

ISSN: 2651-2963

MetaMind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt: 5

Volume: 5

Sayı: 2

Issue: 2

Aralık 2022

December 2022



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: 5

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2022

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: 5, Sayı: 2
Aralık 2022

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Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.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: 5, Issue: 2
December 2022

Yazışma Adresi / Mailing Address

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

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

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

ISSN: 2651-2963

Kapak Grafik / Cover Graphic: Turab DEMİR

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

Sayfa Düzeni / Page Layout: Yusuf BİLBAY

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

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

Bilincin Bir Yanılsama Olduğu Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme: Bir İllüzyon Olmak Nasıl Bir Şeydir? An Examination on the Idea That Consciousness is an Illusion: What Is It Like to Be an Illusion? Erol SUNGUR ve Dursun AKYASAN.....	93-118
Memler Üzerine Yeni Bir Değerlendirme A New Assessment on Memes Kürşat MARAL.....	119-136
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Benliği Nasıl Ele Almalıyız? An Investigation on Human Nature: How Should We Treat the Self? Volkan ÇİFTECİ.....	137-152
Başkalık ve Yüz Bağlamında Hakikat ve İmge İlişkisi Truth and Image Relation in the Context of Otherness and Face Hatice TURAN	153-172

Kitap İncelemesi / Book Review

Kitap İncelemesi: Nicholas Humphrey'in 'Ruh Tozu: Bilincin Büyülü Evreninde Bir Keşif Yolculuğu' Adlı Eserinin İncelemesi Book Review: Soul Dust: The Magic of Consciousness by Nicholas Humphrey Hikmet Fatih DİNÇASLAN.....	173-176
--	---------

EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS

Editörler / Editors

Murat ARICI
Ferhat ONUR

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Yusuf BİLBAY

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

Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University, Türkiye
Assoc. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Türkiye
Prof. Kelly J. CLARK, Grand Valley State University, USA
Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Türkiye
Assist. Prof. Ahmet Onur DURAHİM, Boğaziçi University, Türkiye
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Türkiye
Assoc. Prof. Aziz F. ZAMBAK, Middle East Technical University, Türkiye

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye
Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Türkiye
Assist. Prof. Ceyhun Akın CENGİZ, Manisa Celal Bayar University, Türkiye
Prof. Mustafa ÇEVİK, Sosyal Bilimler University, Türkiye
Assist. Prof. Volkan ÇİFTECI, Adana Alparslan Türkeş Science and Tech. Uni., Türkiye
Assist. Prof. Ahmet ÇORAK, Marmara, University, Türkiye
Prof. A. Kadir ÇÜÇEN, Bursa Uludağ University, Türkiye
Assoc. Prof. Enis DOKO, İbni Haldun University, Türkiye
Prof. Mehmet ELGİN, Muğla Sıtkı Koçman University, Türkiye
Assoc. Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmet Bey University, Türkiye
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Türkiye
Prof. David GRÜNBERG, Middle East Technical University, Türkiye
Assoc. Prof. Cem KAMÖZÜT, Mimar Sinan University, Türkiye
Assoc. Prof. Sibal KİBAR, Kastamonu University, Türkiye
Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK, Pamukkale University, Türkiye

Prof. Ayhan SOL, Middle East Technical University, Türkiye
Assoc. Prof. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, İstanbul University, Türkiye
Prof. Caner TASLAMAN, Yıldız Teknik University, Türkiye
Prof. Fehrullah TERKAN, Ankara University, Türkiye
Prof. Ş. Halil TURAN, Middle East Technical University, Türkiye
Prof. Ertuğrul R. TURAN, Ankara University, Türkiye
Prof. Celal TÜRER, Ankara University, Türkiye
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Türkiye
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Türkiye
Assoc. Prof. Zikri YAVUZ, Bursa Uludağ University, Türkiye
Prof. Sedat YAZICI, Bartın University, Türkiye
Prof. Aslı YAZICI, Bartın University, Türkiye
Assoc. Prof. Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk University, Türkiye

Sayı Hakemleri / Issue Referees

Assoc. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Türkiye
Prof. Dr. Hasan ARSLAN, Hasan ARSLAN, Akdeniz University, Türkiye
Assist. Prof. Volkan ÇİFTECİ, Adana Alparslan Türkeş Science and Technology University, Türkiye
Assist. Prof. Mehtap DOĞAN, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye
Assoc. Prof. Nihat DURMAZ, Bartın University, Türkiye
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Türkiye
Dr. Araş. Gör. Ömür KARSLI, Van Yüzüncü Yıl University, Türkiye
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Türkiye
Assist. Prof. Ferhan ONUR, Karadeniz, Technical University, Türkiye
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Türkiye

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: Çalışmanın dili ister Türkçe ister İngilizce olsun, "Abstract" bölümü "Öz" bölümünden önce gelmelidir. "Abstract" ve "Öz" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Abstract" ve "Öz" 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 "Abstract" veya "Öz" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Abstract," "Keywords," "Öz," ve "Anahtar Kelimeler" 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.

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: Çalışmanın dili ister Türkçe ister İngilizce olsun, "Abstract" bölümü "Öz" bölümünden önce gelmelidir. "Abstract" ve "Öz" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Abstract" ve "Öz" 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 "Abstract" veya "Öz" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Abstract,"

† 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: Ad, SOYAD

Akademisyenler: Çalıştığı Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, Posta kodu, İlçe-İl, ÜLKE. **Akademisyen olmayan yazarlar:** (Varsa) Öğrenimi devam eden/tamamlanmış Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, Posta kodu, İlçe-İl, ÜLKE. **Üniversite Bağlantısı Olmayan Yazarlar:** Mesleki Kurum Bilgisi, Adres, Posta kodu, İlçe-İl, ÜLKE. (Kurum adları ve diğer tüm bilgiler İngilizce olarak doldurulmalı.)

E-mail: xxx@xxx.xxx

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

“Keywords,” “Öz,” ve “Anahtar Kelimeler” 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

Tüm çalışma boyunca “palatino linotype” yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yarıdan 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.]

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

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

2. Ana Bölüm Başlığı

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

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

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

- 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, daha önce yayımlanmış çalışma üste gelecek şekilde eskiden yeniye doğru yapılmalıdır.
- (3) Eserler sıralanırken herhangi bir madde imi ya da numara kullanılmamalıdır.
- (4) İlk satıra sığmayıp ikinci satıra taşan bilgiler 1 cm. girinti ile verilmelidir.
- (5) Her maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmelidir.
- (6) Bir eser basılı olmayıp sadece çevrimiçi formatta ise mutlaka ya eserin DOI numarası ya da alındığı web adresi, eser bilgilerinin en sonunda verilmelidir. Çevrimiçi eserin DOI numarası mevcutsa DOI numarası verilmeli, alındığı web adresi verilmemelidir. DOI numarası şu iki biçimden biri ile verilmeli ve kaynakça boyunca sadece bu iki biçimden biri kullanılmalıdır:
- (i) DOI: 10.5176/2345-7856_1.2.11
- (ii) https://doi.org/10.5176/2345-7856_1.2.11
- (7) Eğer çevrimiçi bir eserin DOI numarası yoksa eser bilgilerinin sonunda mutlaka alındığı web adresi "Alındığı URL: <http://www...>" şeklinde verilmelidir.
- (8) Basılı bir eserin DOI numarası atanmış çevrimiçi versiyonu da bulunuyorsa basım bilgileri verildiği takdirde DOI numarasının verilmesi zorunlu olmamakla birlikte tavsiye edilmektedir. Alındığı URL adresi ise verilmemelidir.
- (9) **Kitap (Basılı)**
- Dainton, B. (2000). *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.

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

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

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

(10) [Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

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

(11) [Derleme Kitap \(Basılı\)](#)

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

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

(12) [Derleme Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

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

(13) [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- (18) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\)](#)
Van Gulick, R. (2014, 14 Ocak). "Consciousness." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>
- Kind, A. (2018, 13 Temmuz). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- (19) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Yazarsız ve Editörsüz\)](#)
"Intelligence." (2018, 31 Aralık). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline_v_9381
- (20) [Yayımlanmamış Tez](#)
Arıkan Sandıkcıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- (21) [Kongre Bildirisi](#)
Bildiri, kongre bildiri kitabı içinde ise: [Derleme Kitapta Makale \(Basılı\)](#) veya [Derleme Kitapta Makale \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
Bildiri, süreli bir yayın içinde ise: [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#) veya [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
- (22) [Gazete Makalesi \(Basılı\)](#)
Bilgehan, A. K. (2018, 14 Temmuz). "Türkiye'de Yapay Zekâ Çalışmalarının Kurumsal ve Akademik Geçmişi." *Yeni Haber*, s. 4.
- (23) [Gazete Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)
Papineau, D. (2017, 1 Haziran). "Is Philosophy Simply Harder than Science?" *TLS: The Times Literary Supplement*. Alındığı URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/philosophy-simply-harder-science/>
- (24) [İnternet Makalesi \(Yazarlı\)](#)
Barrett, A. (2018, 13 Temmuz). "Why We Need to Figure Out a Theory of Consciousness." Alındığı URL: <http://theconversation.com/why-we-need-to-figure-out-a-theory-of-consciousness-93146>
- (25) [İnternet Makalesi \(Yazarsız\)](#)
"Makineler Bir Gün İnsanlığı Gerçekten Yok Edebilir mi: Doğrular ve 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 ====

Bilincin Bir Yanılsama Olduğu Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme: Bir İllüzyon Olmak Nasıl Bir Şeydir? †

[An Examination on the Idea That Consciousness Is an Illusion: What Is It Like to Be an Illusion?]

Erol SUNGUR 

Recep Tayyip Erdoğan University

Dursun AKYASAN 

Recep Tayyip Erdoğan University

Received: 02.08.2022 / Accepted: 04.12.2022

DOI: 10.51404/metazihin.1152743

Research Article

Abstract: Illusionism argues that phenomenal consciousness does not exist. Accordingly, the phenomenal features attributed to consciousness are only deceptive appearances. The subjective experience is a mere illusion. So, we do not have any kind of subjective experience, just an illusive perception of it. Since phenomenal consciousness is not real, what needs to be explained about consciousness is not how a physical organism comes to be conscious, but why we perceive ourselves to be phenomenally conscious though we are not. The question to be answered is not how we have phenomenal experience, but why we seem to have phenomenal experience. When we ask the question in this way, the hard problem of consciousness leaves its place to the problem of illusion. Illusionism has been proposed as a theoretical framework for research on consciousness. This idea argues that trying to make the physical explanation of the phenomenal experience within a theoretical framework

† Bu makalenin hazırlanmasında 2019 yılında, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalına sunulan *Bilinç Tartışmaları Bağlamında Thomas Nagel'de Bilincin İndirgenemezliği* adlı, yayımlanmamış yüksek lisans tezinin belli bölümlerinden yararlanılmıştır.

Author Info: Erol SUNGUR

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Department of Sociology of Religion, 53100, Rize, TURKEY.

E-mail: erol.sungur@erdogan.edu.tr

Author Info: Dursun AKYASAN

Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Graduate Studies, Department of Philosophy and Religious Studies, 53100 Rize, TÜRKİYE.

E-mail: durakyn@hotmail.com

To Cite This Paper: Sungur, E. ve Akyasan, D. (2022). "Bilincin Bir Yanılsama Olduğu Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme: Bir İllüzyon Olmak Nasıl Bir Şeydir?" *MetaZihin*, 5(2): 93-118.

that it is just an illusion will save the problem from its paradoxical structure. In this article, we will reveal the internal structure of illusionism through the examination of illusionist arguments and some theoretical approaches. Thus, we will try to reach an understanding of how illusionism deals with the enigma that we call consciousness paradox. On the other hand, we will explain that reductive physicalist approaches have similar features to those of illusionism in terms of their structural characteristics. Consequently, it will be explained that the hard problem of consciousness is characteristically paradoxical and illusionism's point of view on consciousness has common aspects with Zeno's convictions about motion and time.

Keywords: mind-body problem, consciousness, experience, phenomenal, illusion, paradox, physicalism.

Öz: Yanılsamacılık (illüzyonizm) düşüncesi fenomenal bilincin var olmadığını savunur. Buna göre bilince atfedilen fenomenal özellikler sadece aldatıcı görünüşlerden ibarettir. Öznel deneyim sadece bir yanılsamadır. Bu nedenle biz hiçbir türden öznel deneyime sahip değiliz, sadece öznel deneyimin yanıltıcı bir algısına sahibiz. Fenomenal bilinç gerçek olmadığı için bilinç hakkında açıklanması gereken şey fiziksel bir organizmanın nasıl olup da bilinç sahibi olduğu değil, öyle olmadığımız halde neden kendimizi bilinçli olarak algıladığımızdır. Cevaplanması gereken soru nasıl fenomenal deneyime sahip olduğumuz değil, neden fenomenal deneyime sahip gibi görüldüğümüzdür. Soruyu bu şekilde sorduğumuzda bilincin zor problemi yerini yanılsama problemine bırakmaktadır. Yanılsamacılık, bilinçle ilgili araştırmalar için teorik bir çerçeve olarak öne sürülmektedir. Bu düşünce, fenomenal deneyimin fiziksel açıklamasının onun aslında bir yanılsamadan ibaret olduğu şeklinde bir teorik çerçeve içinde yapılmaya çalışılmasının, sorunu paradoksal yapısından kurtaracağını savunmaktadır. Bu makalede yanılsamacı argümanların ve bazı teorik yaklaşımların incelenmesi yoluyla yanılsamacı düşüncenin içsel yapısını ortaya koyacağız. Böylece yanılsamacılığın, bilinç paradoksu adını verdiğimiz muammayı nasıl ele aldığını dair bir anlayış geliştirmeye çalışacağız. Diğer taraftan, yapısal nitelikleri bakımından indirgemeci fizikalist yaklaşımların yanılsamacı özellikler taşıdıklarını açıklayacağız. Sonuç olarak, bilincin zor probleminin karakteristik olarak paradoksal olduğu ve yanılsamacılığın bilince bakış açısının Zenon'un hareket ve zaman hakkındaki kanaatleri ile ortak yönleri sahip olduğu açıklanmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: zihin-beden problemi, bilinç, deneyim, fenomenal, yanılsama, paradoks, fizikalizm.

1. Giriş: Bilincin Paradoksal Doğası ve Yanılsamacılık

Tamamen öznel niteliklerden ibaret olan bir şeyin nesnel bir açıklaması nasıl yapılabilir? Bu soruya cevap vermeye çalışmak kavramsal bir paradoksu çözmeye uğraşmak anlamına gelmektedir. Bilincin, kadim zihin-beden problemini içinden çıkılmaz ve baş edilemez (Nagel, 1974: 435) kılmasının sebebi problemi paradoksal hale getirmesidir. Felsefenin bu en inatçı paradoksu şöyle ifade edilebilir: "Eğer zihin fiziksel bir şey değil ise fiziksel dünyayla nedensel etkileşim içinde olmasını nasıl açıklarız.

Eğer zihin fiziksel bir şey ise bilinç fenomeninin varlığını nasıl açıklayabiliriz?" (Crane, 2003: 230).

Yukarıdaki ifadenin de işaret ettiği gibi zihin-beden ikilemi çift katmanlı bir nedensellik problemidir. Problemin ilk katmanı zihinsel durum ve olayların beyinle nedensel bağlantısından ibarettir. Bu katman inanç, niyet, bilgi, istek, sevgi, korku gibi zihinsel durumlar ile acı, ağrı, sıcaklık, soğukluk gibi hislerin fiziksel bir beden ile nasıl bir ilişki içinde olduğu ile ilgilidir. Problemin ikinci katmanını ise bilinç oluşturmaktadır. Bilincin diğer zihinsel durum ve olaylardan ayrı değerlendirilmesinin nedeni onun, fiziksel bir neden sonuç ilişkisi içinde açıklamaya güçlü bir direnç göstermesidir.

Zihin-beden probleminin ilk katmanı da cevaplanması kolay olmayan soruları barındırmaktadır. Ancak, bilinç hariç tutulduğunda diğer zihinsel durum ve olayların fizik bilimleri temelinde açıklanması ilke olarak mümkün görünmektedir. Bilişsel bilimlerdeki ilerlemeler, beynin hücresel düzeyde görüntülenme tekniklerindeki gelişmeler bu soruların bilimsel incelemeye uygun olduklarını göstermiştir. Fakat bilinç olgusu sahip olduğu bazı özelliklerden dolayı fiziksel bir açıklamaya karşı direnmektedir (Chalmers, 2010: 3). Bu özelliğiyle bilinç, zihin-beden ikileminin felsefede hala tartışılan bir problem olmasının sebebidir. Bazı felsefeciler daha da ileri giderek zihin-beden problemini bir problem yapan şeyin sadece bilinç olduğunu söylemektedirler (Strawson, 2010: 3).

Bilincin bu gizemli konumu felsefecileri birbirinden çok farklı görüşleri benimsemeye itmiştir. Bazı felsefeciler bilincin maddi dünyadan bağımsız tözsel bir varlığı olduğunu savunurken bazıları bilincin beyindeki durumlarla özdeş olduğunu, bugün olmasa da bir gün fizik bilimleri tarafından açıklanacağını iddia etmektedir. Diğer bazı felsefeciler ise bilincin mahiyetinin hiçbir zaman bilinemeyeceğini, insan bilgisinin bilinci kapsamadığını söylerken bazıları da bilincin gerçekte var olmadığını, bir yanılsamadan ibaret olduğunu savunmaktadır.¹

Bilinçle ilgili tartışmaların özünü oluşturan sorular esas olarak bilincin maddi dünyadan tamamen farklı algılanmasından kaynaklanmaktadır. Buradaki anahtar soru öznel deneyimin ne olduğu sorusudur. Fizik bilimleri tarafından tanımlanan maddi bir dünyada fenomenal bilinç dediğimiz öznel deneyim nasıl ortaya çıkmaktadır? Bilinçli öznel deneyim; dünyamızı oluşturan atomlardan, moleküllerden o kadar farklı algılanmaktadır ki deneyimlerimizin maddi süreçler sonucunda ortaya çıkması veya

¹ Bilincin bağımsız bir gerçekliği olduğu hakkında yapılan bir araştırma için bkz: Demertzi vd. 2009. Bilincin varlığının bilimsel gelişmeler sayesinde maddi sebep-sonuç zinciri içinde açıklanacağını savunan örnekler için bkz: Place, 1956; Smart, 1959. İnsan bilgisinin hiçbir zaman bilinci açıklayamayacağını iddia eden yaklaşım için bkz: Levine, 1983.

madde ile aynı dünyada yer alması akıl almaz görünmektedir (Blackmore, 2002a). Konuya farklı bir açıdan yaklaşmak da mümkündür. Dünyada bilinçli varlıkların bulunmadığı bir durumda da her şeyin var olmaya devam edeceğini kolaylıkla düşünebiliyoruz. Dünya bize bizim ona bakışımızdan bağımsız nesnel bir varlığa ve işleyişe sahip görünmektedir. Kendinde bakış açısı içermeyen, nesnel bir dünyada tamamen öznel bakış açısına bağlı olguların varlığı nasıl açıklanabilir? (Nagel, 1986). Bilinçli olmak gibi öznel bir farkındalık halini evrenin mekanik ve doğal işleyişinin bir sonucu olarak açıklayabilecek fiziksel bir kanun veya biyolojik bir süreç keşfedilmiş değildir. Bilinç evrenin yapısında ekstra bir unsur gibi görünmektedir. (McGinn 1999, 40) Bu nedenle fizikalist bir açıklama bilincin neden ontolojik olarak maddi dünyadan ayrı bir varlık olarak düşünüldüğünü açıklamalıdır (Papineau, 2002: 3). Eğer bilinç tamamen fiziksel bir şey ise neden insanlara fiziksel değilmiş gibi görünmektedir? Bu açıklamalardan sonra bilinçle ilgili cevaplanmaya çalışılan soru kısaca şu şekilde formüle edilebilir: Maddi ve nesnel bir dünyada öznel deneyim nasıl mümkün olabilir? (Flanagan, 1993; Nagel, 1986).

Yukarıda sorulan sorular Elea'lı Zenon (MÖ 495-MÖ 430) paradokslarının konusunu oluşturan "sonsuzca bölünebilen noktasal yapıdaki bir evrende hareket (ve zaman) nasıl mümkün olabilir?" sorusuyla yapısal benzerlikler göstermektedir. Zenon'un geliştirdiği paradokslar onun yukarıdaki bilmeceye verdiği cevabı temsil etmektedir: Hareket ve zamanın var olması mümkün değildir.² Bilincin ortaya çıkardığı paradoks karşısında Zenon'unüne benzer bir yaklaşımı yanılsamacılık (illüzyonizm) göstermektedir. Yanılsamacılığa göre sezgilerimize uygun olarak anladığımız anlamda fenomenal bilinç gerçek değildir. Diğer bir deyişle fenomenal bilinç var gibi görünmektedir, ancak aslında var değildir (Kammerer, 2018: 44). İçinde yaşadığımız fiziksel dünyadaki her varlık fizikseldir. Bilincin fiziksel bir varlığı olmadığına göre onun var olduğundan bahsetmek doğru değildir. Bilinç, illüzyon kavramının tanımına uygun şekilde, gerçekte var olmayan fakat var gibi görünen bir şeydir. Kısaca yanılsamacılığa göre bilinç bir gerçeklik değil, bir görünüşten ibarettir.

Bu makalede yanılsamacılık düşüncesinin ana hatları ortaya konulmak ve temel argümanları değerlendirilmek suretiyle "fenomenal bilinç bir yanılsamadır" iddiasının içsel yapısı açıklanmaya çalışılacaktır. Yanılsamacılık yaklaşımının, bilinç karşısındaki konumunun Zenon paradokslarının hareket ve zaman karşısındaki konumuna büyük oranda benzediği gösterilecektir. Böylece bilincin yanılsama olduğu düşüncesiyle Zenon'un hareket, zaman ve değişimin mümkün olmadığı düşüncesinin paradoksal bir problem karşısında aynı yaklaşımı temsil ettiği açıklanacaktır. Bu yapılırken bilinçle ilgili daha önceden öne sürülmüş indirgemeci fizikalist teori ve yaklaşımların

² Zenon paradoksları hakkında bkz: Sainsbury, 2007: 5-22.

yanılsamacı karakterde oldukları gösterilmeye çalışılacaktır. Diğer taraftan, yanılsamacılığın doğruluğuna veya yanlışlığına dair tartışmalar bu makalenin kapsamı dışındadır. Bu nedenle yanılsamacılığın doğruluğuna veya yanlışlığına dair hüküm vermekten bilinçli bir şekilde kaçındığımızı özellikle belirtmek gerekmektedir.

2. Yanılsamacılığın Genel Özellikleri

Yanılsamacılık düşüncesi değişik felsefecilerin yaklaşımlarında dile getirilse de³ belirli türden teoriler için bir çerçeve olarak ele alınması Keith Frankish'in 2016 yılında yayımlanan "*Illusionism as a Theory of Consciousness* (Bir Bilinç Teorisi Olarak Yanılsamacılık)" adlı makalesi ile gerçekleşmiştir (2017).⁴ Bu makalede yanılsamacılık, bilinç hakkında farklı şekillerde geliştirilebilecek genel teorik bir yaklaşım olarak sunulmaktadır.

Frankish'e göre (2017) fenomenal bilinç ile ilgili yaklaşımlar realist ve yanılsamacı yaklaşımlar olarak iki gruba ayrılmaktadır. Realist yaklaşımlar radikal ve ölçülü realizm şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Böylece bilinç hakkında geliştirilen bütün düşünceler radikal realizm (*radical realism*), ölçülü realizm (*conservative realism*) ve yanılsamacılık (*illusionism*)⁵ adını verdiği bu üç kategoriden birine girmektedir (Frankish, 2017).

Frankish'e göre (2017) realist yaklaşımlar ele alınan fenomeni gerçek olarak kabul eder ve onu açıklamaya çalışır. İki yaklaşım (radikal realizm ve ölçülü realizm) arasındaki fark açıklamanın nasıl mümkün olacağına dair kabulde ortaya çıkar. Radikal realist yaklaşımlara göre bilincin mevcut teorilerle tam olarak açıklanamaması yeni bir teorik çerçevenin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Halihazır teorik çerçevede radikal bir değişiklik yapılmadan bilincin fiziksel bir açıklaması mümkün değildir. Frankish; düalistleri, nötral tekçileri (nötral monistler) ve gizemcileri (*mysterians*) radikal realist olarak sınıflandırmaktadır. Ölçülü realizm de fenomenal bilincin gerçekliğini kabul eder. Fakat radikal realizmin aksine bilinci halihazır fiziksel çerçeve içinde açıklamaya

³ Bilincin bir yanılsama olduğuna dair yaklaşımlar için bkz: Dennett, 1992, 2017, 2003; Blackmore, 2002; Humphrey, 2011; Pereboom, 2011.

⁴ Frankish'in makalesi ilk olarak 2016 yılında *Journal of Consciousness Studies* dergisinin 23. Cildinin 11-12. sayısında yayımlanmıştır. Adı geçen dergide yer alan makaleler 2017 yılında "*Illusionism as a Theory of Consciousness*" adıyla Frankish'in editörlüğünde kitap halinde basılmıştır. Bkz: Frankish (Der.), 2017.

⁵ Çalışma boyunca yanılsama ve illüzyon-yanılsamacılık ve illüzyonizm kavramları aynı anlama gelmek üzere birbirinin yerine kullanılmıştır. Bununla birlikte illüzyon sözcüğünün kullanımında ağırlıklı olarak sahnede yapılan sihir gösterisinde ortaya çıkan yanılsama durumuna gönderme yapma amacı gözetilmiştir.

çalışır. Bilinçle ilgili fizikalist teorilerin çoğu bu kategoride yer almaktadır (Frankish, 2017). Frankish bilinçle ilgili üçüncü bir yaklaşım olarak yanılısamacılığı öne sürer. Yanılısamacılık bilincin fenomenal özellikleri olduğunu reddeder. Buna göre fenomenal bilinç bir yanılısamadır. Deneyimlerimizin, fiziksel olsun ya da olmasın, niteliksel özellikleri yoktur. Nagel'in ünlü "gibi bir şey" ifadesi (1974) gerçek bir durumu ifade etmemektedir (Frankish, 2017).

Frankish yanılısamacılığı zayıf ve güçlü yanılısamacılık şeklinde ikiye ayırmaktadır. Her iki yanılısamacılık türü de deneyimin ayırt edici fiziksel özellikleri olduğunu fakat içebakışın bu özellikleri yanlış yorumladığını söyler. İki yanılısamacılık arasındaki fark zayıf yanılısamacılığın bu fiziksel özelliklerin bazı yönlerden niteliksel özellikler taşıdıklarını kabul etmesiyle ortaya çıkar. Yanılısamacılığın zayıf türüne göre fenomenal özellikler gerçekten vardır fakat bunların içsel, lisan yoluyla ifade edilemez olma, tecrübe eden için tam anlamıyla erişilebilir olma gibi bazı özellikleri olduğunu düşünmek yanılısamadır. Güçlü yanılısamacılık ise fenomenal özelliklerin hiçbir şekilde var olmadığını savunur. Frankish, yanılısama terimiyle güçlü yanılısamayı kastettiğini söylemektedir (2017).⁶

Yanılsamacı düşünceye göre bilincin bir yanılısama olması onun gerçek fiziksel bir nedenden kaynaklanmadığı anlamına gelmemektedir. İllüzyon var olmayan değil, görüldüğü gibi olmayan şeydir. Bir serap veya diğer bir görsel illüzyonda, algıladığımız görüntü nesnel gerçeklik düzleminde bulunmamaktadır. Burada illüzyon algımızdır, görsel illüzyona neden olan fiziksel mekanizma gerçektir (Blackmore, 2002b). İllüzyonizm de bilincin fiziksel bir temeli olduğunu reddetmez. Sadece bilince atfedilen fenomenal özelliklerin gerçekte var olmadıklarını söyler.

Yanılsamacılık bilinç problemini çözdüğü iddiasında değildir. Fakat bilincin bir yanılısama olduğu düşüncesinden hareket edildiği takdirde problemin daha gerçekçi bir şekilde ele alınacağını savunmaktadır. Bilinç üzerinde düşünürken onun bir yanılısama olduğu kabul edildiğinde "bilincin zor problemi"nden değil, "yanılısama problemi"nden bahsetmek anlamlı olacaktır (Frankish, 2017). Frankish'in yanılısama problemi adını verdiği problem fenomenal bilinç yanılısamasının nasıl ortaya çıktığı ve neden bu kadar güçlü olduğunun açıklanmasını ifade etmektedir. Yanılısama problemi de gayet zor bir problem teşkil etmekle birlikte Frankish'e göre (2017) "zor problem" kadar imkansıza yakın bir zorluk taşımamaktadır.

⁶ Bu çalışmada ele alınan yanılısamacılık Frankish'in sınıflandırmasındaki güçlü yanılısamacılık yaklaşımını ifade etmektedir.

Frankish'in yanılsamacılığı formüle ettiği makalesi kendisini de bir yanılsamacı olarak tanımlayan Dennett tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmıştır. Dennett'e göre yanılsamacılık bilinçle ilgili en doğal ve açık teorik çerçeveyi sunmaktadır. Frankish, yanılsamacılık hakkındaki makalesi ile felsefenin bilime nasıl bir katkı sunabileceğini göstermiştir. Bu katkı Frankish'in yaptığı gibi bilim insanlarının yanlış soruları sormaktan kaçınmalarına yardım etmek, mümkün olan diğer alternatifleri göstermek ve onları cesaretlendirmektir (Dennett, 2016: 66). Frankish'in makalesi dağınık halde ifade edilen teorik düşüncelerin gerçek doğasının belirginleşmesine ve bu düşüncelerin kristalize olarak belli bir kategori altında sınıflandırılmasına imkân sağlaması nedeniyle gerçekten bir dönüm noktası niteliğini hak etmektedir. Bu durumun en göze çarpan örneklerinden biri bilinç hakkında yanılsamacı fikirler öne sürmesine rağmen kendini yanılsamacı olarak nitelermeyen Dennett'in, Frankish'in makalesinden sonra kendisini rahatlıkla yanılsamacı olarak ilan etmesidir (Dennett, 2016: 67).

3. Yanılsamacılığın Temel Argümanları

Bilincin bir yanılsama olduğunu düşünmenin haklılığını göstermek için çeşitli argümanlar öne sürülmüştür. Frankish'in sunduğu *ilk argüman* şu şekilde ifade edilebilir: Eğer herhangi bir şeye dair iddia ve inançlar o şeyle bağlantılı olmayan nedenlerden kaynaklanan şekilde tamamen açıklanamıyorsa bu durum o inanç ve iddiaları yanılsama görmek için geçerli bir nedendir (Frankish, 2017). Gerek davranışlarımızı gerekse onlara sebep olan zihinsel süreçlerimizi ve bilinçli tecrübelerimiz hakkındaki inançlarımızı açıklamak için fiziksel olmayan özelliklere başvurmamız gerekmemektedir. Bu nedenle bilinç hakkındaki iddia ve inançlarımız fenomenal gerçekçiliğin doğru olduğuna delil olamaz (Frankish, 2017).

İkinci argüman ise açıklanmaya direnç veya anlaşılmazlık argümanı olarak adlandırılabilir. Frankish'e göre eğer bir özellik fiziksel açıdan açıklanmaya direnç gösteriyorsa veya sadece belirli bir perspektiften tespit edilebilir nitelikteyse en basit açıklama o özelliğin bir yanılsama olduğudur. Bu argüman açıklama gediği, zombilerin düşünülebilirliği, fenomenal bilginin bakış açısına bağlı olması gibi radikal realist yaklaşımı desteklediği öne sürülen düşüncelerin eşit derecede, hatta daha güçlü bir şekilde yanılsamacılığı desteklediğini göstermektedir (Frankish, 2017). Frankish'e göre gözlemlediğimiz bir olgu bilim tarafından açıklanamıyorsa en basit açıklama o olgunun bir yanılsama olduğudur. Fenomenal özellikler sadece tek bir bakış açısına bağlı olarak deneyimlenmekte ve yerleşmiş bilimsel yöntemlerle açıklanamamaktadır. Bu durum zorunlu olarak yanılsamaya delil teşkil etmez. Fakat böyle bir durumda yanılsama ilk anda ve doğal olarak düşünülmesi gereken hipotezdir (Frankish, 2019).

Burada Frankish indirgeme karşıtı olarak öne sürülen açıklama gediği (*explanatory gap*) kavramını (Levine, 1983; 2001) kavranabilirlik argümanını (*conceivability argument*) (Chalmers, 1996: 93-99) ve bilincin birinci şahıs bakış açısına bağlı olma (Nagel, 1974; 1986) olgusunun realist yaklaşımlar kadar, hatta daha fazla yanılısamacılığı desteklediğini savunmaktadır. Bu değerlendirmenin dayandığı kabul, bilincin fiziksel ve objektif bir açıklamasının yapılamamasının realist açıklamaların doğru olmadığını düşündürmesi gerektiğidir. Frankish bilincin paradoksal doğasının onun aslında var olmadığına işaret olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.

Oldukça ikna edici görünen bu argüman, Nagel'in fizikalizme⁷ bakış açısını ortaya koymak için kullandığı düşünce deneyini akla getirmektedir. Bir tırtılın sağlam bir kasaya konulup ardından kasanın kapağının kilitlendiğini düşünelim. Birkaç hafta sonra kapak açıldığında kasadan tırtıl yerine bir kelebek çıktığını kabul edelim. Tırtılın kelebeğe dönüştüğünü bilmeyen bir kişi kapağın açılmasıyla tırtıl yerine bir kelebek gördüğünde nasıl olduğunu anlayamasa da tırtılın kelebeğe dönüşmüş olabileceği sonucuna varabilir (Nagel, 1974: 448). Frankish'in argümanını geçerli saydığımızda bu kişinin kelebeği gördüğünde başlangıçta kasaya girerken gördüğü tırtılın bir illüzyondan ibaret olduğunu düşünmesinin en makul yol olduğu sonucunu çıkarmamız gerekmektedir. Nagel'in bu düşünce deneyi, bir olgunun açıklanamaz görünmesinin her durumda yanılısama için kuvvetli bir delil sayılması gerektiği iddiasına karşı güçlü bir itiraz olarak değerlendirilebilir. Nagel'in belirttiği gibi "Garip olsa da gerçekten anlayamadığımız bir şeyin doğruluğuna dair kanıtlarımız olabilir." (Nagel, 1974: 448).

