

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Saffet Murat Tura

Madde ve Mana

RASYONALİTENİN KÖKENİ



meyan

3

Saffet Murat Tura
Madde ve Mana
Rasyonalitenin Kökeni

Saffet Murat Tura 1955 yılında Akyazı'da doğdu. 1980 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre fizyoloji üzerine çalıştıktan sonra 1986 yılında İstanbul Tıp Fakültesi'nde psikiyatri uzmanlığını tamamladı. Analitik yönelimli psikoterapi üzerinde çalışmalar yaptı. 1990 yılında İmago Psikoterapi Merkezi'ni kurdu. Yurtiçinde ve yurtdışında bilimsel çalışmalarının yanı sıra felsefe ve politika konularında yazılan yayımlandı. Metis "Ötekini Dinlemek" dizisinin editörü olan Tura'nın *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (Kanat, 4. basım, 2007), *Günümüzde Psikoterapi* (Metis, 2001), *Şeyh ve Arzu* (Metis, 2002) ve *Histerik Bilinç* (Metis, 2007) adlı kitapları bulunmaktadır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Madde ve Mana
Rasyonalitenin Kökeni
Saffet Murat Tura

© Saffet Murat Tura, 2010
© Metis Yayınları, 2010

Birinci Basım: Mart 2011

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-799-9

Saffet M. Tura

Madde ve Mana

RASYONALİTENİN KÖKENİ



metis

Yılmaz Öner'in anısına

İÇİNDEKİLER

Önsöz 11

Birinci Bölüm

GİRİŞ: DİYALEKTİK 15

- I. Doğa ve Doğaüstü 16
- II. Doğanın Anlamı 23
- III. Bilim Sorunu 32
- IV. Felsefenin Vazgeçilemezliği 48
- V. Öznel Deneyim Sorunu 52

İkinci Bölüm

KARTEZYEN ÖZNE 53

- I. Özne Sorunu 54
- II. Kartezyen Yanılsamanın Kökenleri 60

Üçüncü Bölüm

FİZİK, METAFİZİK VE MANA 75

- I. Wittgenstein'i Eleştirmek 777
- II. Mana Problemi 111

Dördüncü Bölüm

MADDİ ÖZELLİK OLARAK MANA
NASIL MÜMKÜNDÜR? 116

- I. Diyalektik Materyalizm 119
- II. Natüralist Hermeneutik 124
- III. Evrim ve Diyalektik 167

Beşinci Bölüm

ANLAMTEKNOLOJİLERİ 178

- I. Dil 181
- II. Davranış Rasyonalitesi ve Davranışların
Manası Problemi 194
- III. Dilsel Davranışların Anlamı 203
- IV. Düşüncenin Anlamı 218
- V. Evrenin Diyalektik Materyalist Kavranışı 232

Altıncı Bölüm

PSİKİYATRİ FELSEFESİ 237

- I. Psikiyatri 237
- II. Psikiyatride Teorik Yaklaşımlar ve Metafizik
Problemler 240
- III. Diyalektik Materyalizm ve Psikiyatri 248

Yedinci Bölüm

GÜNÜMÜZ BİLİMİNİN ÜST SINIRI 259

- I. Zihin Problemi 262
- II. Fiziksel Sistemler ve Yönelmişlikler 279

Sekizinci Bölüm

ÖZNELLİK SORUNU VE KAPALI

FENOMENALİTE* 284

- I. Öznellik Sorunu 284
- II. Kapalı-Fenomenalite* Bir Beyin Olayıdır 296

Dokuzuncu Bölüm

BİR BEYİN OLARAK KAPALI FENOMENALİTE*

NASIL MÜMKÜNDÜR? 318

- I. Kapalı-Fenomenalite* Nedir? 319
- II. Kapalı-Fenomenalite* ve Davranış 325

Onuncu Bölüm

BÜYÜK YANILSAMA 337

- I. Kartezyen Yanılsamanın Bileşenleri 338**
- II. Beyin ve Biyo-Fenomenoloji 340**
- III. Kartezyen Yanılsamayı Açıklamanın Prensibi 345**
- IV. Kartezyen Yanılsamanın Açıklaması 348**

