorularının açıklamalarına hizmet ettiğini varsaymamız dolayısıyladır. Çünkü yaptığı şeyi yapmaktan kaçınmayacağını gerekçe gösteren ancak yaptığı şeyi yapma nedeninin gerekçe gösterdiği şeyden ötürü olmadığını çok iyi bilen kişinin samimiyetsiz olmadığını kabul ediyoruz (Frankfurt, 1969: 837).

Kısaca, herhangi bir eylemin gerçekleştirilmesinin olanaksız olduğu gerçeği, eylemi gerçekleştiren kişinin bu eylemi gerçekleştirmiş olması için yeter bir koşuldur (Frankfurt, 1969: 836). Ancak bu koşul, eylemin neden gerçekleştirildiğini açıklamada hiçbir rol oynamayabilir. İşte bu da *PAP*'nin yanlışlanabilmesi için yeterlidir.

Çünkü *PAP*, kişinin gerçekleştirmekten kaçınmayacağı eylemi için ahlaki sorumluluğu dışlar veya eylemi için bu kişinin mazur görülebileceğini varsayar.

Bununla birlikte bu varsayım, kişinin belli birtakım eylemler gerçekleştirmesine neden olacak türde ahlaki anlamda sorumlu olmaktan kaçınmasını olanaklı kılan belli birtakım koşullara atıfta bulunabilmesinin olanağını da beraberinde getirir. Haliyle *PAP*'nin varsayımı gereği, kişi, başka türlü yapma olanağının olmadığı koşullarda, gerçekleştirdiği eylemi için hiçbir mesuliyeti olmadığı, eş deyişle ahlaki anlamda sorumlu olmadığı yargısını öne sürebilir (Frankfurt, 1969: 836-837).

Bir diğer taraftan, *BÇA* nezdinde, kişinin belirli bir eylemi gerçekleştirmiş olması, bu eylemin nedensel anlamda belirlenmiş olduğunu doğrulayan nedensel belirleyici faktörlerin varlığına atıfta bulunur. Yani kişinin belirli bir eylemi gerçekleştirmiş olmasının nedensel anlamda belirlenmiş olması, kendisinin başka türlü yapma olanağından mahrum olduğu anlamını iletiyorsa onun söz konusu belirli bir eylemi gerçekleştirmiş olması bu eylemi, yalnızca başka türlü yapamayacağı için gerçekleştirmiş olduğu anlamına gelir (Frankfurt, 1969: 838). Hal böyleyken, böylesi bir nedensel belirlenmişlik durumunun, gerçekleştirmiş olduğu eylemi için kişinin, ahlaki anlamda sorumlu olmamasını beraberinde getirmesi doğaldır.

Tam da bu nedenle Frankfurt 'kişi ancak başka türlü yapabilseydi eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olurdu' tanımına içkin olan *PAP*'nin, şu ilkeyle değiştirilmesi gerektiğini öne sürer; "(...) kişinin eylemini gerçekleştirmesinin tek nedeni başka türlü

yapmadığı içinse kişi eyleminden ahlaki anlamda sorumlu değildir” (Frankfurt, 1969: 838-839). Böylesi bir *PAP* tanımı nezdinde, ahlaki sorumluluğun *CD* ile bağdaşır olmasının olanaklı olduğu söylenebilir. Çünkü ilk tanımı nezdinde *PAP*, eylemini yaptığı gibi gerçekleştirme konusunda kişinin nedensel anlamda kararlı olması durumunda, bu kişinin gerçekleştirdiği eylemi neden gerçekleştirdiği ve neden başka türlü yapmadığı sorularının cevabını açıklamaktadır. Ancak Frankfurt’a göre, tanıma veya ilkeye getirilen bu revizyon, ahlaki sorumluluk ile *CD*’nin bağdaşır olduğu varsayımıyla çelişmez. Çünkü kişi, gerçekleştirdiği eylemi gerçekten de gerçekleştirmek istediği için gerçekleştirmiş olabilir (s. 839). Eş deyişle, kişinin bir eylemi gerçekleştirmesinin ‘tek nedeni’ gerçekten de gerçekleştirmek istemiş olması olabilir. Yani kişi, gerçekleştirdiği eylemi başka türlü yapma olanağından mahrum olarak gerçekten de gerçekleştirmek istediği için gerçekleştirmiş olabilir. Hâlbuki böylesi bir durum, söz konusu kişinin, *PAP*’ye göre eyleminden ahlaki anlamda sorumlu olmadığı yargısını beraberinde getirecektir. Özetle, kişinin gerçekleştirdiği eylemi, salt başka türlü yapamayacağı için gerçekleştirdiğini söylemek her halükârda doğru olamaz.

## 5. Sonuç

*FnDD*’de kurgulanan senaryolarda şu düşünceler iletmeye çalışılmaktadır:

- (1) Başka türlü yapma olanağından mahrum olmak *Öİ*’yi dışlamadığı gibi ahlaki sorumluluğu da dışlamaz.
- (2) Eylemin gerçekleştirilmesi noktasında tehdit, eş deyişle zorlama faktörünü gerekçe göstererek harekete geçmek *Öİ*’yi dışlar.
- (3) Eylemin gerçekleştirilmesi noktasında tehdit, eş deyişle zorlama faktörünü gerekçe göstererek harekete geçmek başka türlü yapma olanağından mahrum olmakla aynı anlama gelmez.

Öte yandan, başka türlü yapma olanağının dışlanması, kapsayıcı (*hipernim*) bir kavram olan *Öİ* kavramının eksiksiz bir tanımında içkin olmadığını gerekçelendirebilir.

Bu durumda, Frankfurt’un argümanları baz alındığında, bu metnin önceki satırlarında verilen Campbell’a ait zayıf bağdaşırcılık tanımının aşağıdaki biçimde ufak bir düzeltmeyi gerektirdiği söylenebilir:

- (1) Ahlaki sorumluluk, alternatif eylem olanaklarını gerektirmediği gibi en azından başka türlü yapma olanağının söz konusu olduğu bir *Öİ* türünü de gerektirmez.

- (2) Ahlaki sorumluluk ve ahlaki sorumluluk için gerekli olan başka türlü yapma olanağının söz konusu olmadığı bir Öİ türü, CD ile bağdaşır.

## 6. Kaynakça

- Austin, J. L. (1979). "Ifs and Cans." J. O. Urmson and G. J. Warnock (Der.), *Philosophical Papers* (3rd Edition) içinde (s. 205-232). New York, NY: Oxford University Press. DOI: 10.1093/019283021x.001.0001
- Balaguer, M. (2014). *Free Will*. Cambridge, MA: The Massachusetts Institute of Technology (MIT) Press. DOI: 10.7551/mitpress/9996.001.0001
- Campbell, J. K. (1997). "A Compatibilist Theory of Alternate Possibilities." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 88(3): 319-330.
- Campbell, J. K. (2016). "The Consequence Argument." Kevin Timpe, Meghan Griffith and Neil Levy (Der.), *The Routledge Companion to Free Will* içinde (s. 151-165). Oxfordshire, OXF: Routledge and Taylor & Francis Group. DOI: 10.4324/9781317422266-27
- Copp, D. (1997). "Defending the Principle of Alternate Possibilities: Blameworthiness and Moral Responsibility." *Noûs*, 31(4): 441-456. DOI: 10.1111/0029-4624.00055
- Copp, D. (2006). "'Ought' Implies 'Can', Blameworthiness, and the Principle of Alternate Possibilities." David Widerker and Michael McKenna (Der.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities* içinde (s. 251-299). Aldershot, HA: Ashgate Publishing Limited.
- Descartes, R. (2013). *Meditations on First Philosophy*. Der. Andrew Bailey. Çev. Ian Johnston. Peterborough: Broadview Press.
- Fischer, J. M. (2005). "General Introduction." John Martin Fischer (Der.), *Free Will: Critical Concepts in Philosophy: Concepts and Challenges* (Vol 1) içinde (s. XXIII-XXX). Oxfordshire, OXF: Routledge and Taylor & Francis Group.
- Fischer, J. M. (2010). "The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories." *The Philosophical Review*, 119(3): 315-336. DOI: 10.1215/00318108-2010-002
- Fischer, J. M. (2012). "The Frankfurt-Style Cases: Philosophical Lightning Rods." *Reprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics*, 46: 1-12.
- Frankfurt, H. G. (1969). "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *The Journal of Philosophy*, 66(23): 829-839. DOI: 10.2307/2023833
- Gettier, E. L. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, 23(6): 121-123. DOI: 10.1093/analys/23.6.121

- Ginet, C. (1996). "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing." *Noûs: Philosophical Perspectives, Metaphysics*, 10: 403-417. DOI: 10.2307/2216254
- Goetz, S. (2005). "Frankfurt-Style Counter-examples and Begging the Question." *Midwest Studies in Philosophy*, 29: 83-105. DOI: 10.2307/2214275
- Gustafsson, J. E. (2017). "A Strengthening of the Consequence Argument for Incompatibilism." Chris Daly and David Liggins (Der.), *Analysis*, 77(4): 705-715. DOI: 10.1093/analys/anx103
- Harrison, G. K. (2006). "Frankfurt-Style Cases and Improbable Alternate Possibilities." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 130(2): 399-406. DOI: 10.1007/s11098-004-5753-5
- Kane, R. (1985). *Free Will and Values*. Albany, NY: State University of New York (SUNY) Press.
- Kane, R. (1999). *The Significance of Free Will* (2nd Edition). New York, NY: Oxford University Press. DOI: 10.1093/0195126564.001.0001
- Kenny, A. (1987). *Descartes: A Study of His Philosophy* (2nd Edition). New York, NY: Garland Publishing, Inc.
- List, C. (2019). "What's Wrong with the Consequence Argument: A Compatibilist Libertarian Response." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 119(3): 253-274. DOI: 10.1093/arisoc/a0z018
- Locke, J. (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. State College, PA: The Pennsylvania State University.
- McKenna, M. (2010). "Whose Argumentative Burden, Which Incompatibilist Arguments? –Getting the Dialectic Right." *Australasian Journal of Philosophy*, 88(3): 429-443. DOI: 10.1080/00048400903233811
- Nietzsche, F. (2007). "Twilight of the Idols." Çev. Judith Norman. Aaron Ridley and Judith Norman (Der.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings* (4th Edition) içinde (s. 153-230). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Plato (1997). "Apology." Çev. G. M. A. Grube. John Madison Cooper and Douglas S. Hutchinson (Der.), *Plato: Complete Works* içinde (s. 17-36). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc.
- Timpe, K. (2013). *Free Will: Sourcehood and its Alternatives* (2nd Edition). New York, NY: Bloomsbury Publishing Plc.

- Van Inwagen, P. (1975). "The Incompatibility of Free Will and Determinism." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 27(3): 185-199. DOI: 10.1007/bf01624156
- Van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. New York, NY: Oxford University Press. DOI: 10.2307/2214275
- Van Inwagen, P. (1989). "When is the Will Free?" *Noûs: Philosophical Perspectives, Philosophy of Mind and Action Theory*, 3: 399-422. DOI: 10.2307/2214275
- Van Inwagen, P. (1999). "Moral Responsibility, Determinism, and the Ability to Do Otherwise." J. Angelo Corlett (Der.), *The Journal of Ethics*, 3(4): 341-350.
- Van Inwagen, P. (2000). "Free Will Remains a Mystery." *Noûs: Philosophical Perspectives, Action and Freedom*, 14: 1-19. DOI: 10.1111/0029-4624.34.s14.1
- Vihvelin, K. (2013). *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*. New York, NY: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/978019975185.001.0001
- Vihvelin, K. (2018). "Arguments for Incompatibilism." Edward N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/incompatibilism-arguments/>
- Widerker, D. (1995). "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities." *The Philosophical Review*, 104(2): 247-261. DOI: 10.2307/2185979



---

This Page Intentionally Left Blank

---

## Prof. Dr. Celal Türer ile Söyleşi: Pragmatizm, William James'te Bilinç ve Benlik, Türkiye'de Felsefe †

### [Interview with Prof. Celal Türer: Pragmatism, Consciousness and Self in William James, Philosophy in Turkey]

Interviewers:

**Murat ARICI \***

Selçuk University

**Bilge Ceren DEMİR \*\***

Selçuk University

Received: 28.06.2021 / Accepted: 29.06.2021

Interview in Philosophy

**Abstract:** As a philosopher, Prof. Celal Türer stands out with his hard work and productivity throughout his academic life of nearly 30 years. His works, both in the recognition of pragmatism in Turkey and in connecting this field with Islamic thought and moral philosophy, maintain their unique place in contemporary Turkish thought. Prof. Celal Türer is a popular figure among philosophers in Turkey, not only for his academic works, but also for his sympathetic and friendly personality. After he kindly accepted our request for an interview, we met with him in his office at Ankara University, Faculty of Theology. When he welcomed us, we immediately felt his sincerity and warmth, and then we had a nice chat on the interview questions that he previously answered in writing.