Üçüncü argüman fiziksel dünya hakkında bilgi edinmemizi sağlayan mekanizmanın kendi fenomenal özelliklerimizin farkında olmamızı sağlayan mekanizmayla aynı esaslara tabi olması halinde ortaya çıkan çelişkiye dayanmaktadır. Fiziksel dünyanın özellikleri hakkında bilgi sahibi olmamız bu özelliklerle temas eden duyuusal bir sistem sayesinde gerçekleşmektedir. Duyusal sistemimiz etkileşime girdiği özelliklerin birer temsilini oluşturmakta ve bu temsiller diğer zihinsel sistemlerce kullanılmaktadır. Eğer fenomenal özellikler gerçekse bu özellikler hakkında bilgi sahibi olmamız için benzer

⁷ Fizikalizm terimi ilk defa Viyana Çevresinin kurucularından Avusturya'lı felsefeci Otto Neurath tarafından kullanılmıştır. Bkz: Neurath, 1983: 48-51. Materyalizm ile fizikalizm kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılmaları yaygın olarak yanlış görülme de aslında kapsam olarak ele alındığında aralarında belirgin bir fark bulunmaktadır. Günümüzde fiziksel olarak var olan fakat madde olmayan (yerçekimi gibi) şeyleri de kapsadığından özellikle zihin felsefesine dair tartışmalarda fizikalizm kavramı materyalizmi de kapsamı ve onun dışarıda bırakır görüldüğü varlık alanını da içermesi nedeniyle tercih edilmektedir. Materyalizm ve fizikalizmin kavramsal çerçevesi hakkında bir değerlendirme için bkz: Crane, 2000: 76. Bu çalışmada fizikalizm Thomas Nagel'in ünlü makalesinde ifade edildiği şekliyle bir insanın bütün fiziksel ve psikolojik özellikleri dahil olmak üzere fiziksel bedeninin ötesinde ve üstünde herhangi bir varlığa sahip olmadığı anlamında kullanılmaktadır. Bkz: Nagel, 1965.

bir sistemi kullanmamız gerekmektedir. Diğer bir deyişle fenomenal özelliklerin farkında olmamız için bu özelliklerin temsillerini oluşturan bir sistem gerekmektedir. Çünkü fenomenal özelliklerin gerçek olduğu kabul edildiğinde fiziksel dünyanın bir parçası olan bu özellikler hakkında bilgi edinebilmemiz için fiziksel bir duyu sisteminin varlığı gereklidir. Böyle bir sistemin yokluğu durumunda içsel fenomenal durumlarımız hakkında hiçbir şey bilmemiz mümkün olmayacaktır. (Frankish, 2019). Ancak böyle bir sistemin varlığı paradoksal bir durum ortaya çıkarmaktadır. Sistemin oluşturduğu temsillerin doğru olup olmadığını test edebileceğimiz başka bir araç bulunmamaktadır. Bu durumda içsel temsillerin doğru veya yanlış olmalarının hiçbir önemi kalmayacak, yanlış temsillerle doğru temsillerin geçerlilik değeri aynı olacaktır. Çünkü her durumda bu temsiller bizim için doğru olmak zorundadır. Sistem bize fenomenal özellikler taşıdığımızı söylüyorsa gerçekte fenomenal özelliklere sahip olmamızla olmamamız arasında bir fark yoktur. Bu nedenle Frankish'e göre (2019) bilimsel araştırmalar fenomenal özelliklere sahip olmadığımızı işaret ediyorsa buradan varılacak en açık sonuç, fenomenal özelliklerin birer yanılsamadan ibaret olduğudur.

Yanılsamacılığın temel *argümanlarından bir diğeri* bilincin gerçek zamanlı olmadığına dair tespitlere dayanmaktadır. Buna göre biz bilinçli olarak içinde bulunduğumuz anı değil geçmişini tecrübe etmekteyiz. Bach (2018) tarafından kısaca ortaya konulan argümana göre zihinsel olayların kaynağı eğer fiziksel sınırlamalara tabi olan sinir sistemi ise bilinçli tecrübe gerçek zamanlı olamaz. Çünkü duyu girdilerinin işlenmesi ve bilinçli olarak algılanması belli bir zaman almaktadır. Aynı olaya ait farklı duyu girdilerinin beyinde işlenmesi için gereken sürelerin farklı olduğu da bilinmektedir. Fakat tecrübe edilen olayın her bir duyu organı tarafından sağlanan girdileri farklı olaylar olarak değil tek bir olay olarak tecrübe edilmektedir. Bu nedenle bilinçli tecrübe bize görüldüğü gibi gerçek zamanlı olarak ortaya çıkmamaktadır. Buna göre bilinç her zaman geçmişin bilincidir. Tenis topunu karşılayan sporcunun aslında bu karşılamayı bilinçli olarak yapmaması gibi. Topun karşılanması bilinçsiz süreçlerle gerçekleştirilmekte, bilinç ise bu süreçlerden sonra ortaya çıkmaktadır. Ancak biz bu gecikmeyi tecrübe etmemekteyiz. Yani bilinç gerçekte geçmişini tecrübe etmesine rağmen şimdinin bilinci olarak görünmektedir. Kısaca bilinç gerçek zamanlı değildir.⁸

Bach'a göre (2018) bu durumun bizi götürdüğü yer fiziksel bir sistem olarak bir organizmanın fenomenal tecrübesinin gerçek olamayacağıdır. Bilincin gerçek zamanlı olmadığı düşüncesi üzerine Bach, fizikalizm ile idealizmin bir tür karışımını içeren bir teori geliştirmektedir. Buna göre fiziksel bir organizma olarak gerçekte olmayan bir fenomenal bilinç halinin var gibi görünmesi aslında beynimizin, organizmanın sağlıklı

⁸ Bilinçli tecrübenin fiziksel uyarıların algısı ile eş-zamanlı olmaması ile ilgili aydınlatıcı açıklamalar için bkz: Dennett, 2012.

işleyebilmesi için oluşturduğu bir simülasyonun içinde yaşamasından kaynaklanmaktadır. Tecrübelerimiz doğrudan dış dünyanın tecrübelerini içermemektedir. Tecrübelerimiz fiziksel etmenlerin organizmanın duyuları üzerindeki etkilerinin anlaşılması çabasıyla zihin tarafından yorumlanması sonucu ortaya çıkan şeylerdir. “Biz” fiziksel bir dünyada değil sanal bir dünyada var olmaktadır (Bach, 2018). Burada akla eğer sanal bir dünyada yaşıyorsak “biz” dediğimiz zaman kastettiğimiz şeyin ne olduğu sorusu gelmektedir. Bu yaklaşıma göre ben dediğimiz zaman kastettiğimiz özne, fiziksel bir evrende bulunmamaktadır. Fiziksel evrende var olmayan bu öznenin tecrübe ettiği varlık da fiziksel evrende değildir. Öznenin tecrübe ettiği şey fiziksel dünyanın duyular üzerindeki etkisinin zihin tarafından açıklanmaya çalışılmasıyla oluşturulan sanal bir dünyadır. Böylece biz maddi organizma olarak fiziksel bir evrende yaşasak da zihinsel olarak sanal bir dünyada yer almaktayız: Zihnimizin bir sistem olarak organizma için kurguladığı bir simülasyonun içinde. Fizikalizmin sınırları içinde gerçekleşen idealist bir dünyada varlığımızı sürdürmekteyiz. Fenomenal tecrübe bize kesin bir gerçek gibi görünmektedir fakat tecrübe eden “biz” veya “ben”in gerçekliğinden bahsedemeyiz (Bach, 2018).

Yanılsamacılığın zor problemi dönüştürdüğü yanılsama probleminin muhtemel cevabı da böylece ortaya çıkmaktadır. Fenomenal tecrübe sahibi imiş gibi görünmemizin sebebi organizmanın fiziksel uyarılar karşısında fonksiyonel işleyişi için sınır sisteminin sanal bir benlik oluşturmasıdır. Bu sanal benlik organizmanın çevresiyle etkileşiminde plan yapabilmesi, öngöründe bulunabilmesi, değerlendirme yapabilmesi için beyin tarafından oluşturulmaktadır. Benlikle davranış arasındaki nedensel bağlantı organizmanın eylemlerini düzenlemek için benliği bir model olarak kullanmasından ibarettir. Bu argümana göre fiziksel bir sistemin bilinçli olması mümkün değildir. Bilinç sadece simülasyonda mümkün olmaktadır (Bach, 2018). Diğer bir bakış açısından beyin, dünyanın organizma üzerindeki etkilerine uyum sağlamaya veya karşılık vermeye yardımcı olması için kurgusal bir hikâye yazmaktadır. Bilincin fenomenal öznel dünyası bu kurgusal hikâyeden ibarettir (Frankish, 2019).

Bilincin gerçek zamanlı olmadığı düşüncesi üzerine kurulan bir başka yaklaşım fenomenal deneyimi hafızayla ilişkilendirmektedir. Yapay zekâ çalışmalarıyla da bağlantılı bu yaklaşım bilincin, hafıza yetisinin organizasyonel bir işlevi olarak anlaşılabilirliğini söylemektedir. Buna göre, beynin prefrontal korteksinin dikkat sahasına giren şeylerin zamansal olarak en yakın hatırası fenomenal deneyim olarak algılanmaktadır. Bu anlamda bilinçli olma hali bir şeyi deneyimlemeyi değil, bir deneyim hatırası oluşturmayı ifade etmektedir. Duyusal sistem tarafından beynin farklı bölgelerine iletilen ve bu bölgeler tarafından işlenen algıların beynin belli bir bölgesi tarafından bütünsel bir hatıra şeklinde yeniden oluşturulması bilinç halini ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle biz, içinde bulunduğumuz andaki deneyimize eşlik

eden gerçek zamanlı, gözlemci bir bilince değil sadece çok yakın geçmişteki deneyimlerimize dair bilinçli olma anısına sahibiz. Bilince çok yakın geçmişin bir hatırası olarak yaklaşmanın yapay zekânın bilinçli hale gelmesi için gereken işlemi de gösterebileceği düşünülmektedir. Bu düşünceye göre, yapay zekânın bilinç kazanması için gereken şey en basit ifadesiyle, bir şeyi deneyimlediğini hatırlayan ve bu hatırayı dile getirme yeterliliğine sahip bir sistemi oluşturmaktan ibaret olabilir (Bach, 2019).

Yanılsamacılığın diğer temel argümanı iç gözlemin deneyimlerimiz hakkında eksiksiz ve doğru bilgi vermediği iddiasına dayanmaktadır. Buna göre iç gözlemin deneyimlerimiz hakkında bize verdiği bilgi, fiziksel özelliklerin basit fenomenal özellikler olarak yanlış bir temsilinden ibarettir. İçgözlem duyuşsal durumların karmaşık kimyasal ve biyolojik özelliklerinin tamamını bütün detaylarıyla temsil etmemektedir. İç gözlemin yaptığı bu özellikleri bir araya getirerek basit fenomenal içsel bir duygu olarak temsil etmektedir. Frankish bu durumu illüzyon gösterisi metaforuyla örneklendirmektedir. İç gözlem, duyuşsal sistemimiz tarafından meydana getirilen karmaşık el çabukluğunu basitçe sihir etkisi olarak yorumlamaktadır (Frankish, 2017: 6). Birbirini takip eden hareketsiz resimleri hareketli olarak algılamamız görsel sistemimizin sinema mekanizmasını tam olarak kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Bir film izlerken gözümüzün önünden birbiri ardına geçen hareketsiz resimleri hareket eden tek bir görüntü olarak algılamaktayız. Zihnimiz tek tek resim karelerinin film makinesinde belli bir hızda birbirini takip etmesi şeklindeki fiziksel hareketi değil, bunun yerine perdedeki görüntülerin gerçekte olmayan hareketini algılamaktadır. Frankish'e göre görsel sistemimizin film makinesindeki gerçek hareketi perdedeki görüntülerin hareketi olarak algılamasıyla iç gözlem sistemimizin beyin aktivitelerinin karmaşıklığını fenomenal durumlar olarak yorumlaması birbirine benzemektedir. Her ikisi de gerçekte var olan durumun yanlış birer temsilidir. Her iki durum da bir illüzyondur (Frankish, 2019).

İllüzyonun meydana gelmesi iki etmene bağlıdır. *Birincisi* gözleme konu olan bir olay: Buna gösteri diyelim. *İkincisi* ise gösteriyi izleyen gözlemcinin gösterinin bütün aşamaları ve unsurlarına tam bir erişimi olmaması. İllüzyonun ortaya çıkması için bu iki şartın aynı anda gerçekleşmesi gerekmektedir. Dennett'e göre bilincin gerçek olarak algılanması sahnede yapılan gösteriyi gerçek zannetmeye benzemektedir. Çoğu insan bilinci bir tür sihir olarak görmektedir. Bu durum Dennett'e göre bilincin açıklanması probleminin bir parçasını oluşturmaktadır. Ona göre bilincin özelliklerinin açıklanması ile sahnede gerçekleştirilen sihir numaralarının açıklanması benzer özellikler taşımaktadır. Bilince gerçek olmayan özellikler atfederek onu bir tür sihir gibi görmekteyiz. Bir sihir gösterisinde olduğu gibi bilincin arkasındaki fizyolojik mekanizma ortaya çıkarıldığında bilincin büyüü de ortadan kalkacaktır (Dennett, 2003).

İç gözlemin deneyimlerimizin mekanizmasını tam olarak kavrayamaması nedeniyle zihinsel süreçlerimizin eksik veya yanlış temsiliyle ortaya çıkan bilinç Tura'ya (2021) göre bütün insanların paylaştığı evrensel yanılısamanın bir parçasıdır. Fenomenal yaşantıları gerçekliğin kendisi olarak algılamak diye tanımlanabilecek bu yanılısama, bilinç hakkında da geçerlidir. Bizim algıladığımız şekilde renklerin, sıcaklığın ve soğukluğun dış dünyada ontolojik bir varlığı olmadığı gibi bilincin de ontolojik bir varlığından bahsetmek mümkün değildir. Tura'nın sözleriyle "Bilinç yoktur; bilinç algısı vardır. "Bilinçli ben" de diğerleri gibi bir algıdır, fenomenal bir yaşantıdır: Bilinçli ben yaşantısı biyolojik organizmanın kendisinde kendisiyle ilgili bir algı, fenomenal bir yaşantıdır." (Tura, 2021: 38).

Tura'nın "fenomenal dünya" yaklaşımı olarak adlandırabileceğimiz yaklaşımına göre bilincin anlaşılmasındaki zorluğun esas kaynağı bilincin bir öznenin bilinci olarak anlaşılmasıdır. Deneyimden bağımsız ve deneyimi gerçekleştiren bilinçli bir benin kabulü bilincin gerçek doğasını perdelemektedir. Tura, bilincin anlaşılabilmesi için öncelikle kavramsal değişikliklerin gerçekleşmesi gerektiğini savunmaktadır. Tura, fenomenal bilinç veya fenomenal tecrübe kavramı yerine beynin fenomenal dünyası veya kısaca fenomenal dünya kavramını önermektedir. Fenomenal bilinç kavramı Tura'ya göre bilinçli zihinsel durumların gözlemcisi olan 'bilinçli bir ben' kavramını varsaymaktadır. Çünkü fenomenal tecrübeler her zaman bilinçli bir şahsın (benin) bilincinde ortaya çıkıyor gibi görünmektedir. Fenomenal dünya kavramı ise beynin; algılardan, duygulardan, düşüncelerden ve bütün farkındalıklardan oluşan bütün deneyim türlerini içine almaktadır. Bu anlamda bilinç de Tura'ya göre fenomenal dünyanın içinde yer almaktadır. Böylece bilinç deneyimleyen öznenin bir niteliği olmaktan çıkmakta ve deneyimin bir türüne dönüşmektedir (Tura, 2021).

İllüzyon, gerçek bir duyusal uyarının yanlış yorumlanması, genel anlaşmayla tanımlanan nesnel gerçeklikle uyumsuz bir yorum şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre illüzyon, basitçe gözlenen olayın aslında normal kabul edilen gerçeklikten farklı algılanması, yorumlanmasıdır (West, 2017). Dış dünya olduğu kadar fenomenal özellikleri de içeren kendi iç dünyamız da gözlemimizin konusudur. Bu nedenle yanılısamacılık temel iddialarını iç gözlem sistemimizin iç dünyamızda olun biteni gerçekte olduğundan farklı yorumlamasının mümkün olduğu düşüncesi üzerine kurmaktadır. Fakat illüzyonun genel kabul gören bir tanımını yapmak sanıldığından daha zordur. İllüzyon gerçeğe uymayan görünüş veya gerçekte olmayan bir görünüm olarak tanımlandığında illüzyonun ne olduğunun anlaşılması için gerçeğin de tanımlanması gerekecektir. Zorluk da burada ortaya çıkmaktadır. İllüzyonun belirlenmesi, gerçeğin belirlenmesine ve tanımına bağlı olmaktadır. Gerçekliği nasıl tanımladığınıza göre neyin illüzyon olduğu da belirlenecektir. Gregory bu durumu şöyle ortaya koymuştur: "İllüzyonların hakikatten veya fiziksel gerçeklikten kopuş

olduğu söylenebilir; fakat onlar (hakikat veya fiziksel gerçeklik) nedir? Hakikatin bilim tarihi, sanat, dinler ve mistisizmin pek çok türü ile metafizik dolayımından geçen çok farklı açıklamaları vardır.” (Gregory, 1996).

Fenomenal bilincin bir yanılsama olduğu düşüncesinin içsel yapısı illüzyon tanımına giren diğer olgularla belirli yönlerden karşılaştırıldığında daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Gündelik hayatta deneyimlediğimiz pek çok illüzyon bulunmaktadır. Güneşin dünya etrafında döndüğünü algılamamız, uzaktaki cisimlerin bize daha küçük görünmesi gibi çoğu görsel sistemimizle ilgili olan bu illüzyonlar hayatımız boyunca devam etmektedir. Uzaktaki cisimlerin bize gerçekte olduklarından daha küçük görüldüğünü biz nesnelere yaklaşarak gözleme olanağımız olduğu için anlayabilmekteyiz. Ancak bunun algısal bir illüzyon olduğunu bilsek de görsel sistemimizin bu illüzyondan kurtulması mümkün değildir.

Aynı şekilde ponzo veya Müller-Lyer illüzyonlarında da algılanan durumun bir illüzyon olduğunu anlamış olsak da bu görsel illüzyonlardan kurtulmanın yolu yoktur (Clark, 2012: 138). Bu duruma illüzyonun kesintisizliği diyebiliriz. Bilinç eğer bir illüzyonsa deneyimlediğimiz pek çok illüzyon gibi kesintisizdir. Bunun yanında bilince bir illüzyon olarak yaklaşıldığında diğer illüzyonlarda görülmeyen bir durum ortaya çıkmaktadır. Bilincin bir illüzyon olduğu düşüncesi sezgisel düzeyde son derece kabul edilemez görünmektedir. Kammerer’e göre bilincin bir illüzyondan ibaret olduğu düşüncesinin anlaşılması ve kabul edilmesi çok zor görünmektedir. Bu durum bilinç illüzyonunun diğer illüzyonlardan farklı olduğunu ortaya koymaktadır (Kammerer, 2018: 7). Kammerer’e göre buradaki farklılık, bir insanın bilinçli bir tecrübe halinde olduğunu algılamakta aslında bilinçli tecrübe halinde olmadığı düşüncesinin anlaşılmasındaki zorlukla kendini göstermektedir. Kırmızı renkli bir çiçeğin görsel tecrübesinin aslında bir tecrübe olmadığı bu tecrübeye sahip bir insana tamamen anlaşılmaz görünmektedir. Kısaca ifade edilecek olursa bize bilinçliyimiz gibi gelirken aslında bilinçli olmadığımız düşüncesi bunu düşünmeye çalışan birine yapısal olarak anlaşılmaz, hatta saçma görünmektedir (Kammerer, 2018: 7). Çünkü bizim gerçekten bilinçli bir tecrübe halinde olmamızla bize bilinçliyimiz gibi gelmesi arasında bir ayırım yapmak son derece zor görünmektedir. Kammerer’e göre bilincin illüzyon olduğu düşüncesinin insanlarca kabul edilemez olarak algılanması bizim bilinç yanılsamasına kendine özgü bir şekilde maruz kaldığımızı göstermektedir. Ayrıca bu durum çoğu insan için yanılsamacılık düşüncesinin reddedilmesi için yeterli görünmektedir (Kammerer, 2018: 7).

Bilinç eğer bir illüzyondan ibaretse bu illüzyon örnek verilen görsel illüzyonlardaki gibi kesintisiz olarak sürmektedir. Bir illüzyon olarak fenomenal deneyim algısından kurtulmak mümkün görünmemektedir. İllüzyonun kesintisizliği pek çok illüzyon

tarafından paylaşılmaktadır. Bilinç illüzyonuyla diğer illüzyonlar arasındaki fark bilinç illüzyonunun diğer illüzyonların aksine ikinci bir katmana daha sahip olmasıdır. *Birinci katman* bilinçli olduğumuz algısının çok kuvvetli olmasıdır. *İkinci katman* ise bilinçli bir tecrübenin aslında bilinçli olmadığı düşüncesinin zihin için son derece kabul edilemez oluşudur. Bu ikinci katman Kammerer'in illüzyonizmin meta-problemi adını verdiği problemi oluşturmaktadır. İllüzyonun meta-problemi fenomenal görünüşün bir illüzyon olarak düşünülmesinde karşılaşılan kendine özgü zorluğu açıklama problemidir (Kammerer 2021). Bilincin illüzyon olduğunu kabul etmekteki bu kendine has zorluk başarılı bir yanılmacı teorinin açıklaması gereken bir durumdur.

4. İndirgemeci Fizikalist Yaklaşımlar ve Yanılsama

İndirgeme, en basit anlatımıyla nedensel olarak daha temel düzeye inen açıklamadır. İndirgeme yoluyla bir nesnenin, olayın, sistemin aslında daha temel düzeyde başka şeylerden ibaret olduğu ortaya konulur ve bu açıklama genel olarak "... den/dan başka bir şey olmama" (Gulick, 2001: 2) şeklinde ifade edilir. Maddenin atomlardan oluştuğu, suyun iki hidrojen ile bir oksijen atomundan ibaret olduğu, ısının moleküllerin hareketinin ortalama kinetik enerjisinden başka bir şey olmadığı şeklindeki ifadeler indirgemeci açıklamalardır.

Fizikalist indirgemeci yaklaşımlar başlıca iki kabulden hareket etmektedirler. *Birinci* kabul evrenin bütünüyle maddeden ve maddenin etkileşiminden ortaya çıkan fenomenlerden ibaret olduğudur. *İkinci* kabul ise evrenin nedensel olarak kapalı olduğudur. Bu düşünceye göre dünyada meydana gelen herhangi bir fiziksel olayın sebebi mutlaka fizikseldir. Diğer bir deyişle fiziksel dünyada her sonucun mutlaka fiziksel bir sebebi bulunmaktadır (Kim, 2011: 112). Bu ön kabuller bilincin de maddi-fiziksel bir temelden kaynaklandığının kanıtı olarak görülmekte ve fizikalist indirgemeci yaklaşımlar bu kabuller üzerine inşa edilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse bu yaklaşımlara göre zihinsel olaylar fiziksel olaylardır (Yoo, 2021).

İndirgemeci yaklaşımların yapmaya çalıştığı şey bilincin nesnel dünyanın bir parçası olduğunu göstermek şeklinde özetlenebilir (Nagel, 2012: 36-37). Descartesçi gelenek tarafından başlangıçta dışarıda bırakılan bilinç daha sonra nesnel gerçekliğe dahil edilmek istenmiştir (Nagel, 2012: 36-40). Ancak, bilincin fiziksel dünyanın bir parçası olduğunu göstermek için geliştirilen yaklaşım ve teoriler nihai noktada bilincin en önemli özelliğini inceleme dışında tutmaktadırlar. Bu özellik bilinçli durumların dışarıdan gözlenebilir olmayan fakat birinci şahıs bakış açısından bilinebilen durumlar olmalarıdır (Nagel, 2012: 37-42).

4.1. İndirgemeci Yaklaşımlar

Davranışçılık

Davranışçılık 20. yüzyılın başlarında psikoloji bilimindeki araştırmalarda kullanılmak üzere metodolojik bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır (Kim, 2011: 61). Davranışçılığa göre nesnel araştırmanın konusu olamayacak özellikler bilimsel incelemenin dışında tutulmalıdır. Bilimsel araştırmanın konusu içsel zihinsel durumlar değil, dışarıdan gözlenebilecek davranışlardır. Bu yaklaşım psikolojik meseleleri incelerken oldukça verimli sonuçlar ortaya koymuştur (Shaffer, 2005: 33). Ancak, başlangıçta metodolojik bir yaklaşım olan davranışçılık felsefeciler tarafından metafizik bir bağlamda değerlendirilmiştir (Strawson, 2015: 14-15). Buna göre, kişinin iç dünyasında yaşadığını söylediği zihinsel özellikler nesnel bakış açısından anlamsızdır. Zihinsel özellikler aslında belli fiziksel durumlar karşısında belli davranışlarda bulunmayı ifade eder (Rakova, 2006: 16).

Bu yaklaşıma göre zihinsel bir durumda olmak, belli bir davranışta bulunmak veya belli bir davranış eğilimine (*dispositions*) sahip olmakla aynı şeydir. Elimize bir iğne battığında yaşadığımız acı durumu elimizi iğneden kaçırma davranışından ibarettir. Bazen zihinsel durum davranış şeklinde değil davranış eğilimi olarak ifade edilir. Susadığımızda su içmek için hemen belli davranışlar göstermeyebiliriz. Fakat su içme davranışında bulunmaya bir eğilim gösteririz. Böylece bütün zihinsel durumlar belli davranışlarla özdeşleştirilmiş olmaktadır. Bu özdeşleştirme, kişinin iç dünyasında deneyimlediği zihinsel durumların (özellikle bilincin) inkârı sonucunu doğurmuştur. Bu durum James'in şu sözlerinde göze çarpmaktadır: "(Bilinç) bir yokluğun adıdır. Hala ona tutunanlar yalnızca felsefenin atmosferindeki bir yankıya, kaybolmakta olan bir "ruh"tan geriye kalan silik bir söylentiye tutunmaktadırlar." (James, 1904: 477).

Bir gözlemci olarak organizmanın bilinçli olup olmadığından ancak onun amaçlı davranışlarını gözlemlersek bahsedebiliriz (Shanahan, 2016). Bu nedenle, bilinç hakkında konuşulacaksa davranışlardan başka bir şeyden konuşulmamalıdır. Bilincin bu şekilde ele alınması onun fiziksel bir olay olan davranışa indirgenmesi sonucunu doğurmaktadır.

Zihin-Beyin Tip Özdeşliği Teorisi (Type-Identity Theory)⁹

Zihin-beyin özdeşliği teorisi zihinsel özelliklerin beyinde gerçekleşen fiziksel durumlara özdeş olduğunu savunur. Buradaki özdeşlik aynı olmayı ifade etmektedir. Buna göre zihinsel bir durum olan acı hissi beyin belli bir fiziksel durumu ile bir ve aynı şeydir. Sabah yıldızı ve akşam yıldızının aslında Venüs gezegeninin farklı zamanlardaki görünümüne verilen isimler olması gibi zihinsel durumlar da beyin fiziksel durumlarına verilen isimlerden ibarettir (Heil, 2004: 81).

Bu düşünceye göre zihin-beyin özdeşliği (kısaca özdeşlik) tıpkı suyun hidrojen ve oksijen atomundan ibaret olması gibi ontolojik bir özdeşliktir. Suyun iki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluştuğu bir kere keşfedildiğinde bu moleküle su veya H₂O denmesi arasında bir fark kalmamaktadır. Benzer şekilde, ısı kavramı ile ifade edilen şeyin aslında moleküllerin kinetik enerjisi olduğunun anlaşılması ile ısının fiziksel bir olaydan başka bir şey olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Teorinin savunduğu indirgeme, literatürde “ontolojik indirgeme” kavramıyla ele alınmaktadır (Searle, 2014: 149-150).

Özdeşlik teorisi kavramsal bir analiz değil, bilimsel bir hipotez olarak öne sürülmüştür. Bu nedenle zihinsel ve fiziksel arasındaki özdeşlik a priori bilinemez (Nagel, 2012: 38-39). Zihinsel durumların beyindeki belli durumlarla aynı şey olduğunu ilerideki bilimsel gelişmeler ortaya çıkarabilecektir. Teorinin zihinsel durumlar ve beyin arasında öngördüğü özdeşlik zorunsuz (*contingent*)¹⁰ bir özdeşliktir. Buradaki zorunsuz kavramı “başka türlü olabilme” durumunu ifade etmektedir. Eğer zihin ve beyin arasındaki özdeşlik gerçekte bu gerçeklik iki ihtimalden birinin gerçek olması anlamına gelmektedir. Tıpkı ateşin yakıcı olmama ihtimalini düşünebildiğimiz gibi zihin ve beyin durumları arasında özdeşlik değil, düalizm bulunması da mümkündür. Fakat özdeşlik teorisi, bilimsel bulguların özdeşlik teorisinin doğruluğunu desteklediğini savunmaktadır (Heil, 2004: 82).

İşlevselcilik

⁹ Bu bölümde özdeşlik teorileri arasında indirgemeci fizikalist nitelikte olan zihin-beyin tip özdeşliği (kısaca tip özdeşliği) teorisi açıklanmaktadır. Belirteç özdeşliği teorisi (*Token-Identity Theory*) indirgemeci nitelikte olmadığından makalemizin konusu dışında kalmaktadır. İndirgemeci fizikalizm-tip özdeşliği ve indirgemeci olmayan fizikalizm-belirteç özdeşliği sınıflandırması hakkında genel bilgi için bkz: Crane, 1999.

¹⁰ *Contingent* kelimesi Türkçe felsefi literatürde genellikle ‘olumsal’ kavramıyla karşılanmaktadır. Ancak, olumsal kelimesinin, *contingent* kelimesinin bu çalışmada ifade ettiği anlamı vermemesi bir yana, Türkçede hangi anlama sahip olduğu bile açık değildir. Bu nedenle, felsefi eserlerin çevirilerinde *contingent* kelimesinin karşılığı olarak çokça kullanılan olumsal kelimesi yerine bu çalışmada zorunsuz kelimesi kullanılmıştır.

Zihin-beyin özdeşliği teorisine göre zihin ve beynin birbirinden ayrılamaz olması gerekmektedir. Örneğin, özdeşlik teorisine göre acı hissi sadece beynin o belli durumuna sahip olan varlıklarda gerçekleşebilir. Beynin acı hissine karşılık gelen durumuna sahip olmayan varlıkların acı duymaması gerekir. Fakat böyle bir durumun kabul edilmesi için geçerli hiçbir neden bulunmamaktadır. Bir organizmanın acı duyması için neden bizimle aynı fiziksel ve kimyasal yapıda olması gerekmektedir? (Lycan, 1996: 317).

Yukarıda açıklanan durum, zihin felsefesinde 'zihinsel durumların çoklu gerçekleşebilirliği' (kısaca 'çoklu gerçekleşebilirlik-*multiple realizability*) adı verilen bir kavramın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Çoklu gerçekleşebilirlik düşüncesine göre zihinsel durumlar sadece biyolojik beyne özgü değildir. Uygun biçimde düzenlenmiş herhangi bir sistemde zihinsel durumlar var olabilir. Bir durumu zihinsel bir durum yapan şey o durumun ne olduğu değil ne yaptığıdır (Polger, 2021).

Bir kavramın ne olduğu çoğu durumda o nesnenin işleviyle ifade edilir. Ayakkabı kavramının somut olarak gerçekleşmesi için cismin neden yapıldığının bir önemi yoktur. Hangi maddeden yapılmış olursa olsun gerekli işlevi gören her şey ayakkabı adını alabilir. Aynı şekilde zihin kavramı da sahip olduğu işleve göre tanımlanmalıdır. Buna göre acı hissi, işlevi dikkate alınarak "doku hasarı dedektörü" (Kim, 2011: 131) şeklinde tanımlanabilir. Bu şekilde tanımlandığında farklı bir organizmada (sistemde) aynı işlevi gören başka bir fiziksel durum da zihinsel durumlara sebep olacaktır. Çünkü işlevselciliğe göre zihinsel bir durum diğer zihinsel durumlarla, çevresel etkilerle ve davranışlarla nedensel ilişkisi bağlamında tanımlanır (Churchland, 1988: 36). İlkesel olarak insan beyniyle aynı işlevi görebilecek bir varlık sözcülemi metalden yapılmış olsa da bir zihne sahip olabilir. İşlevselci terminoloji içinde ifade edilecek olursa zihinsel durumlar çoklu-gereşebilir (*multiple realizable*) durumlardır.

İşlevselcilik zihinsel durumların fiziksel açıklaması için zihin ve beyin arasında bir özdeşlik bulunması gerektiği fikrini yıkmıştır. Zihinden bahsetmek için aynı işleve sahip bir sistemin olması yeterli olacaktır. Bu nedenle, işlevselciliğin fizikalist bir yaklaşım olup olmadığı felsefeciler arasında tartışmalıdır. Bazı felsefecilere göre işlevselcilik fizikalizmin yanlış olduğunu göstermiştir. Bazılarına göre ise işlevselci düşünce fizikalizmin doğru olduğunu ortaya koymaktadır (Block, 1996: 326).

İşlevselcilik zihinsel durumların öznel niteliklerini göz ardı ettiği gerekçesiyle yoğun eleştirilere muhatap olmuştur.¹¹ Bununla birlikte değişik versiyonlarıyla zihin felsefesindeki hâkim görüşlerden biridir (Lycan, 1996: 322).

Eliminatif Materyalizm

Eliminatif materyalizme göre zihinsel özellikler özdeşlik teorisinin öngördüğü şekilde bilimsel bir açıklama yoluyla fiziksel özelliklere hiçbir zaman indirgenemeyecektir. Zihinsel durumları fiziksel durumlarla birebir özdeşleştiren bir keşif gerçekleşmeyecektir (Churchland, 1988: 43). Çünkü aslında zihinsel özellikler adını verebileceğimiz bir şey yoktur.

Eliminatif materyalizm, günlük dilde kullanılan zihinsel özelliklerin “halk psikolojisi” (*folk psychology*) adı verilen bir teoriye ait kavramlar olduğunu savunur. Halk psikolojisi insanların bilişsel yeteneklerini açıklamak için geliştirdiği bir teoridir. Ancak doğru sonuçlar üretmeyen kötü bir teoridir. Düşünce, inanç, sevgi, korku, niyetlilik, bilinç gibi zihinsel durum ve özellikler aslında insan beyninde gerçekleşen fiziksel süreçlerin gündelik halk dilinde kavramsallaştırılmış halidir. Halk psikolojisi teorisi yalnızca bizim içsel doğamızın eksik bir temsili değildir, aynı zamanda kesinlikle yanlış bir temsilidir (Churchland, 1988: 43).