On Birinci Bölüm

GÜNÜMÜZÜN METAFİZİK UFKU 365

Ek I. *Tractatus* ve Teorik Önergeler 367

Ek II. *Tractatus* ve Bilim 379

Önsöz

Metafizik¹ yasaklandı. Oysa tüm insani ilgilerimizin ve meraklarımızın temelinde metafizik sorular yer alır ve bunlar iddia edildiği gibi anlamsız, saçma ya da yanıtlanamaz değildir. Bu kitap bilinçli ve kararlı bir şekilde metafiziğe dönmek ve çağımızın metafizik ufkunun diyalektik materyalizm olduğunu göstermek için yazılmıştır.²

Bununla beraber kitabı okuyanların en azından bir bölümü burada söz konusu olan "diyalektik materyalist" anlayışın Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nde ortaya koyduğu tezlerle isim benzerliği ya da uzak bir akrabalıktan fazla yakınlığı olmadığını, hatta kitabın bazı

1. "Metafizik (fizikötesi): (Alm. Metaphysik) (Fr. Metaphysique) (İng. Metaphysics) (Yun. Meta ta physika) (es. t. mabad-ed-tabiiye): Varlığın son temelleri, özü ve anlamı üzerine öğretiler// Aristoteles'in ilk felsefe (prote Philosophia) adını verdiği 'bütün var olanlar için ortak ilkeleri' araştıran yapıtı, sonradan Aristoteles'in yapıtları bir araya toplanırken Fizik'ten (Physika) sonraya konduğu için 'fizikten sonra', 'fizikten öte' anlamına gelen fizikötesi (Meta ta physika) adını almıştır. İlk Yeni Platoncular, rastlantıyla verilen bu adın, içerik bakımından doğayı aşan anlamına işaret etmiştir. Fizikötesi türlü biçimlerde ortaya çıkar: a. Var olanların kendisi üzerine öğretisi (varlıkbilim, ontoloji). b. Evrenin özü üzerine öğretisi (evrenbilim). c. İnsan üzerine öğretisi (insanbilim ve varoluşçu felsefe). d. Tanrı'nın varoluşu ve özü üzerine öğretisi (Tanrıbilim). e. Kant'ın bilgi bakımından fizikötesini eleştirip 'kılğılı usun üstünlüğü' ilkesi ile ahlak alanında kurduğu ahlak fizikötesi.

Fizikötesi a. Spekülatif olabilir: En yüksek bir genel ilkeden tüm gerçekliği çıkarmak ister. b. Tümevarımsal olabilir: Tek tek bilimlerin sonuçlarından bir bileşime varmaya çalışarak bir evrentablosu ortaya koymak ister." (Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975.)

2. Bu kitabın bazı bölümlerinin ilk taslakları Baykuş Felsefe Yazıları dergisinde yayımlanmıştır.

bakımlardan Engels'den çok Spinoza'ya yakın olduğunu düşüneceklerdir sanırım. Doğrusu böyle bir yoruma iki bakımdan karşı çıkmazdım. İlk olarak bu kitabın tezlerinin filizlendiği fondaki metafizik kavrayış Hegel, Marx ve Engels kadar Spinoza'ya da dayanıyor gerçekten. Zaten Spinoza'nın Marksizmle ilişkisinin 19. yüzyılda Hegel'den, 20. yüzyılda Althusser'den kalkarak kurulabileceğini de biliyoruz. İkinci olarak Marksizmi son tahlilde üretim araçlarının özel mülkiyetinin yol açtığı iktidar oyunlarına ve adaletsizliğe karşı politik mücadeleyle sınırlı görmediğimi belirtmek isterim. Bizzat 19. ve 20. yüzyıl sınıf pratiklerinin de gösterdiği gibi böyle bir mücadele Marksist bir çerçevenin ötesinde, çok daha geniş bir ligin ortak politik sorunudur. Marksizmin bu mücadeledeki özgün konumu bir ölçüde politik radikalizminden kaynaklansa da onun esas ayırt edici yönünü vurgulayan özellik bilim, sanat ve felsefede geleceğin toplumunun kültürüne bugünden kalkarak adım adım katkıda bulunulması çabası olmasıdır. Zaten bu çabanın öncülerinden biri Marx olduğu için Marksizmden söz ediyoruz yalnızca. Demek ki geleceğin kültürüne bugünden bir katkı olma yolundaki her çalışma 19. yüzyıldaki öncü çalışmalardaki fikir ve tezleri tekrarlamak, geliştirmek ya da günün koşullarına uygulamak gibi dini bir vazife üstlenemez. Gerçi elbette Marksist geleneği bu yöndeki başka çabalardan ayırt eden bazı yönlerin olması gerekir. Ancak bunların keskin hatlarla belirlenmiş dışlayıcı kurallar haline gelmesi sadece güncel politik kaygılarıyla sınırlandırılmayacak büyük bir kültür hareketini dinamik gelişiminden yoksun bırakarak dondurmak, atıllaştırmak anlamına gelecektir.