**Keywords:** Celal Türer, pragmatism, William James, consciousness, self, philosophy in Turkey.

† **Date:** 27.06.2021. **Place:** Beşevler-Ankara, TURKEY. **Interview Type:** Face to Face Interview + Written Questions and Answers

\* **Interviewer Info:** Assoc. Prof. – Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Selçuklu-Konya, TURKEY.

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

\*\* **Interviewer Info:** Graduate Student – Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: [pd.bilgecerendemir@gmail.com](mailto:pd.bilgecerendemir@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5911-1539>

**To Cite This Paper:** Arıcı, M. ve Demir B. C. (2021). "Prof. Dr. Celal Türer ile Söyleşi: Pragmatizm, William James'te Bilinç ve Benlik, Türkiye'de Felsefe." *MetaZihin*, 4(1): 53-72.

**Öz:** Prof. Dr. Celal Türer, yaklaşık 30 yıllık akademik hayatı boyunca, çalışkanlığı ve üretkenliği ile öne çıkmış felsefecilerimizden biridir. Gerek pragmatizmin Türkiye’de tanınmasında gerekse bu alanın İslam düşüncesi ve ahlak felsefesi ile ilintilendirilmesinde ortaya koyduğu çalışmalar, çağdaş Türk düşüncesinde kendine has yerini korumaktadır. Prof. Dr. Celal Türer, sadece akademik çalışmalarıyla değil, aynı zamanda sempatik ve dost canlısı kişiliğiyle de felsefecilerimiz arasında sevilen bir figürdür. Söyleşi talebimizi kabul eden hocamızla Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi’ndeki odasında buluştuk. Oldukça samimi ve içten tavırlarla bizi karşılayan hocamızla yazılı olarak cevapladığı söyleşi soruları üzerine sohbet ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Celal Türer, pragmatizm, William James, bilinç, benlik, Türkiye’de felsefe.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, her şeyden önce bu söyleşi talebimizi kabul ettiğiniz çok teşekkür ediyoruz.*

**Celal Türer:** *Estağfirullah, faydalı olabileceğim ne mutlu bana.*



**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, sizi kısaca tanıyabilir miyiz?*

**Celal Türer:** 1963’te İstanbul’da doğmuşum. İlk, Orta ve Endüstri Meslek Lisesi (Elektrik Bölümü) tahsilini İstanbul’da tamamladım. 1982 yılında girdiğim Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 1987’de mezun oldum. 1987–1993 yılları arasında Elâzığ ve Sivas’ta öğretmenlik yaptım. 1992 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “Muhammed İkbâl’in Din Felsefesi” adlı YL çalışmasını bitirdim. 1993 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Araştırma Görevlisi oldum. 1994-1995 yılları arasında doktora derslerimi Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü'nden Prof. Dr. M. Türker Küyel, Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu, Prof. Dr. Kenan Gürsoy ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Necati Öner'den dersler aldım. 1997'de Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "William James'in Ahlak Anlayışı" adlı çalışmayla Doktor unvanını aldım. 1998'de Felsefe Tarihi Anabilim Dalına Yardımcı Doçent olarak atandım. Ağustos 2001-Temmuz 2002 tarihleri arasında Oklahoma State Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Pragmatizm" ile ilgili araştırmalarda bulundum. 2004 yılında Doçent oldum. 2007 yılında California Üniversitesi'nde "Dini Çoğulculuk" ve Southern Illinois Üniversitesi'nde "John Dewey" ile ilgili araştırmalarda bulundum. 2010 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalına Profesör olarak atandım. 2013 yılında 3 ay Kanada'da McGill Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü'nde alanımla ilgili araştırmalar yaptım. Bu akademik süreç içinde 2006-2009 yılları arasında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde; 2012 yılında 9 ay süreyle Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dekan yardımcılığı, 2017-2018 yılları arasında Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 18 ay süreyle kurucu dekanı olarak görev yaptım. Hocalık ve idari görevlerim devam ederken 2010-2019 yılları arasında Türk Felsefe Derneği'nin Sekreterliğini ve *Felsefe Dünyası* adlı dergimizin editörlüğünü yürüttüm.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, gençlik yıllarınızda nasıl ve neden felsefeci olmaya karar verdiniz? Sizi felsefe alanında çalışmaya iten etkenler ve motivasyonlarınız hakkında ne söylemek istersiniz?*

**Celal Türer:** Beni tanıyanların ifadeleri İlkokul, Ortaokul ve Lise dönemlerimde uslu ve çalışkan olduğuma dairdir. Sanırım 1970 ve 80'li yıllarda çoğu arkadaşımda araştırma ve okuma merakı ya da hayatta belli yerlere gelme azmi vardı. Sözelimi ben günlük gazeteyi defalarca okuduğumu, eve hangi kitap giriyorsa kısa sürede bitirdiğimi ve Hayat Ansiklopedi vb. devasa eserleri satır satır okuduğumu hatırlıyorum. Elbette söz konusu dönemde dışarda oyun ya da gezme haricinde zihnimizi çeldirecek (televizyon vb.) pek az şey vardı. Yetiştığım ailenin kozmopolit oluşu; etrafımda tanıdıklarımın farklı sınıf ve gruplardan oluşu, bunlara ilaveten dede-baba ve ben de dahil esnaf olarak yetişmem sosyal çevremi ve eğilimlerimi etkiledi sanırım.

Ama asıl etkinin İlahiyat Fakültesinde iken derslerde bile okuduğum "çoğunun ideoloji yüklü/çeviri" eserler olduğunu söyleyebilirim. Hem mizacım hem de okuma eğilimim temel İslami bilimlerden çok felsefe ve sosyoloji alanına oldukça yatkındı. Olgular ve olaylar arkasındaki nedenler daima ilgimi çekmişti. Buna ilaveten İlahiyat Fakültesi yıllarında İngilizce kurslarına gidip iyi bir seviyede dil eğitimi almam da genel ve özel

uluslararası literatürü takip etmemi kolaylaştırmıştı. Elbette 35-40 sene evvel ülkemizdeki kütüphanelerin durumu ile yabancı eserlere ulaşmanın zorluğunu hesaba katmanızı hatırlatırım. İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra kitaplarla sevdam ve entelektüel arayışlarım devam etti. 1990 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mantık ve Sistemik Felsefe A.B. Dalında Yüksek Lisans sınavını kazanarak felsefe yoluna akademik olarak başlamış oldum.

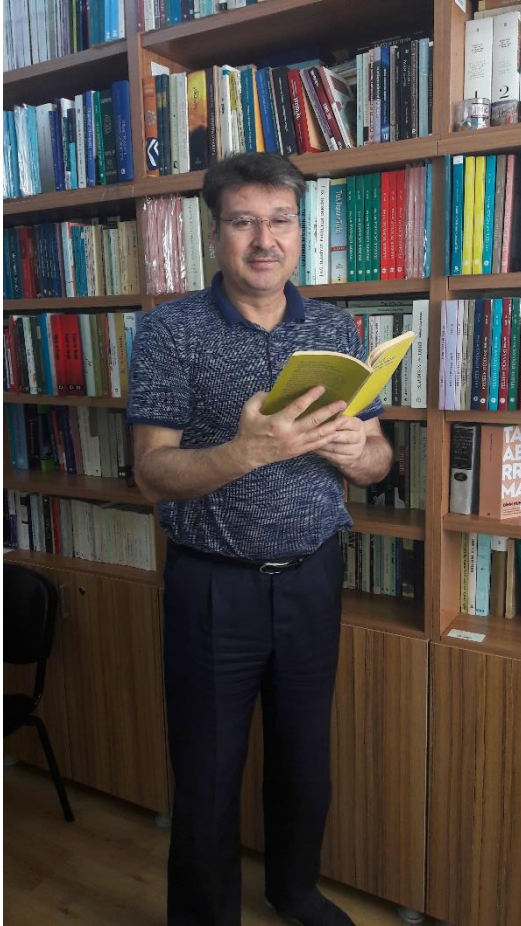
**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, çalışmalarınıza baktığımızda aslında geniş bir yelpazede akademik ürünler vermiş olduğunuzu gözlemliyoruz. Fakat üç pragmatist düşünürle ilgili çalışmalarınız; Charles S. Pierce, William James ve John Dewey ile ilgili makale ve kitaplarınız daha çok öne çıkıyor. Sizi pragmatist düşünce ile ilgili çalışmalara yönlendiren şey ne idi?*

**Celal Türer:** Hocam Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi ile hocası Prof. Dr. Necati Öner arasında çok derin bir öğrenci-hoca ilişkisi vardı. Hocam YL ve doktora yapan öğrencilerini zaman zaman Ankara ve İstanbul'daki kütüphanelerde 15'er gün araştırma yapmaya, oradaki hocalarla tanışmaya, Türk Felsefe Derneği'ne üye olmaya ve etkinliklerine katılmayı teşvik ederdi. Öğrencilerinin doktora tez konusu seçiminde Necati Öner hocamızla devamlı irtibat halinde olurlardı. Türk Felsefe Derneğinin 1995 yılında Bursa Uludağ'da düzenlediği Felsefe Kongresinde hocam rahmetli Necati Öner ve Ahmet İnam hocamızla hangi konuyu çalışmam konusunda sohbet ederken İnam hocamız 'William James'in Ahlak Anlayışını" çalışmam konusunda bir tavsiyede bulundu. Tabi öncelikle kaynak dile hakimiyetim ve ülkemizde Hacettepe Üniversitesinde yapılmış bir YL çalışması haricinde pragmatizm ve William James ile ilgili çalışmaların bulunmayışı, beni pragmatizmi çalışmaya sevk etti. 2001 yılında pragmatizmle ilgili 10 binin üzerinde makale ve 3000 bine yakın kitabın bulunduğu Oklahoma/Stillwater'daki *Pragmatizm Arşivinde* bir yıl araştırma yapmam James sonrası Peirce'ün de çalışılması gerektiği fikrine götürdü. Zaten ülkemizdeki doçentlik şartları arasında doktora farklı bir konu çalışılması gerekliliği bu duruma bir tür zemin sağladı. 2007 yılında Southern Illinois Üniversitesi Carbondale'deki John Dewey Araştırmaları Merkezinde John Dewey'i çeşitli yönleriyle çalışma fırsatı buldum. 2009 yılında *Pragmatik Estetik* adlı eserle John Dewey'in Sanat anlayışını Türk okurlarına tanıtmaya fırsatı yakaladım. Böylelikle klasik üç pragmatisti ülkemize tanıtmaya fırsatı buldum. Ama pragmatizm çalışmaları ekseninde 'İslam düşüncesi' ve 'Ahlak' konusu da araştırma ufkumdan hiç ayrılmadı.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, yakın zamanda William James'in bilinç ve benliğin doğasına dair birtakım yazılarının çevirilerinden oluşan "Bilinç Akışı" başlıklı derleme bir kitabınız yayımlandı.<sup>1</sup> Türkiye'de zihin felsefesi alanı henüz oldukça genç bir alan ve bu alanda yapılan*

<sup>1</sup> Bkz. James, 2021.