Bilişsel bilimlerdeki gelişmeler sonucunda ortaya çıkacak yeni bir teorinin halk psikolojisi teorisinin yerini alması kaçınılmazdır. Yeni bir teori ortaya çıktığında eski teorinin kavramları ya revize ya da elimine edilecektir. Bu gerçekleştiğinde algı, his, duygu gibi zihinsel özellikleri tanımlamak için kullanılan fenomenal ifadelerin yerini bilimsel kavramlar alacaktır (Feigl, 1958: 141-142). İnanç, arzu, sevgi, korku, acı, endişe, coşku gibi halk psikolojisi kavramları terk edilecektir. Çünkü bilişsel bilimler yeterince geliştiğinde içsel süreçlerimizi tanımlamak için yeni ve doğru bir kavramsal çerçeve oluşturulabilecektir (Churchland, 1988: 45). Bu kavramsal çerçevede ise yukarıdaki türden kelimeler kullanmak anlamsız olacaktır.

Eliminatif materyalizmin zihinsel özelliklerin indirgenmesi hakkındaki görüşü diğer indirgemeci yaklaşımlardan farklıdır. Çünkü bu yaklaşım zihinsel özelliklerin nihai olarak başka bir şeye indirgenmesini öngörmez. Bu yaklaşıma göre halk psikolojisi bizim içsel süreçlerimizi ifade etmede o kadar başarısız bir teoridir ki sonunda başka bir şeye indirgenmeyecek, onun yerine başka bir teori ile değiştirilecektir (Churchland, 1981: 72). Evrenin göksel kürelerden oluştuğu kabulüne dayanan Batlamyus (108-168)

¹¹ İşlevselciliğe karşı öne sürülen eleştirel argümanlar hakkında genel bilgi için bkz: Block, 1978; Chalmers, 2003, 1996; Kirk, 2019; Nagel, 1998.

(*Ptolemaios*) modeli, bu gök kürelerin dönüş mekanizmasını açıklamak için çeşitli hipotezler öne sürmek zorunda kalmıştır. Fakat Newton'un (1643-1727) yerçekimi teorisi, gök cisimlerinin hareketini açıklamak için göksel küreler düşüncesine gerek olmadığını göstermiştir. Böylece Batlamyus teorisinin göksel kürelerin varlığı ve onların hareket ettiği düşüncesinin yanlış teorik varsayımlar olduğu ortaya çıkmış ve bu varsayımları açıklama zorunluluğu ortadan kalkmıştır (Churchland, 1986: 292-293).

Eliminatif materyalizm yukarıda açıklanan özellikleriyle indirgemeci olmak bir yana, indirgeme karşıtı bir düşünce olarak bile görülebilir. Çünkü eliminatif yaklaşıma göre aslında indirgemeye konu olacak şeyler zaten yoktur. Ancak yukarıda açıklandığı gibi indirgeme başka bir şeye dönüştürülerek veya başka bir şeyle değiştirilerek (yerine başka bir şey konularak) açıklamak olarak anlaşıldığında eliminatif materyalizmin, zihni yokluğa indirgeme anlamında indirgemeci bir yaklaşım olduğu kolaylıkla söylenebilir.¹²

5. Sonuç

Paradoksal bir muammayla karşılaşıldığında ortaya konulan yaklaşımlar kabaca üçe ayrılarak değerlendirilebilir. *İlk yaklaşım* paradoksun gerçek olmadığını savunmaktır. Paradoksa yol açan şey akıl yürütmede yapılan bir hata veya önermeye yanlış bir varsayımla başlanmasıdır. Bu durumda paradoksun ortaya koyduğu sonuç yanlış olacaktır. Bu tür yanıltıcı (*falsidical*) bir paradoks, akıl yürütmede veya başlangıç varsayımında yapılan hatanın fark edilmesiyle çözülebilmektedir. Zenon başlangıç varsayımında yaptığı hata yüzünden ulaştığı paradoksu doğrulayıcı (*veridical*) olarak kabul etmişti. Bu nedenle hareketin (ve zamanın) illüzyon olduğu sonucuna varmıştı. Ancak onun paradoksları elverişli matematik araçların gelişimiyle birlikte başlangıç varsayımı değiştirilerek çözülmüştür (Cave, 2009: 3).

İkinci yaklaşım paradoksun çözülemeyeceğini savunmaktır. Bu yaklaşıma göre paradoks gerçektir. Belli bir konuda paradoksla karşılaşılması o konuda bilginin sınırına ulaştığımızı gösterir. Bazı konular insanın bilgi alanının dışındadır ve insan hiçbir zaman bu alanlar hakkında bilgi sahibi olamayacaktır. Paradoks işte bu alanlarda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle paradoksu çözmeye çalışmak anlamsızdır. Yalancı paradoksu ve Russel paradoksu gibi kavramsal paradokslarda bu durum görülmektedir.

¹² John G. Kemeny (1926-1992) ve Paul Oppenheim (1885-1977) tarafından yazılan ve indirgeme üzerine klasik eserlerden biri olarak kabul edilen "*On Reduction*" adlı makalede de yerine başka bir şey koyarak indirgeme başlıca indirgeme türlerinden biri olarak sayılmaktadır. Bkz: Kemeny ve Oppenheim, 1956.

Son yaklaşım ise bakış açısına göre hem birinci hem de ikinci yaklaşım içinde yer alabilecek bir yaklaşımdır. Bu nedenle üçüncü bir yaklaşım olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu yaklaşım paradoksun değil paradoksa yol açan durumun veya kavramın gerçek olmadığını savunmaktır. Böylece paradoks, gerçek olup olmadığını araştırmaya gerek kalmadan ortadan kalkmaktadır. Paradoksu çözmeye çalışmak anlamsızdır. Çünkü paradoksa yol açan şey problemin kendisi veya problem hakkındaki düşünme biçimimizdir. Kısacası bu yaklaşıma göre paradoksu çözmek imkansızdır çünkü ortada çözülebilecek bir paradoks yoktur. Bu yaklaşıma '*paradoks yanılısaması*' adı verilebilir.

Üçüncü yaklaşımla birinci yaklaşım arasındaki farkın belirsiz oluşu dikkatlerden kaçmayacaktır. Her iki yaklaşım da paradoksun gerçek olmadığını savunmaktadır. İeride paradoksu ortadan kaldıran bir çözüm bulunduğunda aslında paradoksun bir yanılısama olduğu oraya çıkmış olacaktır. Bu durum bilinç hakkında ortaya atılan ve ilk yaklaşım içinde değerlendirilebilecek indirgemeci yaklaşımların aslında üçüncü yaklaşım içinde değerlendirilebileceği sonucunu ortaya koymaktadır. Bilinç hakkındaki indirgemeci fizikalist yaklaşım ve teoriler nihayetinde yanılısamacı karakter taşımaktadırlar. Yanılısamacılığın genel yapısına bakıldığında indirgemeci fizikalist yaklaşımlarla ortak noktalar taşıdığı hemen fark edilmektedir. Yukarıda ana hatları belirtilen fizikalist yaklaşımlar nihai olarak fenomenal özelliklerin fiziksel temellere indirgenebileceğini gösterme amacına yönelmiştir. Fakat indirgeme yaklaşımı fenomenal özelliklerin temel unsurlarını tam anlamıyla açıklayan bir teori ortaya koyamamıştır. Frankish de ölçülü realizm kategorisinde yer alan çoğu fizikalist yaklaşımın zayıf yanılısamacı özellikler taşıdığını savunmaktadır. Bu yaklaşımlar aynı zamanda fenomenal özelliklerin gerçek olduğunu savunmaktadır. Fakat Frankish'e göre ölçülü realist yaklaşımlar fenomenal özelliklerin (örneğin duyguların) nasıl fiziksel olabileceklerini açıklama veya fenomenal kavramların deneyimi yanlış temsil ettiklerini kabul etme açmazıyla karşı karşıyadırlar. Fenomenal özelliklerin gerçek, niteliksel özellikler olduğunu savunan ölçülü realist yaklaşımlar eğer bilincin açıklanabilirliğini kabul ediyorlarsa bu açmazdan kurtulmaları için yanılısamacı yaklaşıma dönüşmeleri gerekmektedir (Frankish, 2017). Bu durum Dennett tarafından da fark edilmiş görünmektedir. Ona göre, zihin-beyin özdeşliğini savunan Place'te (1956) yanılısamacılığın tohumlarını görmek mümkündür (Dennett, 2016: 70).

Bilincin indirgemeci fizikalist açıklamalarının illüzyonist karakteri bu yaklaşımların nihai olarak yanılısamacı bir teorik çerçevede değerlendirilmeleri gerekliliğini ortaya koymaktadır. Çünkü bilincin birinci şahıs bakış açısına bağlı olması onun fenomenal olmasına sebep olan durumdur. İndirgemeci fizikalist yaklaşımların bilincin en önemli özelliği olan bakış açısına bağlı olma durumunu göz ardı etmeleri onların bilinci nihai olarak bir tür yanılısama olarak ele almaları sonucunu doğurmaktadır. Çünkü bakış

açısına bağlı bir olguyu bakış açısını dışarıda bırakarak incelemeye çalışmak inceleme konusu olguyu ortadan kaldıracaktır (Nagel, 1974: 443). Bu durum bizi paradoksun kaynağına götürmektedir. Bilincin paradoksal görünmesinin sebebi fenomenal özelliklerin fizikalist açıklamasının fizikalist çerçevede kalamaması ve bunun yanında fenomenal özelliklerin fiziksel bir açıklamadan başka bir açıklamasının da mümkün görünmemesidir. Bilinç paradoksu olarak adlandırabileceğimiz durumu bu şekilde tanımladığımızda paradoksun (eğer bulunabilirse) muhtemel çözümünün iki yolu olduğu ortaya çıkmaktadır. *Birincisi* bilincin fenomenal özelliklerinin fiziksel olarak açıklanabileceği bir kavram genişlemesinin meydana gelmesidir. Böyle bir kavram genişlemesi büyük bir ihtimalle fizikalizmin günümüzde sahip olduğu anlam çerçevesinin radikal bir değişikliğe uğramasını gerektirecektir. Fizikalizmin yeniden tanımlanmasıyla meydana gelecek kavram genişlemesi evrende zihinsel fenomenlerin ve öznel bakış açılarının ortaya çıkışlarını açıklama kapasitesine sahip teorileri de içerecektir (Nagel, 2013). Böylece paradoks, fizikselin ne olduğu yeniden tanımlanarak çözülmüş olacaktır. Bu türden bir teori elbette Frankish'in radikal realizm başlığı altında değerlendirilecektir.

Paradoksun çözümünün *diğer yolu* bilinci halihazır fizikalist çerçevenin genişlemesine gerek bırakmadan açıklayabilecek bir teorinin geliştirilmesidir. İndirgemeci fizikalist yaklaşımların¹³ bilince ait fenomenal özellikleri açıklamalarına dahil edememesi onları yanılsamacı bir karaktere büründürmektedir. Bu nedenle bilinç paradoksunu çözme potansiyeli olan fizikalist bir teorinin yanılsamacı özellikler taşıyacağı söylenebilir. Böylece başarılı bir fizikalist teori bilincin bir yanılsama olduğunu gösterecektir. Diğer bir deyişle bilincin halihazır fizikalist çerçeveye bağlı kalarak açıklanabilmesi onun bir yanılsama olmasıyla mümkün görünmektedir. Paradoksun yukarıda açıklanan iki yoldan başka bir çözümünün olmaması bizi fizikalizm ve bilincin birbirini dışladığı çıkarımına yönlendirmektedir. Bu durum Tartaglia tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

(...) fizikalizm doğrusa bilinç bir tür illüzyon olmalıdır. Hem (alışılabilir, fenomenal şekilde düşünülen) bilince hem de (alışılmış, revize edilmemiş şekilde düşünülen) fizikalizme tutunmaya çalışan bütün o bulanık, arabalucu pozisyonlar savunulamazdır. Karşıt kutuplardaki felsefeciler, yani antifizikalistler ve yanılsamacı fizikalistler yıllardır bunu söyleyip duruyorlardı. Onlar haklıydılar. Ne kadar cezbedici görünse de bu meselede sabit bir ara alan yoktur. Hem karnını doyurup hem de pastanı saklayamazsın: Bilinç (alışılabilir olarak düşünüldüğü şekliyle) ya da fizikalizm (aynı şekilde) gitmek zorundadır. (Tartaglia, 2017: 295)

Bilinç ve fizikalizm, uzlaşmaz kabul edildiğinde ilginç bir sonuç kendini göstermektedir: Yanılsamacılık, bilinç hakkında öne sürülen teorik bir çerçeve

¹³ Frankish'in sınıflandırmasında ölçülü realist (conservative realist) yaklaşımlar da bu yaklaşımlara dahildir.

olmasının yanında bilincin neden fizikalist bir açıklamasının yapılamadığını da açıklayan bir hipotez niteliğindedir. Yanılsamacılığa göre fiziksel bir dünyada fenomenal bilince bir yer bulmak için geliştirilen fizikalist yaklaşımların nihai başarısızlığının sebebi bilincin aslında var olmamasıdır. Yanılsamacılığın bu niteliği göz önüne alınarak bilinç hakkındaki yaklaşımlar iki genel kategori altında sınıflandırılabilir. İlk kategoride fenomenal bilinci açıklamaya çalışan yaklaşımlar yer alırken ikinci kategoride ise bilincin neden açıklanamadığını açıklamaya çalışan yaklaşımlar yer almaktadır. Yanılsamacılık ikinci kategorideki açıklamaların teorik çerçevesi olarak değerlendirilebilir.

6. Kaynakça

- Bach, J. (2018, 22 Aralık). "Phenomenal Experience and the Perceptual Binding State." Alındığı URL: <https://ceur-ws.org/Vol-2287/paper29.pdf>
- Bach, J. (2019). "The Cortical Conductor Theory: Towards Addressing Consciousness in AI Models." A. Samsonovich (Der.), *Biologically Inspired Cognitive Architectures 2018-BICA 2018: Advances in Intelligent Systems and Computing* içinde (s. 16-26). https://doi.org/10.1007/978-3-319-99316-4_3
- Blackmore, S. (2002a). "There is No Stream of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, 9(5-6): 17-28.
- Blackmore, S. (2002b). "The Grand Illusion: Why Consciousness Exists Only When You Look For It." *New Scientist*, 174(2348): 26-29.
- Block, N. (1978). "Troubles with Functionalism." *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9: 261-325.
- Block, N. (1996). "Functionalism (2)." Samuel Guttenplan (Der.), *A Companion to the Philosophy of Mind* içinde (s. 326-332). Oxford: Blackwell.
- Cave, P. (2009). *This Sentence is False-An Introduction to Philosophical Paradoxes*. London: Continuum.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of A Theory of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2003). "Consciousness and its Place in Nature." Stephen P. Stich-Ted A. Warfield (Der.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* içinde (s. 102-142). Oxford: Blackwell Publishing.
- Chalmers, D. J. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

- Churchland, P. M. (1981). "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes." *The Journal of Philosophy*, 78(2): 67-90.
- Churchland, P. M. (1988). *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind-Revised Edition*. Cambridge: MIT Press.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge: The MIT Press.
- Clark, M. (2012). *Paradoxes from A to Z*. London: Routledge.
- Crane, T. (1999). "The Mind-Body Problem." R. Wilson ve F. Keil (Der.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* içinde (s. 546-548). Cambridge: MIT Press.
- Crane, T. (2000). "Dualism, Monism, Physicalism." *Mind and Society*, 2: 73-85.
- Crane, T. (2003). *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*. London: Routledge.
- Demertzi, Athena vd. (2009). "Dualism Persists in the Science of Mind." *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1157(1): 1-9.
- Dennett, D. C. (1992). *Consciousness Explained*. Boston: Back Bay Books.
- Dennett, D. C. (2003). "Explaining the "Magic" of Consciousness." *Journal of Cultural and Evolutionary Psychology*, 1(1): 7-19.
- Dennett, D. C. (2016). "Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, 23(11-12): 65-72.
- Dennett, D. C. (2017). *From Bacteria to Bach and Back*. New York: Norton & Company.
- Feigl, H. (1958). *The "Mental" and the "Physical": The Essay and a Postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flanagan, O. (1993). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: Bradford Book.
- Frankish, K. (2017). "Illusionism as a Theory of Consciousness." K. Frankish (Der.), *Illusionism as a Theory of Consciousness* içinde (s. 13-48). Exeter: Imprint Academic.
- Frankish, K. (2019, 26 Eylül). "The Consciousness Illusion." Alındığı URL: <https://aeon.co/essays/what-if-your-consciousness-is-an-illusion-created-by-your-brain>
- Gregory, R. (1996). "What are Illusions?" *Perception*, 25: 503-504. <https://doi.org/10.1068/p250503>

- Gulick, R. V. (2001). "Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind/Body Problem: A Philosophic Overview." *Journal of Consciousness Studies*, 8(9-10): 1-34.
- Heil, J. (2004). *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*. Oxford: Oxford University Press.
- Humphrey, N. (2011). *Soul Dust: The Magic of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press.
- James, W. (1904). "Does Consciousness Exist?" *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1(18): 477-491.
- Kammerer, F. (2018). "Can You Believe It? Illusionism And the Illusion Meta-Problem." *Philosophical Psychology*, 31(1): 44-67.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2017.1388361>,
- Kammerer, F. (2021). "The Illusion of Conscious Experience." *Synthese*, 198: 845-866.
<https://doi.org/10.1007/s11229-018-02071-y>
- Kemeny, J. G. ve Oppenheim, P. (1956). "On Reduction." *Philosophical Studies*, 7(1-2): 6-19. <https://doi.org/10.1007/BF02333288>
- Kim, J. (2011). *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press.
- Kirk, R. (2019, 19 Mart). "Zombies." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition) içinde. Alındığı URL:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/zombies/>
- Levine, J. (1983). "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap." *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 354-361.
- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Lycan, W. G. (1996). "Functionalism (1)." Samuel Guttenplan (Der.), *A Companion to the Philosophy of Mind* içinde (s. 317-323). Oxford: Blackwell.
- McGinn, C. (1999). *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1965). "Physicalism." *The Philosophical Review*, 74(3): 339-356.
- Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83(October): 435-450.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

Bilincin Bir Yanılsama Olduğu Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme: Bir İllüzyon Olmak Nasıl Bir Şeydir?

- Nagel, T. (1998). "Conceiving the Impossible and the Mind–Body Problem." *Philosophy*, 73(285): 337-352.
- Nagel, T. (2012). *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (2013, 18 Ağustos). "The Core of Mind and Cosmos." *The New York Times: The Opinion Pages*. Alındığı URL: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/08/18/the-core-of-mind-and-cosmos/#more-148050>
- Neurath, Otto. (1983). "Physicalism: The Philosophy of the Vienna Circle." R.S. Cohen-M. Neurath (Der.), *Philosophical Papers (1913-1946)* içinde (s. 48-51). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Papineau, D. (2002). *Thinking About Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Pereboom, D. (2011). *Consciousness and the Prospects of Physicalism*. New York: Oxford University Press.
- Place, U. T. (1956). "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology*, 47: 44-50.
- Polger, T. W. (2021, 17 Nisan). "Functionalism." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/functionism/#H1>
- Rakova, M. (2006). *Philosophy of Mind A-Z*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Sainsbury, R. M. (2007). *Paradoxes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (2014). *Zihnin Yeniden Keşfi*. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Shaffer, J. A. (2005). *Zihin Felsefesi*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Shanahan, M. (2016, 19 Ekim). "Conscious Exotica." Alındığı URL: <https://aeon.co/essays/beyond-humans-what-other-kinds-of-minds-might-be-out-there>
- Smart, J. J. C. (1959). "Sensations and Brain Processes." *Philosophical Review*, 68(April): 141-156.
- Strawson, G. (2010). *Mental Reality*. Cambridge: The MIT Press.
- Strawson, G. (2015, 27 Şubat). "The Consciousness Myth." *TLS: Times Literary Supplement*. Alındığı URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/consciousness-myth/>

Tartaglia J. (2017). "What is at Stake in Illusionism?" K. Frankish (Der.), *Illusionism as a Theory of Consciousness* içinde (s. 294-318). Exeter: Imprint Academic.

Tura, S. M. (2021). *Zor Problem: Bilinç-Bilinç Nörobiyolojisinin Fenomenal Dünya Yorumu*. İstanbul: Metis Yayınları.

Memler Üzerine Yeni Bir Değerlendirme

[A New Assessment on Memes]

Kürşat MARAL 

Ondokuz Mayıs University

Received: 15.08.2022 / Accepted: 15.12.2022

DOI: 10.51404/metazihin.1162533

Research Article

Abstract: Attempts of explaining the nature of human being generally try to show the aspects that distinguish the human being from other beings in general. In this context, Dawkins says that the distinguishing feature of man is that he can reveal "culture" and he explains the activity of producing culture with the concept of "meme." The meme is a new form of mapping and is used to express cultural evolution. After Dawkins, many studies have been done on this concept and the field it expresses. But these studies can be considered almost the same, since the topics covered and the answers given are very similar to each other. But these answers also lead to certain ambiguities; For example, even though memetic theories classify many phenomena as memes, they do not differentiate between these phenomena. This also causes some problems such as evaluating a scientific theory and a popular phenomenon in the same category; however, these two memes cannot be considered in the same category in terms of both diffusion and permanence. Secondly, memetic theorists have not made diagnoses about how memetic evolution occurs; however, if we are talking about an evolution, it is necessary to reveal how this evolution took place. In this article, some solutions to these two problems will be offered in relation to Wittgenstein's theory of "language games" and a new meme theory will be put forward.

Keywords: meme, gene, disappearing meme, persistent meme, potential meme, macro-memetic evolution, micro-memetic evolution.

Öz: İnsana yönelik yaklaşımlar incelendiğinde, genel olarak onu diğer varlıklardan ayıran yanının gösterilmeye çalışıldığı görülür. Dawkins de bu bağlamda, insanın ayırıcı yanının onun "kültür" ortaya koyabilmesi olduğunu söyler ve bu yeni etkinliği "mem" kavramıyla açıklar. Mem, yeni bir eşleme biçimidir ve kültürel evrimi ifade

Author Info: Kürşat MARAL

Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Education, Department of Philosophy, 55200 Atakum-Samsun, TÜRKİYE.

E-mail: kursatmaral9@gmail.com

To Cite This Paper: Maral, K. (2022). "Memler Üzerine Yeni Bir Değerlendirme." *MetaZihin*, 5(2): 119-136.

etmek için kullanılır. Dawkins sonrası bu kavram üzerine ve kavramın ifade ettiği alana yönelik birçok çalışma yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar, hemen hemen aynı sayılabilir. Çünkü ele alınan konular ve verilen cevaplar birbirine oldukça yakındır. Fakat bu cevaplar da belirli bir muğlaklığa yol açar. Örneğin memetik kuramlar, birçok olguyu mem olarak sınıflasa da bu olgular arasında ayrıma gitmemişlerdir. Bu da aslında bilimsel bir kuramla magazinel bir olgunun aynı kategoride değerlendirilmesi gibi sorunlara yol açar. Oysa gerek yayılma gerekse kalıcılık bağlamında bu iki mem aynı kategoride değerlendirilemez. İkinci olarak memetik kuramcıları, memetik evrimin nasıl gerçekleştiğine yönelik saptamalar yapmamıştır; oysa bir evrimden söz ediyorsak, bu evrimin nasıl gerçekleştiğinin de ortaya konulması gereklidir. Bu makalede, işte bu iki soruna, Wittgenstein'in "dil oyunları kuramı"yla ilişkili bir biçimde yanıtlar aranacak ve yeni bir mem teorisi ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: mem, gen, sönen mem, kalıcı mem, potansiyel mem, makro-memetik evrim, mikro-memetik evrim.

1. Giriş

Felsefe tarihi incelendiğinde, insanın ayırıcı yanına yönelik uzun soluklu bir tartışmanın süregeldiği gözlemlenebilir. Her ne kadar insan diğer tüm varlıklar gibi evrimsel bir geçmişe sahip olsa da onun evrimini ayrıcalıklı bir konuma koymak gerekir çünkü insanı diğer canlılardan ayıran, onu farklı kılan özellikleri vardır. Blackmore'un deyişiyle biz konuşabilen, gezegendeki en akıllı tür olduğuna inanan, savaşlar çıkaran, dinlere inanan, ölümlerine belirli ritüeller yapan, televizyon seyreden vb. etkinlikler gerçekleştiren ve gerçekleştirme potansiyeline sahip bir varlığız (Blackmore, 2011: 1). Peki, kendisini diğer varlıklardan ayıran bu yanılla, insan neler yapabilir? Varlığımızın bu yönü Dawkins'in deyişiyle tek bir sözcükle özetlenebilir: Bu sözcük "kültür"dür (Dawkins, 2021: 389).¹ Kültür, doğal olmayan ama zaman içinde evrimleşen bir yapıya sahiptir. Bu da aslında onu evrimsel açıdan incelenmeye değer kılar. Dawkins kültürün evrimini Orta Çağ'da yaşamış bir şairin, günümüzde çağdaş bir İngiliz'le sohbet edemeyeceğini söyleyerek örneklendirir. Bu tür bir olguyu gözlemek için, 500 yıl geriye gitmemize gerek yoktur. 50 yıl öncesinde orta yaşlarında olan ve bugün yaşamaya devam eden yaşlı amcamızla da aramızda türlü anlaşmazlıkların olabileceği gözlemlenebilir. Örneğin giyim kuşam tarzınızı beğenmeyebilir, teknolojiye aşına oluşunuza karşı "Bizim zamanımızda böyle değildi." gibi tümceler söyleyebilir. Dawkins, yaşlı amcamızın; daha genel anlamda diğer

¹ Aunger, memlerin başkalarının taklit edilmesiyle öğrenilen kültüre ait ortak unsurlar olduğunu ve buradaki kültürün geniş anlamıyla fikirleri, davranışları ve fiziksel nesnelere içerdiğini söyler (Aunger, 2011: 167). Bu tanımlama, aslında kültür adı altında benim de kabul ederek devam ettireceğim bir tanımlamadır. Kültürden kastımız, sadece bir milletin, bir toplumun kültürü değildir pekâlâ bunlar da kültürdür fakat bu kavramın küçük bir kısmını oluştururlar. Oysa kültür kavramı daha geniş çaplıdır, tüm insan yaratımlarını içerir. Boyd ve Richerson'ın dediği gibi kültür, insan beyinlerinde depolanan bilgilerdir (Boyd ve Richerson, 2012: 198).

insanların, hatta kendimizin tutumlarını ve davranışlarını belirleyen, yaratımlarımızı içeren, insanın zihnini kendine ev edinen bu yeni eşleme birimine “mem” adını verir ve o, bu yeni kavramı şu şekilde açıklar:

Bu yeni çorba, insan kültürünün çorbası. Yeni eşleyici içinse bir ad bulmamız gerek; bir kültürel iletim birimi ya da bir taklit birimi düşüncesini taşıyan bir isim... "Mimeme" bu iş için uygun bir Yunanca kök. Fakat ben, bir parça "gen" sözcüğüne benzeyen tek heceli bir sözcük istiyorum. Mimeme sözcüğünü mem olarak kısaltacağım için klasikçi dostlarımla beni affedeceğini umuyorum. Eğer bir teselli olabilecekse, "bellek" ile ya da Fransızca meme (kendi) ile bağlantılı olduğu düşünülebilir. (Dawkins, 2021: 393)

Burada nelerin mem sayılabileceğine dair soruyu gündeme taşımamız gerekir. Dawkins'in *Gen Bencildir*'de verdiği örneklerden hareketle etrafımızda gördüğümüz, duyduğumuz, insan yaratımı olan her şey bir mem sayılabilir. Dün arabanızla seyahat ederken radyoda duyduğunuz şarkı, akşam kahvenizi içerken okuduğunuz kitap, beyaz tahtanızda çözmeye çalıştığınız bir problem için kullandığınız formül, arkadaşınıza evreni açıklarken kullandığınız Einstein fiziği, mesajlaşırken kullandığınız “:)” sembolü vb. tüm şeyler birer memdir. Bir şeyin mem sayılma şartı ise Dawkins ve memetik alanında adını anacağımız diğer düşünürler için “taklit”tir. Tıpkı genlerin sperm ya da yumurtalar yoluyla bir bedenden diğerine atlayarak gen havuzunda çoğalmaları gibi memler de geniş anlamda taklit denilebilecek bir süreç yoluyla, bir beyinden diğerine zıplayarak kendilerini mem havuzunda çoğaltırlar (Dawkins, 2021: 400).

Yukarıda, Dawkins'in tanımından hareketle etrafımızdaki insan yaratımı olan her şeyin birer mem olduğunu söylemiştik. Fakat bu memlerin hepsi aynı türden midir? Örneğin Brodie, memlere (kendi deyişiyle akıl virüslerine) ilişkin şu paragrafı yazar:

Gazete okudunuz. Bir akıl virüsü bulaşır. Radyo dinlediniz. Oradan da bir virüs kaptınız. Arkadaşlarınızla beraber vakit geçirip havadan sudan muhabbet ettiniz. Yine virüsler birbiri ardından beyninize girdi. Eğer hayatınız istediğiniz gibi gitmiyorsa, hiç şüphemiz olmasın ki bunda akıl virüslerinin büyük payı vardır. Sorunlu bir ilişkiniz mi var? Akıl virüsleri beyninizi ele geçirmiş ve sizi uzun vadeli mutluluktan alıkoymaktadır. İşinizde veya meslek hayatınızda sıkıntıda mısınız? Akıl virüsleri geleceğinizi gölgeler ve sizi sizin hayat kalitenizi değil onların amaçlarını destekleyen bir kariyere yönlendirir. (Brodie, 2014: 16)

Brodie'nin “akıl virüsü” kavramsallaştırması gayet yaratıcıdır fakat tüm memleri bir virüs olarak değerlendirmek de yanlış olacaktır. Şüphesiz memlerin içinde virüs niteliği taşıyanları vardır ama öncelikle memler daha genel bir ayrımaya ihtiyaç duyar. Bu genel ayrımın yapılmaması, aslında bir tür karmaşıklık ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı memlerin farklı sınıflar altında değerlendirilmesi daha uygundur. Böyle bir ayrım, hem memlerin ortaya çıkış sürecini göstermemize hem de onları daha objektif bir biçimde

açıklamamıza yardımcı olur. Bu makalede getirilecek ilk yenilik bu olacaktır. İkinci sorun ise memetik evrimin nasıl gerçekleştiği konusunda ortaya çıkar. Evrim kuramı, özünde türde zamansal olarak meydana gelen değişimleri açıklar. Bu bağlamda da memetik evrimin kültürde meydana gelen değişimleri açıklaması beklenebilir. Fakat memetiğin bu açıklamayı pek de yapabildiği söylenemez. Bu soruna yönelik sormamız gereken ana soru şudur: Ne kadar büyük kütleli bir değişim kültürel açıdan evrimsel bir olay olarak adlandırılabilir? Bu makalede ikinci olarak bu soruya yanıt aranacaktır.

Memlerin yayılması, zihinden zihne aktarılması için temel şart, ister görsel olsun isterse sözel olsun dildir. Çünkü dil, diğerleriyle iletişim kurmamızı sağlayan yegâne araçtır. Bu makalede geliştirilecek olan yeni teori de bu sebepten ötürü dil etrafında şekillenecektir. Bu şekillenme sürecinde baz alacağımız teori ise Wittgenstein'in "dil oyunları teorisi" olacaktır. Şimdi, memetik alanında ortaya konulan görüşleri ve eksiklerini göstermek için ilk olarak bu teorilere bakmak yararlı olacaktır.

2. Memetiğe Yönelik Yaklaşımlar

İlk atalarımız neden mızrak, yay, ok gibi aletler yaptılar? Yanıtlaması kolay olan bu soruya, kendilerini vahşi hayvanlardan korumak için ve yiyecek bulmak için cevaplarını verebiliriz. Peki, bunları yapmayı ilk düşünen kimdi? Ya da bu tür av aletleri yapmak, genetik kodlarımızda mı vardı? Aslında bu duruma iki türlü bakmak mümkündür. Genel pencereden baktığımızda insanlarda, bu tarz aletler yapabilme becerisi vardır ve bu doğrudan genlerimizle, yani biyolojimizle alakalıdır. Özel pencereden baktığımızda, bu beceriyi belirli bir aletin yapımında kullanmak, doğrudan genlerimizle alakalı değildir. Bu durumda becerilerimiz genetikken, becerilerimizi kullanmamız tam anlamıyla genetik değildir. Türün üyelerinin yeni fikirler ortaya atması ve bu fikirlerin işe yarar olması da onların çoğalması açısından önem taşımaktadır. Baldwin, bir üyenin hayatta kalmakla ilgili yeni bir şey bulması durumunda, diğer üyelerin onu taklit edeceğini söyler. Aslında bu oldukça doğru bir tespittir. Buna göre mağaralarına vahşi hayvanların saldırdığı atalarımızdan bir tanesi yaptığı bu aletlerle vahşi hayvanı korkuttuğu anda, türün diğer üyeleri de bunu taklit etme yoluna gidecektir. Peki, bu öğrenme ve taklit sürecinin evrimsel bir önemi var mıdır? Bu soruyu yanıtlamak için evrimin mekanizmasına bakmamız gerekir.

Dennett, doğal seçim yoluyla gerçekleşen evrim olgusunun çeşitlilik, kalıtım veya eşlenme ve uyumluluk koşullarının bulunması halinde ortaya çıkacağını söyler (Dennett, 2013: 410). Buna göre insanın evrimini sağlayan mekanizma, DNA moleküllerimiz olan genlerdir çünkü onlar, bu üç özelliği de taşırlar. Ama bu üç özelliği taşıyan tek şey genler değildir ve bu özellikleri taşıyan başka bir mekanizma bulmak için başka bir gezegende canlı bir yaşam formu bulmamız da gerekmez. Dennett,

dünyamızda evrimsel sürece dahil olan bir tür eşleme biriminin daha olduğunu söyler. Bu birim “mem”dir. Genler, proteinleri yapan yönetmeliklerdir, vücut hücrelerinde saklanırlar ve üreme yoluyla aktarırlar; memler ise davranışsal yönetmeliklerdir, beyinde muhafaza edilirler ve taklit yoluyla aktarırlar (Blackmore, 2011: 23).