Önsöz çerçevesinde belirtmek istediğim bir başka nokta daha var: Marksist olduğum için bu kitapta savunduğum tezler çerçevesinde düşünmüyorum; tersine böyle düşündüğüm için Marksistim. Şöyle açıklayayım. Bu kitabı hazırlayan fikirler Marksist sorunsallarımdan bağımsız bir şekilde, bu dünyada yaşayan ve ne olduğunu anlamaya çalışan bir varlık olmamdan kaynaklanan tasalarımaya yanıt aramaya çalışırken oluştu. Çalışmalarımın Marksizmle ilişkisiniyse fikirlerim belli bir olgunluk düzeyine geldikten sonra, biraz da şaşıracak fark ettim. Ama bu farkına varışın tezlerimi ve ulaştığım sonuçları daha iyi şekillendirmeme yol açtığını da kaydetmem gerek.

Varlıkta bir "kıpı" olan bizler ne de olsa uzun erimli bir başka hareketin parçası olarak zamandaki konumumuzu aldığımızı fark ettiğimizde bu "dünyaya atılmış" çaresiz bir organizmadan ibaret olmadığımızı kavrarız.

Marksizmden umudu kesmek insanlıktan umudu kesmektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ: DİYALEKTİK

KISA YAŞAMLARIMIZIN bir anlamı var mı? Ya da en azından bizim anlayabileceğimiz türden bir anlamı var mı? Sanırım bizi ne'lik problemine; ne olduğumuz problemine bağlayacak bir soru bu.

Böyle sorular sormamızı gerektiren tasaların varoluşsal hareket noktaları var. Kendimizi bu dünyada sahipsiz, "dünyaya atılmış", kendine ilişkin metafizik hakikatten yoksun bir varlık olarak buluvermenin yol açtığı temel sorunlar çünkü bunlar. Yine de burada yanıt aradığım sorular ve ulaştığım neticeler varoluşçu olarak nitelememez. Çünkü örneğin Sartre'inki gibi varoluş sorusundan başlayıp başkalarıyla birlikte yaşamanın sorunlarına doğru evrilmeyecek sorgulamam. Bu gibi sorunları küçümsediğim için değil; ne de olsa gündelikliğimizi ilgilendiren esas konular bunlar; ama ben, el ayak çekildiğinde düşündüğüm sorulara yanıt arayacağım burada. Çalışmam varoluşçu olmaktan çok, varoluşumuzun metafizik temeline ilişkin bir sorgulama; sonuna kadar da öyle kalacak.

Sanırım herkes bir şekilde "*Bu ne?*" diye sormuştur kendine. "*Bu*" işaret zamiriyle kimilerinin "varlık", "var olan", "evren" gibi kelimelerle ifade etmeye çalıştığı şeyi gösteriyorum. Bana başlangıç için "*bu*" demek daha doğru görünüyor. Çünkü en azından araştırma öncesi bir aşamada, onun niteliğini sabitleyen bir kavram kullanmadan, bütün naif şaşkınlığımı dile getiren bir soru sorabilme şansını yakalıyorum böylece.

Yine de ne kadar naif bir şekilde sorulursa sorulsun, temel metafizik sorular bunlar, belki de en temel sorular; naifçe yanıtlanamazlar. Zaten benden önce veya aynı dönemde benzer tasaları paylaşan başka insanların soruları olmasaydı bunlar, büyük ihtimalle bir ce-

vap arama denemesinde bulunmaya cesaret bile edemezdim. Başkalarının ulaştığı neticelerden bir şeyler öğrenerek ilerlemek makul bir yol olmalı. Ama hangilerinininkilerden?