*çalışmalar henüz oldukça yeni. Zihin felsefesi ayrıca son dönemde oldukça revaçta olan yapay zekâ çalışmalarıyla da yakından irtibatlı. Zihin felsefesinin Türkiye'de gelişimi ve geleceği hakkında neler söylemek istersiniz?*



**Celal Türer:** Zihin kavramı bilindiği gibi G. Ryle'in bir çalışmasıyla 1940'lı yıllarda Batı Felsefesinde yeni bir alan olarak gelişse de ülkemizde yankı ve değer bulması maalesef 40 sene sonra olmuştur. Çeviri eserlerin yanında hala bir elin parmakları sayısınca telif eser yayımlanmamıştır. Ancak bu hususta makaleler ve araştırmalar hızla yayılmaktadır. Zihin felsefesinin epistemoloji, metafizik ve dil felsefesinin birleştiği bir merkezde "bilinç", 'benlik' ve 'gerçeklik' sorunlarıyla uğraştığını hatırlarsak özellikle William James'in çalışmalarının 1890'lı yıllardan sonra bu doğrultuda geliştiğini söyleyebilirim. Pragmatizmi yirmi beş yıldır araştıran biri olarak James'in temel metinleri olarak derlediğim ilk eser onun deneyim ve zihin anlayışını yansıtan *Bilinç Akışı*, bilgi ve eylem anlatışını yansıtan *Rasyonalite Duygusu*

ve ahlak ile din anlayışını yansıtan *Hayat Yaşamaya Değer mi* adlı eserlerdir.

James'in önem verdiği konuların başında insanın kavrama ve hareket etme yetileri bulunmaktadır. Ancak bir konu daha vardır ki James neredeyse tüm odağını bu meseleye yoğunlaştırır: Duygu durumları. Duygu terimi genellikle zihinsel yaşamın bilişsel ve iradeden farklı olarak duyuşsal bölünmesini belirtmek için kullanılır. Onun düşüncesinde duygular, zihnin algısal ya da iradi yönünden ziyade estetik yönüne vurgu yapar. Duyguyu beynin işlevleri üzerinden ele alan James bu çerçevede duygunun kaynağı ile ilgili iki görüşten bahseder. Bunlardan ilkinde göre duygu, beyinde özel merkezlerde meydana gelir ve ortaya çıkmasında diğer fizyolojik etkenler rol oynamaz. İkinci görüşe göre ise duygu, beynin motor ve duyusal merkezlerinde meydana gelen süreçlere karşılık gelir. Bu noktada duygusal süreçleri vücudun fiziksel etkenlerinden bağımsız görmeyen James, onların sıradan duyusal beyin süreçlerine

benzemekle kalmayıp hakikatte bu süreçlerin değişik biçimlerde birleştirilmesinden oluştuğunu ifade eder.

James, naturalistik bir yaklaşımla ele aldığı, ortaya çıktıklarında bedensel ya da fizyolojik etkileri görülen ve kişinin bedeninde değişikliklere neden olan duyguları temelde standart duygular olarak nitelendirir. Ele alınan bu duygu durumlarında bedensel süreçlerden bir kısmı normal istikrarını koruyamaz ve çeşitli tepkiler verir. James'in de vurguladığı gibi bu değişiklikler çoğu durumda duygu durumlarının bir "tezahürü", onların "ifadesi" ya da "doğal dili" olarak ortaya çıkar. Bununla beraber James'in burada cevaplamaya çalıştığı en temel soru, birer zihin durumu olan duygular ile o duyguların beraberinde ortaya çıkan bedensel değişiklikler arasındaki nedensel ilişki üzerinedir. Genel görüşe göre bazı gerçeklerin zihinsel idrakinin duygu diye adlandırılan zihinsel eğilimleri uyandırdığı ve ortaya çıkan bu duygu durumlarının bedensel ifadelerine sebebiyet vermesi şeklindedir. James ise bunun tersine *bedensel değişikliklerin doğrudan heyecan verici gerçekliklerin "idrakini" takip ettiği ve aynı değişiklikler görüldükçe onlarla ilgili duygu durumlarının ortaya çıktığını* ileri sürer. Nitekim o, *"Sağduyu der ki, servetimizi kaybederiz, üzülürüz ve ağlarız; bir ayı ile karşılaşırız, korkarız ve kaçarız; bir rakip tarafından aşağılanılırız, öfkeleniriz ve kavga ederiz. Burada savunulacak hipotez bu dizilim sırasının hatalı olduğunu, bir zihinsel durumun doğrudan doğruya bir diğeri tarafından başlatılmadığını, bedensel tezahürlerin ilk önce araya sokulması gerektiğini söyler..."* der. Bu anlayışa göre ağladığımız için üzülür, kavga ettiğimiz için kızar, titredığımız için korkarız. Zira ona göre *algıyı takip eden bedensel durumlar olmaksızın bu algılar şeklen saf bilişsel, solgun, tarafsız bir duygusal sıcaklıktan mahrum olurdu.*

James, duygusal durumların fizyolojik durumların bir yansıması olduğunu belirtirken teorik olarak duyguların benzersizliğinin ölçüsünün de bu fizyolojik değişikliklerdeki farklılıklar olduğunu söyler. Bu çerçevede James'in öne sürdüğü hususlardan biri şudur: *Eğer güçlü bir duygudan hoşlanırsak ve sonra onun bedensel işaretlerinin tümüyle ilgili hisleri bilincimizden soyutlarsak, geride hiçbir şeyimizin kalmadığını, duyguların oluşturulabileceği bir "zihin hammaddesi" olmadığını ve geriye kalan tek şeyin soğuk ve tarafsız bir zihinsel algı olduğunu görürüz.* Bu ifadelerle James bedenden tamamen ayrı bir insan duygusunun hiçlik olduğunu vurgular. Buna göre, duygusal durumlar sahip olduğumuz ruh hallerinin, ilgiler ve tutkuların herhangi birinin ifadeleri ve sonuçları olarak düşündüğümüz bedensel değişiklikler tarafından oluşturulur. Çeşitli duygu durumlarının ortaya çıkmasına sebep olan gerekçelerin toplumsal olarak farklı olduğu itirazı üzerinden durumu ele alan James, gerekçeler farklı olsa da bireyin içinde yaşadığı toplumun kurallarına göre sağladığı adaptasyondan hareketle nihayetinde bir duygu ile duygu fikri arasında fark olduğunu ve kişilerde farklı bedensel etkileri ortaya çıkaran toplumsal algılanma düşüncesinin farklı gerekçelerle de olsa aynı sonucu ortaya çıkaracağını söyler.



Davranışlardan yola çıkarak insan psikolojisinin arka planındaki mekanizmayı keşfetmeye çalışan James, bilişsel işlevleri açıklamaya yöneldiğinde bilinç meselesiyle karşılaşır. Pek çok filozofun teorik olarak incelediği bilinci hem doğal bir bilim olarak psikoloji üzerinden hem de metafizik açıdan ele alan James, bilincin mahiyetine dair görüşleriyle hem kendinden önceki bilinç teorilerinin eleştirisini yapmış hem de felsefede dikkatleri bilinç sorununa yönelterek 'zihin felsefesinin' gelişmesinin yolunu açmıştır. Hiç şüphesiz William James'in bilincin mahiyeti ve işlevine ilişkin ortaya koymuş olduğu "bilinç akışı" anlayışı, genelde felsefesini özelde ise psikolojisini en iyi şekilde ortaya koymaya yönelik çabaları temsil eder.

James bilinç sorununu analitik tarzda ele almanın ve bu iş için de en somut olgulardan, içsel hayatımızdaki tanınmış olaylardan başlamamız gerektiğini düşünür. İnsan doğasını kendi bütünlüğü içinde yansıtan analitik yöntem, içsel hayatımızdaki temel parçaları keşfederek onların içinde bulunduğu psikolojik şartları ortaya koyacak ve sorunun incelenmesinde maksimum faydayı sağlayacaktır. Nitekim o, herkesin kendi içsel deneyimlerinde onayladığı ilk somut olgunun bilincin bir akışı, zihin durumlarının birbirini takip ederek ilerlediği olgusu olduğunu beyan eder. James, söz konusu akışın dört önemli özelliğinin doğrudan fark edildiğini ileri sürer. Bu özellikler şunlardır: (1) Her bilinç durumu, şahsi bir bilincin parçası olmaya eğilim gösterir. (2) Şahsi bilinç durumları daima değişir. (3) Şahsi bilinç, duyusal olarak daimidir. (4) Bilinç akışında bazı parçalar seçilir ve benimsenirken diğerleri reddedilir.

James, her "durum" ya da "düşüncenin" şahsî bir bilincin parçası olduğunu ileri sürerken, düşüncelerin birbirinden ayrı olmadığını aksine birbiriyle ilişkili olduğunu belirtir. Her düşünce bir bilince aittir; herhangi bir düşünce, bu ya da şu düşünce değil aksine benim düşüncem, senin düşüncen ya da onun düşüncesidir. Buna göre şahsi bilinç, sürekli bir yaratmadır ve dolayısıyla şahıs, bireysel form altında bulunan ve asla tekrar edilemeyen bir evreni temsil eder.

James, bilinç akışının ikinci özelliği olarak şahsî bilinç durumlarının daima değiştiğini ya da bilincin daimî bir değişim süreci olduğunu söylerken zihni durumların süreye sahip olmadığını kastetmez. Çünkü akışta her durum 'şimdi'de ortaya çıkar. Buna ilaveten zihin durumları, akış içinde birbiriyle kombinasyona girer ve dolayısıyla her duyum değişik izlenimler verir. Bilinç akışında, pek çok duyum bize gelir ve biz; perspektifimizin, bilincimizin değişmesi nedeniyle bir duyumu aynı şekilde iki defa algılayamayız. Fakat aynı objeyi algıladığımızı düşünürüz. James'e göre zihin daima aynı'yı düşünmeye yönelimlidir ve bu noktada aynılık duyumu, bilinç için zorunlu bir durumdur. Zira zihin, bu aynılık nosyonunu deneyimini düzenlemek için kullanmak zorundadır.



James'e göre tıpkı duyular gibi zihin durumları da kesinlikle aynı değildir: Her düşünce eşsizdir. Aynı olguyla karşılaşıldığında o düşünce, en son görüldüğü ilişkiler içinde değil farklı açıdan, farklı ilişkiler içinde algılanır ve anlaşılır. Herhangi bir şey, yıldan yıla yeni ışıklar altında görülür. Bu olgu, zihni imkânların durumunun geliştiğine işaret eder. James'e göre zihni değişiklikler ile ilgili bu tespit doğru ise şu husus da doğru olmalıdır: İki fikir tamamıyla aynı değildir. Bu önerme, teorik olarak çok önemlidir zira bu noktadan sonra ampirizmde Lockeçu ya da Herbartçı okulu izlemek imkânsız olur. O halde, bilinçte daima mevcut "fikir" iddiası, mitolojik bir üründen başka bir şey değildir.

James, her şahsî bilinçte düşüncenin duyusal olarak daimî olduğunu söylerken, akışın yarıksız ya da bölünme olmaksızın gerçekleştiğini vurgular. Akıştaki yarıklar ancak müdahale ya da zaman aralığı biçimindedir. Ona göre bilincin daimiliği hissetmesi iki şeye delalet eder: İlkin, bilinç bir şeyi hissettikten sonra zaman aralığı olduğunda önceki şeye bağlı olduğunu hisseder. İkinci olarak, bilincin niteliğindeki değişiklikler kesinlikle tutarsız değildir. Buna göre bilinç akışındaki parçalar arasındaki ayrılıklar aslında ardıl parçalarındaki nitelikler zıtlığı kırılmalarını seslendirir.