Memlerin birinci kuralı, koşulsuz şartsız çoğalmadır (Dennett, 2020: 239). Bu çoğalma süreçlerinin ise birçok aracı vardır; örneğin resimler, kitaplar, filmler, müzikler, hatta ve hatta bu makale bile memlerin yayılması için bir araçtır. Dennett, bu konuyu şu şekilde özetler:

Genler görünmezdir, gen araçlarıyla (organizmalarla) taşınırlar... Memler de genler gibi görünmezdir ve resimler, kitaplar ve sözler (özellikle sözlü ve yazılı diller), kâğıt ya da manyetik kodlar, vb. gibi mem araçları tarafından taşınırlar. Araçlar, binalar ve başka buluşlar da memin araçlarıdır. Jantlı tekerlekleriyle bir vagon bir yerden bir yere sadece tahıl ve yük taşımaz, jantlı tekerleklere sahip bir vagon fikrini de akıldan akla taşır. (Dennett, 2020: 239)

Bu konunun daha iyi anlaşılması açısından, farklı bir örneğe daha başvurabiliriz. Tekerleğin ilk icat edildiği zamanı düşünelim. Muhtemelen yükler ya insanların sırtında ya da tekerleksiz bir vasıtayla taşınıyor olmalıdır. Bu vasıtaya tekerleği icat ederek takan kişi, muhtemelen gücünü daha az kullanarak, daha kolay ve daha fazla yük taşımıştır. Çevrede bunu gören insanlar, aslında sadece taşınan yükü görmemiştir aynı zamanda vasıtalara tekerlek takma fikri de onların zihinlerine yerleşmiştir. Her ne kadar buna benzer yararlı memler varsa da zararlı memler de vardır. Bu özellikleri sebebiyle Dennett onları parazitlere benzetir (Dennett, 2020: 240). Yiyecekleri sindirmemize yardımcı olan birçok parazit vardır. Bunlar aslında insan vücudu için yararlı ve gerekli olan parazitlerdir. Bununla birlikte ne yararı ne de zararı olan parazitler vardır. Bunların olması ya da olmaması hayatımızda bir önem atfetmez. Aynı zamanda zararlı parazitler de vardır ki bunlar insanı zamanla işgal eder ve vücuttan temizlenmesi gerekir. Tıpkı bunun gibi memlerin de yararlı, nötr ve zararlı olanları vardır. Örneğin Newton fiziği, yararlı bir memdir; bilgimizi genişletmiş, yeni gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Ama antisemitizm gibi zararlı memler de vardır. Bunlar ise insanlar için tehlike arz eder. Bununla birlikte, nötr memlerin de olduğu söylenebilir. Örneğin radyoda dinlediğiniz herhangi bir parça, nötr bir memdir. Ama ister yararlı ister nötr isterse zararlı olsun, bir mem, kendisini yok etmeye yönelik seçim kuvvetlerini etkisiz hale getirmek ister (Dennett, 2013: 417).

Dennett, memlerin de genler gibi ölümsüz olduğunu söyler. Nasıl ki genler nesilden nesile aktarıyorsa, memler de zihinler vasıtasıyla bu ölümsüzlüğü, kalıcılığı sağlamaya çalışır (Dennett, 2020: 241). Bu süreçte memlerin kalıcılığı için kitap, dikili taş gibi şeyler büyük önem arz eder, fakat bunların yine de insanlar tarafından koruma

altına alınması, çoğaltılması gereklidir. Buradan hareketle memler için her ne olursa olsun, yerleşecek bir zihnin zorunlu olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu yayılma sürecine, Platon'un eserleri örnek olarak gösterilebilir. Günümüzde Platon'un bizzat kendi el yazması olan birkaç papirüs kalmıştır, fakat onun düşüncelerinin yayılması artık bu papirüslere bağlı değildir. Çünkü bugün kütüphaneler, onun kitaplarının binlerce çevirisini ve kopyasını içinde barındırır (Dennett, 2013: 416). Aslında burada Dennett'in dediği iki koşul da sağlanır. İlk olarak Platon'un düşünceleri, insanların zihinlerinde yer edinmeyi başarmış bir mem örneğidir. Buna bağlı olarak insanlar da onun eserlerini değerli görerek zaman içerisinde sürekli çoğaltmışlardır. Memlerin zihinde yer edinmesi ise kolay bir süreç değildir. Bu süreçte bazı memlerin başarılı, bazılarının ise başarısız olmasının nedenleri vardır. İlki, insanın seçici bir yapıya sahip olmasından kaynaklanır (Blackmore, 2011: 20). Zihin, Dennett'in dediği gibi sınırlı bir yapıya sahiptir, bundan dolayı memlerin zihne girmesi için diğer memlerle de mücadele içinde olması gerekir. Bu mücadelenin yanında, Blackmore'un bahsini açtığı ikinci neden de devreye girer. Bazı memler zihne giriş sürecinde diğer memlerle iş birliği içindedirler. Örneğin bir dine inanan herhangi bir kimse için diniyle tutarlı bir memi zihnine kabul ettirmesi oldukça kolay olacaktır, aynı oranda diniyle çelişen memleri de kabul etmesi zorlaşacaktır. Tıpkı Conte'nin dediği gibi, memler birbiriyle zaman zaman çatışabilir ya da iş birliği yapabilir (Conte, 2012: 104). Nihayetinde zihnimiz, memlerin bir ürünüdür. Dennett, kim ve nasıl olduğumuzu memlerin belirlediğini söyler; insanın varoluşu, varlığı, benliği memlere bağlıdır ve memler tarafından belirlenmiştir (Dennett, 2020: 243-244).

Blackmore, memlerin beyinle ilişkisini, toprakla beyin üzerinden verdiği bir benzetmeyle örneklendirir. Buna göre, boş bir akıl, çapasını ve bakımını yaptığımız bir bahçeye benzer (Blackmore, 2011: 55). Bu bahçeye ektiğimiz bazı bitkiler, zaman içinde büyümeye, yeşermeye başlar. Ekilen her tohum, uygun koşulların sağlanması halinde, boşluk bulduğu bir noktadan baş vermeye başlar. Memler de tıpkı bu tohumlar gibidir beyinlerimizde uygun koşullar sağlandığı zaman, buldukları ufak bir boşlukta kendilerine yer edinirler. Blackmore'un benzetmesine hayatımızın birçok sahasında örnek bulmak mümkündür. Gün içinde nelere kulak misafiri olduğunuzu, neleri okuduğunuzu, neleri gördüğünüzü, kısacası neleri deneyimlediğinizi bir düşünün. Neden yolda yürürken kulağınıza çarpan müzikler çoğu kez bir daha aklınıza dahi gelmezken, bugün okuduğunuz o kitaptaki tümce kafanıza takılıyor? İşte uygun koşullardan kastımız tam olarak budur. Bu uygun koşulların ortaya çıkmasında, bireyin seçim özellikleri birinci dereceden etkilidir. Peki, zihnimizde kopyalanan her şey bir mem özelliği mi taşır? Daha açık bir deyişle soracak olursak mem olan Beethoven'ın Beşinci Senfonisi midir yoksa sadece ilk dört notası mıdır (Blackmore, 2011: 69)?

Blackmore, bu soruyu gereksiz bulur ve cevaplamaya değer görmez. Oysa bu, önemli bir sorundur. Çünkü, bir şeyin var olduğunu söylüyorsanız, onun sınırlarını da gösterebilmeniz gerekir. Bundan dolayı, bir memnin biriminin tanımlanması, memlerin de türlere ayrılması önem arz eder. Çünkü daha sonra da göstereceğimiz üzere, her mem aynı etkiye sahip değildir, bu sebeple memler arasında ayrıma gidilmesi gereklidir. Bununla birlikte, yukarıda ele aldığımız görüşler, aslında memlerin ne olduğunu açıklamak üzerinde daha çok durmuşlardır. Oysa memler, evrimsel bir mekanizmadır, bu sebepten ötürü insanın evriminin açıklanışı gibi memlerin de evriminin nasıl gerçekleştiğinin açıklanması gerekir. Fakat bu, günümüze kadar üzerinde pek durulan bir sorun olmamıştır. Oysa memler söz konusu olduğunda, üzerinde durulması gereken birincil sorunlardan biri de budur. Bu bağlamda her iki soruna da çözümler üretilmesi gerekir. Sonraki bölümler, bu sorunların çözümüne yönelik yeni bir yaklaşım sunacaktır.

3. Memler Üzerine Yeni Bir Teori

Tekerlek bir kez icat edildi mi, onu tekrar icat etmeye çalışmazsınız çünkü bu boşuna zaman kaybı olur. Bu noktadan sonra yapılması gereken tekerleği daha iyi hale getirmektir. Mem tekerleğini Dawkins icat etmiştir. Dennett ve Blackmore ise daha anlaşılır hale getirmiştir. Yapılması gereken şey bu mirası alarak, daha ileriye taşıyıp tekerleği daha incelikli bir yapıyla daha dayanıklı bir şekilde tekrar iyileştirmektir.

3.1. Memlerin Sınıflandırılması

Ortaya bir teori koyduğunuz ve teorinizi kitap haline getirdiğinizi düşünün. Bu kitap, anında bir mem haline gelecek midir? Bir önceki bölümde ele aldığımız düşünceler ışığında, teoriniz henüz taklit yoluyla beyinlerinize yerleşmediği için bir mem sayılmaz. Peki, bu türden olan olguları nasıl sınıflandırabiliriz? Buna benzer bir başka örnek daha ele alalım. Herhangi bir kanalda izlediğiniz ilginç magazinsel bir olay, mem olarak kabul edilebilir mi? Peki ya Darwin, Newton ve Einstein'ın teorileri birer mem midir? Bu sorulara yanıtımız evet olacaktır, burada bahsi geçen tüm olgular birer memdir fakat hepsi aynı türden memler değildir. Bu memleri sınıflandırmamız gerekir. Eşlenme oranını, başka bir deyişle insanların zihninde yer edinme olayını göz önünde bulundurduğumuzda, tüm memlerin aynı etkiyi yarattığı pek de söylenemez. Örneğin az çok tarih bilen bir kişiye 1492'de ne olduğunu sorsak Kolomb'un Amerika'yı keşfettiğini söyler. Ama 1492 yılında sadece bu olay gerçekleşmemiştir. Mesela 1492 yılında aynı zamanda Borgia ailesine papalık unvanı verilmiştir. Aynı yıl dünyanın en zengin adamı Lorenzo de Medici ölmüştür. Buradan hareketle, her memnin eşlenme oranının ve kalıcılığının aynı olmadığını söyleyebiliriz. Bu örnekten de görüleceği üzere bazı memler; eşlendikten bir süre sonra unutulabilir, bir nesil sonra aktarıla

süreci son bulabilir ya da zaman zaman hatırlanabilir. Bununla birlikte, yazdığımız bir kitap, asla eşlenemeyebilir ve tam bir meme dönüşemeyebilir. Bazı memler ise, yüzyıllar boyunca varlığını koruyarak zihinlerde varlığını sürdürmeye devam eder.² Bundan dolayı, memleri “potansiyel”, “sönen” ve “kalıcı” memler olmak üzere üçe ayırmak, onları daha iyi anlamamız için yararlı olacaktır.

Potansiyel Memler

Wittgenstein’in *Tractatus*’u ilk yazdığı zamanı şöyle bir düşünelim. Yayımlanması için altı yayımcıya başvurmuş, hepsinden ret yanıtı alınca Russell’dan yardım istemiş, yayımcılar Russell’ın kitaba giriş yazısı yazması koşuluyla kitabı kabul edeceğini söylemiş, fakat bunu da Wittgenstein kabul etmemiştir. Daha sonra bir dergide makale olarak yayımlanan kitap Cambridge’li bazı felsefecilerin dikkatini çekmiş, kitabı bu felsefeciler Wittgenstein’in da iznini alarak İngilizceye çevirmiş ve yine Russell’ın giriş yazısıyla birlikte kitap yayınevinden basılmıştır. Bu süreçten sonra, 20. Yüzyıl felsefesinin şekillenmesinde önemli bir yeri olan Viyana Çevresi, kitabı adeta baş yapıt olarak kabul etmiş ve kitap geniş çevrelerce etki bırakmıştır (Monk, 2005: 258-272).

Bu süreci şöyle bir göz önünde bulundurduğumuzda, önceki tanımlamalarımızdan, yani bir şeyin mem olması için ortaya konulan kriterden yoksun olduğu görülecektir. Fakat bir şeyin mem olmaması, onun hiçbir zaman tam bir mem haline gelemeyeceği anlamına gelmez. Aksine, başlangıçta zihinsel olan her şey, birer “potansiyel mem” dir. Potansiyel memler, henüz yayılmasa bile, yayılma potansiyelini içinde taşıyan memlerdir. Öyle ki, uygun koşullar sağlandığında, çekicilikleri sayesinde bu memler kolaylıkla kopyalanabilir. Bu tür memleri, Aristoteles’in var olma tarzlarından biri olan “olanak halinde var olan” şeyler gibi görmek mümkündür. Çünkü bu memlerin eşlenmesi için diğer tüm memlerde olduğu gibi uygun koşulların ortaya çıkması gerekir. Nasıl ki tuğlalar, ahşap malzemeler vb. inşaat malzemeleri, ev olma olanağını içinde taşıyorsa, memler de ilk ortaya çıktıklarında eşlenme potansiyelini içinde taşır. Bu noktadan itibaren potansiyel memleri daha fazla tanımlamaya gerek yoktur. Şimdi ortaya koyduğumuz bu kavramsallaştırmaya örnekler göstermemiz yerinde olacaktır. Bu sebeple, ortaya koyduğumuz kavramın sağlamasını yapmak için bilim tarihine kısa bir göz atmakta yarar olacaktır. İlginçtir ki, Kopernik’in araştırma programı, bilim tarihi içinde seçilebilecek nadir örneklerden biridir. Burada onu incelemeye tabi tutmamız,

² Tabi, bu sürecin, çoğu zaman memin ilk ortaya çıktığı andaki gibi devam etmediğini de belirtmek gerekir. Memler de genler gibi zaman içerisinde mutasyona uğrayarak değişim gösterilebilir. Size bir hikâye anlattığımı düşünün. Bunu yazılı olarak kayda geçirmediğimiz sürece, siz beni kopyalayarak bu hikâyeyi başka birine aktardığınızda, muhtemelen hikâyenin aklınızda kalan kısımlarını aktaracak, boşlukları kendiniz dolduracaksınız. Bu şekilde nesiller boyu aktarılan hikâye, mutasyonlara uğrayarak bir şekilde varlığını devam ettirir.

kavramımızın işleyişini göstermek açısından daha uygun olur. Öncelikle şu soruyu sormamız gerekir: Neden Kopernik'in araştırma programı, Ptolemaioscu araştırma programının yerini almıştır? Sağduyu baz alındığında, Ptolemaioscu program, Kopernik'in programından daha mantıklı görünür. Zira gerçekten de göğe baktığımızda, tüm cisimlerin gün içinde etrafımızda dönerek kaybolduğu ve sonraki gün yine aynı şekilde ortaya çıktığı görülebilir. Aslında bundan dolayı, Kopernik'in araştırma programı, pek de olgulardan çıkarılmış gibi görünmez (Lakatos, 2014: 270). Sağduyuya ters olması ve mevcut programın (Ptolemaioscu program) kilise tarafından resmi öğreti statüsünde görülmesi sebebiyle onun kabul görmemesi ve kilise tarafından kitaplarının toplatılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu örneğe ilk baktığımızda, bahsi geçen programın potansiyel bir mem olarak ortaya çıktığı net bir şekilde görülebilir. Şimdi bu noktada, kuramın neden önceleri yayılmadığı ve neden daha sonra yayıldığına yönelik birbirleriyle bağıntılı birtakım saptamalar yapmamız gerekir. İlk olarak Kopernikçi araştırma programı, sağduyuyla çelişir. Bundan dolayı, insanların zihinlerine işlenmede başarısız olmuştur.³ İkinci olarak da zihindeki diğer memlerin, bu araştırma programının eşlenmemesinde büyük payı vardır. Çünkü dinsel açıdan bakıldığında, evren insan için yaratılmıştır. Bu sebeple insan ve yer'in, evrenin merkezinde olması gerekir. İşte böyle bir inanç, memin eşlenmesinin önünde büyük bir engeldir, aynı zamanda bu inanca sağduyu da eşlik ettiği için memin eşlenme ihtimali çok düşük bir oranda kalır. Aynı şekilde o zamanlar evreni açıklama modelimiz olan Ptolemaioscu model işlevselliğini az çok korur niteliktedir. Bu durum da aslında Kopernikçi modelin eşlenme ihtimalini düşürür. Bu bakış açısıyla söyleyecek olursak memin eşlenebileceği koşullar henüz ortada yoktur. Fakat Ptolemaios'un programındaki aykırılıkların çoğalmasa, araştırmacıları alternatif yollara itmiş ve Kopernik'ten daha sonra Kepler, Galileo ve Newton'ın çalışmalarıyla birlikte, Kopernik'in araştırma programı, potansiyelini açığa çıkarmış, eşlenme süreci hız kazanmış ve yayılmıştır. Öyle ki, bugün her ne kadar Kopernik'in yanıldığını bilsek de onun kuramı bilim tarihi derslerinde anlatılmaya devam edilir. Buradan da anlaşılacağı üzere bir memin potansiyellikten çıkma aşaması, kritik bir aşamadır. Burada insanların ilgisi, memin sağladığı yarar ve memi ortaya atan kişinin tanınırlığı da çok önemlidir. Tahtaya rastgele karaladığımız çizgiler karmaşası potansiyel bir mem olmasıyla birlikte muhtemelen hiçbir zaman bu potansiyeli aşamayacaktır. Oysa aynı çizgi karmaşasını Picasso bir tablosunda kullansaydı, muhtemelen sanat camiası tarafından bilinen bir resim ortaya çıkacaktı. Yani memin kendisi kadar nasıl ortaya çıktığı da büyük önem arz etmektedir. Tüm bunlardan hareketle, her potansiyel memin eşit derecede başarılı bir şekilde eşlenmediği ve nesiller boyunca yayılmadığı görülmüş olur. Zira bazı memler hiçbir zaman yayılmaz

³ Her ne kadar araştırma programının devrimsel bir nitelik kazanmasında bu durum etkili olsa da o tarihler ve bilim insanlarının kuramsal tutuculukları da göz önünde bulundurulduğunda, programın sağduyuyla çelişmesi, başlangıçta onun aleyhine bir durum olmuştur.

ve hep potansiyel olarak kalır. Aslında memler arasında gittiğimiz ayrımın önemi de burada ortaya çıkar. Zira memetik üzerine çalışan diğer isimler baz alındığında, verdiğimiz örnekleri ve olguları, ortaya koydukları teoriler pekâlâ onaylar fakat onlar, burada verilen örnekleri ve bundan sonra diğer bölümlerde vereceğimiz örnekleri de tek bir çatı altında değerlendirdikleri için ortaya bir karmaşa çıkar. Oysa bu memleri sınıflarına ayırdığımızda, ortaya çıkma ve yayılma süreçleri de rahatlıkla görülebilir. Bir potansiyel mem –potansiyel kalmasının dışında– ya bir sönen meme dönüşür ya da kalıcı bir meme dönüşür. Şimdi “sönen memler”i ele alabiliriz.

Sönen Memler

Hayatınız boyunca mutlaka, tüm dünyada aniden duyulan herkesin bir anda konuşur olduğu bir olaya tanıklık etmişsinizdir. Örneğin bir ülkenin lideri ölmüş olabilir, herhangi bir magazin olay trend olmuş olabilir. Bu gibi olaylar “sönen memler” başlığı altında değerlendirilecektir. Sönen memler; yayılan, zihinler arası eşlenen, fakat kalıcı olmayarak bir süre sonra unutulmuş memlerdir.⁴ Başka bir deyişle bu memler, zihnimizi işgal etse de bu işgalleri kısa süreli olur, konumlarını kaybederler. Aslında magazin olayları bu çerçevede değerlendirmemiz bu sebepten ötürüdür. Çünkü gerçekten de bu türden olaylar, kısa süre içerisinde yayılır ve bir zaman sonra unutulur, neredeyse üzerine konuşan, onu aktaran hiçbir zihin kalmamıştır. Bunun nedeni olarak, çekiciliklerini kısa sürede kaybetmeleri gösterilebilir. Bu türden memler, çoğu kez insanın yaşamını devam ettirmesinde ya da insan hayatında herhangi bir yarar sağlamazlar. Daha açık bir deyişle bu türden memlerin insanlara ne yararı ne de zararı vardır. Onlar vardır ve nötr bir şekilde bulunurlar. Çok ünlü bir sanatçının, başka ünlü bir sanatçıyla kaçak aşk yaşamayı, bir restaurantta gizlice yemek yemesi ve bu olayın ifşa olması, ünlülerin hayatlarına ilgi duyan çoğu insan tarafından neredeyse anında yayılır, herkes bir anda bu konuyu konuşmaya başlar, mem zihinlere hızlıca yayılmıştır fakat bu yayılma sürecinin devamlılığı yoktur. Örneğin Brodie sürekli seyircisi olmayan veya ağızdan ağıza yayılmayan programların çabuk yok olduklarını ve yerlerine sonsuz bir mutasyonlar ve varyasyonlar arzı geldiğini söyler (Brodie, 2014: 99). Aslında bu örneklem, bahsi geçen memlere bir örnek olarak gösterilebilir. Çünkü bu türden bir mem, en fazla 1-2 hafta insanların zihninde yer eder ve sonra etkinliğini kaybeder fakat ara sıra, bu ünlüler hakkında çıkan haberlerle mem tekrardan hatırlanır. Ama bu hatırlama süreci kısa sürelidir, daha sonra mem yine etkinliğini kaybeder.

⁴ Burada özellikle “sönme” kavramını kullanıyoruz. Çünkü bu mem türü, bir tür köze benzer. Nasıl ki yanan odunlar bir zaman sonra köz olur ve sönmeye başlarsa, bu memler de zaman içerisinde söner. Bazen harlandıkları zaman tekrar canlanırlar, ama bu ilk ortaya çıktıkları an gibi değildir. Kısa zaman içinde tekrar sönerler.

Tıpkı potansiyel memler gibi sönen memleri de daha fazla açıklamaya ihtiyaç yoktur. Yapılması gereken, realiteden örneklerle, kavramsallaştırmamızı desteklemektir.

Bu kısımda verilebilecek en güzel örneklerden biri, Galler Prensesi Diana'nın ölümüdür. Bilindiği gibi Prenses Diana, 1997 yılında Paris'te geçirdiği bir trafik kazası sonucu yaşamını yitirmiştir. Muhtemelen bu tümceyi okuyanların çoğu, aslında bu bilgiyi unutmuştur ve şu an hatırlamıştır. 1990'larda yaşayan bir gence bugün, Prenses Diana'nın kim olduğunu sorarsanız, büyük oranda doğru yanıt alırsınız. Oysa henüz bugünlerde gençliğini yaşayanlara bu soruyu yönelttiğinizde, özel olarak ilgilenmiyorsa size "O kim? Prenses dediğiniz için kesinlikle prensle evli olan bir kadındır." gibi cevaplar almanız muhtemeldir. Oluşturduğumuz örnek olaydan da görüleceği üzere aslında memin aktarımı durmuştur. Muhtemelen birkaç nesil sonra kimseye aktarılmayacak ve ara sıra hatırlanarak tekrar harlanacaktır. Sönen memlerle ilgili örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte buna gerek de yoktur. Şimdi bakılması gereken, asıl odak noktamız olan "kalıcı memler"dir.

Kalıcı Memler

İlk filozof olarak kabul edilen Thales, Dünya'nın düz olduğunu, her şeyin sudan geldiğini, yani *arkhenin* su olduğunu, bu yüzden düz olan dünyanın etrafının okyanuslarla çevrili olduğunu iddia etmişti. Bugün, herhangi bir felsefeci ya da bilim insanı, dünyanın düz olduğunu iddia etse muhtemelen bilim camiasında bu kişi büyük bir şaka malzemesi haline gelirdi. Fakat Thales'in yaptığı bu saptama, günümüzde hala ciddiye alınır ve değerli görülür. Başka bir örnek daha ele alalım. Aristoteles astronomisi, yer merkezli bir teoridir. Buna göre evren, Ay-altı ve Ay-üstü alemde oluşur. Ay-altı alemde Dünya bulunurken, Ay-üstü alemde diğer tüm gezegenler ve Güneş bulunur. Evrenin sınırında ise çakılı yıldızlar bulunur. Oysa bugünkü bilimizle bu teori apaçık yanlıştır. Böyle bir yanlışlığa rağmen, Aristoteles astronomisi neden hala zihinden zihne aktarılır, neden hala bilim tarihi derslerinde anlatılır? İşte bu türden memler, kalıcılığı yakalamış, zihinden zihne her nesilde aktarılan, kalıcılıkları en üst düzeyde olan memlerdir. Nesiller boyu bu şekilde aktarılan tüm memlere "kalıcı memler" diyeceğiz. Bu türden memler, genel olarak bilimsel memlerdir. Verdiğimiz örneklerdeki memler, günümüzde öne sürüldüklerinde saçma olarak kabul edilebilir ama ortaya çıktıkları zaman göz önünde bulundurulduğunda, büyük bir etki bırakmışlardır. Bundan dolayı nesiller boyu aktarılması mümkün hale gelmiştir. Bununla birlikte bu memlerin kullanımdan kalkması, onların zihinlerden de silindiği ya da onların zihinlerde söndüğü anlamına gelmez. Bu kavramsallaştırmaya ise tüm bir bilim tarihini örnek göstermek mümkündür. Bununla birlikte bu türden memlere örnek olarak dinler de gösterilebilir. Tıpkı bilimsel kuramlar gibi dinler de nesiller boyu

aktarıma özelliğine sahiptir. Burada önemli olan, bu türden memlerin kalıcılığını neyin sağladığıdır.

Memlerin zihne yerleşimi, çekiciliklerine göre değişir. Burada, “İyi de magazinel bir bilgi, insanlar için bilimsel bir olaydan daha çekicidir; insanlar ilk karadelik fotoğrafının çekildiğinden veya Einstein kuramından bihaber olsa bile, o hafta hangi ünlünün ne yaptığını her detayına kadar bilebilir.” şeklinde bir eleştiri gelebilir. Fakat memler, evrimsel bir mekanizmaya sahiptir, evrimde ise süreklilik önemlidir. Her ne kadar magazinel bir bilgi anlık olarak daha çekici olsa da bilimsel bir bilgi, süreç göz önünde bulundurulduğunda gerek yarar gerekse çekicilik anlamında üstün gelir. Bu sebeple aslında bilimsel bilgiler nesiller boyunca kolaylıkla aktarılabilirler. Bilimsel kuramların bu özelliği sayesinde bizden yaklaşık 2400 yıl önce yaşamış olan ve bugün her anlamda yanlışlanan Aristoteles kozmolojisi hala derslerde anlatılır. Neredeyse felsefe ya da fizik alanında öğrenim gören her öğrenci bu konuya vakıftır. Bilimsel kuramlar gibi, dinlerin de çekicilikleri sayesinde günümüzde dahi varlıklarını sürdürdükleri söylenebilir. Dinleri çekici kılan vadettiği şeylerdir. Dinler, aslında insana bir tür ölümsüzlük vadeder. İnsan; ölmek istemeyen, yaşama arzusu duyan bir varlıktır. Dinler, bu arzuya yanıt verir. Fakat fayda-zarar açısından değerlendirme yaptığımızda, hangi memin hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiği tartışmalıdır. Çünkü insanlık tarihi incelendiğinde, dinlerin birçok savaşa neden olduğu bilinmektedir.⁵

Kalıcı memlerin en büyük özelliği ise, memetik evrime yol açmalarıdır. Tarihte memetik evrim, diğer bir adıyla kültürel evrimler olmuşsa, makalede iddia edildiği gibi evrimlerin gerçekleşmesine kalıcı memler ön ayak olmuştur. Şimdi, memetik evrimin nasıl gerçekleştiği konusuna değinmemiz gerekir.

3.2. Memetik Evrim Nasıl Gerçekleşir?

Orta Asya’dan göçen atalarımız bugün bizim yaşadığımız gibi mi yaşıyordu? 16. Yüzyıl’ın dünyasıyla bugünün dünyası aynı mıdır? Newton’ın kuramı, daha sonrasında Einstein’ın kuramı hayatımızda değişiklik yaratmış mıdır? “Mem” kavramının herhangi bir önemi var mıdır? Bu başlık altında, bu ve bunun gibi birçok soruya yanıt aranacaktır. Memetik üzerine çalışan birçok felsefeci ya da bilim insanı, kültürün zaman içinde evrimleştiğini iddia etmişlerdir. Şüphesiz tarihsel olarak bakıldığında bu saptamanın haklılığı kolayca görülebilir. Fakat bu evrimin nasıl

⁵ Buradan hareketle aslında memlerin yayılmasını sağlayan asıl mekanizma sağladığı yarardan ziyade çekici olmasıdır denilebilir. Çünkü kalıcılığı yakalayan tüm memler insanlık tarihi açısından faydalı değildir. Bu bağlamda daha önceki bölümlerde dikkat çektiğimiz gibi memleri “iyi huylu”, “kötü huylu” ve “nötr” olarak değerlendirmek faydalı olacaktır. Bu da aslında yalnızca insanlara fayda sağlayan memlerin kalıcılık yakalamadığını gösterir. Hatta günümüzde kalıcı olan ve geçmişte savaşlara neden olan birçok mem örneği göstermek mümkündür.

gerçekleştiği Blackmore'un da dediği gibi pek açık değildir. İşte bu başlık altında, aslında memetik evrimin nasıl gerçekleştiğine yönelik bir teori sunmaya çalışılacaktır. Bir alanda evrimden söz ediliyorsa, evrimin tüm özellikleriyle burada söz konusu olması gerekir. Bundan dolayı memetik alanında gerçekleşen evrimi de "mikro-memetik evrim" ve "makro-memetik evrim" olmak üzere ikiye ayırmak gerekir.

Mikro-memetik Evrim

Fizikle ilgilenmiyorsanız, muhtemelen "Schwarzschild cismi" ve "kapalı yıldız" terimlerini ilk defa duymuşsunuzdur. Peki, ya "karadelik" terimi? Muhtemelen belirli bir entelektüel düzeye ulaşmış herhangi bir kimseye "Karadelik nedir?" gibi bir soru sorsanız, aşağı yukarı doğru cevaplar alırsınız. Daha spesifik bir örnek ele alacak olursak 1976 yılında Dawkins "mem" kavramını ortaya koyana kadar, böyle bir kavram yoktu. Muhtemelen bu dönemlerde yaşayan birine memin ne olduğunu sorsanız, şaşkın bir yüz ifadesiyle karşılaşırınız. Bu ve bunun gibi örnekleri, sadece bilim özelinde değil, herhangi bir alanda da bulmanız muhtemeldir. *Selfie*, heavy metal, boynuz işareti gibi şeyler, küçük değişimler olmasına rağmen bugün hayatımızda yer etmişlerdir. Bu türden memler, zihnimize işlenirler fakat zihne işlenmiş olmaları, onların nesiller boyu varlığını devam ettirmesi için yeterli değildir. Çünkü memlerin kalıcılığını devam ettirmesi için, zihne eşlenmeleriyle birlikte belirli bir dil sistemi içine de yerleşmeleri gerekir. Daha açık konuşmak gerekirse, ortaya çıkan yeni kavramların, belirli bir dil oyununun içine dahil olması, belirli bir dil oyununa adapte olması gerekir. Burada makalenin genel gidişatına zarar vermeden "dil oyunları" kavramına yönelik bir açıklama yapmak yerinde olacaktır.

Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar* adlı eserinde ortaya koyduğu dil oyunları, dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bir bütündür ve belirli bir alanda konuşmamızı sağlayan kavramlar, şekiller, sözcükler dizgesidir (Wittgenstein, 2017: ö. 7). Örnekleyecek olursak, felsefenin dil oyununa hâkim olmayan bir kimse için *a priori*, mantıksal uzay, resim kuramı, dil oyunları gibi sözcükler bir şey ifade etmeyecektir. Oysa bu dil oyununa hâkim olan biri için, bu sözcük dizisini anlamak hiç de zor değildir. Wittgenstein'in da dediği gibi bir kavramı tanımlarken örneğe başvurup vurmamamız, karşımızdaki kişinin bizi anlayıp anlamadığına bağlıdır, yani anlam ancak karşımızdaki kişiyle aynı oyunu oynuyorsak ortaya çıkar (Wittgenstein, 2017: ö. 28). İşte küçük çaplı bir memin hem aktarımını hem de devamlılığını sağlaması için bir dil oyununa dahil olması gerekir. Dil oyununa dahil olan bu yeni kavramlar, aynı zamanda oyunda küçük çaplı değişimler de meydana getirir. İşte bu türden kavramların dil oyunlarına dahil olarak meydana getirdikleri küçük çaplı değişimler "mikro-memetik evrim"dir. Yukarıda verdiğimiz tüm örnekler, aslında bu türden bir evrime yol açarlar. Konumuz açısından "mem" kavramını ele almak daha uygun

görülmektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi Dawkins öncesi döneme şöyle bir göz gezdirdiğimizde, henüz böyle bir kavramın olmadığı rahatlıkla görülecektir. Oysa Dawkins'in kavramı ortaya koyuşu ve Dennett'in yazı ve kitaplarıyla birlikte, kavram belirli bir zaman sonra zihinlerde eşlenmeye başlamıştır. Kavram üzerine yeni yazılar, yeni araştırmalar başlamıştır. Bununla birlikte, bugün kültürel evrim, memler yoluyla açıklanmaya çalışılır. Bu türden memlerin, dil oyununun bir parçası olmasının bir diğer önemi, aktarımlarının sağlanması için hayati öneme sahip olmasıdır. Çünkü memleri aktaran dildir; kitaplar dil sayesinde yazılır, konuşmalar dil sayesinde yapılır. Bu yüzden dil, memlerin aktarımında hayati bir öneme sahiptir. Fakat dilin mi memleri öncelediği, yoksa memlerin mi dili öncelediği konusu burada bir miktar bulanık kalır. Bu sebeple, bahsi geçen sorunun da tartışmaya açılması gerekir. Dilin memlerle iş birliği, bir çiçeğin polenlerine benzer. Nasıl ki polenler dağılarak bitkilerin yayılmasını sağlıyorsa, dil de memlerin yayılmasını sağlayan bir araçtır. Burada hala memlerin mi önce geldiği, yoksa dilin mi önce geldiği sorusu cevaplanmamıştır. Bu soruyu cevaplamak için dilin yayılma şekline bakmamız gerekir. Dil öğrenme becerisi, insanların doğuştan sahip olduğu bir yetenektir. Burada özel olarak öğrenme kavramına dikkat çekmemiz gerekir, zira bir şeyin öğrenilebilir olması, o şeyin bir mem olduğunun da göstergesidir. İnsan, zaman içerisinde etrafındaki sesleri taklit ederek dili öğrenmeye başlar, daha sonra bu süreç okul hayatı boyunca devam eder. Bu durumu, dilin ortaya çıkma sürecine de uygulamak mümkündür çünkü dil uzlaşımaldır. Bu açıdan memler dili önceler. Bir mem olarak dil, zihinden zihne taklit yoluyla yayılır. Fakat dili, diğer memlerden özel bir konuma yerleştirmemiz gerekir. Çünkü dil, yayılmasının yanında, memlerin aktarımı için önemli bir araç haline gelmiştir.⁶ Bu açıklamayı da verdikten sonra, kültürel evrimin diğer bir ayağı olan "makro-memetik evrim"e bakmamız gerekir.

Makro-Memetik Evrim

Bir Çin yelkenlisi yapmak istediğimizi düşünelim. Bunun için ilk olarak bir kâğıdın dört köşesinin tam ortaya doğru katlanması, daha sonra oluşan yeni şeklin yine bir köşesinin ortaya doğru katlanması, tam çaprazındaki köşenin de aynı şekilde katlanması gibi bir dizi talimatı takip etmemiz gerekir (Blackmore, 2011: 8). Aslında bu talimatlar, bir dil oyununun talimatlarıdır, bu talimatlar izlenerek oyun oynanır. Bu form, dil oyununun sadece çok basit bir tasviridir. Daha komplike dil oyunlarına da rastlamak mümkündür. Örneğin fiziğin dil oyunu, kimyanın dil oyunu gibi sayısız dil oyunu sıralanabilir. Elbette bunlar, genel dil oyunlarıdır. Bu genel dil oyunlarının içinde ise kuramlar bulunur. Örneğin Einstein'ın genel ve özel görelilik kuramı bir dil oyunudur.

⁶ Aslında fark edilirse, bahsi geçen dil, yalnızca konuşma edimini içinde barındıran bir etkinliktir. Oysa dil bundan ibaret değildir, bunun yanında işaret dili de vardır.

Aynı şekilde Newton, Darwin, Descartes gibi bilim insanı ve filozofların kuramları da beraberinde bir dil oyunu ortaya koyar. Ortaya çıkan bu yeni dil oyunları ise çoğu zaman devrimsel bir karaktere sahiptir. İşte, dil oyunlarının ortaya çıkarak beraberinde getirdiği bu değişimleri “makro-memetik evrim” olarak adlandıracağız. Yine memlerin bu evrimine, bilim tarihinden birçok örnek vermek mümkündür. Burada örnek olarak Newton fiziğinden Einstein fiziğine geçişi ele alacağız.

Newton, ortaya koyduğu kuram sayesinde, 19. Yüzyıl bilim insanları ve felsefecileri tarafından, Rovelli’nin deyişiyle bilim tarihinin en dâhilerinden biri olarak görülmele birlikte, en şanslı bilim insanı kabul edilirdi. Çünkü bu dönemin bilim anlayışına göre, evrenin değişmez ve tek bir yasa kümesi vardı ve bunu keşfetmek bir nevi ona nasip olmuştu (Rovelli, 2020: 127). Bu tümceden hareketle, Newton sonrası fizik biliminde, Newton’un ortaya koyduğu kuramın, başka bir deyişle Newton’ın memlerini içeren dil oyununun hâkim olduğu görülebilir. Fakat onun kuramında ortaya çıkan aykırılıklar, kuramın tutarlılığının sorgulanmasına neden olmuş, daha sonrasında ise rakip teoriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin Merkür’ün günberisinin, Newton yasalarına uymadığı ortaya çıkmıştır. Einstein, Heisenberg gibi bilim insanları da Newton kuramının açıkladığı olgularla birlikte onun kuramına aykırı olan olguları da açıklayan yeni bir yasalar kümesi ortaya koymuştur (Rovelli, 2020: 127). Burada, ortaya çıkan yeni yasalar kümesi ifadesine dikkat çekmek gerekir. Zira öne sürdüğümüz örnek makro-memetik evrimle tutarlı bir değişime karşılık gelmektedir. Yeni yasalar kümesinden kastımız, aslında bu kuramların beraberinde yeni dil oyunlarını da getirmesidir. Einstein’ın geliştirdiği kuram, başka bir deyişle dil oyunu, pekâlâ Newton kuramının dil oyunu ile benzerlikler taşır. Fakat bu benzerlik, ikisinin aynı olduğu anlamına gelmez. Bu yeni gelen dil oyunları ise, kültürel dünyamızda devrim yaratır.⁷ En basit haliyle Newton kuramının yıkılarak yerini Einstein ve Heisenberg’in kuramlarına bırakması, bilim tarihi açısından bir gerçeği açığa çıkarır: Bu gerçek, bilimin dogmatik olmadığıdır. Aynı zamanda ortaya çıkan bu yeni mem kümesi, başka bir deyişle dil oyunu, evreni yorumlama biçimimizi de değiştirir niteliktedir.⁸ Çünkü her dil

⁷ Hatırlarsak, memetik evrimi “makro” ve “mikro” olmak üzere ikiye ayırmıştık. Bu bilimsel devrimi “evrim” çerçevesinde değerlendirmemizin sebebi hem alanda hem de zihinsel dünyamızda değişime sebep olması nedeniyledir. Bunu da iki şekilde göstermek mümkündür. Newton kuramının sarsılması ve yıkılmasıyla birlikte, bilimsel anlayışımız değişime uğramıştır. Başka bir deyişle dogmatik bilim anlayışı bir kenara bırakılmıştır. Bu da aslında zihinsel anlayışımızın değiştiğini gösterir. İkinci olarak evreni yorumlama biçimimiz, her iki kuramla birlikte değişime uğramıştır. Memler zihinsel varlıklar oldukları için burada meydana gelen böyle büyük çapta bir değişimi “evrim” çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

⁸ Newton araştırma programı baz alındığında, evrenin üç boyutlu düzgün bir uzaydan ibaret olan bir tasarımı vardır, onun uzayı Öklidyendir. Oysa Einstein’ın araştırma programı, Riemann geometrisini baz alır, onun evren tasarımı ise düzgün olmayan bir uzay geometrisi içerir.

oyununun kendi gerçekliği vardır, dil oyununun değişmesi demek gerçekliği algılama biçimimizin de değişmesi anlamına gelir.⁹

4. Sonuç

Memetik alanında belirli bir eser koymuş her isim, alana belirli bir katkıda bulunmuştur. Fakat bu yaklaşımlar, genel olarak yüzeyseldir çünkü ilgi alanı, memlerin açıklanmasıdır. Ana sorun memlerin türleri ya da memetik evrimin nasıl gerçekleştiği değildir. Bu iki konu, aslında memetik için büyük önem arz eder. Neden önem arz ettiği, makale boyunca anlatılmaya çalışılmıştır. Bu makalede ortaya konulan yeni yaklaşım, ilk olarak memlerin sınıflandırılması konusunda bize yardımcı olur. Çünkü her mem aynı etkiyi bırakmaz. “Memlerin Sınıflandırılması” bölümünde ele aldığımız 1492 yılında gerçekleşen birtakım olaylar dizisi örneği bunu gösterir niteliktedir. Kolomb’un Amerika’yı keşfi, Borgia ailesine papalık unvanı verilmesi, Lorenzo de Medici’nin aynı yıl içinde hayatını kaybetmesi olaylarının tümü birer mem olsa da günümüze bıraktıkları etki aynı değildir. Memler ise evrimsel bir mekanizmaya sahiptir ve evrimde süreklilik önemlidir. Burada bir ayrıma gitmezsek, bazı memlerin neden asırlar boyu, bazı memlerin ise neden kısacık süre boyunca yayıldığına dair açıklamalarımız çok da tutarlı olmaz. Böyle bir ayrım yapmamızın nedeni, memleri kategoriler haline getirerek nasıl ortaya çıktıklarına yönelik birtakım saptamalar yapmaktır. Daha açık bir deyişle, yapılan ayrımla bir olay ya da olgunun memleşme süreci açıklanmaya çalışılmıştır.¹⁰

Makalede ortaya konulan yeni yaklaşım aynı zamanda memetik evrimin nasıl gerçekleştiğine yönelik de yeni bir teori ortaya koyar. Memler, zihinsel varlıklardır. İnsanların beyinlerinde yaşarlar ve bazı yollarla diğer insanlara aktarılırlar. Bu aktarılma yolları daha önce de belirttiğimiz gibi, yazılı eserler, TV programları, karşılıklı konuşma şeklinde veya işaretler şeklinde olabilir. Buraya kadar yaptığımız çözümleme, memetik alanında kuram ortaya koyan diğer isimlerle neredeyse aynıdır. Bununla birlikte, tüm bunlar aslında tek bir genel aktarım aracı altında toplanabilir: Bu araç “dil”dir. İster yazılı ister sözlü, isterse de işaretlerle olsun, bir memin aktarılmasında dil, kilit role sahiptir. Fakat burada dil, çok genel bir ifade olarak kalır. Çünkü dil de dil oyunlarından oluşan bir sistemdir. Dil oyunları, bir alet çantası gibidir, her alet farklı bir işi görmemize yardımcı olur. Bunun gibi dil oyunları da aslında daha önce de ifade ettiğimiz gibi farklı alanlarda konuşmamıza yardımcı olur. İddiam odur

⁹ Bu konuya gerek Wittgenstein gerekse de Thomas Kuhn dikkat çeker.

¹⁰ Farklı bir şekilde söyleyecek olursak, yaptığımız ayrım memleri sınıflandırmayla birlikte, zihinsel bir olgunun memleşme sürecini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bahsi geçen başlık altında yaptığımız ayrımlar da aslında bu duruma işaret eder niteliktedir.

ki, memler iki türlü evrime yol açar: Memler, ya bir dil oyununun içine yerleşir—ki bu mikro-memetik evrimdir—ya da yeni bir dil oyunu ortaya çıkarır—ki bu da makro-memetik evrimdir. Aslında yapılan bu ayırım, her memin aynı etkiye sahip olup olmadığı meselesini çözmeye yönelik bir ayırımdır. “Mem” kavramı da bir memdir, “Einstein kuramı” da bir memdir, fakat her ikisinin de hem hayatımıza hem de dilimize yerleşmeleri farklı şekillerde olur.¹¹ Aslında bilim tarihinden verilen örneklerle de bu durum temellendirilmeye ve örneklendirilmeye çalışılmıştır. Bu yolla da memetiğin önemli iki sorununa çözüm üretilmeye çalışılmıştır.

5. Kaynakça

- Aunger, R. (2011). *Memetik Evrim: Nasıl Düşündüğümüz Üzerine Yeni Bir Kuram*. Çev. Sinem Çevik. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Blackmore, S. (2011). *Mem Makinesi: Genetik Evrimin Devamı Olarak Kültürel Evrim*. Çev. Nil Şimşek. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Boyd, R. ve P. J. Richerson (2012). “Memler: Evrensel Asit Mi Yoksa Daha İyi Bir Fare Kapanı Mı?” R. Aunger (Der.), *Kültürün Darwincileşmesi* içinde (s.193-219). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Brodie, R. (2014). *Akıl Virüsü*. Çev. Özgü Çelik. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Conte, R. (2012). “Toplumsal Akıl Yoluyla Memler.” R. Aunger (Der.), *Kültürün Darwincileşmesi* içinde (s.123-167). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Dawkins, R.(2021). *Gen Bencildir*. Çev. Melisa Miller. İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Dennett, D. (2013). *Darwin'in Tehlikeli Fikri*. Çev. Aybey Eper ve Bahar Kılıç. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Dennett, D. (2020). *Bilinç Açıklanıyor*. Çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Lakatos, I. (2014). *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*. Çev. Duygu Uygun. İstanbul: Alfa Yayınları.

¹¹ Hatırlayacak olursak “mem” kavramı mikro-memetik evrime örnek olarak gösterilebilir. Oysa Einstein kuramı makro-memetik evrimin bir örneğidir. İddiamız baz alındığında biri yalnızca bir dil oyununa yerleşerek zihinlerimizde yer edinirken, diğeri yeni bir dil oyunu olarak karşımıza çıkar ve zihinlerimize eşlenir.

- Monk, R. (2005). *Wittgenstein: Dâhinin Görevi*. Çev. Berna Kılınçer ve Tülin Er. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Rovelli, C. (2020). *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2017). *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları.

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Benliği Nasıl Ele Almalıyız?

[An Investigation on Human Nature: How Should We Treat the Self?]

Volkan ÇİFTECİ 

Adana Alparslan Türkeş Science and Technology University

Received: 11.10.2022 / Accepted: 14.12.2022

DOI: 10.51404/metazihin.1187382

Research Article

Abstract: This study aims to historically investigate the approaches concerning human nature, providing a frame in which we can inquire comprehensively into the self. The present study revolves around the human self. In the course of understanding the self, this study examines the following terms: society, individuality, belongingness, authenticity, freedom, good-evil, virtue, materiality-spirituality, temporality and identity. Since it is the human that constitutes politics, ethics, arts, religion, science, philosophy and history, these topics will be discussed as well. The question "Who am I?" presupposes that the features peculiar to the self can be revealed by the first-person point of view. However, a human does not consist of her inner characteristics, she is rather determined externally/socially. The formulation "What is 'I'", on the other hand, turns the question into something that can be answered from the third-person's point of view from the outside. That is why, to re-evaluate the question in such a way that introduces the subjective and the objective aspects of the self together seems to provide an extensive analysis concerning the self. Treated this way, not only the factors belonging to the self but also those slipped inside it can be accounted for. The comprehensive historical inquiry demonstrates human self is a synthesis of these inner-outer (subjective-objective) factors.

Keywords: self, human nature, inner-outer, subjective-objective, transcendent, freedom.

Öz: Bu çalışmanın amacı insan doğasına ilişkin ileri sürülen farklı yaklaşımları tarihsel olarak derleyip benliği daha kapsamlı araştıracağımız bir çerçeve sunmaktır. Çalışmanın temelini oluşturan tema insan benliğidir. Benliği anlama girişimimizde üzerinde duracağımız önemli konular şunlardır: Toplum, bireysellik, aidiyet,

Author Info: Volkan ÇİFTECİ

Adana Alparslan Türkeş Science and Technology University (ATU), Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Psychology, 01250 Sarıçam-Adana, TÜRKİYE.

E-mail: vcifteci@gmail.com

To Cite This Paper: Çifteci, V. (2022). "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Benliği Nasıl Ele Almalıyız?" *MetaZihin*, 5(2): 137-152.

otantiklik, özgürlük, iyilik-kötülük, erdem, maddiyat-maneviyat, zamansallık ve özdeşlik. İnsan; siyaset, etik, sanat, din, bilim, felsefe ve tarihin asıl yapıcısı olduğundan bu gibi konular da çalışmamızda ele alınacaktır. İnsanı anlamaya çalışırken sorduğumuz “Ben kimim?” sorusu sadece birinci tekil kişi tarafından, kişiye has olan özelliklerin açığa çıkarılabileceğini varsayar. Oysa insan sadece kendi içsel özelliklerinden ibaret değildir, aksine çoğunlukla dışsal/toplumsal olarak belirlenir. “Ben nedir?” ifadesi ise soruyu üçüncü tekil kişinin dışarıdan cevaplayacağı bir soru olarak ortaya koyar. Bu nedenle söz konusu soruyu benliğin öznel ve nesnel yönünü birlikte ortaya koyacak şekilde ele almak insana dair daha derin bir kavrayış sunmayı vaat eder görünür. Soru bu şekilde değerlendirildiğinde, sadece içsel olarak bene ait olan etmenlerin değil, bene dışarıdan sızmış (“ben olmayan”) etmenlerin de neler olduğunun hesabı verilebilir. Etraflıca yapılacak tarihsel bir inceleme, insanın bu içsel-dışsal (öznel-nesnel) etmenlerin bir birleşimi olduğunu gösterir.

Anahtar Kelimeler: ben, insan doğası, içsel-dışsal, öznel-nesnel, aşkın, özgürlük.

1. Giriş

“İnsan nedir?” sorusu, belki de ilk bakışta cevaplanması kolay sorulardan biri olarak değerlendirilir. Ancak, insan doğasına ilişkin derinlemesine bir inceleme girişimi, konu biyoloji, evrim, benlik, öznel, dil, öteki, dünya, toplum, kültür, tarih gibi önemli diğer konularla da ilişkili olduğu için oldukça güç bir hal alır. Tarih boyunca düşünürler, ilk bakışta kolay bir soru olduğu izlenimi veren “insan nedir?” sorusunu cevaplamaya çalıştılar. Bununla ilgili çeşitli kuramlar geliştirdiler, farklı bakış açıları ve yaklaşımlar sundular. Bu soruya verilebilecek cevap, insan doğasının ne olduğunu açığa çıkaracağına dair bir vaat sunar. Söz konusu soruyu cevaplamaya çalışırken aranan şey aslında çok açık, kısa ve net bir özelliktir. Herkeste ortak olduğu düşünülen, tüm insanların paylaştığı bir “şey”dir: Buna “öz” de denir. Bu öz, “alet yapan”, “düşünen”, “sosyal-politik olan”, “dil konuşan” örneklerinde olduğu gibi tüm insanlara uygulanabilecek evrensel bir şey olmalıdır. Aranılan bu özellik, öyle bir şeydir ki, insana has olmalı, başka bir deyişle onu diğer varlıklardan ayırmalıdır.

Bu çalışmada, insan doğasına ilişkin farklı yaklaşımları ele alıyoruz. Bunu yaparken, insana atfedilen öze ilişkin tarihsel bir bakış atıp, öze dair sunulan yaklaşımlarda neyin benzer neyin farklı olduğunu saptamaya çalışıyoruz. Amacımız, insan benliğine daha geniş bir bakış açısından bakmak ve onu daha kapsamlı bir şekilde araştıracağımız bir çerçeve sunmaktır. Öze dair yaklaşımlar şu üç başlık altında toplanabilir: 1- içsel (öznel), 2- aşkın (manevi) ve 3- dışsal (nesnel). Öze dair ilk yaklaşım olan içsel yaklaşım iki alt başlıkta ele alınabilir. İlki insanın fizyolojik-biyolojik bir açıklamasının olduğudur. Buna göre insan evrimsel olarak belirlenir: İnsan, bedeni ve onun çalışma biçimi değerlendirilerek anlaşılır. Diğeri, insan doğasının bilişsel/psikolojik (duygu, düşünce, bellek) yeteneklere odaklanarak ele alınabileceği fikridir. İkinci aşkın yaklaşım ile kastedilen şey, dinlerin insanı anlama biçimidir. Bu açıklamada, insanın ne

olduğu aşkın bir varlık (Tanrı) tarafından belirlenir. Üçüncü dışsal açıklamaya göre ise, insan bir toplum-kültür içinde zamana yayılmış bir varlık olarak bulunur, onun içindeki deneyimleri, ilişkileri ve işlevleri hesaba katılarak anlaşılır. Bu nedenle insan daha çok dışarıdan belirlenir. Ancak, bu üç yaklaşımdan sadece bir tanesi ile benliği/kendiliği anlamaya çalışmak pek de iyi sonuç vermeyebilir.

Benliği anlamak için bir çerçeve/bağlam sunma girişiminde, soruna sadece birinci tekil kişinin gözünden bakmak yetersiz kalır. “Ben olmayan” [not-I] etmenlerin de – ötekinin– etkisini sorgulamak gerekir. Tarih, kültür, toplum, dil, sanat, din, bilim ve felsefe gibi dışsal etmenlerin oynadığı rolü hesaba katmadan benliği anlayabileceğimiz bir çerçeve sunmak pek olanaklı değildir. Ben, yalnızca içsel veya yalnızca dışsal olarak belirlenen bir “şey” de değilmiş izlenimi verir. Derinlemesine bir incelemede insan, çoğunlukla dışsal etmenlerin içine sızdığı ve bunların içselleştirilmesi sonucu “içsel-dışsal” özellikleri bir arada içinde taşıyan, bunu yaparken de dışarı ile sürekli etkileşim halinde yaşamını sürdüren bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, bu çalışmada “Ben nedir?” sorusunun örtük olarak temel iki bileşenden oluştuğunu saptıyoruz: “Ben kimim?” ve “Sen [öteki] kimsin? Bu iki soru analize tabi tutulduğunda, asıl sorunun –soru “ben olmayan” etmenler de barındırdığından– “Ben Kimsin?”¹ olarak yeniden formüle edilmesinin daha yararlı olacağını iddia ediyoruz. Bunu yaparken, benliğin daha kapsamlı ele alınabileceği ve öznel-nesnel yönlerin bir arada değerlendirilebileceği bir çerçeve sunmayı hedefliyoruz.

2. İnsan Doğasına Tarihsel Bir Bakış

İnsan özüne dair farklı yaklaşımlara tarihsel olarak bakmak, farklı zamanlarda insan doğasına ilişkin kavrayışın nasıl ve neden değişip dönüştüğünü araştırmak, “Ben nedir?” sorusuna verilecek cevap açısından oldukça yararlı olur. 2.500 yıllık Batı Felsefesi tarihi geriye doğru izlendiğinde “öz” konusunun Platon tarafından etraflıca ele alındığı çabucak görülür. Platon’un “Formlar Teorisi”, şeylerde ortak olanı, değişmeden kalanı gösterebilmek için ortaya konmuş bir teoridir. İnsan söz konusu olduğunda bu teori, “İnsan nedir?” diye sorarken, tüm insanlarda ortak olan bir özelliği arar, başka bir ifadeyle insan özünün ne olduğunu sorar. Her insanın paylaşmak zorunda olduğu, hiç kimsenin muaf olamayacağı bu ortak özellik, açık ki maddi, toplumsal, kültürel bir şey değildir. Platon’a (2012) göre bu özellik, değişmeden kalan,

¹ Bu ifade, “Ben kimim?” ve “Sen kimsin?” sorularının bir bileşimidir. İkinci sorudaki, “Sen” sözcüğünün “ben olmayan her şey”i (öteki) temsil ettiği düşünülünce, soru belki de daha anlamlı görünür.

sabit, zamana meydan okuyan evrensel bir şey olmalıdır. Platon buna *form* veya *idea* adını verir.²

Aristoteles, insan doğası konusunda hocası ile aynı görüşü paylaşmaz. Ona göre insana dair kavrayış toplumun tam da içinde olmak üzerinden edinilir. Aristoteles için insan sosyal-politik bir varlıktır (1975: 9). İnsan olmak; erdem [*virtue; excellence*] sahibi olmak, başka bir deyişle toplum içerisindeki görevini layıkıyla yerine getirmekle eş anlamlıdır. Dolayısıyla, Aristoteles için insan olmanın anlamı, zamansal olmayan bir *ideada* aranmaz. İnsan olmak, yaşamsal yolculuk boyunca kendini ortaya serecek bir “şey”, potansiyellerin gerçekleşmesi, serpilme, açılma olarak anlaşılmalıdır. İnsanı insan yapan, rasyonel hareket etmek, aşırı uçlara sürüklenmemek, akıllıca seçimler yapmak ve bu şekilde eylemlerde bulunmak olmalıdır. Aristoteles bu uzun süreli iyi olma halini [*well-being*] –her ne kadar anlamını tam olarak karşılamayan bir şekilde “mutluluk” olarak çevrilse de– *eudaimonia* olarak adlandırır (Ross, 2017: 297-98). Antik dönemde insana bir özellik atfetme girişimleri olsa da insan, genel olarak toplumun içerisinde, onun bir parçası olarak anlaşılır. İnsan olmanın en ayırt edici özelliği sosyal-politik olmaktır. Bu nedenle de her insanın bir görevi/işlevi vardır. İnsan bu işlevi en iyi şekilde yerine getirdiği sürece, iyi biçimde düzenlenmiş bir topluma katkıda bulunabilir ve ancak böyle var olabilir.

Oysaki Orta Çağa gelindiğinde, insan olmak artık sadece toplumun içinde işleyen bir varlık olarak anlaşılmaz. İnsan artık kul (edilgin bir varlık) olarak görülür. Hristiyan öğretilerde doğuştan “günahkâr” olan insan, Tanrı’nın yolundan giderek ve tüm eylemlerini onun için yaparak kendini var edebilir. Augustinus kendi içine, benliğinin derinliklerine bakarak Aşkın varlığa ulaştığını söyler (2010: 208).³ Kendini Tanrıya adanmak, kefareti ödemek, insan olmanın tüm anlamıdır. Bu dönemde insanların yaşamlarını düzenleyen dinsel öğretiler olduğu için, insan doğası dışsal/aşkın bir varlık (Tanrı) tarafından belirlenmiş olarak düşünülür. Önceden çizilmiş yolu takip etmek, önceden belirlenmiş kurallara uymak insan olmanın gerekliliğidir. Bu belirlenimci/kaderci görüşte temel nokta iman olarak kendini gösterir. İnsan ikincil kabul edilen bilgi ile değil, inanç ile kendi doğasını kavrayabilir. Belki de “insan olmak iman etmektir” iddiası dönemin insan doğasına ilişkin yaklaşımını en iyi şekilde ifade

² Formlar teorisi, Platon’un *Devlet* kitabının yanı sıra, *Menon*, *Şölen*, *Parmenides*, *Phaidon* ve bazı diğer diyaloglarında da yer yer ele alınır. Ayrıca, Platon, *Alkibiades I* diyalogunda bir insanın (ruhun) kendisini ancak başka insanda görerek tanıyabileceğini ileri sürerek benliğe ilişkin dışsal açıklamanın da bir örneğini sunar (2019: 133b-c).

³ Augustinus bu görüşü ile benliğe ilişkin aşkın bakış açısını içsel (öznel) yaklaşım temeline oturtuyor görünür.

eder. Tertullianus'a⁴ atfedilen "inanıyorum çünkü saçma" [*credo quia absurdum*] sözü bunu açıkça gösterir. Şöyle ki, iman ile bilgi farklıdır, iman etmek için rasyonel/mantıksal bir nedene gerek yoktur. Benzer şekilde, Kierkegaard (2002) İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etmek için Moria dağına yaptığı yolculuğu anlatırken iman kavramını etraflıca ele alır; onun bilgiden farklı olduğunu, İbrahim'i İbrahim yapan şey olduğunu anlatır. İnsan benliğine dair özgürlük ve iyilik/kötülük gibi önemli sorunlar da dönem düşünürleri tarafından aşkın varlık olan Tanrı ile olan ilişki ve ona edilen iman üzerinden açıklanmaya çalışılır.⁵ Bu dönemde benlik, aşkın varlık bakış açısından anlaşılır.

17. ve 18. Yüzyıl rasyonalist düşünürlerine baktığımızda, insan doğasına ilişkin hem insan benliği hem Tanrı hem de toplum odaklı eklektik bir açıklama girişimi karşımıza çıkar. Örneğin insan doğasına ilişkin içsel açıklamayı tercih eden Descartes, insanı insan yapan şeyin "düşünmek" olduğunu şu meşhur iddiasında ortaya koyar: "Düşünüyorum; o halde varım". Descartes için, insanın özü düşüncedir (2006: 29). Descartes, metafizik projesi kapsamında meşhur zihin-beden ayrımını ileri sürer. Bu iddia, birbirinden ayrı tözler olarak ele alınan madde [*extension*] ve düşünce ikilisinden maddenin, insana ilişkin esaslı bir bilgi sunamayacağını söyleyerek onu açıklamının dışında bırakır. İnsan olmak, meditasyon sonucu kesin olarak emin olabileceğimiz tek şey olan biricik varlığımızın düşünüyormak üzerinden kanıtlanması ile anlam kazanır. İnsan düşünen bir tözdür (1993: 52), onun varoluşunun özü budur. Buna rağmen Descartes, dış dünyanın varoluşu, bilgisi ve sürekliliği üçgeninde mutlak iyi Tanrı'nın varlığını zorunlu koşul olarak kabul eder. *Benin* varoluşunu devam ettirebilmesi de Tanrının iradesinin sürekli tezahürüne bağlıdır (s. 96).

Spinoza için asıl olan Tanrı ya da doğa olarak kabul edilir (2018: 79). İnsan da bu kavramdan yola çıkarak anlaşılabilir. Her şey Tanrısal doğanın zorunluluğu sonucu belirlenir (s. 78). Bu doğa içinde olan insan tam olarak özgür olamaz. Neden-sonuç zincirinin hüküm sürdüğü bir sistemin parçası olduğunun bilincinde olma ve ona göre yaşamını sürdürebilme anlamında belki bir anlamda, özgür kabul edilebilir. Ancak insan, Tanrı ya da doğa denilen organik sistemin sadece bir parçası olarak alınmalıdır. Dolayısıyla parça-bütün (iç-dış) aynı potada eritmeye çalışılır. Leibniz (1695) de Spinoza gibi, Tanrının evreni "önceden kurulmuş uyum" kavrayışına göre yarattığını

⁴ Aslında tam olarak öyle dememiştir; ancak, imanın statüsüne vurgu yapmasından dolayı ifade bu şekli almıştır. Bkz: Evans, 1956: 19. İfade bazen Voltaire'in karikatürize etmesi nedeniyle Augustinus'a atfedilerek de kullanılır. Bkz: Harrison, 2017: 2.

⁵ Bkz: "Özgür irade sorunu" [*the problem of free-will*] ve "kötülük sorunu" [*the problem of evil*]. "Kötülük sorunu"nu Augustinus (1993) etraflıca inceler. "Özgürlük sorunu" da Boethius (2011) tarafından derinlemesine ele alınır.

söyleyerek, insana önceden belirlenmiş bir öz atfeder görünür. Bu nedenle özgürlük sorunu ile karşılaşmak zorunda kalır. Ancak, uyumculuk [*compatibilism*] olarak bilinen yaklaşımı ile insanın yine de özgür seçimlerde bulunabileceğini iddia eder. Descartes ile merkezi bir konuma oturtulmaya çalışılan benlik, Spinoza ve Leibniz'de aşkın bir varlık ile olan ilişkisi üzerinden anlaşılabilir olarak merkezi konumundan edilir.

Aynı dönemin deneyci düşünürlerinden Locke (2013) için insan denince anlaşılması gereken, bellek veya bilinçli hatıralardır. Locke insanı, zamanda değişmeden kalabilen bir varlık olarak düşünür (s. 233). Bu iddiasını temellendirmek için “kişisel özdeşlik” [*personal identity*] kavramı üzerinden bir düşünce deneyi tasarlar. Bir prens ile bir ayakkabı tamircisinin (eskicinin) bedenlerinin değişmiş olduğunu hayal etmemizi ister. Ayakkabı tamircisi, prensin bedeninde uyanırken prens, ayakkabı tamircisi bedeninde uyanır. Bu durumda, Locke'a göre prens bedenindeki ayakkabıcı, ayakkabıcı bedenindeki de prensdir (s. 238). Beden elbette önemlidir ancak, asıl önemli olan bilinçli hatıralardır. Bu anlamda Descartes gibi Locke da bedeninin insan doğasına ilişkin açıklamada asıl unsur olmadığı fikrini savunur. Locke için önemli olan bilinç, psikolojik bütünlük ve devamlılıktır denilebilir.

Hume (2009), zamanda birliğini koruyan Kartezyen “düşünen varlık” anlayışına karşı çıkarak, benliği “algıların bir demeti” [*a bundle of perception*] olarak değerlendirir. Hume'un rahatsız edici kabul edilebilecek, sağduyuya pek de uymayan bu yaklaşımına göre zamanda bütünlüğünü koruyabilen ve değişmeden kalabilen bir *ben* ideası bir yanılsamadan [*illusion*] ibarettir. Hume'a göre “benlik, birbirini hiç durmaksızın takip eden bitimsiz bir akış halindeki farklı algıların toplamından veya demetinden-yığından [*bundle*] başka bir şey değildir” (s. 75). Hume bu iddiasını, her bir algının birbirinden ayrık [*discrete*] olduğu tezine dayandırır. Ona göre her bir algı ayrık olduğu için kendimle ilgili düşüncelerim de zamanda birbirini takip eden çoklu algıların toplamından ibarettir. Hume için ne yaparsak yapalım elde edeceğimiz tikel bir algıdır, benlik idesi olduğunu düşündüğümüz şey ise zamansal olarak art arda gelen algıların sürekliliğinin bilincidir (s. 174). Hume'a (2009) göre benlik algısının oluşumu için bellek hayati bir öneme sahiptir. Bunun nedeni algıların birbiri ile ilişkilendirilmesinde belleğin oynadığı roldür. Hood (2012) algıları birbirine bağlayamadığımızda aslında benlik üretemeyeceğimizi Clive Wearing örneği üzerinden anlatır. Bir virüs nedeniyle beynindeki sinir hücreleri zarar gören Wearing bir önceki algısını şimdikiyle ilişkilendirme yetisini kaybetmiştir. Bu nedenle sonsuz bir şimdide yaşamaya hapsolmuş, benlik üretemez hale gelmiştir (s. 101; 263). Dönemin deneyci düşünürleri benliği algılar sonucu edinilen deneyimler ile anlamaya çalıştığı için içsel açıklama ön plandadır.

Dönemin siyaset felsefecileri insanı içsel özellikleri üzerinden anlamaya çalışır, ona bu bakış açısından özellikler yüklerler. Ancak, iyi düzenlenmiş bir toplum yaratabilmek için insanın dışarıdan şekillenmesi gerektiğini öne sürerler. İnsana dair görüş iyilik-kötülük zeminine çekilir. Hobbes, insanın doğası gereği rekabetçi, güvensiz ve çıkarıcı (kötü) olduğunu iddia eder (2007: 92-95). Ona göre insanlar, doğal durumda [*state of nature*] bencil, güç peşinde koşan ve kendi kişisel çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen varlıklardır. Bu nedenle, güçlü bir egemenin –Leviathan– (devlet veya kişi) toplumu yönetmesi şarttır (s. 94). Toplumsal yaşamın imkânı, insanların kendi içsel özelliklerinden kaynaklanan bencil dürtülerini törpülenmesinde yatar. Uygarlık için özgürlükten bir miktar feragat edilmeli, güvenlik için mutlak özgürlük feda edilmelidir. Dışsal bir güç olan egemen, insana sınır koymalı, onu sansürlemeli ve yeniden şekillendirmelidir. Rousseau (2019) ise insan doğasına iyilik atfetse de Hobbes ile benzer bir sonuca ulaşır. Rousseau’ya göre insan, doğası gereği iyidir; “özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” (s. 5). İnsan, toplum içinde kötüleşmeye, bozulmaya başlar. Bu nedenle, toplum sözleşmesi ile herkesin ortak çıkarlarının güvende olacağı iyi bir toplum yaratmak ve toplumsal kurallara uymak gerekir. Rousseau için de insan doğası gereği iyi olsa da, toplumun bütünsel iyiliği için sözleşmeye [*contract*] uymak zorundadır. Başka bir deyişle, insanı insan yapan içsel özellikleri dışarıdan belirlenmeli, yeniden şekillenmelidir.