James'in düşüncesinde zihni akışın en genel görünümü, parçaların farklı adımları oluşudur. O, bu düşünce akışını resmetmek için bir hedefe yönelip uçan ve dinlenmek için ara sıra bir yere konan kuş metaforunu kullanır. Kuşun uçuşu kısa dinlenme vakitleri ile ayrıldığı gibi düşüncenin akışı "dinlenme/konaklama yerleri" ile ayrılır. Bu "konaklamalar," duyu izlenimlerinin belli kombinasyonlarının tecrit edilmesi, düşünülmesi ve hatırlanmasına bağlı olarak akışı yakalamaya yarayan özel duyusal tasavvurlardır. Bu sabit duyusal birliklerin etrafındaki bağlantı ve akış, aslında ilişkilere dair düşüncedir. O, konaklama yerlerinin "özel parçalar", uçuş yerlerinin ise "geçiş yerleri" olduğunu beyan eder. Bu durumu dilin ritmiyle açıklamak mümkündür: Her düşünce tümceler ile ifade edilir ve her tümce bir süreç ile tamamlanır. Bu süreçte sessiz-aralıklar, bir çeşit duyusal tasavvurlar ile doldurulur. Dolayısıyla düşünme, özel parçalardan diğerlerine doğru bir akış şeklinde gerçekleşir. Geçişli parçaların asıl kullanımı, bir özel parçadan hareket edip diğer bir özel parçayı izlemek içindir.

Bilincin içe bakış ile gözlemlenmesinin imkânını sorgulayan James, felsefe tarihinde düşünce ırmağının geçişli parçalarını gözlemlenmede iki yolun mevcut olduğunu söyler: Bunlar duyumsalcılık ve anlıkçılıktır. Hume'un temsilcisi olduğu duyumsalcılık, bilinç akışında özel parçaların yakalanamayacağını zira onların zihnin dışındakilerle ilişkileri olmadığını ileri sürer. Anlıkçılık ise özel parçaların gerçekliğini ve ilişkilerin varlığını açıkça ortaya koyamaz. Bu yüzden, her iki yol da ona göre hatalıdır. James'e göre objeler arasındaki ilişkiler gerçektir, ama onları ifade edecek bir dil yoktur. Ancak bu noktada beynin analojisi önemlidir. Orada içsel denge, daimî bir değişim

durumudur: Değişimin saikleri diğer parçalar üzerinde etkilidir ve ritimler oldukça çabuktur. Bu saikler, daima kendilerini yeniler, bilinç de değişikliklere daima cevap verir. Kısaca, bilinç akışında yeniden düzenlemeler daimidir.

James, bilincin dördüncü özelliğinin seçicilik olduğunu söyler. Ona göre duyular kaosu bireysel bilinci oluşturmada temel sağlamaz, aksine seçicilik ve dikkat bilinci oluşturur. Hem eşyaların tümüne dikkat kesilemediğimiz hem de akıştaki her şeyin birbiriyle alakalı olduğunu ifade eden filozof, seçici eğilim olmaksızın deneyimin tam bir kaos olacağını beyan eder. Bilinç, seçtiği parçaya daha çok önem verirken pek çok şeyi göz ardı eder. Zihin, pratik ya da estetik sebeplerle eşyaya ait belli duyuları seçer. Zihnin seçimiyle, öz ve araz ya da birincil ve ikincil nitelikler arasında ayırım yapılmış olur. O halde bir eşyanın asli nitelikleri öznel durumlar olarak adlandırılan seçilmiş duyulardan oluşur. Başka bir ifadeyle zihnin seçici endüstrisinde objeler dünyası her zaman ferdidir.

James'e göre bilinç, nesnel dünyayı dışarıdan gözetleyen bir gözlemci olmadığı için "ben" ya da "bilme süreci", gerçeklik ya da deneyim olarak adlandırdığımız şeyin içinde mevcut olmak demektir. Bu açıdan, bir kimsenin bilinçli olduğunu söylemesi, akışta belli bir muhtevanın var olduğuna işaret etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla ben ve iradi eylemler, akıştaki belli muhtevalara dair adlardan ibarettir. Bu durumu başka türlü ifade edecek olursak benlik bir töz değil bütünüyle geçmiş ve şimdiki deneyimlerden oluşan bir bütünü yansıtır. Bu bütünde benliği oluşturan tüm deneyimler, saçaklı olarak gelişen, mahiyet olarak teleolojik ve özel ilişkiler deneyimini içeren düşüncelerden oluşur. Bu düşüncelerin kaynağı olan geçmiş ve şimdiki deneyimlerimiz, benliği oluşturan iki parçaya delalet eder: objektif şahıs (*me/beni*) ve sübjektif şahıs (*I/ben*).

James, tıpkı benlik gibi bilme sürecinin de akıştaki kombinasyonlara işaret ettiğini ifade eder. Bu açıdan 'nasıl biliyorum sorusu' bilgi adı verilen belli bir eylemin toplam süreçte nasıl yer aldığı ya da alımlandığı sorusudur. Zihnin farklı durumlarına dair bilişsel işlevi düşünüldüğünde, James bilgiyi iki kategoriye böler: Tanıma yoluyla bilgi ve hakkında bilgi. O, bu iki bilgi tipinden ilki ile kavram ve yargıları içeren düşünceyi, ikincisi ile de duygulanım ve duyuları içeren hissi kasteder. Hakkında bilgi, ilişkilerin kavramsal idraki iken tanıma yoluyla bilgi eşyanın yalın izlenimi ile sınırlıdır. Buna göre ilişkiler çoğunlukla hissedilir ve hissedilenlerin ancak bazıları dile getirilebilir, geri kalan ise bilincin saçaklarında kalır. Saçaklarda hissedilen ilişkilerin en önemli özelliği düşüncenin konusuyla uyuşması ya da uyuşmamasıdır. Onlar, düşüncenin konusu ile uyuşursa düşünce devam eder, uyuşmazsa düşünce ilerleyene ya da tamamlanan kadar çözülemeyen bir uyumsuzluk yaşanır.

James'e göre duyu algısı, tam ve en mükemmel deneyim ve otantik bilginin kaynağıdır. Kavramlar ve fikirler ikincil, yetersiz ve görev kabilinden biçimlerdir. Bu yüzden düşünceler, algılarımızın sınırlı taşıyıcılarıdır. Hatta kavramsal bilgi, bilinmesi gereken gerçekliğin tamlığına hiçbir zaman uygun değildir. O halde gerçeklik, iptal edilmesi mümkün olmayan algısal akışta fark ettiğimiz varoluşsal parçalardan, özlerden, evrensel ve sınıf adlarından oluşur. Bu akışta algılar biriciktir ve daimî olarak değişir: Hiçbir zaman önceki haline dönmez. Bu durum, somut yeniliği tecrübeye tanıtır. Yenilik ise kavramsal olarak kabul edilemez zira o, verilen tecrübeden soyutlanmıştır.

Deneyimlerimizin kavramsal indirgemelere direndiğini ve bilinç alanı nasıl görünüyorsa öyle kaldığını düşünen James, gerçekliğin kavramsal çitlerle çevrilemez olduğunu iddia ederek kavramsal dünyanın bu akıştan ve süreklilikten bir çeşit kesme, çıkarma ya da seçme işlemi olduğunu söyler. Kavramlar, gerçekliği harici, statik ve şematik olarak yansıtmakta faydalı araçlar olsa da onlar, gerçek dünyanın yüzeyine temas eder: Kozal ve dinamik ilişkileri açıklayamaz. Oysa gereken vukufiyeti kazanmak için kavramlardan algılara dönmeliyiz.

James'in üzerinde durduğu diğer bir konu ise bilincin seçimleri ve dikkati neye göre oluşturduğudur. James insanı, gaye ve amaçların karşılıklı olarak ilişki içinde olduğu organizma olarak görür. Organizma, hayat ve bilince sahiptir ve bunlar organizmaya ilave edilmiş harici ve ilave güçler değil belli şartlar altında işleyen doğal kuvvetlerdir. O, organizmayı ikiye ayırır: Organik ve inorganik organizma. Her ikisi arasındaki fark, ilkinin bilince kabiliyetli olmasıdır. Buna göre göre organik süreçler dairesel ya da dönüşümlüdür, inorganik süreçler ise doğrusaldır. O her zaman organizma ile çevresi arasındaki ayrımın suni olduğunu, her ikisinin daimî bir seri oluşturduğunu ileri sürer. Bilinç, bu seride organizma ve çevre ikilisi arasında oluşan belli çeşit uyarlamalar için verilen bir adı temsil eder. Organizma ve çevre arasındaki uyarlamaların kaynağını ise temelde ihtiyaçlar, ilgi ve eğilimler, beklentiler, mizaçlar ve diğer hususlardır. Dolayısıyla bilinç, bir açıdan organizma diğer açıdan evrende yer alan gerilim eylemi ya da kozmik enerjinin belli tarzlarda ilişkilendirilmesi, yeniden ayarlanması veyahut da değiştirilmesidir. Organizma ve çevre ikilisi arasında bir uyarlama, bir enerji dönüşümü şeklinde tezahür eden bilinçle doğada yeni bir şey ortaya çıkar. Ortaya çıkan ancak akış süreci engellendiğinde ya da müdahale edildiğinde görülür.

James bilinç hakkında psikolojik perspektifle başlayan araştırmalarını metafizik perspektifle tamamlar. Ona göre bilinç, bir entite, yani sabit bir varlık ya da asıl madde değil tecrübe içindeki düşüncelerin oluşturduğu bir işlevdir. Bu işlev, bilmedir. Bilinç, bilinen değil bilinecek eşyaları açıklamada gerekli bir olgudur. James, bilinci, beyin içindeki merkezi yönetim yeri, detektör olarak tasvir etmenin pek çok sorunu da beraberinde getireceğini söyleyerek Kartezyen anlayışı yıkmak ister. Sözgelimi, ferdi

süreçlerden birlikli bir algının nasıl çıktığı, algı girdilerinin giriş ve çıkış yerleri, farklı algıları bağlama, bilincin duyusal olarak nötr olması vs. Monistik ve düalistik bilinç teorilerinin çıkmazlarını gören James'e göre bilinç ne Kartezyen töz, ne Kantçı aşkın ego ne de Hume'un tözsel duyum koleksiyonunda oluşan bir entitedir. O, farklı süreçleri olan algısal akıştaki bir işlemdir. Hatta o, bilinci bir mevcudiyet olarak görmemenin ilk bakışta saçma gelebileceğini ama eğer dünyada ilk maddeyi "saf deneyim" olarak kabul edersek bilme eyleminin saf deneyimin parçaları arasındaki özel ilişki biçimi ve dolayısıyla ilişkinin kendisinin saf deneyimin parçası olduğunu düşünebileceğimizi ileri sürer. Bu parçada bir tarafta bir süje ya da bilen diğer tarafta obje ya da bilinen olur. James'in buradaki ayrımının kesinlikle metafizik değil epistemik ve işlevsel olduğu unutulmamalıdır.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, bildiğimiz kadarıyla William James self'i ya da kendiliği "saf benlik" ve "ampirik benlik" şeklinde ikiye ayırıyor. Saf benliği "ruh" ile ilintilendirirken ampirik benliği "materyal," "sosyal" ve "spiritüel (ruhsal) benlik" şeklinde üçe ayırıyor. Çağdaş analitik zihin felsefesinde "ruh" kavramı, üzerinde durulmayan ve hatta hiç dile getirilmeyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. James'in "saf benlik" kavramı hakkında ne düşünüyorsunuz, sizce çağdaş zihin felsefesinin kronik problemlerinin çözümünde ilham kaynağı olabilir mi?*

**Celal Türer:** Duyum ve bilinç ekseninde James'in üzerinde önemle durduğu diğer bir konu ise ben ya da benlik meselesidir. O, benliği en geniş anlamıyla ele alarak başlar ve tecrübi benlikten yola çıkarak saf egoya doğru yol alır. Benliği kendi içinde farklılaşan iki yönüne göre inceleyen James, bunları ayrı- müstakil şeyler değil 'ayrıt edilmiş yönler' olduğunu ileri sürer. Bu ayrı yönlerde kişi kısmen bilen ve kısmen bilinen, kısmen özne ve kısmen nesne olur. Bilinen benlik, tecrübi-ampirik benliktir. Tecrübi benliği "ben" adıyla çağrılması arzu edilen şeyin tümü" olarak ortaya koyan James, "ben/I" ile "beni/bana/me" olan arasındaki çizginin ayrıt edilmesinin zorluğunu vurgular. Bu zorluğa rağmen James başlangıçta terimi geniş anlamıyla ele alır ve "bir insanın benliği sadece onun bedeni ve ruhsal güçlerini değil ayrıca onun elbiselerini ve evini, eşini ve çocuklarını, soyunu ve arkadaşlarını, şöhretini ve eserlerini, topraklarını ve hayvanlarını, yatını ve banka hesabını da" yani "onun diye isimlendirebildiği bütünün toplamı" olarak ifade eder. Bu geniş kapsam içerisinde onu unsurları, bu unsurların ortaya çıkardığı his ve duygular, son olarak onların ortaya çıkardığı eylemler kapsamında uzun bir değerlendirmeye tabi tutar. James bilinen benlik çerçevesinde benliğin unsurlarını ise (a) maddi benlik, (b) toplumsal benlik, (c) ruhsal benlik olarak ele almaktadır. Onun maddi benlik dediği husus salt bedeninin ötesinde elbiselerinden evine, yakın ailesinden sahip olduğu mal ve mülke kadar geniş bir yelpazeyi ifade eder. Beden burada *maddi benliğin* en iç kısmıdır.

James için toplumsal benlik ise kişinin çevresinden aldığı onaylamanın ifadesidir. Onun bakışında bizler "kendimizi fark ettirmeye ve kendi türümüz tarafından olumlu bir şekilde fark edilmeye dönük içgüdüsel bir eğilime sahibizdir.". Bu açıdan James için "bir kişinin onu tanıyan ve zihninde onun hakkında bir imaja sahip olan kişiler kadar çok sosyal beni vardır." Filozof, "bu imajlara sahip olanlar doğal olarak sınıflara bölünürse uygulamada görüşlerini önemseydiği farklı insan grupları kadar çok sayıda farklı sosyal benliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz" derken kişinin farklı ortamlarda farklı benliklerini gösterebildiğini ve bunun altında da onaylanma dürtüsü olduğunu belirtir. Bu çerçevede bir insanın iyi ya da kötü şöhreti, onuru ya da onursuzluğu, kişinin sosyal benlikleriyle ilgili isimler yani onu yücelten veya ayıplayan kendi 'grubunun' gözündeki imajdır.

Ruhsal benliğe gelince James onu saf egodan ayırır. O, ruhsal benlik ile bir kişinin içsel ve sübjektif varlığını onun ruhsal yeteneklerini ya da eğilimlerini kasteder. James için ruhsal eğilimler; en hakiki olarak görüldüğümüz, benliğin en kalıcı ve kişisel kısmıdır. Ruhsal benliği ise bu noktada bu yetenek ve eğilimlerin kendimizce nasıl değerlendirdiğimiz yani kendimizi nasıl algıladığımız belirler. Bununla beraber ruhsal benliğin ele alınışı ister soyut ister somut bir şekilde olsun bütünüyle düşünsel bir süreçtir. Bu süreç bir açıdan bilinçle ilgilenmenin soyut bir yoludur.

James, ruhsal eğilim ve yetenekler üzerine düşünüldüğünde ortaya çıkan kişisel *bilincin kesitleri* ya da *bütünün akışını* düşünmenin bir nesne olarak değil fakat kendimizi tanımladığımız bir şey olarak değerlendirilmesini gizemli bir husus olarak görse de söylenebilecek şeyin onun var olduğu hususu olduğunu ifade eder. James'in burada özenle tartıştığı husus ruhsal benliğin ele alınışında ortaya çıkan düşüncenin kendisinin bilinç tarafından kontrol-idare-idrak mı edildiği yoksa bilincin bu akışın kendisinin mi olduğu hususudur. Bu çerçevede benliğin hissedilen merkezi kısmının nasıl hissedildiği ile ilgili spekülasyonları, benliğin merkezi kısmının ne olduğu değil nasıl hissedildiği üzerinden kendi iç gözlemlerini merkeze alarak tartışır. Onun için bu iç gözlemlerde ortaya çıkan sonuç şudur: *Bizim bütün ruhsal aktivite hissimizin, ya da o isimle geçen şeyin, asıl doğası çoğu insan tarafından gözden kaçırılan bedensel eylemlerle ilgili bir his olduğu sonucu çıkar.* Bu hususu destekler mahiyette çıkarılan diğer bir sonuç şöyle ifade edilir: "En canlı olarak hissedilen en iç benliğin bölümü (en azından bazı insanlarda) dikkat ve düşünme eksikliğinden dolayı oldukları gibi algılanmak ve sınıflandırılmakta genellikle başarısız olan adaptasyonlarla ilgili kafa hareketlerinden oluşan koleksiyonun büyük kısmından oluşur."

James, benliğin unsurlarının ortaya çıkardığı duyguları da ayrıca ele alır. Benlik duygusu ya da benmerkezcilik duygusunu kendiyile barışık olma veya barışık olmama merkezinde ele alan filozof, bu iki karşıt mizaç sınıfını doğamızın bize doğrudan ve

özel hediyesi gibi değerlendirir. Çünkü ona göre her birimizin beraberinde taşıdığı belirli sıradan bir öz farkındalık hissi vardır. Bu his kişisel tatmin veya memnuniyetsizlik için sahip olabileceğimiz objektif nedenlerden bağımsızdır. Nitekim ona göre öz farkındalığın normal harekete geçircisinin kişinin başarısı ya da başarısızlığı ile dünyada edindiği iyi ya da kötü fiili konumu olduğu söylenebilir. James bu genel duygu durumlarını "menfaatçilik" ve "kendini düşünme" kavramları çerçevesinde inceler. Bu kavramları maddi, sosyal ve ruhsal benliğin tümü için ele ala filozof, kişinin birçok eyleminde bu kavramların yönlendirici etkisini belirtir.

James, kişinin mümkün benlikleri arasında bir nevi seçim yaptığını ve birini seçince diğerinin bastırılmak zorunda olduğunu belirtir. Bu seçimde etkili olan ise kişinin gerçekleştirilmiş bir benlikte elde edeceği kişisel tatmin ya da kendiyle barışık olma durumudur. Nitekim o şöyle der:

En gerçek, en güçlü, en derin benliğini arayan kişi listeyi dikkatlice değerlendirmeli ve kurtuluş umudunu bağlayacağını seçmelidir. Bunun sonucu olarak diğer tüm benlikler gerçek dışı olur fakat bu benliğin kaderi gerçektir. Benliğin utanç ve sevincini beraberinde taşıyan başarıları gerçek başarı, zaferleri gerçek zaferdir. Bu bazı yerlerde üzerinde ısrar ettiğim zihnin seçilmiş becerisi kadar güçlü bir örnektir. Düşüncemiz sürekli olarak hangisinin gerçek olacağıyla ilgili birçok seçenek arasında karar verir. Birçok olası benlik veya karakterden birini seçer ve hemen açıkça kendisi olarak benimsenmemiş olanlardan herhangi birindeki başarısızlıkta utancın olmadığı durumu hesaplar.

James için bu dünyadaki benmerkezciliğimiz tamamen kendimizi olmak ve yapmak için neyi ön plana aldığımıza bağlıdır. Kişisel öz saygıda ön plana aldığımız hususta koyduğumuz hedefler ve onları gerçekleştirme durumuyla ilgilidir. James bu konuda bir formül geliştirmiştir ve bu formül kişilik değerlendirmeleri konusunda geliştirilen ilk formüllerden biridir. Bu formülü James şöyle ifade eder: Öz saygı= Başarı/ İddialar (hedefler). Bu sebeple böyle bir eşitliğin değeri, payda azaltılarak arttırıldığı gibi ayrıca pay arttırılarak da yükseltilebilir. Bu itibarla benlik duygusu veya öz saygının değeri James için kişinin kendi yetkesindedir. Konuyla ilgili olarak o, "bir kişinin fiili ya da pasif benliklerine temas etmedikçe o kişiyi harekete geçiremeyiz" diyerek kişilerin benliklerinde sahip olduğu öz saygı ilkesine vurgu yapar.

Stoacı anlayış çerçevesinde değişik benlik tavırlarını inceleyen James, bazı benliklerin kendini koruma altına almak için dışlayıcı bir tutum sergilediğini, bazılarının ise dışlayıcı tavır olmadan ama kendini büyütmeden nasıl kendiyle barışık olduklarının örneklerini verir. Benlik türleri arasında bir hiyerarşi olduğunu ve benlikle ilgili duygularında bu hiyerarşi çerçevesinde biçimlendiğini ve bu hiyerarşinin kişinin

değerleri ve ahlaki eğitimi üzerinde etkili olduğunu vurgulayan James, kişinin hayatını yönlendirmek ve hükümlerine başvurmak için aradığı bir sosyal benlik duygusu olduğunu ve bu ideal sosyal benliğin onayını aradığını belirtir. Kişiyi onaylayacak veya yargılayacak söz konusu ideal benlik ya Tanrı ya Mutlak Zihin ya da 'Yüce Arkadaş' olabilir. Bu çerçevede o, kişinin gözlemleniyor duygusuyla hareket ettiğini ve doğruluğun ilkelerini bir dereceye kadar kişiselleştirdiğini belirtir.

James için söz konusu üç şey, yani maddi, sosyal ve ruhsal benler doğal ben'i (*me*) oluşturur. Ancak tüm bunlar gerçekte herhangi bir anda düşünme eylemini yapan düşüncenin nesnelidir. Düşünen ya da bilen ben ise James tarafından ayrıca ele alınır. Saf ego olarak da bahsedilen düşünen bende asıl mevzu bu benliğin psikolojiye konu olurken nasıl ele alınacağıdır. Bilen benlik herhangi bir anda bilinçli olandır. Başka bir deyişle, düşünendir. Peki düşünen nedir diye sorgular James ve konuyla ilgili "Bilincin geçiş halinin kendisi mi yoksa daha derin ve daha az değişken bir şey mi" sorularına cevap arar. Bilinci düşüncelerin akışı çerçevesinde ele alan James, bu itibarla kişisel özdeşlik duygusu, bilinen benlikteki aynılık düşüncesi düşüncelerinin birliğinin nasıl sağlandığı gibi hususları tartışır. Sonuç olarak James'in çıkarımı bir bilim olarak psikoloji için ruh, transandantal ego vs. gibi değişmeyen sabit bir töz düşüncesinin gerekli olmadığıdır. James şöyle der: "*Bilinç durumları psikolojinin işi olarak ilgilenmesi gereken tek şeydir. Metafizik ve teoloji Ruhun var olduğunu kanıtlayabilir; fakat psikoloji için böyle bir temel birlik ilkesi hipotezi gereksizdir.*"

Bilimsel bir psikolojik problem olarak benliğin değişimlerini de inceleyen James, bu çerçevede hafıza yitiminden kaynaklı benlik değişimlerinin yanında delilik, medyumluk ve trans hali gibi patolojik vakaları da ayrıntılı birkaç örnekle ortaya koyar. James "Benlik" adlı makalesini şöyle özetler: Benlik bilinci, her bir parçası 'Ben' (*I*) olarak daha önce gidenleri hatırlayabilen, bildiklerini bilen ve aralarından bazılarını 'Ben' (*Me*) olarak en çok önemseyen ve geri kalanlara uygun olan bir düşünce akışı içerir. Bu Ben (*Me*), nesnel olarak bilinen şeylerin ampirik bir toplamıdır. Onları bilen Ben (*I*) kendi başına bir bütün olamaz. Çünkü psikolojik amaçlar için ne ruh gibi değişmeyen metafizik varlığa ne de 'zaman dışı' olarak görülen transandantal ego gibi bir ilkeye ihtiyaç vardır. Bu her bir an son andakinden farklı olan fakat en sonuncusunu kendine ait dediği şeyle birlikte sahiplenici olan düşüncedir. Tüm tecrübî gerçekler, geçici düşünceler veya zihin durumlarının varlığı haricinde herhangi bir hipotezle sınırlanmadan bu tanımda yerini bulur. Şimdiye kadar hiçbir ekolün kendilerinden şüphe etmediği açıkça doğrulanabilir varlıklar, geçici düşünceler ise bir doğa bilimi olarak ele alınan psikolojinin hesaba katması gereken "Bilen" bir tek onlardır... Bu yazıda, ulaştığımız kesin olmayan çözüm son söz olmalı: Düşüncelerin kendisi düşünendir.