Modern dönemde, artık önemli olan insanın ne olduğu değil, neler yapabileceği ve nasıl yapacağıdır. Rönesans döneminde sanat ve bilim alanında devrimler yaşanır. Özellikle astronomide Kopernik, dünyanın merkezde olmadığı aksine, güneş merkezli bir sistemde sadece bir gezegen olduğu iddiasını ortaya atar. Kepler ve Galilei’nin, gezegenlerin hareketleri konusundaki katkıları ve yeni keşifleri ile Kopernik’in iddiaları bilimsel olarak da kanıtlanır (Gribbin: 2014). Bu gelişmeler ile insanın sadece evrenin kendine görüldüğü haliyle [*phenomenon*] yetinmediği, görünüşün ötesindeki gerçekliği akıl ile ortaya çıkarabileceği gösterilir. Bu dönemde bilime olan güven yükselir. Aydınlanma ile insan aklı evrenin merkezine alınır. Yasa yapan, ahlaki teoriler ortaya koyan, sanatsal yapıtlar ve teknolojik aletler üreten, bilimsel aktivitelerde bulunan ve evrenin gizemini çözen insan aklıdır. Kant’ın “Felsefedeki Kopernik devrimi” bunun en önemli göstergesidir:

Bugüne dek tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır [...] bilgimizi bu yolla genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelere kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı altında Metafizik’in görevinde daha iyi sonuçlar alıp alamayacağımızı sınavabiliriz. (2015a: 25)

Kant, matematik ve doğa bilimleri ile felsefe arasında bir benzerlik kurmaya çalışarak yukarıdaki deneyi yapmayı önerir.⁶ Kopernik Dünyanın değil de Güneşin merkezde olduğunu ve Dünya ile birlikte diğer gezegenlerin Güneş etrafında döndüğü iddiası ile astronomi alanında ilerleme sağlamıştır. Benzer biçimde, Kant felsefedeki söz konusu deney ile bilgimizi genişletme imkânı elde edeceğimizi düşünür. Bu devrim sayesinde ki artık tüm nesnelere birlikte dünya merkezi konumundan edilir ve ondan boşalan konuma özne yerleşir. Bu nedenle, Kant için dünyayı bilmenin ölçüsü de akıldır, özgür eylemlerde bulunmanın kaynağı da –ilkinde teorik, ikincisinde pratik olmak kaydıyla. Dünya insan aklına olduğu gibi sunulmuş bir şey değildir. Teorik akıl, deneyimlediği şeyi düzenleyip ondan anlamlı bir bütün ortaya çıkaran aktif bir yetidir. Ahlak felsefesi söz konusu olduğunda Kant’a (2015b; 2015c) göre pratik akıl kendisine uymak zorunda olacağı yasalar koyabilir. Aklın koyduğu kategorik buyruk [*categorical imperative*] rasyonel, zorunlu ve evrensel olduğu için, bu buyruğun hiçbir istisnası yoktur (2015b: 24). Sonucundan bağımsız olarak uyulması gereken ahlaki yasadır. İlk bakışta bu insanın özgürlüğünü sınırlayan bir durum gibi görünür. Kant açısından dürtü ve arzuların bağımsız olarak aklın dışarıdan etkilenecek edinmediği, aksine aklın (otonom özelliğinden dolayı) kendisinin içsel olarak ürettiği yasalara uyması aslında özgür olmaktır (2015c: 26). Bu dönemde insan; bilim, sanat ve ahlakı da içine alan (maddi ve manevi) dünyanın merkezindeki akıl sahibi varlık olarak kabul edilir. İnsan, içsel özellikleri ile tanımlanır.

Marx (2004) insan özüne dair fikirlere eleştirel yaklaşır. Ona göre insan özü diye soyut bir şey, tüm insanların paylaştığı ortak bir özellik yoktur. İnsan özü denilen şey toplumsal ilişkiler bütünüdür (s. 27). Marx için asıl belirleyici olan şey altyapı dediği maddi/ekonomik ilişkilerdir. Her çağda edebiyat, sanat, bilim ve felsefe gibi üstyapı altyapı tarafından belirlenir (2003: 424). Her dönem maddi-ekonomik ilişkileri farklı olduğu için farklı bilinç düzeyinde olan insanlar ortaya çıkar. Marx (2003) için insanların varlığını belirleyen şey bilinçlerinden ziyade, onların toplumsal varlıklarıdır. İnsanı anlamak istiyorsak, bir toplumda üretim araçlarına kimlerin sahip olduğuna, toplumun yapısına, insanların birbirleriyle ilişkilerine bakmamız gerekir. Materyalizmin savunucusu olan Marx için, bilinç dediğimiz şey, “bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı onların yaşam süreçleridir” (2004: 45); onların yapıp etmeleri, üretimleri, tarihsel olarak belirlenimleridir. Dolayısıyla insan dışsal olarak belirlenir, tarihsel ve toplumsal-kültürel bir varlık olarak anlaşılır.

⁶ Matematik ve Doğa bilimlerinin bir anda ortaya çıkan tek bir devrim ile bugünkü durumlarına ulaşmış oldukları gerçeğini değerlendiren Kant, benzer bir devrimin felsefeye de böyle bir üstünlük kazandırabileceği ihtimalini sorgular (2015a: 14).

Psikanaliz de insanı belirli bir şekilde anlar ve ona göre bir değerlendirmeye tabi tutar. Freud (2019a; b), her şeyin bilincinde olamayacağımızı, bilinçdışı süreçlerin de var olduğunu iddia eder. Bu nedenle insanı, bilinçli bir bütünlük olarak anlamak yerine onun birimleri olduğunu savunur. Freud'a göre insan zihni; *id*, *ego* ve süperegö denilen üç farklı birimin birbirleriyle olan ilişkisinden oluşur. Freud'un analizinde *id*, içsel yönümüzü; *ego*, dış dünyanın taleplerini de değerlendirebilen mantıksal ve rasyonel yönümüzü; süperegö ise, daha çok dışsal ve ahlaki talepleri önemseyen vicdani-manevi yönümüzü temsil eder (Williams, 2017: 32-36). Bu bağlamda insan doğasına ilişkin bir soruşturma, onun *id* nedeniyle saldırgan ve cinsel dürtülerle belirlenen ve haz ilkesiyle devinen bir varlık olduğunu ortaya koyar. Ancak, *ego* göz önüne alınınca insan mantıksal ve rasyonel kararlar verebilen gerçeklik ilkesine göre hareket eden bir varlık olarak anlaşılır. Son olarak da insan, kültürel değerlerin (ahlak, toplumsal norm, din vb.) içleştirilmesi olarak anlaşılabilir süperegö ile dışarıdan belirlenen bir varlık olarak da değerlendirilir. Öyleyse Freud'un (2014) çalışması, insanı, evrim sonucu oluşmuş fizyolojik-biyolojik bir varlığın talepleri ile kültür tarafından dışarıdan belirlenip ehlileştirilmeye çalışılan toplumsal-ahlaki bir varlığın bitmek bilmez bir çatışması olarak resmeder. Bu dinamik yaklaşım insanın; değişime açık ancak yer yer tökezleyen, kaygılı, değişken, öfkeli, suçlu hisseden bir varlık olduğunu başka bir deyişle huzursuz olduğunu varsayar. Bunun nedeni insanın; içsel, aşkın ve dışsal belirlenim arasında yaşadığı bitmek bilmez bir gerilim durumudur.

İnsanı yaşamsal yolculuk süresince yapıp ettikleri üzerinden anlamaya çalışan süreç felsefesi, yaşam felsefesi ve varoluşçuluk gibi felsefi akımlar için insana bir "öz" atfetmek pek mümkün değildir. Aksine, insan doğumundan ölümüne kadar olan süreçte zamana yayılmış, değişken, devingen bir varlık olarak ele alınır. Örneğin Bergson için benlik zamansal bir akış [*flux*] olarak kabul edilir (2001: vi). Mekânın sabitliği, durağanlığı, benliği belli bir kalıba sokmaya çalışsa da bu olanaklı değildir. Bu tür bir benlik dışsal/toplumsal etmenlerin belirlenimi ve şekillendirmesiyle ortaya çıkan yüzeysel benliktir. Oysa Bergson, derin *beni* kesintisiz bir akış [*uninterrupted flux*], neden-sonuç zincirinden bağımsız özgür bir devinim olarak düşünür (1947: 431). Bergson için benlik zamansaldır, değişip dönüşebilen bu benlik zihinsel durumların [*mental states*] sürekli devinimi üzerinden anlaşılabilir. Heidegger'in benliğe dair fikirleri de Bergson'ununkine benzer özellikler gösterir. Heidegger (2008) insan varoluşu için *Dasein* terimini kullanır. İnsanı anlama girişiminde deneyim hayati bir önem taşır. Heidegger'e göre insanın özü varoluşundan ibarettir. İnsan kendi deneyimleri sonucu bir benlik oluşturur. Ancak "her günkü kendi olma hali" olarak anladığı gündelik hayattaki deneyimlerimiz, diğerleri ile olan ilişkilerimiz, rutinlerimiz vb. bizi öylesine sarmalayıp ele geçirir ki, kendi iç sesimizi duyamaz oluruz (s. 136). Otantik benlik olarak anladığı benlik modunu açığa çıkarabilmemiz için bireyselleşme, kendi hayatımızın sorumluluğunu tekrar ele geçirebilme, "herkes" in [*das man*] üzerimizdeki

etkisini azaltabilme gibi şeyleri gerçekleştirmemiz gerekir. Bunlar da insanın zamansal (bitimli) bir varlık olduğunun, diğer bir deyişle “ölüme doğru ilerleyen” bir varlık olduğunun bilinciyle olanaklıdır. Ölüm karşısında duyulan kaygı [*anxiety*] ve bu yoldaki yapıp etmelerimiz insanı insan yapan önemli etmenlerdir. Dolayısıyla insan olmanın anlamı; yaşamak, deneyimlemek, özgür seçimlerde bulunmaya çalışmak, sorumluluk alabilmek gibi durumlar sonucu ortaya çıkabilir. Benlik bitmiş ve bir tanımla anlaşılabilir bir şey değil aksine sürekli bir devinim, bir inşa-yapım sürecidir. Sartre’ın “varoluş özden önce gelir” derken kastettiği de budur (2005: 63).

Lacan için insan olmanın anlamı, dil konuşması ve öteki ile ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. Öteki de genelde “dil olarak öteki” şeklinde düşünülür. Fink (2020), dil olarak ötekinin bir bebek daha dünyaya gelmeden onu nasıl belirlediğini şu şekilde anlatır. Bebek daha bir söylem, anlatı, konuşma âlemine –dil âlemi– gelmeden onun için o evrende bir yer ayrılır. Bu ona bir isim vererek, geleceğinin nasıl olduğunu hayal ederek, onun yapıp edeceklerinden bahsederek hazırlanır. Fakat ebeveynlerin kullandıkları dilin anlamı çok eskiden belirlenmiş kelime ve ifadelerden oluşur. Ebeveynler dahi bu dili miras almıştır. Dolayısıyla bebek böyle bir dil evrenine (simgesel düzen) doğar (Fink, 2020: 26-28). Dili öğrenmeye başlayınca da kendisine özgü olmayan, onu dışarıdan belirleyen “dil olarak ötekinin” etkisi altına girmeye başlar. Simgesel düzene adım atar atmaz öteki tarafından şekillenmeye, tanımlanmaya ve belirlenmeye başlar. Bu nedenle Lacan için benlik dil tarafından belirlenir: Rimbaud’un sözleriyle “Ben ötekidir” [*Je est un autre*] (2005: 375). Lacan, Freud’un analizine benzer bir şekilde, *bene* “ben olmayan” etmenlerin sızdığını ima eder. Bu durum, doğal olarak insanın kendine yabancılaşmasına neden olur. Şöyle ki, konuştuğu dildeki tüm anlamlar kendisi daha doğmadan belirlenmiştir. Dili öğrendikçe kendisine yabancı olan şeyler dil yoluyla içine sızmaya başlar. Başka bir deyişle “ben olmayan” (öteki), *bene* dil öğrenmek ile sızar. Bu da *bende* “ben olmayan” etmenlerin olduğu hatta, *benin* çoğunlukla “ben olmayan” etmenlerden oluştuğu sonucunu doğurur. Yabancılaşmanın nedeni dil olarak öteki, başka bir deyişle dilsel âlemde olmak, simgesel düzenin bir parçası olmaktır (Fink, 2020: 28). Bu yaklaşım, kendimize aslında çok yabancı olabileceğimiz, başka bir insanı kendimizden daha iyi tanıyor olabileceğimiz ihtimalini varsayar. Lacan için *ben* dışarıdan –öteki üzerinden– belirlenir.

Teknolojik ve bilimsel gelişmeler sonrası insan, her şeyin hızlanması ile daha çok yer değiştiren, daha fazla insanla etkileşime geçen ve daha çok bilgiye maruz kalan bir varlığa dönüşür. Virilio (1977) teknolojinin, hız üzerinden birbiriyle yarışan araçlar üretme konusundaki takıntısı sonucu mekânın öneminin azaldığı tespitini yapar. Bir yandan ulaşım araçlarının çok hızlı olması, diğer yandan ise telefon ve internetin, dünyanın neresinde olursak olalım anında iletişim kurabilmemize imkân tanınması,

mekânın ve yerelliğin önemini azaltırken zamanın pratik değerini artırır. Artık dünyanın herhangi bir noktasından diğerine çok hızlı bir şekilde veri aktarımı sağlanabilir. Bu aktarılan ve önemi her geçen gün artan dijital verilerin çoğu insan ile ilgilidir. Bir anlamda, insan her geçen gün değiş tokuşu yapılabilen bir metaya dönüşüp dijital verilere indirgenir. Benlik dediğimiz şey “dijital veri toplamı” olarak anlaşılmaya doğru gider.⁷ Teknolojik gelişmelerin bir diğer etkisi de kendimizi; gözlenebilen, ölçülüp hesaplanıp anlaşılabilen bir nesne olarak ele almamıza neden olmasıdır. Bu durum, insan özgürlüğünü, öngörülemezliğini ve yaratıcılığını bertaraf ederek, herkesi rasyonel olarak açıklanabilen tek tip bir insana indirgemeye çalışır. Böylelikle insana, dışarıdan anlaşılabilen mantıksal-bilimsel bir öz atfetmeye girişir.⁸

Postmodernizm ise özneyi artık Aydınlanmanın anladığı şekilde özerk bir birim veya kendinden menkul bir varlık olarak görmez. Özne, artık tüm deneyimlerin merkezinde olan, zihinsel durumların taşıyıcısı [*substance*] değildir. Postmodernizmde, modern dönem düşünürler için evrendeki değişmez sabit olarak kabul edilen, çapa işlevi gören, evrenin merkezi konumunu işgal ettiği varsayılan özne kavramı terk edilir. Lyotard’a göre modernizmin “büyük anlatıları” çökmüştür (2020: 85). Hakikati arayan özne tasarımı hüsrana uğramıştır. Adaletin sağlanacağı ve insanın özgürleşmeye doğru gittiği tezi değersizleşmiştir. İnsanın, sonsuz sayıda deneyim ve seçimler arasında kafası karışmıştır. Özne, çok sayıda yapay mekânda bulunmaktan doğal yaşamına yabancılaşmış, yerinden edilmiştir. Dahası, birçok parçaya ayrılmış, dağılıp parçalanmıştır. Massumi’ye göre (1993) bütünlüklü varlığının tehlikede olduğunu hisseden özne, satın alıp tüketerek kendini var edebileceğini zanneder. Meta varoluşumuzun ayrılmaz bir yönü olarak ortaya çıkar. Kapitalizmin öznesinin meta ile ilişkisinden bağımsız bir anlamı yoktur. Satın aldığımız sürece var olabileceğimizi söyleyen Massumi bunu “satın alıyorum öyleyse varım”⁹ şeklinde ifade eder (s. 7). Bu da aslında içsel anlamda bir benlik olmadığı, benliğin ancak ve ancak dışarıdan meta sahipliği ile (çarpık bir şekilde) var edebileceğini ima eder. Belki de bu tüketerek var olma çabası ironik bir şekilde, aslında insanın kendi benliğini tüketmesine neden olarak onu yok olmaya götürür. Massumi, “[t]ükettiğimiz, kendi olasılığımızdır” diyerek

⁷ Harari, dijital verilere neredeyse tapınmaya başlanıldığını iddia ederek, bu yaklaşımın bir tekno-din olmaya doğru gittiği öngörüsünde bulunur (2016: 383; 397).

⁸ Heidegger, doğayı teknolojik/bilimsel gelişimler sonucu istediğimiz şekilde dönüştürerek onu pratik amaçlar için el altında olan (*bestand*) bir şey, bir araç olarak anladığımızı, bu nedenle kendimizi de doğanın efendisi konumuna yükselttiğimiz yanlışına düştüğümüzü iddia eder. (1998: 71). Heidegger (1998) için bu durum, benliğimizin hakiki anlamını kaybetmemize neden olacağı için büyük bir tehlikedir.

⁹ “*I buy therefore I exist!*”. Massumi (1993), Descartes’in “Düşünüyorum o halde varım” derken içsel yöne yaptığı vurguyu, “Satın alıyorum o halde varım” şeklinde değiştirerek benliğin ancak dışarıdan edinilebilecek meta yığını sayesinde oluşabileceğini söyler. Kapitalist sistemin öznesi satın alma, metaya sahip olma üzerinden anlaşılabilir.

durumu özetler (s. 12). Dahası özne, kendini sürekli başka bir yerde aramaktan sersemeler, kaygan bir zeminde olduğundan serbest salınmaya başlar. Temelsiz olduğunu fark eder, kendini tekinsiz bir halde bulur. Böyle bir özne, sürekli acele eder, endişelenir, panikler. Yaşadığı şey bitmek bilmez bir kaygı halidir. Bu ruh halinin tanımlayan temel duygular korku ve panik olarak kabul edilir (Mansfield, 2021: 242-244). Böyle bir anlayış insan doğasının peşine dışarıda düşülmesine neden olur ancak bu doğa, bu şekilde asla yakalanamaz ve dışarıdan tam olarak belirlenemez.

3. Sonuç: Bir Çerçeve Sunmak

İnsan; tarih, felsefe, bilim, sanat ve kültürün asıl yapıcısı olduğundan ele alınacak hemen her konunun merkezi noktasında bulunur. Bu nedenle, benlik üzerine yapılacak kapsamlı bir çalışma insana dair hemen her şeyin açıklamasını vermek durumundadır. Bu durum "Benlik nedir?" sorusunun önündeki en önemli güçlüktür. Bu çalışmada benliğe ilişkin düşünceleri tarihsel olarak ele almaya çalışırken amacımız söz konusu güçlüğü elimizden geldiği kadar azaltmaktır. Farklı yaklaşımlara tarihsel olarak bakmak, benliğe dair anlayışımızı genişletip, bizim konuyu daha farklı bir bakış açısından görmemizi sağlayabilir. Bu düşünceyle çıktığımız yolda benliğe ilişkin farklı üç¹⁰ temel bakış açısı olduğunu saptıyoruz. İnsan, hem birinci-tekil kişinin bakış açısından hem aşkın varlığın gözünden hem de dışarıdan bakılarak anlaşılabilir bir varlık olarak ele alınabilir.

"Ben kimim?" şeklinde formüle edilen soru, sadece birinci-tekil kişi tarafından cevaplanabilecek, birinci-tekil kişiye ait özellikleri –bir derece– ortaya çıkarabilecek bir sorudur. Bu soru ile insanın içsel-öznel dünyasına ilişkin açıklamalar ortaya koyulabilir. Bu yaklaşım, fenomenolojik bir gerçeklik modeline neden olacağı için öznel bir bakış açısı sunabilir. İnsan dışarıdan nasıl etkilenir, kendi "öz"üne ait olmayan etmenleri bünyesinde nasıl barındırabilir ve bunlar insanın "kendisini" ne dereceye kadar belirleyebilir? gibi sorular cevaplanmamış olarak bırakılır. Sorunun sorulma şekli, "ben-olmayan" tüm etmenlerin *ben* üzerindeki etkisini daha en baştan göz ardı ederek nesnellüğün hesabını vermekte zorlanır.

Soru "Ben nedir?" şeklinde de formüle edilebilir. Sorunun bu şekilde ortaya koyulması farklı sorunlara yol açar. Bu kez insan, bir nesne olarak ele alınır ve öznelliğini kaybeder. Pozitif bilimlerin nesnelere analiz edip onları anlama girişimlerine benzer bir yaklaşım ile insan, analiz edilebilecek, adeta laboratuvar ortamında aletler kullanılarak anlaşılabilir bir varlığa dönüşür. İnsan; tekdüzeleştirilir, sınırlanır, dışarıdan yapılan bir araştırma sonucu ortaya çıkacak bir tanımlama ile basite

¹⁰ Bir bakıma aşkın açıklama dışsal açıklamanın bir alt başlığı olarak da ele alınabilir.

indirgenir. Kant'ın (2015a) teorik felsefesinde insan zihnine atfedilen pasif (etkilenen) duyusallık [*sensibility*] ve aktif (dünyayı etkileyen) anlama yetisi [*understanding*] insanın sadece tek yönü ile anlaşılamayacağını gösterir. Freud'un (2019a: b) insanı, zihni üç birimden oluşan bir varlık olarak ele alması belki de söz konusu tek yönlü bakış açısını bir aşma çabasıdır. 20. yüzyıl düşünürlerinden Dennett (2017) Kartezyen birinci-tekil kişi bakış açısı olarak anladığı fenomenolojik yaklaşımı bu nedenle eleştirir. Dennett bilimsel olarak dışarıdan bakılarak anlaşılabilmesini öne sürdüğü bilince dair araştırmaların hetero-fenomenolojik yaklaşımı temel alması gerektiğini öne sürer (s. 90-97). Buna göre hem içsel açıklama (öznel deneyim) hem de bilimsel yaklaşım aynı potada eritilebilir. Varela (1996) ise nörolojik ve fenomenolojik bakışı birlikte ele alabileceğimiz nörofenomenoloji [*neurophenomenology*] adını verdiği yeni bir yaklaşım ile bilinci ve benliği hem nesnel/bilimsel hem de öznel bir şekilde inceleyebileceğimiz bir çözüm önerir.

Burada önemli bir nokta göz ardı edilmemelidir. Benlik söz konusu olduğunda, insan hem soruşturmayı yapan özne hem de üzerine soruşturma yapılan nesne konumuna aynı anda çekilir. Bu nedenle, soruyu soran da verilecek cevap da tek ve bir varlığa gönderme yapar. Bu durum insanın kendi benliğinde bir ayrışmaya, hatta bir yarığın oluşmasına neden olur. Hal böyle olunca "Ben kimim?" sorusu nesnel yönü, "Ben nedir?" sorusu ise öznel yönü ıskalar. Ancak, insan bu iki yönü de bünyesinde taşıyan, hem öznel –eyleyen, etkide bulunan, biçimlendiren– hem de nesnel –üzerinde eylemde bulunan, etkisiz ve belirlenip şekillenebilen– bir varlıktır. Başka bir deyişle, insan içsel özellikleri ile anlaşılacak bir varlık olmanın yanı sıra, dışsal/toplumsal etkilere de sürekli maruz kalarak bir benlik üretiyor görünür. Bu nedenle, benliği bu yönleri ile anlamaya çalışma girişimleri yeni bir çerçeve sunmayı gerektirir. Soru yeni bir formüle ihtiyaç duyar. Bu formül, "Ben nedir", "Ben kimim?" ve "Sen (öteki) kimsin?" sorularının bir bileşimidir. Son sorudaki "sen" kelimesi "ben olmayan" her şeyi temsil eder. Soruyu "Ben kimsin?" şeklinde sormak ve benliği bu çerçevede anlamak *benin* "öznel-nesnel" bir "şey" olduğunu ortaya koyacağı için, benliği anlama çabalarımıza katkı sunabilir.

4. Kaynakça

- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aristoteles. (1975). *Politika*. Çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Augustine. (1993). *On Free Choice of the Will (De libero arbitrio)*. Çev. Thomas Williams. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

- Augustinus. (2010). *İtiraflar*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Bergson, H. L. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Çev. F. L. Polgson. New York: Dover Publications.
- Boethius. (2011). *Felsefenin Tesellisi*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Dennett, D. (2017). *Bilinç Açıklanıyor*. Çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (1993). "Meditations on First Philosophy." S. Tweyman (Der.), *Meditations on First Philosophy in Focus* içinde (s. 34-100). London & New York: Routledge.
- Descartes, R. (2006). *A Discourse on the Method*. Çev. Ian Mclean. Oxford: Oxford University Press.
- Fink, B. (2020). *Lacancı Özne*. Çev. Kemal Güleç. İstanbul: Encore Yayınları.
- Evans, E. (1956). *Tertullian's Treatise on the Incarnation*. E. Ewans (Der.), London: SPCK.
- Freud, S. (2014). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çev. Haluk Barışçan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Freud, S. (2019a). *Haz İlkesinin Ötesinde; Ben ve İd*. Çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları.
- Freud, S. (2019b). *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*. Çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları.
- Gribbin, J. (2014). *Bilim Tarihi: Rönesanstan Günümüze Modern Bilimin Tarihi*. Çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. Çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harrison, P. (2017) "'I Believe Because it is Absurd': The Enlightenment Invention of Tertullian's Credo." *Church History*, 86(2): 339-364.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hood, B. (2012). *Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?* Çev. Eyüphan Özdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Hume, D. (2009). *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*. Çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Kant, I. (2015a). *Saf Aklın Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2015b). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Çev. ve Der. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2015c). *Critique of Practical Reason*. Çev. ve Der. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (2002). *Korku ve Titreme*. Çev. İbrahim K. Kaya. İstanbul: Anka Yayınları.
- Leibniz, G. W. (1695). "New System of Nature and Communication of Substances, and of the Union That Exists Between the Soul and the Body." R. Ariev ve D. Garber (Çev. ve Der.), *G. W. Leibniz: Philosophical Essays* içinde (s. 138-45). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Locke, J. (2013). *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Lyotard, J. F. (2000). *Postmodern Durum*. Çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları
- Mansfield, N. (2021). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Benlik Kuramları*. Çev. Elif Okan Gezmiş. İstanbul: Babil Kitap.
- Marx, K. (2003). "Ekonomi Politighin Eleştirisine Katkı." Çev. Sevim Belli. *Seçme Yapıtlar Cilt I* içinde (s. 422-426). Ankara: Eriş Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2004). *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*. Çev. Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları.
- Massumi, B. (1993). "Buying and Being at the Border." B. Massumi (Der.), *The Politics of Everyday Fear* içinde (s. 3-37). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McWilliams, N. (2017). *Psikanalitik Tanı: Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak*. Çev. Erkan Kalem. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Platon. (2012). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019). *Alkibiades I-II*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Rimbaud, A. (2005). *Rimbaud: Complete Works Selected Letters*. Çev. ve Der. Wallace Fowlie. Chicago: The University of Chicago Press.

- Ross, D. (2017). *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Rousseau, J. J. (2019). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sartre, J. P. (2005) *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları.
- Spinoza B. (2018). *Ethica*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Varela, F. (1996). "Neurophenomenology: A Methodological Remedy For The Hard Problem." *Journal of Consciousness Studies*, 3 (4): 330-49.
- Virilio, P. (1977). *Hız ve Politika*. Çev. Meltem Cansever. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Başkalık ve Yüz Bağlamında Hakikat ve İmge İlişkisi

[Truth and Image Relation in the Context of Otherness and Face]

Hatice TURAN 

Mimar Sinan Fine Arts University

Received: 22.10.2022 / Accepted: 19.12.2022

DOI: 10.51404/metazihin.1191716

Research Article

Abstract: One of the important discussions in the history of philosophy is the relationship between *truth* (*aletheia*) and *image* (*eikon*). In antiquity, especially in Plato's thought, the image is discussed far from the truth. Images as copies of the copy cannot say anything about the realm of truth; they emerge as a form of the visible world. In the modern period, with the Cogito centered thought, *Logos* is replaced with the subject and it is shifted from the word centered thought to the eye centered thought. With the development of technology, the image has become to have an important place in the life of the modern subject and has a decisive position in the formation of the subjectivity in terms of both selfhood and otherness. In this article, firstly it is going to be focused on the truth-image relation that Plato put forth, keeping in mind that image is both himself and the other than himself. Rather than to decide to favor one of these two poles, the relationship between the two is going to be the forefront. After presenting Plato's relationship with the image in the context of truth, Emmanuel Levinas' views on art and image will be discussed. In which sense the face is an image and in which sense it is not an image will be discussed through the issue of alterity. It is important to consider Plato's and Emmanuel Levinas' views on the image together because Plato distances himself from the sensible by emphasizing the image's distance from truth. Emmanuel Levinas, on the other hand, accepts this and takes a Platonic stance, but on the other hand, he reveals the truth within the sensible with the concept of *face*. As a result, addressing the connection of the image with the truth in this way will open up a space of otherness for both the image and the subject. On the one hand, this otherness will enable the discovery of the truth in the image, and on the other hand, it will make the subject more alert and aware of the image.

Author Info: Hatice TURAN

Mimar Sinan Fine Arts University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, 34380 Şişli-İstanbul, TÜRKİYE.

E-mail: haticeturann@gmail.com

To Cite This Paper: Turan, H. (2022). "Başkalık ve Yüz Bağlamında Hakikat ve İmge İlişkisi." *MetaZihin*, 5(2): 153-171.

Keywords: truth, image, face, otherness, Plato, Emmanuel Levinas.

Öz: Felsefe tarihindeki önemli tartışmalardan biri *hakikat (aletheia)* ile *imge (eikon)* arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Antik dönemde, özellikle Platon düşüncesinde, imge, hakikatten uzaklığı üzerinden ele alınmaktadır. Kopyanın da kopyası olarak imgeler hakikat alanına dair bir şey söyleyememektedirler. Onlar ancak görünür dünyanın bir formu olarak ortaya çıkmaktadırlar. Modern dönemde ise *Cogito* merkezli düşünceyle birlikte *Logos*'un yerini özne almış ve söz merkezli düşünceden göz merkezli bir düşünceye geçilmiştir. Teknolojinin de gelişmesiyle birlikte imge, modern öznenin hayatında önemli bir yer teşkil etmiş ve özneliğin oluşumunda gerek kendilik gerek başkalık deneyimleri açısından belirleyici bir konuma sahip olmuştur. Bu makalede imgenin hem kendisi hem de kendisinden başkası olduğu sorunsalı akılda tutularak öncelikle Platon'un ortaya koyduğu hakikat-imge ilişkisi ele alınacaktır. Bu iki kutuptan biri lehine karar vermektense ikisi arasındaki ilişki ön plana çıkarılacaktır. Platon'un hakikat bağlamında imgeyle kurduğu ilişki ortaya konduktan sonra Emmanuel Levinas'ın sanat ve imgeye dair görüşlerine yer verilecektir. *Yüzün* hangi anlamda bir imge olduğu ve hangi anlamda bir imge olmadığı başkalık meselesi üzerinden tartışmaya açılacaktır. Platon'un ve Emmanuel Levinas'ın imgeye dair görüşlerinin birlikte düşünülmesi önemlidir zira Platon, imgenin hakikate olan uzaklığını vurgulayarak duyusal olana mesafeli yaklaşır. Emmanuel Levinas ise bir yandan bunu kabul eder ve Platoncu bir tavır ortaya koyar ama diğer bir yandan da duyusal olanın içindeki hakikati *yüz* kavramıyla açığa çıkarır. Sonuç olarak imgenin hakikatle olan bağının bu şekilde ele alınması hem imgeye hem de özneye dair bir başkalık alanı açacaktır. Bu başkalık bir yandan imgedeki hakikatin keşfedilmesini sağlarken diğer bir yandan da özneyi imgeye karşı daha uyanık ve farkında hale getirecektir.

Anahtar Kelimeler: hakikat, imge, yüz, başkalık, Platon, Emmanuel Levinas.

1. Giriş: Hakikat ve İmge İlişkisi

Felsefe tarihi boyunca hakikat (*aletheia*) ile görünür dünyanın bir formu olan imge (*eikon*) arasındaki ilişkinin nasıllığı her zaman önemli bir tartışma konusu olmuştur. Antik dönemde felsefe bir hakikat arayışı olarak *logos* yani söz; bir, yasa, mantık gibi kavramlarla ilişkilendirilmiş, imgeler ise asıl olanın birer kopyaları olarak araştırma konusu edilmiştir. Bunu takiben felsefi araştırma hakikatin keşfedilmesi olarak ortaya konmuş ve bu keşif antik dönemde insan zihninden bağımsız şekilde gerçekleştirilmiştir (Cornford, 2003: 65). Kopyanın da kopyası olarak imgelerse bu alandan uzak olarak düşünülmüşlerdir. Modern dünyada ise bu ilişkinin değiştiğini ve dönüştüğünü söylemek mümkündür. Özellikle Descartes ile merkeze yerleşen *Cogito*, hakikati öznenin kendi zihni süreçleriyle ilişkilendirecek bir öznellik felsefesi başlatmıştır. *Cogito*, *Logos*'un ima ettiği bir, tek, hakikat, söz, yasa gibi kavramları tutan "özne" anlayışını ortaya çıkarmış ve bu öznellik düşüncesiyle hakikat ile imge arasındaki ilişki de değişime uğramıştır. Öznenin bağımsız varlığını sürdüren ve ancak çeşitli diyalektik süreçlerle açılan hakikat, dışarıdan gelen bir söz'den çok öznenin

bakış açısının devreye girdiği göz merkezli bir noktadan ele alınmaya başlanmıştır. Jacques Ellul, *Sözün Gözden Düşüşü* adlı kitabında bu meseleye odaklanmış ve modern dönemde söz yerine göz merkezli bir düşüncenin, işitme yerine görselliğin ön plana çıktığını ortaya koymuştur. Hakikatin bir taşıyıcısı olarak sözün aşığılandığı ve sözün içinin boşaltıldığı teziyle Ellul, bu mevcut durumu eleştirmiş ve hakikatin söz ile olan bağlantısını tekrardan ortaya çıkarmayı hedeflemiştir (Ellul, 2017: 19-23). Modernitede öznenin görme yetisinin önem kazanması ve her şeyin görünürlük üzerinden aktarılması ve tecrübe edilmesi de bu değişimle yakından irtibatlıdır. Böylesi bir durumda Antik dönemde görünür dünyadan bağımsız olarak konumlanan aşkın hakikat anlayışı yerini öznenin kendi içkin deneyimlerine bırakmış ve bu anlamda imgenin konumunu da etkilemiştir.