James, bilinç akışını hem bilincin kendisi hem de onun dış dünyayla ilişkisi olduğunu söylerken herhangi bir varlığın bilincimizden bağımsız olmadığını, sağduyunun düşünce ve nesnelere arasında kapatılmaz bir yarıklık olduğuna yönelik kabulünün bir mit olduğunu söyler. Ona göre zihin-madde ya da ruh-beden aynı varlığı oluşturan iki ayrı yöne karşılık gelir. Her ne kadar aralarındaki etkileşimin mahiyetiyle ilgili her bir filozof tarafından farklı şekillerde açıklamalar ortaya konulmuş olsa da ayırımın ontolojik olmadığını sadece amaçlarımız açısından yapıldığını ileri sürer. Hatta Kant felsefesinde kendisini gösteren her deneyime eşlik eden ve tüm deneyimlerden ayrı bir halde var olan "transandantal ben" kavramı üzerinden düalizme dengesinin bozulduğunu ifade eden James, ruhun bu şekilde bir yalıtılmışlık halinde ele alınmasıyla onun *tümüyle Bilinç* durumuna indirgenmediğini düşünür. Ona göre pür şeffaflık konumu bilincin gözden kaybolmasına sebep olmuş ve onu adeta hiçliğin bir göstergesi haline getirmiştir. Bu minval üzerinden yapılacak bir ruh savunuculuğu ise sadece boş bir söylemiye bağlanacağını gören James, meselenin çözümü yolunda atılması gereken temel adımın radikal bir doğrultuda olması gerektiğini ve bu itibarla bilinç kavramının cari anlamının mutlak olarak terk edilmesi gerektiğini söyler. Daha açık bir ifadeyle bilinç ve deneyim arasında kabul edilen yarığın içeriği doldurulmalıdır. Bilinç kendi deneyiminden ayrı olmaktan öte onun içerisinde var olan ve oluşun niteliğini ortaya koyan bir işlev olarak kabul edilmelidir. Bu şekilde bir işlev ise bilme ediminin karşılığı olarak tebarüz edecektir.

James'e göre söz konusu edilen bilme edimi nesnesinden ayrı bir halde var olmaktan öte saf deneyimin bir parçası olarak tezahür eder. Bu çerçevede deneyim James'in düşüncesine göre ikili bir yapıya haiz olmaktan çok uzaktır. Bu bakımdan bilinç ile bilincin içeriği arasında soyutlama yoluyla bir ayırımın gerçekleştirilebilmesi mümkün değildir. Daha açık bir ifadeyle bilinç bir yanda bir bileni temsil ederken eş anlı olarak bir bilineni de temsil eder. Bu doğrultuda bilinci hem objektif hem de sübjektif düzlemlerde ele almak gayet haklı bir düşünceye karşılık gelir.

James düşüncesinde deneyim içerisinde temsil eden ile edilen arasında bir düalizm söz konusu değildir. Çünkü saf deneyimde bilinç ile bir şeyin bilinci arasında bir ayırımın bahsedilemeyecektir. O bir yandan objeler alanı ya da içerik, diğer yandan ise zihnin bir durumu ya da bilinç olarak betimlenir. Dolayısıyla algısal olan ve olmayan her türlü deneyim gerçek dünyanın kurucusu olarak temayüz eder.

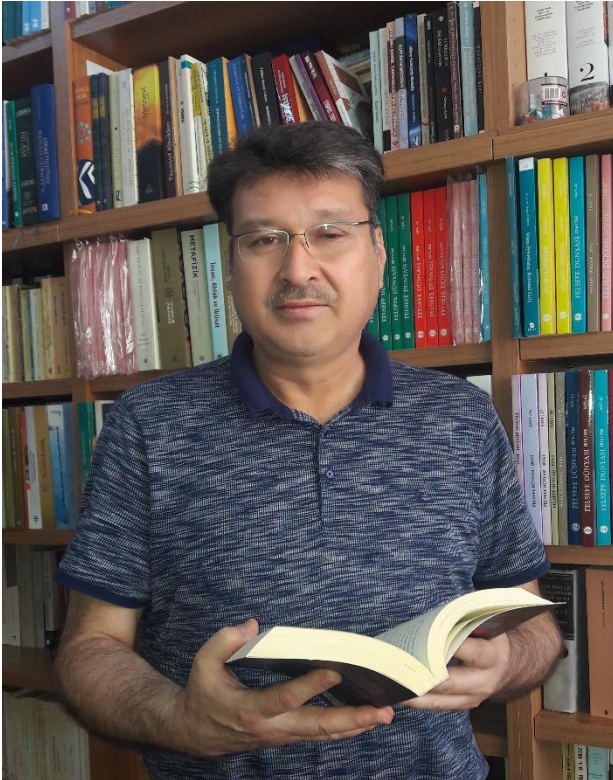
Hasılı sübjektif ve objektif olan gerek bilincin biyografisi gerekse de içeriğin tarihi ile birlikte şimdide yeni bir içeriği oluştururlar. James şimdinin daimî alanını, 'saf' deneyim olarak adlandırır. Saf deneyim, gerçek ya da potansiyel olarak ortaya çıkan obje yahut süjedir. Oluşan zaman yüzünden o; bir yalınlık, niteliği olmayan bir gerçeklik, var oluş ve basit bir *şudur*. Öte yandan akış içerisindeki deneyim ilerlediği



yön doğrultusunda etkileşime girer. Bu şekilde deneyim yalnızca var olan değil aynı zamanda bilinen bir olgu olarak kendisini gösterirken bilinç de dahil olduğu ilişkiler içerisinde açıklanır. Bu anlamda dünya James'in ifadesiyle kandil gibi taşınabilen bir nesneye karşılık gelmediğinden dolayı doğruluk mutlak ve objektif olarak nitelendirilemez: O deneyimin içerisinde belli bir bağlam üzerinden kendi değerini kazanır.

James, yukarıda ifade edilen dünya görüşünü *Radikal Ampirizm* olarak adlandırır. Bilindiği üzere ampirizm, rasyonalizmin zıddı olarak konumlanır. Rasyonalizm, tümelleri tikellere öncelerken ampirizm bakışlarını tikel olana odaklar. Bu itibarla bütün ve parça arasındaki öncelik tartışmasında ampirizm parçadan yana tavır alır. Buna göre parçanın anlamı bütünden bağımsız şekilde tebarüz eder. Dolayısıyla ampirizmin birey vurgusunun çok daha ön plana çıktığı açıkça görülebilir. Bu noktada James'in Kant'a benzer bir şekilde oluşturduğu Radikal Ampirizm anlayışının zihin felsefesi çalışmalarında ön plana çıkabileceğini görebiliyorum.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, Türkiye'deki genel felsefi atmosferi nasıl yorumluyorsunuz, ümit vad ediyor mu?*



**Celal Türer:** Türkiye'de felsefeye duyulan ilginin tarihsel süreçte önemli ölçüde geliştiğini söyleyebilirim. Ancak bunun için daha çok felsefeci yetiştirmemiz ve felsefeyi yaygınlaştırmamız gerekir. Ayrıca felsefeciler felsefe alanının dışındaki alanlarda da yer almalı ve kapasitelerini göstermelidir. Ancak felsefenin toplum içerisinde yaygınlaşması için onun yalnızca entelektüel bir uğraşı ya da belli bir zümrenin uğraşısı olmaktan çıkarılması gerekir. Bu noktada felsefi düşüncenin aktifleşmesinin ancak felsefe eğitimiyle

mümkün olacağını da fark etmek gerekir. Felsefe eğitimi, bireye felsefi bir tutum kazandırarak onun sorunlarıyla baş etmesini ve bu sorunları bir perspektif içerisinde

bakmasını ve bir arada yaşayabilmenin imkanlarını oluşturabilirse daha da etkin olacaktır.

Ülkemizde felsefenin, düşüncenin niteliği ile ilgili bir dizi girift ve karmaşık fikirler demeti içeren; homojen olmayan, nispeten karmaşık bir görünümü yansıtmakta olduğu açıktır. Felsefi argümanların hiçbir yere ait olmayan nötr bir durumdan ya da bir sıfır noktasından başlamadığını hatırla tutarsak hem zamanın ruhunu yansıtacak hem de merkezini kendi içinde, yani Türk kültürüne hâkim olan *ruhu* taşıyacak bir felsefe inşa etmenin artık bir zorunluluk olduğu açıktır. Bugün Türk felsefesini yüceltmek isteyen herkes böyle bir felsefenin her şeyden önce, felsefeye, *felsefe olarak değerli* olmasını istemelidir. Zira Türk felsefesi ancak *felsefeyi yüceltmekle*, kendilerini dünyadaki felsefe geleneklere açık tutarak, söz konusu felsefeye sıkı bir alışveriş bağı kurarak gelişebilir.

Bugün insanlık tecrübe birikiminin ve düşünce namına kat ettiği yolların kıymetini göz ardı etmeyen, referanslarını kültürel birikimimizle ilişkilendiren bir felsefe *dili* ve *duyarlılığı* oluşturmak kaçınılmaz görünmektedir. Türkçede düşünüp Türkçede ürün verip ardından evrensel bir dünya felsefesine katkı için Batı dillerine çevireceğimiz metinler ortaya koymak, yaşadığımız sorunlara kendi zaviyemizden çözümler sunmak durumundayız. Ancak böylesine yoğun bir düşünce çabasının söz konusu olmadığına da her alanda tanıklık ediyoruz. Nitekim eğitim, felsefe, bilim ve sanatta görülen durgunluk ve kısırlık da temelde gücün olmayışı sebebiyledir.

Geleceğimiz ve yarınlarımız için oluşturulması gereken Türk felsefesinin geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan sağlam bir köprü kurmaya girişmesi; şimdi ile geçmişi değerlendirmenin yeni imkanlar ortaya koyacağını, geçmişi anlamının ise bize canlı bir boyut kazandıracağını fark etmek gerekir. Bununla birlikte oluşmakta olan *yeni* (global) *tecrübemizin* daha karmaşık olacağı da aşıkardır. Bu yüzden en iyi stratejinin kozmik ufuklarımızı yeni düşüncelere açmak, bağlam değişmelerine dikkat etmek olduğu görülebilir. Geleceğe dikkat etmeliyiz -her ne kadar plan yapılsa da geleceğin tahmin edilemezliğinin farkında olmamız gerekir- zira gelecek mevcut fikirlerimizin bir kısmıdır. Gelecek konusunda *deneyimlerimize* güvenmekten başka çaremiz yoktur. Bu noktada elde edeceğimiz ya da karşılaşacağımız sonuçların etkin olarak değerlendirilmesinde pragmatik duyarlılığımızın ana görüşümüzü belirleyecek nitelikte olması gerekir. Unutulmamalıdır ki biz felsefecilerin görevi, kazanımlarımızı "korumakla" beraber çağımızın önemli problemleriyle yüzleştirmek, tarihî vasıtaları çoğaltarak günümüz durumlarını anlamada ve çözümlemede etkin unsur olmalarını sağlamaktır.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, gözlemlediğimiz kadarıyla Türkiye'de felsefe alanında ürün veren çevrelerde bir tür entelektüel dağınıklık söz konusu. Düşünürlerimiz asgari ortak entelektüel*

*paydalarda buluşamıyor. Felsefenin alt alanlarında çalışan felsefecilerimiz kendi aralarında zihinsel network'ler inşa edemiyorlar. Birbirlerinin eserleri ve fikirleri üzerine kafa yorup birbirlerine katkı sağlayamıyorlar. Bu da ilgili alanın felsefi problemleri üzerinde arzu edilen etkileşimli diyalektik düşüncenin ortaya çıkmasını ve dolayısıyla söz konusu alt alanların gelişmesini bir nevi engelliyor. Siz bu tespitlere katılır mısınız ve bu konuda nasıl düşünürsünüz?*

**Celal Türer:** Elbette katılıyorum ve bunlar çok güzel tespitler. Genel olarak “sağduyunun” gittikçe zayıfladığı bir çağda yaşadığımızı hatırlatmak isterim. Sağduyu belli ortak inançlar ve yasalar ile bir arada yaşayan insanlar için bağlayıcı asgari konuşma/anlaşma zeminini temsil eder. Kısaca sağduyu karşılıklı konuşmanın asgari zeminini yansıtır. Bu çerçevede sağduyu, müşterektir: Paylaşılır ve genelleştirilebilir iş birliği çabalarının bir meyvesidir. Bu meyve Kant’a göre soyut kuralları bilme yetisi olan kurgusal anlama yetisinden tecrübenin somut ve pratik zeminini yansıtır. Bu zemin, tecrübenin anlamına dair rasyonalitenin soruşturmayı başlattığı hareket noktasıdır. Daha açık bir ifadeyle sağduyu, mevcut tecrübenin anlamına dair konuşmayı duyu ve akıl gibi içsel alana sıkıştırmadan karşılıklı konuşulabildiği ve soruyu anlamlı kılan zemini teşkil etmektedir. Tecrübeyi en baştan belirleyen ve şekillendiren bu temel zemin, içsel tutumu dışsal bir bağlama taşımaktadır. Bu bağlamda tecrübenin zahiri anlamı hakikate dair bir ön anlama olarak hem anlamayı olanaklı kılmakta hem de kavrayışın sınırına işaret etmektedir. Bu durumda her ne kadar akıl sonsuz olanı anlama gücüne sahip olsa da zahiri tecrübe temelinden koparak hakikat hakkında konuşmaya muktedir değildir. Böyle bir konuşma, aşırı soyutlayıcı karakteri nedeniyle insanların birbirlerini anlamalarına engel teşkil eden görünmez duvarlar inşa etmektedir.

Heidegger bağlamında düşündüğümüzde sağduyu, insanın (*Dasein*) bir “dünyaya” mahkûm olup diğer insanlarla birlikte var olmasına olanak tanıyan somut paylaşılabilir dilsel ortama atıf yapmaktadır. Fenomenolojik bağlamda bakıldığında düşünme-öncesi tecrübe, sağduyuya dayalı düşünce ile gelişmiş rasyonel düşünceden önce geleni ifade etmektedir. Öyleyse dilsel-tarihsel boyut, hakikatle yüzleşmede bireysel bilincin belirlenmişlik durumuna işaret etmektedir. Bu temel zeminin 200 yıllık modernleşme tecrübemizde oluşturulamadığına şahit oluyoruz.

Asıl önemlisi toplumsal sağduyunun önemi ahlaki bilincin şekillenmesini sağlamasıdır. Günümüzde bilimsel ve teknolojik gelişmeler, pratik ortama yön veren sağduyuyu hızlı biçimde dönüştürerek normatif yapının da aynı hızda çözülmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bu durum, ahlaki bilinç için özgürlük ve sorumluluğun nasıl anlaşılması gerektiğine dair sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bu sorunun çözümü genellikle taklit düzeyindeki anlamın dondurularak/âdetleştirilerek bütün zaman ve mekanlarda yegâne meşru zemin kabul edilmesi gerektiği varsayımına dayanmaktadır.

Bu durumda "kabul edilmiş/zahiri anlamda" ısrar etmek tarihsel bağlamında sıkışıp kalma ve bilinç üzerindeki etkin işlevini yitirme riskini taşımaktadır. Sağduyusunu yitiren bilincin varoluşsal somut insani dünyayla bağı zayıflamakta ve bu sorumluluk duygusunu köreltmektedir.

Günümüz felsefesinin "Kartezyen endişe" olarak adlandırdığı ve sürekli sınırların var olması gerektiğine dair bir Arşimet noktası ekseninde kendisine başvurulabilecek güvenli ve istikrarlı bazı sabiteler oluşturma isteğinden vazgeçtiği, hatta böylesi üst-anlatılara güvenmeyip bunun yerine söz konusu sınırlar ile bu sınırları ifade eden kavramların kişiye, topluma ve dünya görüşüne göre anlaşılması gerektiğine dair anlayışlar geliştirmenin gerekli olduğunu ifade ederek söz konusu bilinçlerin pratik zeminde yüzleşeceği "bir açık alan" oluşturulması gayreti takdire şayandır. Bu gayret, esasen bilincin aşkın ve monolitik yapısını aşarak farklı ahlaki pratikleri yüzleştirecek bir zemin oluşturma çabasını yansıtır. Somut varoluşsal durumlardan hareketle ahlaki yüzleşmeyi hedefleyen söz konusu gayretin temelde ontolojik, epistemolojik ve dilsel boyutta öznel olanı nesnel olana nasıl çevireceği hususunun tartışmalı karakteri erbabınca malumdur. Bu hususa en çok tanıklığın ahlak alanında gerçekleştiğini, zira küreselleşme, ulaşım ve iletişim araçlarının gelişimiyle farklı ahlaki pratiklerin çok sık biçimde birbirleriyle karşılaştığını, "daha iyi" olanın arayışı etrafında ahlaki ilişkilerin nasıl anlamlandırılacağı problemiyle halihazırda yüzleşilmekte olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger sonrası felsefenin hem anlam dünyasından hareketle bir fenomenolojik-ontoloji üretme yönelimi hem de Gadamer düşüncesiyle 'bütün sorunların söylediğimizden başka türlü söylenebilir mi' eksenine kayması, yüzleşme ya da karşılaşma alanı olarak bir açık alanın keşfini tartışmaya açtığını ifade edebiliriz.

Tüm bu hususlardan hareketle ülkemizde karşılıklı konuşmayı mümkün kılacak bir *sağduyuyu ortamı* ya da fikirlerimizin pratik zeminde yüzleşeceği "bir açık alan" oluşturma gayreti içinde olmamız gerektiği aşikardır.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, genel manzara nasıl olursa olsun, yine de Türkiye'de son zamanlarda felsefe alanındaki çalışmalar bir tür dinamizm kazanmış durumda görünüyor. Gerek akademik çevrelerde gerekse toplumun genelinde felsefeye duyulan ilgi bir bakıma artmış görünüyor. Felsefe alanında çalışmak isteyen, bu alana akademik veya popüler ilgi duyan gençlere ne tavsiyelerde bulunursunuz, nasıl bir yol izlesinler?*

**Celal Türer:** Sanırım gençler bu konuda bizden daha ilerde. Sosyal medya ve yetiştikleri ortam farklı fikir ve deneyimlere karşı duyarlılıklarını artırmaktadır. Muhafazakâr kesim de dâhil gençlerin farklı seviyelerde felsefeye ilgi duyduğunu ve felsefeyle meşgul olduğunu görebiliyorum. Ancak sorun alımlanan fikirlerin bu topraklarla ya da bize mahsus olan hayat ile irtibatı meselesidir. Eğer bu sorun

çözümlemeye başlarsa yeni ufuklarımızın dünden daha verimli ve etkin olabileceğini düşünebiliriz. Bu hususları birer birer çıkarmak, ince ince işlemek gerekiyor. Bu hususta ümidimiz her daim olmalıdır. Ümitsiz olmamalıyız. Güzel bir ülkemiz, çok zengin bir medeniyetimiz, hatırlı bir geçmişimiz var. Sanırım bütün bunlar bu topraklardaki yaşamı hep birlikte güzelleştirmek için yeteri kadar malzeme sağlayacaktır.

**Murat Arıcı:** *Sayın Hocam, bizi kırmayıp bu söyleşinin gerçekleşmesini sağladığınız ve değerli görüşlerinizi bizimle paylaştığınız için çok teşekkür ediyoruz.*

**Celal Türer:** Ben teşekkür ederim. Derginizin yayın hayatında başarılar dilerim.

**Kaynakça:**

James, W. (2021). *Bilinç Akışı: Zihin ve Deneyim Üzerine*. Der. Celal Türer. Çev. Celal Türer, Ramazan Yılmaz, Nihat durmaz. Ankara: Fol Yayınları.

## Kitap İncelemesi: Erhan Demircioğlu'nun 'Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefine Giriş' Adlı Eserinin İncelemesi

### [Book Review: 'Ghost in the Machine: An Introduction to the Philosophy of Mind' by Erhan Demircioğlu]

Metin AKAR \*

Selçuk University

Received: 28.06.2021 / Accepted: 29.06.2021

Book Review

**Abstract:** It may be said that philosophy of mind in Turkey is still a very young field when compared to Western countries. Most of the Turkish works published in this field are mostly translated works. Considering the relationship of the field with the philosophy of artificial intelligence, which is very popular, a gap in the Turkish literature in this field immediately draws attention. This review examines a recently published book titled *Ghost in the Machine: An Introduction to the Philosophy of the Mind* by Erhan Demircioğlu. After analyzing its contents and the method it uses, the review reaches the conclusion that the book is a successful work in its field based on several of its aspects such as using a plain but not superficial language successfully, examining theories together with counter-theories in a dialectical manner, and analyzing the suggestions of solution for the main problems in a comparative manner together with the objections brought to these suggestions.

**Keywords:** philosophy of mind, Erhan Demircioğlu, ghost in the machine, inconsistent six, theories in contemporary philosophy of mind.

**Öz:** Türkiye'de zihin felsefesinin Batılı ülkelerle kıyaslandığında henüz oldukça genç bir alan olduğu kolaylıkla söylenebilir. Bu alanda yazılmış Türkçe eserlerin çoğunluğunu halen çeviri eserler oluşturmaktadır. Alanın yapay zekâ felsefesi gibi oldukça revaçta olan bir alanla ilişkisi de dikkate alındığında, Türkçe felsefe literatüründeki boşluk hemen dikkat çekmektedir. Bu kitap incelemesi, Erhan Demircioğlu'nun yakın zamanda yayımlanan *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefesine Giriş* adlı eserini incelemektedir. İçeriği ve kullandığı yöntemi analiz ettikten sonra bu inceleme; yalın ama yüzeysel olmayan bir dili başarılı bir şekilde kullanması, kuram ve karşıt kuramları diyalektik bir şekilde ele alması, temel problemlere yönelik çözüm

\* **Author Info:** Graduate Student – Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: [metinakar12@gmail.com](mailto:metinakar12@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9514-2380>

**To Cite This Paper:** Akar, M. (2021). "Kitap İncelemesi: Erhan Demircioğlu'nun Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefine Giriş Adlı Eserinin İncelemesi." *MetaZihin*, 4(1): 73-77.

önerilerini bu önerilere getirilen itirazlarla birlikte karşılaştırmalı olarak analiz etmesi gibi yönlerini dikkate alarak eserin kendi alanında başarılı bir eser olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

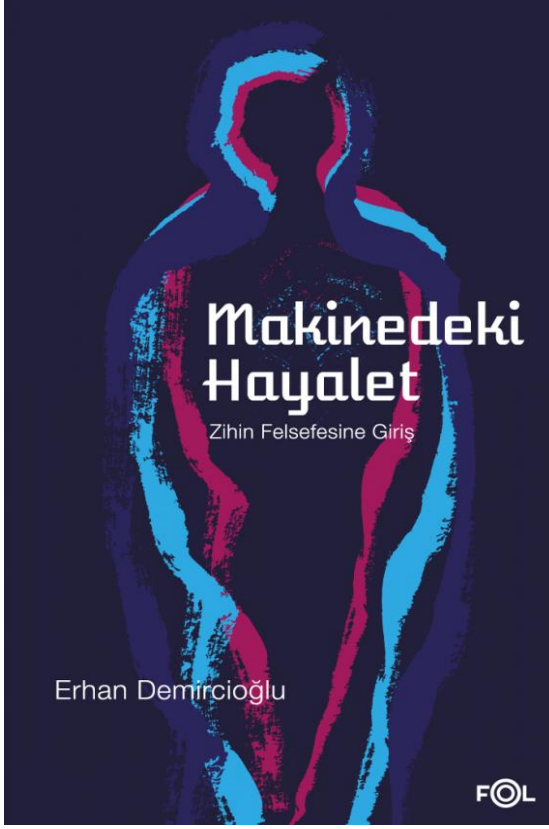
**Anahtar Kelimeler:** zihin felsefesi, Erhan Demircioğlu, makinedeki hayalet, tutarsız altılı, çağdaş zihin felsefesinde kuramlar.