Descartes'ın ortaya koyduğu üzere her şeyden şüphe eden Cogito'nun tek şüphe edemediği kendisinin düşünüyör olmasıdır. Bu da her şeyin kendisinde kurulduğu ve temellendirildiği bir özne anlayışına işaret eder. Burada aslında görme ediminin ait olduğu duyusal alan kesin bir bilgi sağlamaz ve algı Descartes'ın da belirttiği üzere yanıltıcı olabilir (Cevizci, 2011: 494). Bu açıdan özellikle günümüzde 'görme' üzerinden karşılaştığımız imgelerin konumunu tartışmak önemlidir. İmgeler gerçekten gerçeği hakikatten uzak ve bize yanıltıcı bir şekilde mi verirler, yoksa görmenin merkeze yerleştiği bir dönemde onları hakikatle irtibatlı bir şekilde düşünmek mümkün müdür? İmgeyi hakikatle ilişkisi üzerinden düşünmek, bunu Antik Dönemde Platon ve Çağdaş Dönemde Levinas ile ele almak, imgeye dair yeni bir tartışma alanı açacaktır.

Bu arka plan akılda tutularak şu sorular araştırılacaktır: İmgeler her zaman gayrisahih olarak gerçeklikleri çarpıtarak ve indirgeyerek mi ortaya koymakta yoksa onlarda bir sahlilik anı yakalamak mümkün müdür? İmge bir şeyin kopyası mıdır yoksa gerçeğine dair bir hakikati içinde taşır mı? İmge bir yandan bir şeyin benzeri olarak kendisidir, bir yandan da kendisini ve benzediği şeyi aşabilme imkânına sahip olandır. Bugün hakikat-imge ilişkisinin araştırılması hem öznenin merkezliyeti hem de bu merkezliyetin sorgulanması için önemlidir. İnsanın ne olduğu değil ama kim olduğu sorusu bu iki kutup arasındaki tercihte sürekli olarak belirlenmektedir. Antik Dönemde bu özellikle Platon düşüncesinde düşünülür dünya ile görünür dünya arasındaki diyalektik ilişkiye denk gelirken çağdaş düşünür Levinas için aynı ile başkanın asimetrik ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Hakikat-imge kutupları arasında indirgemeci bir seçim yapmaktansa bu ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymak hem öznenin özneliği açısından hem de öznenin saklı olanın açılması anlamında hakikatle¹ kurduğu bağ

¹ Hakikat Yunanca alêtheia kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Alêtheia; meydana çıkma, açığa çıkma, gizinden çıkma, görünüyörme gibi anlamlara gelir (Peters, 2004: 32). Bu makalede hakikat daha çok gizinden çıkma ya da açığa çıkma karşılıkları ve a-lêtheia kelimesindeki a- olumsuzluk eki ön planda tutularak saklı

açısından önemlidir. Modern dünyada imgelere o ya da bu şekilde maruz kalarak ya da imgeler üreterek yaşayan öznenin, imgenin sahih imkânlarını görmesi ona başkalık alanını açacaktır.

Görünürlüğün yükselişiyle öznenin tecrübe etme ve eylemde bulunma yolları değişmiş ve imge Antik düşüncedeki konumundan sıyrılmıştır. Bugünü anlamakta logos ile irtibatlı hakikat fikri yeterli değildir artık, imgenin konumunu ve onun hakikat ile olan ilişkisini de ortaya koymak gerekmektedir. Görünürlüğün çoğalmasıyla birlikte ortaya çıkan imgeler Ulus Baker'e göre yalancı imgelerdir ve bunlar özneyi manipüle etme gücüne sahiptirler (Baker, 2014: 239-240). Genelde iktidarın dolaşıma soktuğu bu yalancı imgeler bugün televizyon, akıllı telefon ve internet gibi teknolojik gelişmelerle birlikte hayatın her alanını kaplamaktadırlar. Bu imgeler öznelere aynılaştırdığı kadar başkalığı da aynılığa indirgemektedir. Modern dönemde bu yalancı imgelerden sıyrılp onları başka türlü düşünmek mümkün müdür?

Platon çoğunlukla şairleri ve sanatçıları ideal devletinden kovmasıyla ve imgeyi çizgi bölmesinin en alt bölümüne yerleştirmesiyle anılmaktadır. Bu makalede öncelikle bu anlayışın tersine Platon'un diyaloglarında imgeye dair olanı hakikat bağlamında kullandığı kısımlar ortaya konulacaktır. Bu tarzda bir okumanın sonucunda ortaya çıkan anlayış Emmanuel Levinas'ın imge ve sanata dair düşünceleriyle birlikte ele alınacak ve son olarak da aslında imgenin bir başkalık deneyimi imkânı sunduğu fikri ortaya atılacaktır. Nitekim yüz hem plastikliğinden sıyrılmış bir imgedir hem de bu imgenin ötesinde bir anlamı ifade etmektedir. Bu açıdan bu çalışma, hakikat ve imge arasında bir tercihte bulunmaktan ziyade ikisi arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bu ilişkisellik Platon ve Emmanuel Levinas'ın düşünceleri üzerinden incelenecektir. Zira aralarındaki tarihsel mesafeye karşın Levinas, Platon'un imgeye ve sanat eserine bakışına bir yandan yakın olarak kendisini konumlandırırken bir yandan da ona eleştiri getirir. Bu ikircikli durum bizim burada söz konusu ilişkiselliği daha ayrıntılı şekilde ele almamıza imkân tanır.

2. Platon'da İmge:

Platon Devlet diyalogunda "bölünmüş çizgi analogisini" ortaya koymakta ve düşünülür dünya (noeton) ile görünür dünyayı (horaton) hem epistemolojik hem de ontolojik olarak sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırmaya göre imgeler (eikones) çizginin en alt bölümünde yer almaktadırlar. En alt bölmede olmaları sebebiyle varoluşları koşulludur (Peters, 2004: 92). Platon'un imgelerle kastettiği gölgeler, su üzerine yansıyan şekiller

olanın açılması, gizli olanın örtüsünün kaldırılması anlamlarında kullanılmıştır. Bu anlam, sanat alanında imgelerin yaptığı veya yapmaya çalıştığı şeyle de irtibatlı olarak düşünülebilir.

ve bunlara benzer başka görüntülerdir (Platon, 2016a: 509e). Bu anlamda imge yani eikones hem gölgeleri hem ışık oyunlarını hem de bunlara benzer her şeyi kapsadığı için hissetme aracılığı ile oluşan bütün görüntülerin tamamına verilen isimdir (Haşlakoğlu, 2005: 3). Eikasia faaliyeti içinde hissedilebilir olan bu imgeler hakikate dair bilgi sunmazlar. Zira onlar kimi zaman kopya kimi zamansa kopyanın da kopyası olarak doxa alanına dair bir bilgi ifade etmektedirler. Bu bilgi saklı olanın açılması anlamında hakikate değmez, ancak doxa itibariyle hakikatten üç aşama uzak olarak bilgi verebilirler. Hakikat itibariyle ise birer hayal ve yanılısamadır (Arslan, 2017: 319).

Platon'un sedir örneği düşünüldüğünde imgenin rolü daha iyi anlaşılmaktadır (Platon, 2016a: 597a-e). Platon'a göre üç tür sedir vardır: Tanrı'nın yaptığı sedir, marangozun yaptığı sedir ve ressamın yaptığı sedir. Tanrı'nın yaptığı asıl sedirdir ve diğer kopya-sedirlerin de özünü bu oluşturmaktadır. Platon sedirin özü olarak bu sedir ideasını belirledikten sonra kopya-sedir ve kopyanın kopyası olan sedir imgelerini ele alır. Kopya-sedir farklı açılardan farklı görünmekte ancak varlık-olmayan (me on) olarak değişime tabi olsa da hakikate uzaklığı bakımından bu değişim her zaman varlıkla (on) daha yakından irtibatlıdır. Oysa ressamın yaptığı sedir görünenin kendisi değil görünenin bir benzetmesidir, takliddir. Ressamın bu taklit faaliyeti marangozun yaptığı sedire nazaran hakikatten daha uzak kalmaktadır. Bu anlamda bir sanat eseri olarak imgenin hakikat ile olan bağlantısı zayıftır. Varlık olanın aslı idealara dayandığından imgeler doxa alanının en alt bölmesine aittirler ve ontolojik olarak da bir eksilme göstermektedirler. Varlık olmayan (me on) bir şeyin temsili olarak imge bu anlamda bir yanılısama, varlık olmayana dair konuşmaya çalışan bir hayalet gibidir. Hakikati ve gerçeği yansıtmadıkları için gerçeğin üzerini örten birer yalandan ibarettirler (Erzen, 2012: 27).

Benzer bir ayrım Sofist diyalogunda da vardır. Sofist'in tanımının verilmeye çalışıldığı bu diyalogda Yabancı, Sofist'in faaliyetini meydana getirme ve sahiplenme sanatları olarak ele almaktadır. Bu ayrım sofistin tanımının mimetik sanatların içinden doğru verilmeye çalışıldığını göstermektedir. Zira sofistin yaptığı da bir çeşit taklit etmedir. Bu anlamda burada philosophos'un karşısı olarak sofist doğrunun karşısında yanlış değil tam da doğruya benzediğini iddia eden temsil etmektedir (Varlık, 2015: 32). Sofist öyle bir meydana getirme içerisindedir ki doğruyu ona benzeyenle ikame etmektedir. Bu anlamda Sofist diyalogunda ele alınan bu meydana getirme sanatını incelemek önemlidir. Görüntüler meydana getirmek iki bölümdür: Tanrısal bölüm ve insansal bölüm. İnsanlar, canlılar ve bunları oluşturan elementler Tanrı'nın meydana getirdiği eserlerdir. Tanrı'nın meydana getirdiği bu eserlerin gerçekliklerine bir de eşlik eden görüntüler yani imgeler vardır. Platon bunları insanların gördüğü rüyalar, gölgeler ve yansımalar olarak ortaya koymaktadır. Aynı şekilde insanın meydana getirdiği eserlere de imgeler eşlik etmektedir. Tanrısal meydana getirmenin rüyaları, gölgeleri ve

yansımaları gibi ressamın yaptığı resim de aslında insanın meydana getirdiği bir rüyadır (Platon, 2016b: 266a-d). Platon tanrısal demiourgai faaliyeti ile insani üretim olan mimesis faaliyetini birbirinden ayırmaktadır. Ancak bu faaliyetler ayrılmalara rağmen simetrikler (Farago, 2017: 32). Bu anlamda ideaların (eide) kopyaları olarak tezahür eden fiziksel şeyler sanatçının meydana getirdiği bu imgelere göre asıldır. Kopyalar ise yani mimesis faaliyeti ile üretilen imgeler, Devlet diyalogunda gölgeler ve yansımalara benzeyen diğer her şeye yani bölünmüş çizginin en alttaki dilimine karşılık gelmektedirler (Peters, 2004: 223). Hem Devlet diyalogundaki hem de Sofist diyalogundaki bu bölünmeler takip edildiğinde görülür ki hakiki gerçeklik ve mimetik gerçeklik arasında epistemolojik bir ayrım vardır. Hakiki bilgi olan episteme asılların bilgisiyken, doxa ise taklitle var olanların bilgisi olarak ortaya çıkmaktadır (s. 223).

Platon'da hakikat ve imge arasındaki karşıtlık ve kopukluk gerçekten de bu kadar keskin midir? Platon'un kullandığı imgesel dil ve imge üzerinden kurduğu bazı hakikat bağlantıları göz önüne alındığında bu soruya olumlu bir cevap vermek çok da mümkün görünmemektedir. Bu imgelere geçmeden önce şunu söylemek mümkündür: Hakikate epistemolojik ve ontolojik uzaklığın kaynağındaki sorun doğru ile yanlış arasında değil doğru ile doğruya benzediğini iddia eden arasındadır. Bu durumu Magritte'in İmgelerin İhaneti adlı tablosunda bulmak mümkündür. Bu tabloyu Platon düşüncesi üzerinden tartışmak aralarındaki tarihsel mesafeye rağmen önemlidir zira böylece hem Platon düşüncesi güncel bir sanat eseri üzerinden yorumlanmış olacak hem de günümüzdeki imge anlayışına dair bir tartışma açılacaktır. Bu tabloda bir pipo resminin altında "Bu bir pipo değildir" yazmaktadır. Gerçekten de bu bir pipo değildir, yalnızca ona benzeyen olarak ve onun taklidi olarak piponun imgesidir. Bu anlamda bu resimdeki pipo ne Tanrının yaptığı pipo ideası ne de marangozun yaptığı bir pipodur. Hakikati olan ideaya iki kat uzaklıkta ama bu iki kata da benzeme iddiasında olan ressamın yaptığı imgedir. Bu imgedeki hakikate uzaktan benzeme sorunu ancak sanat eserine dâhil olan "Bu bir pipo değildir" yazısı dikkate alındığında aşılabilmektedir. Bunun dikkate alındığı bir durumda bunun bir pipo olmadığı yalnızca ona benzediği hakikatini izleyicisine bildirdiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla piponun bu imgesi "ben o değilim" diyerek aslında başkılığını vurgulamış ve aslına benzemeyi ama aslı olmama durumunu meşrulaştırmış olmaktadır (Varlık, 2015: 32-36). Böylece hem epistemolojik açıdan hem de ontolojik olarak piponun imgesi benzerinin onun aslı olamayacağını ifade ederek hakikate dair bir şey söylemiş olmaktadır.

Bu örnek akılda tutularak asılların taklidini üretmede yani eikon'ları üretmekte önemli rol oynayan mimesis faaliyetine bakmak gerekmektedir. Sanat ve zanaatın evrensel yasası olan mimesis (Farago, 2017: 36) aynı zamanda bir tragedya oyuncusunun da fiilidir. Bir şeyi hem aslına sadık olarak taklit etmek hem de aslına sadık olmayarak

taklit etmek mümkündür. Aslına sadık olmayan taklitler hakikatten daha uzakta konumlansalar da Magritte'in tablosunda olduğu gibi bu hakikate dair bir şey de ifade edebilmektedir. Mimesis faaliyeti ile meydana getirme tanrısal ya da beşeri olsun, aslının bilgisini yani epistemmesini veya doxasını gerektirmektedir. Bu anlamda mimesis her türlü yapma eylemini kapsayan tekne faaliyeti ile iç içedir. Mimetik olanlar asılların benzeridirler sadece, onlar birer temsil değildirler (Haşlakoğlu, 2016: 50-51). Platon'a göre philosophia faaliyeti de bir taklit içermektedir. Taklit yasası her ne türden olursa olsun felsefi eser de bu yasaya boyun eğmek durumundadır. Ancak felsefe eser olarak üretildiğinde tragedyayı geçmektedir zira felsefe "aşkın bir modelin çok daha kusursuz bir taklidi"dir (s. 37).

Platon imgeyi varlık-olmayan doxa alanına ait gördüğü için onu bir hatırlama faaliyeti olan philosophia'dan ve bu faaliyetin sonunda görülecek olan hakikat alanından uzak tutuyor görünmektedir. Ancak Platon'un bu imgeleri yer yer hakikat yolculuğunda yer yer ise sophos ve philosophos'un ilişkilerinde kullandığını söylemek mümkündür. Daha çok şair ve sanat düşmanı olarak anılan Platon'un başka türlü bir yüzünü görmek zor değildir. Bunu görmek için öncelikle noeton ve horaton alanları arasında yaptığı ayırımın sınırlarını birer geçiş olarak okumak gerekmektedir. Varlık ve varlık-olmayan, değişmeyen ve değişen, varlığa tabi ve oluşa tabi olarak türlü ikilikler ile nitelendirilen bu dünyalar her zaman bir diyalektik ilişki içinde anlaşılmalıdır. Böylece imgeler dünyasının hakikat dünyasından çok da uzak olmadığı anlaşılacaktır. İmgeler hakikatin başkalığını varlık-olmayan (me on) olarak doxa dünyasında her daim taşımaktadırlar. Bu başkalık imgelerin içinde taşınmakta ve insanın ruhunun hakikate dönmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Zira varlığın kendisini bir beşere varlıktan başka türlü ifade edebilecek olan şeyler imgelerdir. Bunu Şölen diyalogunda Alkibiades'in gözünden Sokrates'in yüzünde görmek mümkündür.

Platon'un ideal devletinden dışladığı şairler ve sanatçılar olsa da bu dışlayış hakikat olmayanı hakikatmiş gibi gösteren, mimesis ile meydana gelen taklitleri asıllarıyla ikame etmeye meyleden faaliyetlere karşı bir dışlayıştır. Bu da Platon'un sanatçıların hepsine karşı değil ama belli bir kesimine karşı dışlayıcı olduğunu gösterir. Yani burada sorun mimesis fiili değil, mimesis ile meydana getirilen şeyin ortaya koyduğu bilgi ve ahlak anlayışıdır (Hafız, 2015: 48). Zira Platon'un birçok diyalogunda gerek sanat eseri anlamında gerekse alegorik ve metaforik dilsel anlatım anlamında imgeleri sıkça hakikat bağlamında kullandığını söylemek mümkündür (Destrée ve Edmonds, 2017: 1). Özellikle mağara benzetmesi sembolik bir anlamdan çıkarılıp metaforik bir bağlama yerleştirildiğinde görülür ki ruhun doxa alanından hakikat alanına doğru "dönme" ve "görme" faaliyeti hem son derece imgesel bir anlatıma sahiptir hem de böylesi bir faaliyet imgelere muhtaçtır. Zira doxa'dan hakikate sahne değiştirme faaliyeti mimetik bir görsel sahneyi anlatmaktadır. Bu "dönme" ve "görme" fiillerinin mimetik yapısı

dikkate alınmadığı takdirde mağara benzetmesi dondurulmuş bir resim olarak kalmakta ve metaforik yapısını kazanamamaktadır (Haşlakoğlu, 2016: 43).

Platon, varlığı temsil ettiğini iddia eden bir aldatma sanatının karşısına, hiçbir zaman bir yanılsama ile bir tutulamayacak olan özlerin taklidi estetiğini koymaktadır (Farago, 2017: 39). Tam da bu açıdan doxa alanına ait olan mimesis ve ona bağlı olarak meydana getirilen imgeler hakikat ile bağlantılıdır. Böylece hakikati asla aslına uygun bir şekilde taklit edemeyen imgeler hakikate dair bir başkalık alanı açmış olmaktadır. Bu hem tezahür edenlerin hakikate benzeme iddiası olarak veya olmayarak ortaya koydukları bir başkalıktır hem de ruhun doxa alanındaki aynılığını ancak “dönme” ve “görme” faaliyetleri ile aşabileceğini gösteren bir başkalıktır. Zincirlerinden kurtulma ve dışarıya çevrilme faaliyeti ruhu bambaşka bir yolculuğa çıkarmaktadır. Bu durumu somut olarak Platon’un Şölen diyalogunda görmek mümkündür. Bu diyalogda bir imge olarak Sokrates’in yüzü Alkibiades’i benzer bir yolculuğa çıkarmaktadır. Aslında imge bir başkalık imkânı açarak hakikate dair konuşmaktadır.

3. Sokrates’in Yüzü

Konusu aşk (eros) olan Şölen diyalogunda Sokrates bilge kadın Diotima ile aşk üzerine yaptığı konuşmayı aktarmaktadır. Diotima’nın konuşmasını aktarmadan önce Sokrates yönelimsellik fikrini andıracak şekilde aşkın her zaman bir şeyin aşkı olduğunu belirtmekte ve bu anlamda aşkı aslında bir eksikliğe duyulan arzu olarak tanımlamaktadır (Platon, 2015: 200a). Diotima’ya göre aşk ikiliklerin arasında konumlanır (s. 202b). Aşk, diamon’dur yani ölümlü ve ölümsüzün, tanrı ve insanın arasındadır, kıtlık ve bolluk tanrılarının çocuğu olması bakımından zenginlik ve yoksulluğun arasındadır, son olarak da bilgi ve bilgisizliğin arasındadır (s. 202e-204a).

Güzele duyulan aşk bu dünyadaki bedenlerde taşınmaktadır. İnsan önce bir bedeni sevmekte daha sonra o bedende gördüğü güzelliği diğer bedenlerde de görmeye başlamaktadır. İnsan bedenlerden sonra ruhtaki güzelliği fark etmektedir. Böylece güzelin sonsuzluğunun farkına varmakta ve bedensel olandan vazgeçmektedir. İnsan bu yolu izlediğinde güzele doğru meyletmekte ve onunla ilgili bilgiye olan açlığını fark etmektedir. Yolun sonunda ulaştığı güzellik sonsuzdur; doğmamakta, ölmemekte, değişmemektedir. Bu güzellik herhangi bir vücudun parçası değildir, konuşma ve bilgi şeklinde de tezahür etmez. Güzele olan bu aşk genç bir erkeğe duyulan bedensel aşkla başlamakta ve basamaklar çıkıldıkça güzelliğin kendisi tecrübe edilmiş olmaktadır (Platon, 2015: 211b-c). Bu mistik yolculuk böylece güzel olanı meydana getirmek yani bu dünyaya bir evlat doğurmak veya bu dünyaya bir ün, bir sanat eseri bırakmaktan çok daha ötede bir aşka işaret etmektedir. Bu aşk bilgelik sevgisi olarak philosophia’dır. Bu aşamaya gelebilecek tek kişi elbette ki filozoftur (Arslan, 2017: 328).

Sokrates, Diotima ile olan konuşmasını aktardıktan sonra sahneye Alkibiades girer ve Diotima'nın yaptığı aşk tanımının bir imgesi (eikon) olarak Sokrates'i övmeye başlar. Alkibiades, Sokrates'e kavuşamayan ve onun eksikliğini duyan bir âşıktır ve onun güzelliğini anlatmaya koyulur. Alkibiades, Sokrates'te gördüğü güzelliği bir heykel imgesi üzerinden anlatmaya başlar. Sokrates'i insan yapıtı olan bir imgenin içine saklanan Tanrısal heykellere benzetmektedir (Platon, 2015: 215a-c). Alkibiades böylece Sokrates'e olan aşkını ve arzusunu Platon'un çizgi bölmesinde en alta koyduğu kopyanın da kopyası olan imgelerle ele almaktadır. Alkibiades bu Silenos heykellerinin içini açıp Sokrates'in saklı olan yüzünü ve onun tanrısallığını gören tek kişidir (s. 216d-e). O, Sokrates'e duyduğu fiziksel aşkı anlattıktan sonra onun yüzünün ardında saklı olan, fiziksel güzelliğinin ötesinde olan hakiki bir aşka yönelmektedir. Bu geçiş önemlidir zira Sokrates'in de belirttiği üzere güzellik Sokrates'in sadece görüntü olarak üzerinde taşıdığı bir şey değil aynı zamanda yüzünün ardına saklanan hakikate dair olan bir şeydir (s. 218e-219a).

Böylece saklı olanın açılması anlamında hakikat ile bir insanın yapıtı olarak meydana gelen imge arasındaki bağ tartışmaya açılmış olmaktadır. Alkibiades Sokrates'e övgüsünde aslında herkesin tanıdığı Sokrates'in yüzünün aslına sadık, hakiki bir imgesini yapmaktadır. Bu imge yüzün ardına saklandığı Silenos heykellerinin açılma faaliyeti ile birlikte çizilmeye başlanmaktadır. Açma faaliyeti ile birlikte güzel, benzersiz ve kutsal olan ifşa edilmiş olur. Böylece Alkibiades aslında imge vasıtası ile hakiki bir Sokrates tasviri ortaya koymakta ve duysal güzellikten hakiki güzelliğe doğru yönelmektedir. Burada saklı olan yani hakiki olan Sokrates'in yüzüne, doxa dünyasına tabi olması bakımından bir maske-yüz olan Sokrates'in yüzü ile yönelme söz konusudur. Bu anlamda Alkibiades'in dili kullanarak ifşa ettiği Sokrates'in yüzü hem hakikat açısından hem de doxa açısından ortaya koyulmuş olmaktadır (Haşlakoğlu, 2016: 190-191).

Alkibiades aşk (eros) ile hakikat alanına doğru yönelmiş ve bir görememe (agnoia) hali olan saklı olanın saklı kalmasından kendisini kurtarmıştır (Haşlakoğlu, 2016: 191). Alkibiades'in Sokrates'e olan aşkı fiziksel olanın ötesine geçmiş ve bir philosophia faaliyeti olarak sophos'a duyulan yani güzele (kalos) duyulan bir aşk olarak konumlanmıştır (s. 37). Alkibiades'in Sokrates'e olan aşkı Diotima'nın Sokrates'e anlattığı aşkın bir tür sahneye konulmasıdır. Bu anlamda Diotima'nın aşk üzerine yaptığı konuşmanın son sahnede Alkibiades ile ete kemiğe büründüğünü yani bir imge ile bu aşk tanımının taklit edildiğini söylemek mümkündür. Alkibiades bir yandan aşk yolu ile güzele yönelmiş bir yandan da yöneldiği bu güzeli Sokrates'in şahsından öteye taşıyamamıştır. Fiziksel aşkı geçip bir philosophia faaliyetine girmiş olsa bile Alkibiades hala keşfettiği hakiki güzelliği Sokrates'teki güzelliğin görüntüsüyle yani fiziksel olanla değiştirmek arzusundadır (Platon, 2015: 219a). Hakiki güzelliği

Sokrates'in yüzündeki güzelin görüntüsü ile değiştirme arzusu doxa alanında kalıp hakikat alanına geçememektir. Bu ise philosophos olmayı tehlikeye sokan bir durumu ifade etmektedir. Ancak bu tehlike veya Alkibiades'in yolculuğu sonunda hakikate ulaşım ulaşmadığı hakikat ve imge arasında açılan tartışmada çok da merkezi bir konumda değildir. Zira burada önemli olan nihai olarak hakikate ulaşım ulaşmamak değil ruhu neyin ne şekilde hakikate ulaştıracağıdır. Alkibiades'in hem kendisi aşk tanımının bir imgesi olarak sahneye girmekte hem de Sokrates'in yüzünü bir imge üzerinden açmakta ve hakikate doğru olan yolculuğunu başlatmaktadır. Diotima'nın da belirttiği üzere insan önce kişilere âşık olmakta ve güzeli o kişilerin şahsına ait sanmaktadır. Ancak değişimin içinde aynı kalan ve kendisine bir şey eklenip çıkarılmayan güzel, her zaman kişilerin yüzlerinin ötesindedir, onlardan başkadır. Bu anlamda Alkibiades bir yandan Sokrates'in yüzünün maskesini kaldırmış ve onun ötesine geçmiş, bir yandan da bu başkalığı yüzün imgesinde görünen güzellik ile değiştirmek istemiştir.

Böylece philosophia'nın bir aşk faaliyeti olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir. Hakiki bilgiye yönelme ancak aşk ile mümkündür. Phaidros diyalogunda benzer bir şekilde aşk bir delilik (mania) hali olarak ele alınmaktadır. Platon iki tür delilikten bahseder: İnsani delilik ve Tanrısal delilik. İnsani delilik daha çok beşeri ve fani olandan kaynaklanırken Tanrısal delilik dört ayrı Tanrıya karşılık gelmektedir (Platon, 2014: 265b). Bu dört Tanrısal delilikten aşktan gelen delilik Tanrıça Aphrodite ile ilgilidir ve Platon aslında Şölen diyalogunda insan ile Tanrı arasına konumlandığı aşkı burada bir Tanrı olarak ele almaktadır. Şölen'de bir aracı olarak aşk, arzulan şeyin tatmin edilmesi ve cehaletin bilgi ile giderilmesi sürecini ortaya koymaktadır. Oysa burada aşk bir ilahi delilik ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır (Hackforth, 1952: 55). Aşkın Tanrısal bir delilik hali olarak ortaya çıkması insanı yer yer yanlış yollara sürüklesse de aslında hakikate değmesine de imkân vermektedir. Platon deliliğin Tanrıların bir hediyesi olduğunu söyleyerek onu akli başındalığın karşısına yerleştirmektedir. Şairlerin de ilham kaynağı olan delilik aslında akli başında olanların deliliğini gizlemektedir. Bu anlamda Tanrılarından gelen deliliğin birçok iyi sonuçları vardır ve bir aşk hali olarak delilik büyük bir talihtir (Platon, 2014: 244a-b-245c). Deliliğin bu aşk haline kapılan kişinin kanatları büyümekte ve bir kuş gibi bakışlarını yukarılara dikmektedir. Aşağıda bulunan şeyleri görmeyen aşk ile dolu bu bakışlar bu yüzden deli olarak sayılmaktadır. Böyle bir insanın ruhu hakikati seyre dalmıştır ve bu, güzeli gördüğünde hakiki olanı hatırlama faaliyetidir. Bir delilik ile aşka kapılıp güzeli seyre dalan ruhun hakikati hatırlamasına en yakın olan kişi philosophostur. Ancak philosophos buradaki şeylerden yola çıkarak oradaki hakikati anımsayabilecek bir tutulma, bir aşk haline sahiptir. Bu anlamda philosophos, yüzünü görünür dünyadan Tanrısal olana yani başka olana çevirdiği için deli olarak addedilmektedir (s. 248c-250a).

Ruhun hatırlaması bu anlamda doxa sahnesinden hakikat sahnesine doğru bir yer değiştirmek olarak, bir “dönme” ve “görme” olarak ortaya çıkmaktadır. Doxa sahnesindeki unutmusluk içinden ruhu bir hatırlamaya davet eden şey deliliğin bir aşk hali olarak gerçekleşmesidir. Bir tutulma olarak güzele yönelen aşk, ruhu hakikat yolculuğuna çıkarmakta ve böylece ruhun hatırlaması mümkün olmaktadır. Alkibiades’in Sokrates’in yüzüne olan aşkı sayesinde çıktığı yolculuk da benzer bir yolculuktur. Aşkın delilik hali Alkibiades’i duyuşsal olan güzellikten alıp onun ötesindeki bir güzelliğe sevk etmiştir. Alkibiades’in bu yolculuğu hakkında yerine getirip getirmediği tartışmalı bir konu olsa da aşkın buradaki rolü önemlidir. Zira doxa alanından hareketle hakikat alanına dair bir hatırlama faaliyetinde bulunmak her ruh için kolay değildir. Alkibiades bunu gerçekleştirememiş olsa dahi philosophos olma yolculuğu, ruhun kanatlanması ve hakikate ulaşmakta gösterdiği çaba ile örtüşmektedir. Nitekim Alkibiades bir sophos olan Sokrates’in yüzünde güzeli görmüş ve güzelliği onun yüzünde seyretmiştir. Philosophia faaliyeti ile hakikati temaşa etmek böylece görünür alanda bir imge olan yüz vasıtasıyla ruhun unutmusluk halinden kurtulmasını ifade etmektedir.

Eros, güzellik ve hakikat bağlamlarında biz şunu anlarız: Hakikat her zaman bir imge tarafından taşınmaktadır. Bu hakikatin bir başkalığı olarak düşünülebilir. Aynı şekilde imgelerin başkalığı da onların kopyaları oldukları tezahürlerin dışında dile getirdikleri anlamlardır. Bu anlamlar aynının farklı tekrarı olarak düşünülen bir sanat eserinin gönderimde bulunduğu dışsal bir başkalığı ifade etmektedir. Nasıl ki Sokrates’in hem yüzü hem de heykel imgesi onun Tanrısallığına ve güzelliğine dair bir şey söyleyebiliyorsa, aynı şekilde imgeler de olduklarından çok daha fazla anlamlara gönderimde bulunabilmektedir. Aslında hakikat ve imge birer karşıtlık olarak değil, birer yol arkadaşı olarak birlikte iş görmektedirler. Hakikat ve imge, aşkınlık ve içkinlik süreçlerini birbirine katarak işleten iki ucu ifade etmektedirler. Bunu ortaya koymak bir imgenin her zaman konuşabildiğini ve hakikatin de duyuşsal olarak görülebileceğine ve tecrübe edilebileceğine işaret etmektedir. Böylece Platon’da duyuşsal dünyaya ait olan imgelerin hakikatle bağı, başka olanın ifadesi üzerinden gösterilmiş olmaktadır. Platon’un düşünceleri burada ortaya konulduğu şekliyle ele alındığında Levinas’ın sanata ve imgeye dair düşünceleri nasıl anlaşılabilir? Levinas’ın imgesel olanda gördüğü içkinlik, yüzün aşkınlığı ile nasıl irtibatlandırılabilir?

Başkanın filozofu olarak anılan Levinas mutlak başkalık felsefesiyle fenomenoloji geleneği içinde önemli bir yere sahiptir. En başta bakıldığında bir aşkınlık felsefesi kurduğu görülen ve sanata ve imgeye dair düşünceleri ile bir Platon takipçisi sayılan Levinas’ın felsefesi böylesine bir Platon okumasından sonra nasıl anlaşılmalıdır? Bu anlayış modern bireylerin imgeyle olan ilişkisinde belirleyici olabilir mi? 21. Yüzyılda teknolojinin de gelişmesiyle birlikte modern öznenin hayatına giren ekranlar,

bilgisayarlar veya akıllı telefonlar üzerinden kurulan imgeler tek tip gerçekliklere tekabül etmektedirler. Platon eşliğinde okuyabileceğimiz Levinas'ın imgeye dair düşünceleri bu tek tipliğin karşısında bir başkalık imkânı sunduğu için önemlidir. İçkinlik ve aşkınlığın birlikte işletildiği bir yüz fenomenolojisi bu imkânı ortaya koyacaktır.