Felsefi düşüncenin ortaya çıkmasından itibaren varlık, bilgi ve değer doğasına dair birçok kuram ortaya atılmıştır. Tüm kuramların ortak özelliği, hepsinin bir zihin ürünü olmasıdır. Bu yüzden kuramları üreten zihnin kendi doğasının ne olduğu sorusu da muamma zincirine doğal bir şekilde eklenir. Dolayısıyla felsefi düşüncenin ortaya çıktığı andan itibaren “zihin nedir,” “doğası bilinebilir mi,” “bedenle ne türden bir etkileşimi vardır,” “evren zihin ve madde şeklinde iki ayrı tözden mi oluşmaktadır,” “zihnin bir şey hakkında olması ne demektir,” “bilinçli veya öz bilinçli olmak ne demektir” türündeki sorular düşünürlerin her devirde zihnini meşgul etmiştir ve etmeye devam etmektedir. Özellikle son yıllarda yapılan çeviri kitaplarla Türkiye’de de zihin felsefesine ilginin arttığını gözlemleyebiliyoruz. *Zihin Felsefesine Giriş* alt başlığı ile yayımlanan *Makinedeki Hayalet* adlı eser, Türkçe zihin felsefesi literatüründe şimdiden dikkat çekici bir giriş kitabı konumunu kazanmıştır diyebiliriz.<sup>1</sup>

Felsefe alanında yazılan herhangi bir giriş kitabı—ister genel anlamda felsefeye giriş kitabı olsun isterse daha spesifik anlamda söz gelimi ahlak felsefesine giriş kitabı şeklinde olsun—hedef okuyucu kitlesini mümkün olduğu kadar geniş bir kitle olarak tasarlar. Bu doğrultuda giriş kitabının yazarı, kitabın dilini mümkün olduğu kadar yalın tutmak ister ve okuyucuyu sindirilmesi zor teknik kavramlara boğmaktan sakınır. Demircioğlu da bu geleneği bozmuyor, eserin önsözünde bu konuya değiniyor ve okuyucuya kitap boyunca kullandığı yöntemi ve kitapta hangi sorulara cevap vermek istediğini tatmin edici bir biçimde açıklıyor.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Demircioğlu, 2021.

<sup>2</sup> “Bu kitap, çağdaş zihin felsefesine bir giriş metnidir. Bu haliyle, okuyucusuna iki vaatte bulunur. Birincisi, zihnin felsefi olarak neden önemli bir konu olduğunu, neden ilginç ve üzerine çalışmaya ya da düşünmeye değer olduğunu anlatmak. İkincisi ise, zihne dair geliştirilmiş felsefi teorileri ve yapılmış tartışmaları aktarmak. İlk vaat, “Zihni neden tartışalım” sorusunu yanıtlamaktır. İkinci vaat, “Zihin nasıl tartışılıyor?” sorusunu yanıtlamaktır.” (Demircioğlu, 2021: 11).



Kitap sonsöz dahil 8 bölümden oluşuyor. Bilinen tipik giriş kitaplarının aksine, Demircioğlu kronolojik bir sıralama ile zihin felsefesinde yapılan tartışmaları aktarmıyor; onun yerine “tutarsız altılı” adını verdiği 6 adet önerme ile tartışmaları problematik bir biçimde sunuyor.

Yazar eserin birinci bölümüne, zihnin evrenin en büyük gizemlerinden biri olduğu tespiti ile başlıyor. Bu gizemi “zihin sahibi nesnelerin zihin sahibi olmasına yol açan etken nedir” şeklindeki bir soru ile betimlemeye çalışan Demircioğlu, takip eden bölümlerde *tutarsız altılı* adını verdiği 6 önerme ile bu sorunun çözümüne yönelik ortaya atılan kuramları irdeliyor.

Kitabın önsöz ve sonsöz bölümleri hariç tüm bölümleri, ele alınan kuramlara özgü bir düşünce deneyi ve okuma önerileri ile sonlanıyor. Ayrıca *tutarsız altılıyı* oluşturan her bir önerme bir bakıma bölümlerin yazılış amacını oluşturuyor. Temelde her bir bölüm şu şekilde ilerliyor:

Önerme → Önermeyi reddeden teori → Teoriye gelen itirazlar → Düşünce deneyi → Okuma Önerileri.

Demircioğlu'nun kitapta izlediği ana yöntem, önerme ve önermenin doğru olmadığını iddia eden kuramların incelenmesinden oluşuyor. Eserin ana kurgusunu ve her bir bölümün merkezi içeriğini şöyle bir tablo ile vermek mümkün görünüyor:

| Önermeler: “Tutarsız Altılı”   | Kuramlar  |
|--|---|
| (1) Zihinsel faaliyetler (düşünmek, algılamak, hissetmek vs.) vardır. (Zihinsel Gerçeklik) | <ul style="list-style-type: none"><li>Eleyici Maddecilik: Churchland</li><li>Yanılsamacılık: Frankish</li></ul> |



|   |  |
|---|--|
| (2) Zihinsel faaliyetler, bazı fiziksel nesnelere ait faaliyetlerdir. (Fiziksel Taşıyıcılık)  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Töz İkiciliği: Descartes</li> <li>• Fenomenalizm: Berkeley, Mill ve Ayer</li> </ul>   |
| (3) Yaşadığımız evren, temel düzeyde sadece fizikseldir. (Fiziksel Temel)   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nötr Tekçilik: Mach, James ve Russell</li> <li>• Panpsişizm: Strawson</li> </ul>  |
| (4) Eğer yaşadığımız evren, temel düzeyde sadece fiziksel ise yaşadığımız evren tümüyle fizikseldir. (Koşullu Fiziksel Bütünsellik)   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nitelik İkiciliği: Jackson ve Chalmers</li> <li>• Belirimsizlik: Mill ve Broad</li> </ul>   |
| (5) Eğer yaşadığımız evren tümüyle fiziksel ise fiziksel nesnelere ait tüm faaliyetleri, o nesnelere temel düzeyde oluşturan nesne ve niteliklerden hareketle açıklayabiliriz. (Koşullu Açıklama) | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Gizemcilik: McGinn</li> <li>• Fenomenal Kavram Stratejisi: Loar</li> </ul>  |
| (6) Zihinsel faaliyetleri, fiziksel nesne ve niteliklerden hareketle açıklayamayız. (Açıklanamazlık)  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Davranışçılık: Skinner, Ryle ve Wittgenstein</li> <li>• Özdeşlik Teorisi: Place, Smart ve Feigl</li> <li>• İşlevselcilik: Putnam, Lewis ve Armstrong</li> </ul> |

Demircioğlu tabloda gösterildiği üzere, önce merkezi bir önermeyi ortaya koyuyor. Daha sonra bu önermelerin karşısında yer alan kuramları ortaya koyuyor. Bu şekilde hem bu kuramların ne iddia ettiğini okuyucuya aktarıyor hem de söz konusu önermeye itiraz şeklinde sunulduğu için kuramların neyin karşısında konumlandığını belirliyor. Örneğin 3. maddede yer alan “fiziksel temel” önermesine karşılık gelen “nötr tekçilik” ve “panpsişizm” için Demircioğlu şunları söylüyor:

“Fiziksel temel tezine göre yaşadığımız evren temel düzeyde sadece fizikseldir. Bu kısımda bu tezi reddeden iki ayrı görüşü inceleyeceğiz. İnceleyeceğimiz ilk görüş, yaşadığımız evrenin temel düzeyde ne fiziksel ne de zihinsel olduğunu iddia eden *nötr tekçilik* görüşüdür. İkinci görüş ise, yaşadığımız evrenin temel düzeyde hem fiziksel hem de zihinsel olduğunu iddia eden *panpsişizm* görüşüdür.” (69).

Alıntıdan da görülebileceği üzere, yazar *tutarsız altılı* adını vermiş olduğu önermeleri reddeden kuramları açıklıyor ve bu kuramları oluşturan zemini ortaya koyuyor. Ayrıca diyalektik bir yöntemle yazar, kuramlara karşılık gelen itirazlara da yer vererek okuyucuya karşılaştırmalı analitik düşünmenin imkanını da sunuyor.

Hem kuramların savunulması hem de kuramlara gelen itirazların ortaya konulması noktasında Demircioğlu göze çarpan bir yer dışında<sup>3</sup> oldukça objektif ve okuyucu endeksli bir anlatım sunuyor. İncelenen bütün kuramların artı ve eksi yönleri ile aktarılması, neyin karşısında olduklarının ve neyi savunduklarının belirlenmesi ile yazar okuyucuya açık seçik ve tarafsız bir felsefi değerlendirme imkânı sunuyor.

Yukarıda belirtildiği üzere, Türkçe literatürde zihin felsefesi alanına ait giriş kitapları genelde çeviri eserler şeklindedir.<sup>4</sup> Demircioğlu'nun bu kitabı hem alana ait ciddi bir boşluğu hatırlatıcı bir nitelik taşıyor hem de bu boşluğun doldurulmasına ön ayak oluyor.<sup>5</sup> Bu minvalde, "çağdaş zihin felsefesinde başlıca güncel tartışmalar nelerdir," "bu tartışmaların sonucunda hangi kuramlar ortaya çıkmıştır," "bu kuramlar ne türden gerekçelerle savunuluyor ve bu kuramlara ne şekilde itiraz ediliyor" gibi sorulara okuyucu bu kitapta belli seviyede tatmin edici cevaplar bulabiliyor.

Kitabın sonsözünde Demircioğlu, bahsi geçen 6 merkezi önermeyle çelişen kuramların diğer kuramları "nakavt" etmediğini ve seçilecek herhangi bir kuramın nasıl desteklenebileceği sorusuna odaklanılması gerektiğini ifade ediyor. Demircioğlu'nun hakikat odaklı, entelektüel hamaseti değil de entelektüel dürüstlüğü salık veren bu tavrının eserin tamamına yansıdığını söylemek mümkün görünüyor. Sonuç olarak, yalın ama yüzeysel olmayan bir dili başarılı bir şekilde kullanması, kuram ve karşıt kuramları diyalektik bir şekilde ele alması, temel problemlere yönelik çözüm önerilerini bu önerilere getirilen itirazlarla birlikte karşılaştırmalı olarak analiz etmesi gibi yönleri dikkate alındığında, *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefine Giriş* adlı eserin kendi alanında oldukça başarılı bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

#### Kaynakça:

Demircioğlu, E. (2021). *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefine Giriş*. Ankara: Fol Yayınları.

<sup>3</sup> İkinci bölümde "eleyici maddecilik" alt başlığı altında, ilgili kurumu açıkladıktan sonra yazar, ilk itirazı şu değerlendirme ile sonlandırıyor: "Saçmalık derecesinde aşırı görüşler' diye bir küme varsa, eleyici maddecilik bu kümenin ideal bir elemanı olarak görünür." Standart bir giriş kitabının—özellikle felsefe alanında bir giriş kitabının—herhangi bir kuram hakkında "saçma" nitelendirmesi yapması doğal karşılanabilecek bir durum değildir. Zira giriş kitaplarının amacı hedef kitleye bir görüşü benimsetmek değil, aksine mümkün olduğu kadar ilgili tüm görüşleri eksi ve artı yönleriyle ortaya koymak şeklinde olmalıdır.

<sup>4</sup> Stephen Priest'in *Zihin Üzerine Teoriler*, John Heil'in *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, Andrew Bailey'nin (Der.) *Zihin Felsefesi* başlıklı eserleri burada örnek olarak gösterilebilir.

<sup>5</sup> Bu noktada Türkçe literatürde, Murat Arıcı'nın (Der.) *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistemik Giriş* adlı eserinde, kendisinin yazdığı "Zihin Felsefesi" başlıklı hacimli bölümü ve derleme makalelerden oluşan, editörlüğünü Hasan Çağatay'ın yapmış olduğu *Zihin Felsefesi: Güncel Tartışmalar* adlı eser örnek olarak gösterilebilir.

---

This Page Intentionally Left Blank

---