4. Levinas ve İmge

Levinas imgeye dair düşüncelerini sanatla irtibatlı olarak ortaya koymuş ve aslında bu konuya dair çok az yazmıştır. İmge hem kendisi olarak hem de şimdi burada olmayanı yokluğunda temsil eden olarak bir donukluk içindedir. Bu anlamda imgenin hakikatle ilişkisi zayıftır. O, ağzı olan ama konuşmayan bir bütünlük, içkinlik ve çakılmışlık alanına tekabül etmektedir. Başta erosun daha sonra ise metafizik arzunun özdeşliği kırma eylemi imgede yoktur ve başkasının sorumluluğa davet eden sonsuz yüzü imgede sonlu bir hale bürünmüş ve donuklaşmıştır. Gerçeklik ve Gölgesi adlı makalesinde Levinas, Platon'un Devlet diyalogunda şairlere karşı aldığı negatif tutuma benzer bir şekilde sanata dair oldukça şüpheli yaklaşmakta ve onu sorumluluktan bir kaçış olarak görmektedir. Sanat eserleri benzedikleri nesnelere pay almakta ve onlara katıldıkları ölçüde varlıklarını ortaya koymaktadırlar. Oysa bu durum imgelerin başkalığının söz konusu olmadığı etik düzene yabancı olan Levinas'ın var (Il y a) olarak tanımladığı alana işaret etmektedir (Gözel, 2010: 246-247). İmge etik olanın henüz örülmediği bir alanda tam anlamıyla sadece vardır. Sanatçının meydana getirdiği eser doygunlaşmış ve kendi içine daha fazla bir şey kabul etmeyen bir imge olarak ortaya çıkmıştır. Bu hem sanatçıyı durdurmakta hem de bir sanat eseri olarak imgenin belirli bir diyalog başlatmasının önünde engel teşkil etmektedir. Bir kapalılık ve karanlıklaştırma olan sanat bu anlamda bilgi ile de karşıtlık içindedir (Levinas, 2010: 59-60).

Levinas'a göre imge karşısında ben edilgendir. Ancak bu edilgenlik benin üstlenmesinden ve sorumluluk almasından önce gerçekleşmektedir, dolayısıyla ikisinin de imkânını kapatmaktadır. Nitekim özne, "imgenin müzikselliği"ne ve ritmine kapılıp gittiğinde bir kendilikten bahsetmek mümkün değildir. Özneye rağmen özneye direnen bir imgeden ziyade özneyi tamamen anonim bir kendilikle bırakan ve büyüleyen bir imge söz konusudur. Özne sanat eseri karşısında sadece bir gösterinin parçasıdır ve kendisine dışsal olmasına rağmen bu dışsallık yine de içkinlikten gelen bir dışsallıktır (Levinas, 2010: 61-62).

Levinas'a göre imgeler asıl nesnelere ile bir benzerlik ilişkisi içindedir. Bu anlamda bir imgenin, bir nesnenin yerine geçmesi ve nesne-olmayana dönüşmesi basit bir seviye alçalması değildir. Tam tersine bu benzerlikten dolayı aslında imgenin kendi içinde bir

mantığı vardır (Levinas, 2010: 63-64). İmge hem kendisidir hem de kendisine yabancıdır. Tıpkı bir fablda hayvanların hem hayvan olmaları hem de alegorik olarak insana karşılık gelmeleri gibi. Bu anlamda imge de varlığın bir alegorisi olarak ortaya çıkmaktadır (s. 65). Ancak imge kendisine yabancı olarak temsil ettiği gerçek nesnesinin artık yerini almıştır. Hem sanatçı hem de izleyicisi, imgenin mevcudiyeti asıl nesnenin yokluğunu vurguladığı için artık gerçekliğin ötesinde değil arkasında/berisinde konumlanmaktadır. Levinas bu anlamda Platon'da gölgeler dünyasının daha değersiz olduğunu vurgulamaktadır. Hakikat-olmayan olarak doxa dünyası varlığın karanlık tarafını değil, tam da hakikatin duyumsanabilir veçhesini ortaya koymaktadır. Bu durum imgeyi olanaklı kıldığı için oluş dünyası her zaman değersiz kabul edilmektedir (s. 66). Benzerlik dolayısıyla ki imge ve hakikat her zaman eşzamanlıdır. Duyumsanır nesne ne kadar çok kendisine benziyorsa o kadar varlık kazanır (s. 67). Bu ise imgeyi tamamen ontolojik alana kapatan ve etik anlamından koparan bir durumdur.

Levinas bu anlamda imgeyi varlığın bir gölgesi olarak tanımlamakta ve onu gerçekliğin ötesinde değil berisinde konumlandırmaktadır. Zira imge bir gölgedir çünkü gerçeklik imgelerin içinde donuklaşmıştır. İmge bu anlamıyla plastiktir. Varlığın var olanlarda donuklaşması gibi, söyleme'nin söylenen'de yitip gitmesi gibi, gerçek de imgenin içinde geri çekilmiş ve anonimleşmiştir. Hiç büyümeyecek olan bir gülümseme ile "Mona Lisa ebediyete dek gülümseyecektir." (Levinas, 2010: 69). İmgelerin geçmiş, şimdi ve gelecek imkânı kapanmıştır artık. Gerçekliğin bu donukluğu ve geri çekilmişliği Levinas için anonim bir andır ve böyle bir durumda ona hiçbir şekilde bir sorumluluk ve görev yüklenemez (s. 69). Levinas'ı imge konusunda bu şekilde tartışmaya iten, imge ile kurulan sabitliğinin parçalanamaz olmasıdır (s. 70). Bu parçalanamazlık ve bütünlük bir suskunluk salık vermekte ve bir imgenin karşısında hayranlık duyan özne yalnızca güzelin önünde tatmin olmakla yetinmektedir. "Ağzı olan ama konuşamayan" imgeler insanı eylem alanından bir kaçışa zorlamaktadırlar (s. 73).

Levinas'ın bütün plastikliğinden sıyrıp özel bir anlam kazandırdığı yüzün imge ile ilişkisi nasıl kurulabilir? Özellikle Sokrates'in yüzü bağlamında ortaya konulan hakikat-imge ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Levinas'ın başkasının yüzü dediği kavram ötesi bu kavramı nasıl anlamalıyız? Levinas'ta başkasının yüzü plastik bir imge olmanın çok ötesindedir. Başkasının yüzü bir imgeden ziyade bir ifade, bir söz (logos) olarak belirlemektedir. İmge olarak kalan yüz her zaman bütünleştirici düşüncenin içinde, bir aşkınlığa gönderme yapmaksızın kendi kendine massolmuşken, ifade olarak yüz özneyi kaçınılmaz bir sorumluluğa davet etmektedir (Robbins, 2005: 356). Bir imge kendisi ve üreticisi arasındaki farkı yok etmektedir. İmge üreticisinin mevcudiyetinin yerini almakta ve böylece başkasının aşkınlığını aynıya indirgemektedir (s. 358). İmge, gerçekliğin plastik bir hali olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa Levinasçı

anlamda yüz kendisini bir form şeklinde sunsa da aynı zamanda o formu aşmaktadır da. Yüzün bu formu aşma noktası kaçırıldığında yüz plastik donuk bir imgeden başka bir şeyi ifade etmemektedir. Böylece yüz bir imge olarak düşünüldüğünde bütün etik imkânların önünü kapatmaktadır. Dahası imgeye dair olanın etik olması gibi bir imkân da ortadan kalkmaktadır. Bu anlamda belirli bir gerçekliğin üzerini kapatacak şekilde önüne geçen imge, etik boyutunu kaybetmektedir (s. 362-363).

Günümüzde bu şekilde imge-yüzlere sosyal medyada, çeşitli reklam panolarında veya dijital ekranlarda karşımıza çıkan ve çoğunlukla da farkındalık yaratmak üzerine yayınlanan savaş veya yoksulluk fotoğraflarında rastlamak mümkündür. Yüz bir yandan tıpkı bir sanat eseri gibi sadece var olarak “il y a” alanına aittir, diğer bir yandan da bu çakılmışlıktan çok daha fazlasıdır. Zira yüzün arkasında hem biri vardır hem de yüz o birinin yüzü olmanın çok ötesindedir. Levinas aslında bu durumu bir kararsızlıkta tartışmaktadır. Yüz hem vardır hem yoktur, hem kendisi vardır hem kendisinden fazlası vardır, hem bütünlüklüdür hem de sonsuza açılan bir kapıdır. İnsanı eylemde tutan ve hakikate dair düşünmeye zorlayan da yüzün bu kararsızlığıdır. Aşkınlık ve içkinlik arasındaki bu hareket var (il y a) alanında çakılı kalmanın önüne geçmekte ve buradan bir başkalık felsefesi çıkmasının zeminini hazırlamaktadır. Bu anlamda Levinas’ın bütünlük yerine sonsuzluğa çağrı olarak ortaya koyduğu yüzü hangi anlamda bir imgeden ayırdığı sorusu önemlidir. Bunu açıklığa kavuşturmak için onun etik temelli felsefe anlayışına bakmak gerekmektedir.

“Bilgelik sevgisini” amaçlayan Platon’un tersine “Sevginin bilgeliğini” önceleyen Levinas, epistemoloji ve ontolojiyi önceleyecek şekilde ilk felsefe olarak etiki konumlandırmaktadır. Etik ilişki radikal bir başkalık olarak başkasının yüzünde ortaya çıkmakta ve beni hiç beklemediği bir sorumluluğa davet etmektedir. Zira başkalık Levinas için karşılıklı ve eşzamanlı bir ilişkiyi ifade etmemektedir. Başkası Husserl’in Kartezyen Meditasyonlar’da belirttiği gibi bir alter ego, benim bir diğeri değildir. Başkası “benim olmadığım şeydir.”(Levinas, 2012a: 78). Dolayısıyla benim karşısına mutlak bir başkalık konulmuş olmaktadır. Bu başkalık eros ile ilişkide kökensel olarak vardır. Bütünlük ve Sonsuz’da Levinas erosun fenomenolojisini yapmakta ve aşkın başkasını hedeflediğini söylemektedir (Levinas, 1961: 256). Levinas’ta eros, başkasıyla etik ilişkinin yolunu hazırlayan benim ontolojik özdeşlikten kurtulup çoğulluk alanına açıldığı bir imkândır. Erosta başkası fenomenolojik olarak tasvir edilecek bir dünyanın konusu olmamasına (Gözel, 2010: 114) rağmen yüzün sonsuz sorumluluğa davet edebilmesinin imkânı vardır. Bunun için yüzün plastik bir imge olmaktan kurtulup bir epifani olarak tezahürü şarttır. Mutlak anlamda yüz, tematize edilemez, nesneleştirilemez ve bilgi nesnesi yapılamazdır.

Bütünleştirici düşüncenin yani başkayı sürekli aynının kategorilerine indirgeyen düşüncenin karşısına Levinas bu bütünlüğü kırarak olan metafizik arzuyu koymaktadır. Metafizik arzu fiziksel olarak tatmin edilebilecek bir arzuya değil yönelimselliğin upuygun yapısını kesintiye uğratabilecek şekilde mutlak olarak başkasına duyulan arzudur. Bu arzu tatmin edilenin ötesinde upuygunsuz olarak bütünlüğün yapısını kıran bir başkalık anlamı ortaya koymaktadır (Levinas, 1961: 34). Yüz Levinas'ta tam da bu başkalığın bene dışsal olarak sunulmasına karşılık gelmektedir. Yüz bene bir epifani olarak sunulmaktadır. Epifani olarak yüz kendini göstermeden tezahür edendir ve bundan dolayı bir plastik imgenin çok ötesindedir (Levinas, 2012b: 143-144). Levinas'ta bir sınır fenomeni olarak ortaya çıkan yüz aslında bir fenomen olarak düşünülemez olandır. Zira yüz bir görünmeden önce bir konuşmadır. Fenomenin tarihsel olana içkin dilsiz ve donuk plastik bir imge olmasına karşılık, yüz bir epifani olarak yaşam doludur. Yüz, beni yani aynı olanı kulak tıkanamayacak bir sorumluluğa davet etmektedir. Bu anlamda yüz karşısında bilinç öncelikli yerini kaybetmektedir. Yüz bir imge vasıtasıyla temsil edilmek şöyle dursun kendi imgesinden bile sıyrılmış bir halde bir yabancı olarak benin dünyasını sarsmaktadır (Levinas, 1986: 351-352). Yüz imgele ait türlü jestlerin, mimiklerin, ifadelerin ötesinde kontrol edilemez ve yakalanamaz bir anlama sahiptir. Bu açıdan yüz, donuk bir imge olmaktan uzakken Platon'un hakikat ve imge arasında, varlık ve varlık-olmayan arasında kurduğu ilişkiye temas etmektedir. Tıpkı Sokrates'in yüzü gibi başkasının yüzü de bir yandan imgedir, bir yandan imge değildir.

Yüzün aynı anda hem bir imge olması hem de bir imge olmaması Levinas'ın keyif almadan arzuya giden hareketi ortaya koymasıyla daha iyi anlaşılabilir hale gelmektedir. Bu anlamda Levinas'ın keyif alma olarak nitelendirdiği ve genellikle beslenme üzerinden ele aldığı kavrama bakmak yerinde olacaktır. Keyif alma Levinas'a göre mutlak bir başkalık alanı sunmamakla birlikte aynının başkayı fark ettiği bir pratiğe işaret etmektedir. Acıkınca açlığını gidermek, susayınca su içmek gibi fiziksel ihtiyaçlar üzerinden ele alınan keyif almada ben başkayı aynıya indirgemektedir. Keyif almada başka olarak fark edilen şey sürecin sonunda bene dâhil edilmiş olmaktadır (Levinas, 1961: 111). Keyif almada bir başkalık deneyiminin imkânı açılmış olsa da bu imkân ihtiyacı gidermek olarak gerçekleştiğinden dolayı kapanmaktadır. Bu açıdan Levinas ihtiyaç ile arzu arasında bir ayrım yapmaktadır. İhtiyaç tatmin edilirken, arzu hiçbir zaman tatmin edilemez olarak kalmakta ve başkalık deneyiminin imkânını ortaya koymaktadır (s. 117).

Levinas keyif almayı ve buna bağlı olarak da ihtiyacı önemsemektedir. Zira öznenin dünyayla olan ilişkisini ifade eden keyif almada özne ilk defa kendisi dışındakilere karşı bir mesafe almış ve onların farkına varmıştır (Levinas, 2005: 87). Buradaki başkalık mutlak değildir ancak arzuya giden yolun bir tür ilk deneyimidir. Bu anlamda aslında

imgeye dair olan da mutlak başkalık deneyiminden kopuk değildir. Nasıl ki bir keyif alma pratiğinden arzunun alanına geçiş yapılabiliyorsa aynı şekilde donuk ve aynının alanında kalmış sabit imgeler de bir mutlak başkalık deneyimi imkânına sahip olabilmelidirler (Gözel, 2010: 250). Nitekim hiçbir bilmenin konusu haline gelemeyen, hiçbir sonlu sürece kapatılmayan ve temsil edilemeyen, sonsuza çağrı yapan ve etik sorumluluk fikriyle özneyi baş başa bırakan yüz de aslında bir imgedir, ancak plastik değildir. Levinas'ın bu sıradan imgeyi nasıl özelleştirdiği ve epistemoloji ve ontolojiye öncelikli olarak etik olana nasıl ait kıldığı da imgenin hakikat alanıyla olan bağını ortaya koymaktadır. İmge burada bir plastik görüntünün ötesinde bir söz söyleme bir ifade imkânını ortaya koymaktadır. Söylenenden ziyade söylemeye odaklanan felsefe bu anlamda upuygun olmayan bir hakikat iddiasında bulunmaktadır. Levinas için saklı olanın açığa çıkması anlamında hakikatin upuygun yapısı ancak bu hakikat bir ifade olarak düşünüldüğünde kırılabilmektedir (s. 155). Böylece Levinas'ta da tıpkı Platon'daki gibi, bir imge kendisinin ötesini ifade etmekte ve hakikat alanına doğru bir sıçrayışı mümkün kılmaktadır.

5. Sonuç

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Platon'un düşüncesinde görüldüğü üzere imge en alt bölmeye ait bir kopya sayılmasına rağmen Platon bu imgeleri hakikat bağlamında gerek dilsel olarak gerekse metaforik olarak sık sık kullanmaktadır. İmgenin kendisinden daha fazla olduğu, kendisinden taşıdığı durumları Alkibiades'in bir mania halinde eros ile çizdiği Sokrates'in yüzü imgesinde görmek mümkündür. Epistemoloji ve ontoloji alanlarının imge anlamında iç içe geçtiği bu durumun aslında ahlaki bir yönü de vardır. Zira Platon'da bilmek ve ahlaklı olmak arasında bir ayrım yoktur. Hakikat bilgisine ulaşmak, bilgelik sevgisi için yolculuğa çıkmak, ahlaklı iyi bir yaşamın kapılarını açmaktadır. Levinas düşüncesi bu anlamda tekrar düşünüldüğünde görülür ki yüzün bir imge olarak içkinliğinden aşkın bir hakikate doğru hareketi, bir başkalık felsefesi imkânı ortaya koymaktadır. Zira Levinas'ta eros tam anlamıyla yüzü plastik formunun ötesinde mutlak bir başkalık olarak ortaya koymasa da buna gidecek yolun imkânını açmaktadır. Benzer bir şekilde yüzün bir imge olarak jestleri, mimikleri ve ifadeleri vardır. Yüz ifade ettiği kişinin, arkasında sakladığı kimliğin bir imgesidir. Ama aynı zamanda yüz bütün bunları aşandır ve jestleri mimikleri ve ifadelerini bir başkalık olarak karşısındakine yükleyendir.

Hakikat veya imge kutuplarının birine odaklanmaktansa ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak önemlidir. Platon'un gerek mağara benzetmesiyle gerekse bölünmüş çizgi teorisiyle uzaklaştırmış görüldüğü bu iki kutup aslında oldukça bağlantılıdır. Bu ilişkinin nasıllığı Levinas'ın imgeyi aynının alanına, yani bütünlük alanına, ait olarak görme fikrini yeniden değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Alkibiades'in

Sokrates'in yüzünü bir imge aracılığıyla açıp yine onun imgesini çizmesi hakikate giden yolu aralamaktadır. Hakikatin bilgisine sahip olmak ise doğrudan ahlaklı bir hayat tarzına bağlanmaktadır. Levinas'ın aslında imgenin donukluğunda gördüğü hakikate uzaklık, imgenin imkân alanı genişletildiğinde ve imge bir ifade olarak düşünüldüğünde ortadan kalkmaktadır. Bir imgenin kendinden fazlasına göndermede bulunarak bir etik ilişki başlatma imkânı vardır. Bu durumu ele ve dile gelmeyen yüz fenomeninde görmek mümkündür. Başkasının yüzü daha en başından plastikliğini geride bırakan bir imgedir zaten. Bu özel anlamıyla yüz hem bir imge olarak hem de kendisini aşan bir imge olarak yönelimsel yapının upuygunluğunu kırmakta ve etik sorumluluğa çağrı yapmaktadır.

Platon ve Levinas hakikat ve imge ilişkisi bağlamında paralel düşünüyor olsalar da başkalık ile ilgili düşünceleri elbette ki çok farklıdır. Platon'da başkalık mutlak olarak değil ancak bir cins (genos) olarak bulunmaktadır. Başka, Varlığın (on) karşısında yokluğu değil, varlık-olmayı (me on) işaret etmektedir. Bu anlamda Platon'da varlık-olmayan (me on) doxa alanını ifade etmekte ve onu varlıktan başka bir şey olarak ele almaktadır (Platon, 2016b: 257b-c). Başka olan varlıktan başka olan olarak başkadır, yani mutlak olarak başka değil başka bir şeye nispetle başkadır (s. 255d-e). Bu anlamda hareket, oluş ve çokluk alanı olarak doxa varlık alanına nispeten başka olandır.² Oysa Levinas epistemolojik ve ontolojik olanın önüne geçirdiği etik ile birlikte başkalığı mutlak başkalık olarak ele almaktadır. Mutlak başkası olarak yüz, öznenin ötekisi olarak başka değil, bilinci kendi yerinden eden ve bilincin upuygun yapısını kesintiye uğratan mutlak başka olandır. Ancak bu makalede de altı çizildiği üzere saklı olanın açılması olarak hakikat Platon'da da Levinas'ta da imgeden kopuk değildir.

Buradan hareketle açılacak olan tartışmalı sorulardan bir tanesi modern özneye çoğunlukla belirli iktidar mekanizmalarınca dayatılan imgelerin bir başkalık alanı açıp açamayacağıdır. Zira hem bireysel hem de toplumsal hayatında öznenin karşısına çıkan reklam panoları, dijital ekranlar, akıllı telefonlar veya çeşitli sosyal medya görüntüleri imgeye dair bu başkalık imkânını kapatmaktadır. Bu imgeler artık hakikati onun yokluğunda gösteren imgeler değil bizzat kendilerini özneye hakikat olarak dayatan imgelerdir. Öznelliğin kurulumu, öznenin kimliği ve eylemleri artık bu imgeler tarafından sürekli olarak belirlenmektedir. Bundan dolayı bu türlü yalancı imgelerin gerek Platon'da ele aldığımız şekilde Sokrates'in yüzü imgesinden gerekse Levinas'ta plastikliğinden sıyrılmış başkasının yüzü imgesinden hangi anlamlarda farklılaştığı sorusunu cevaplamak önemlidir. Bu anlamda Platon ve Levinas'ın hakikat-imge ve

² Burada başkalık meselesi daha çok Platon'un baba katlini yapıp yapamadığı ile ilgili olan tartışmayla ilgilidir. Platon Parmenides'in varlık düşüncesinden ne kadar kopmuş ve ne kadar ona sadık kalmıştır? Bu sorunun cevabı tamamen ayrı bir makale konusudur. Platon ile Levinas arasındaki kurulabilecek olan bu paralellik için bkz: Sandford, 2017.

aşkınlık-içkinlik ikilikleri üzerinden açtıkları düşünceler bu soruyu cevaplamakta, bir yol aydınlatmaktadırlar. Bu ikiliklerden biri veya diğeri lehine bir seçim yapmak değil de ikisi arasındaki ilişkiye odaklanmak hem öznellik hem de özneliğin kuruluşunda etkili olan kendilik ve başkalık deneyimleri için önemlidir.

İmgenin hakikatten uzak konumu yerine onu –yüz kavramıyla da ortaya konulduğu üzere— hakikatin bir taşıyıcısı olarak ele almak başkalık alanını ortaya çıkarır. Böylece özne için açılmış olan bu başkalık alanı özneyi imgelere karşı uyanık ve bilinçli halde tutar. İmge ne hakikatten uzak bir alana hapsedilebilir ne de tamamen hakikatin kendisini temsil edebilir. Bu ilişkisellik de zaten bunu gözler önüne serer. İmgenin bu şekilde hem duyuşsal olana tabi olması hem de onu aşması onunla karşılaşan öznenin başkalık süreçlerine dâhil olmasını sağlar. Böylece özneyi belirli bir çoğullukta düşünmek mümkün hale gelir. İmgenin bu şekilde başka türlü ortaya konulması modern düşüncenin bir töz olarak ele aldığı özneyi aynılık alanına kapatmadan başkalık olarak düşünmeyi sağlar. Bu da öznenin türlü imgeler karşısında daha sorumlu ve bilinçli bir tavır almasına imkân tanır (Sanford, 2017).

6. Kaynakça

- Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a* (6. Baskı). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Baker, U. (2014). *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru* (3. baskı). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a* (3. baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Cornford, F. M. (2003). *Sokrates'ten Önce ve Sonra*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Destrée, P. ve Edmonds, R. G. (2017). "Introduction: The Power -and the Problems- of Plato's Images." *Mnemosyne Supplements*, 405: 1-10.
- Ellul, J. (2017). *Sözün Gözden Düşüşü*. Çev. Emre Can Ercan. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Erzen, J. N. (2012). *Çoğul Estetik* (2. baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Farago, F. (2017). *Sanat* (3. baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gözel, Ö. (2010). *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Hackforth, R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hafız, M. (2015). "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi." *Journal of Islamic Research*, 26(1): 45-52.
- Haşlakoğlu, O. (2005). "Politeia Diyaloğunda Epistêmê Tasnifi ve Dialektikê Methodos'un Anlamı." *Felsefe Tartışmaları*, 32: 1-15.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Levinas, E. (1961). *Totality and Infinity*. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1986). "The Trace of the Other." M. C. Taylor (Der.), *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy* içinde (s. 345-359). Chicago ve London: University of Chicago Press.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2010). "Gerçeklik ve Gölgesi." Çev. Gamze Çankaya. Z. Direk ve E. Gökyaran (Der.), *Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık* (2. baskı) içinde (s. 58-75). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2012a). "Eros ve Veludiyet." Çev. C. Demir Güneş. Ö. Gözel (Der.), *Levinas* içinde (s. 75-88). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012b). "Felsefe ve Sonsuz Fikri." Çev. C. Demir Güneş. Ö. Gözel (Der.), *Levinas* içinde (s. 133-151). İstanbul: Say Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon. (2014). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Platon. (2015). *Şölen* (2. baskı). Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2016a). *Devlet* (30. baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2016b). *Sofist*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Robbins, J. (2005). "Aesthetic Totality and Ethical Infinity: Levinas on Art." C. Katz ve L. Trout (Der.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers: C. IV* içinde (s. 356-368). London: Routledge.

Sandford S. (2017). "Platon ve Levinas: Aynı ve Başka." S. E. Er ve B. Akar (Der.), *Yaşayan Platon: Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları* içinde (s. 167-196). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Varlık, S. (2015). "Gadamer'de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı." *Bilim ve Sanat Vakfı: Sanat Araştırmalar Merkezi*, 10(31): 27-54.

Kitap İncelemesi: Nicholas Humphrey'in 'Ruh Tozu: Bilincin Büyülü Evreninde Bir Keşif Yolculuğu' Adlı Eserinin İncelemesi

[Book Review: Soul Dust: The Magic of Consciousness by Nicholas Humphrey]

Hikmet Fatih DİNÇASLAN 

Selçuk University

Received: 25.12.2022 / Accepted: 29.12.2022

Book Review

Abstract: Today, there seems to be an intense interest among Turkish readers in the literature of philosophy of mind, especially through translations. The translation of Nicholas Humphrey's work titled "Soul Dust: The Magic of Consciousness" is a continuation of this interest. This book takes the reader on a historical journey about the role of consciousness in the evolutionary process. While doing this, it tries to find answers to the questions of "why" and "how" and attempts to reveal what kind of a final and naturalistic definition should be. Humphrey's book presents attention-grabbing discussions both for experts in the field and for general readers.

Keywords: consciousness, self, soul, mind, evolution.

Öz: Türkçe zihin felsefesi literatürüne günümüzde özellikle çeviriler üzerinden yoğun bir ilginin oluştuğu görülmektedir. Nicholas Humphrey'nin "Ruh Tozu: Bilincin Büyülü Evreninde Bir Keşif Yolculuğu" adlı eseri de bu ilginin devamı niteliğindedir. Eser bilincin evrimsel süreç içindeki rolüne dair okuyucuyu tarihsel bir yolculuğa çıkarıyor. Bunu yaparken "niçin" ve "nasıl" sorularına da cevap bulmaya çalışarak nihai ve natüralist bir tanımın ne türde olması gerektiğini ortaya koyma teşebbüsünde bulunuyor. Humphrey'nin bu eseri hem ilgili alanın uzmanları için hem de genel okuyucular için dikkat çekici tartışmalar ortaya koyuyor.

Anahtar Kelimeler: bilinç, benlik, ruh, zihin, evrim.

Author Info: Hikmet Fatih DİNÇASLAN

Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, 42130 Selçuklu-Konya, TÜRKİYE.

E-mail: h.fatihdincaslan@gmail.com

To Cite This Paper: Dinçaslan, H. F. (2022). "Kitap İncelemesi: Nicholas Humphrey'in 'Ruh Tozu: Bilincin Büyülü Evreninde Bir Keşif Yolculuğu' Adlı Eserinin İncelemesi." *MetaZihin*, 5(2): 173-176.

Çağdaş zihin felsefesinde bilinç konusunda yapılan tartışmalar sadece filozofların yürütmüş olduğu tartışmalar değildir. Özellikle son dönemde bilinç ve beyin arasında giderek artan sayıda kurulan korelasyonlar beyni bilinç araştırmalarının daha merkezi bir konumuna getirmiştir. Dolayısıyla filozofların yanında psikologlar, fizikçiler ve tıp doktorları da bilincin doğasına ilgi duymakta, çalışmalarıyla bu alana katkı sağlamaktalar.



BİLİM

Bir nöropsikolog olan Nicholas Humphrey, “Ruh Tozu: Bilincin Büyülü Evreninde Bir Keşif Yolculuğu” adlı eserinde bilincin doğal bir olgu olduğunu ve evrimsel bir sürecin sonucunda ortaya çıktığını iddia etmektedir. Kitap 3 kısımdan oluşmakta ve bu kısımlar 12 alt bölüme ayrılmaktadır.

Atakan Altınörs tarafından çevrilen eser birkaç tane redaksiyon hatası dışında gayet anlaşılır ve düzgün bir Türkçe ile dilimize kazandırılmıştır. Humphrey kitap boyunca edebi birikimini ortaya koymuş ve Proust’tan Cézanne’ye, Milan Kundera’dan Paul Valéry’e kadar birçok şair ve roman yazarından alıntılar yapmaktadır. Aslında yazarın bu göndermeleri, bilincin evrimsel süreç içindeki doğal tarihi hakkında sanatçılardan ve keşişlerden de kanıtlar elde etmek istemesine dayanmaktadır (2022: 117).

Bilincin ihtimal dışı biyolojik bir mühendisliğin ürünü olduğu ve her ne kadar zihinlere oldukça gizemli geldiği iddia edilse de Humphrey’ye göre aslında bilinç, basit bir fiziksel açıklaması olan doğanın harika bir sanat eseridir (2022: 20). Nitekim yazar kendi hareket noktasını şu şekilde ifade ediyor: “Benim hareket noktam, bilincin apaçık biçimde doğal bir olgu olduğudur. Ve eğer bilinç apaçık biçimde doğal bir olgu değilse bunun sebebi, bilim insanlarının ve filozofların kanıtları yanlış yerde aramaları olabilir.

Buna inanıyorum çünkü bilincin gözlemlenebilir etkileri olmadığı fikrinin zırva olduğunu düşünüyorum." (2022: 26).

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, giderek artan sayıda araştırmalar sonucunda bilinç ve beyin arasında kurulan korelasyonlar hem bilimsel hem de felsefi tartışmaların odak noktasına beyni daha çok yerleştirmiştir. Nitekim Humphrey de paralel bir şekilde, mucizenin olmadığına, maddi bir neden olmaksızın ilgi çekici herhangi bir şeyin meydana gelmeyeceğine ve zihinde ortaya çıkan bilinçli deneyimin beyindeki aktiviteler sonucu oluştuğuna inanmaktadır (2022: 30). Ancak Chalmers'ın bilincin zor problemi, yani "nasıl oluyor da öznel deneyimler nesnel fiziksel bir dünyada ortaya çıkmaktadır" problemi hâlâ cevaplandırılmayı bekleyen bir soru olarak karşımızda durmaktadır (Chalmers, 1995: 201; Kaya, 2021: 138). Burada Humphrey, Penrose üçgeninin fiziksel bir şekilde tasarlanması sonucunda ortaya konan illüzyon üzerinden bilince dair tanımlamaların farklı bir dil kullanılarak yapılması gerektiği önerisinde bulunur: "Nihai teoride önemli bir rol oynayacak olan, bilinçli deneyime ilişkin fenomenolojik betimlemelerin, muhtemelen yeni bir kelime dağarcığı, hatta yeni bir gramer icap ettireceğini kabul etmemiz gerektiğini söyleyebilirim." (2022: 34).

Humphrey yukarıdaki görüşlerinden hareketle kitabın geri kalan bölümlerinde (4. bölümden itibaren) evrimsel süreçte bu illüzyona neyin neden olduğunu ve evrimsel sürecin bu illüzyona neden ihtiyaç duyduğunu tartışmaktadır. Bu noktada Humphrey; deneyimi, deneyimin öznesini ve deneyimin nesnesini tahmin edilen aksine bir bakışla ortaya koymaktadır. Nitekim deneyimleyen özne bulunmadan deneyimin olmayacağı fikrinin aksine Humphrey, deneyimsiz bir deneyimleyenin varlığını imkânsız görmektedir (2022: 104).

Kitapta yer alan felsefi tartışmaların niteliği dikkate alındığında, her ne kadar eserin ancak konusunda uzman kişilerin okuyabileceği bir eser olduğu kanaati oluşsa da özellikle 3. kısımla ve içerdiği alt bölümlerle, yani "Ruh Nişine Girmek," "Tehlikeli Bölge" ve "Ölüme Hile Yapmak" başlıklarını taşıyan bölümleriyle kitabın genel okuyucu kitlesine de hitap eden bir eser olduğu kolaylıkla düşünülebilir.

Türkçe zihin felsefesi literatürünün gün geçtikçe zenginleştiği dikkate alındığında, Nicholas Humphrey'nin "Ruh Tozu: Bilincin Büyülü Evreninde Bir Keşif Yolculuğu" adlı bu eserin bilincin natüralist bir açıklamasının en azından prensipte bir ihtimal olduğuna dair okuyucularını ikna etmeye çalıştığını ve bu yolda literatüre dikkat çekici bir katkıda bulunduğunu söylememiz mümkün görünüyor. Ayrıca alt başlığında vadettiği üzere, eserin okuyucuyu bilincin büyümlü evreninde edebi tasvirlerle ve şiirsel anlatımlarla bir keşif yolculuğuna çıkardığını da söylemek mümkün görünüyor. Tüm bunlar dikkate alındığında, Humphrey'nin bu kitabının zihin felsefesine meraklı

okuyucular için yoğun tartışmalara yol açabilecek dikkat çekici bir eser olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Chalmers, D.J. (1995). "Facing Up To The Problem Of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3): 200-19. Alındığı URL: <https://personal.lse.ac.uk/ROBERT49/teaching/ph103/pdf/chalmers1995.pdf>
- Edelman, G. M. ve Tononi, G. (2019). *Bilincin Evreni: Maddenin Hayale Dönüşümü*. Çev. A. Subaşı. İstanbul: Küre Yayınları.
- Humphrey, N. (2022). *Ruh Tozu: Bilincin Büyülü Evrenine Bir Keşif Yolculuğu*. Çev. A. Altınörs. Ankara: Fol Yayınları.
- Üner Kaya, A. (2021). "Bilincin Zor Problemi." *Felsefe Dünyası*, 2(74): 136-167. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi/issue/66189/1008299>