I. DOĞA VE DOĞA ÜSTÜ

I.1. Doğaüstü Sorunun Mistik Alanla Sınırlandırılması

Başkalarından ne öğrenebiliriz diye sorduğumuzda, pek çok insanın inanç sahibi olduğunu da göz önüne alırsak, çahşmamıza Tanrı fikrini sorgulayarak başlamanız makul olacaktır. Dahası elbette varlığımızın metafizik anlamı Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu sorunuyla yakından bağlantılıdır. Eğer doğaüstü bir Yaratıcı varsa varlığımızın anlamı farklı olacaktır, yoksa farklı. Hatta kimilerine göre Tanrı'nın yaratmadığı bir evren anlamsız bir taş yığınının ibarettir, anlamın kökeni olan bir Tanrı yoksa bizler de büsbütün anlamsız varlıklarız. Bu noktada, pek çok insan da inandığına göre, Tanrı'nın varlığını kabul ederek yola çıkabilirdik bu çalışmada. Ama burada şöyle bir güçlük var. Günümüzün modern bilgi anlayışı ancak şu ya da bu şekilde varlığı delillendirilebilir bilgi nesneleri üzerinde tartışmanın anlamlı olduğunu kabul eder. Oysa güvenilir bilgi kaynaklarından yola çıkarak ancak doğa (evren) hakkında bilgi elde edebiliriz. *Doğa da kendi içinde kapalı bir sistem olabilir* ve bu durumda doğanın (evrenin) dışında ve üstünde aşkın bir varlık varsa bile bu varlığı mümkün tek araştırma nesnemiz olan doğayı inceleyerek anlayamayabiliriz. Bu durumda doğaüstünün bilinemezliği bizi, Tanrıcilik (teizm) kadar Tanrıtanımazlığı (ateizm) da delillendirilemez bir inanç sistemi olarak kabul etmeye sevk ediyor gibi görünüyor. Acaba? Biraz tartışalım bu konuyu.

Bir ateist bu argümana şöyle diyerek karşı çıkacaktır muhtemelen: "Bir iddiayı delillendirmek iddia sahibine düşer. Mesela bir yerde oturmuş sohbet ediyoruz. Sonra biri geliyor ve diyelim bize bir melek gördüğünü söylüyor. Şimdi eğer bizi ikna etmek istiyorsa hayal görmediğini veya yalan söylemediğini ya da gördüğünün gerçekten bir melek olduğunu kanıtlamak da bu zata düşer. Delillendirilmemiş bir sava inanmakla inanmamak aynı epistemik değer de-

ğildir; delillendirilmemiş her sava inansaydık epistemik bir kaos doğardı. Neden? Şimdi bu zat gelip bize kırmızı bir araba gördüğünü söyleseydi şüpheli bir tutum almayacak, söylediğini kabul etme eğiliminde olacaktık. Çünkü bugünkü bilgilerimize göre görme olayının meydana gelmesi için bir cismin ya foton ışıması yapan bir ışık kaynağı olarak ya da bir ışık kaynağından gelen fotonları yansıtmak suretiyle önce gözümüzdeki retina tabakasında, sonra da çeşitli sinir yolları aracılığıyla beynimizin ilgili merkezlerinde elektriksel bir faaliyete neden olması gerekir. Rüya ya da hayal görme gibi durumlarda beyin kendini, benzeri bir elektriksel faaliyete neden olacak şekilde uyarır. Halbuki melek görme olayı doğruysa ya maddi olmayan bir şeyin foton yaydığını veya bu fotonları yansıttığını ya da bilmediğimiz, 'büyülü' bir şekilde beynimizi elektriksel olarak uyardığını kabul etmemiz gerekir. Bu durum da doğru olması koşulunda doğa hakkında bildiklerimizi ciddi şekilde sarsacaktır. Yani melek görme olayı kırmızı araba görme olayı gibi doğa hakkında bildiklerimizle çelişmeyen olası bir durum değil, bütün bildiklerimizle çelişen, tüm bildiklerimizi çöpe atmamızı gerektiren bir durum oluşturur. Böyle ciddi epistemik bir kaos yaratacak önemli bir sav karşısında şüpheli olmamız, bu savın mutlaka delillendirilmesini istememiz makuldür. Ateizm, delillendirilmemiş bir sav olamayacağı şeklinde özetleyebileceğimiz tutarlı bir genel epistemolojik tutumun makul bir uzantısıdır. Demek ki teizmle ateizm epistemik açıdan simetrik değildir. Kaldı ki benim için inanmak ya da inanmamak değil, bazı delillere istinaden ikna olmak ya da olmamak söz konusudur. Ateizm, teizm gibi bir inanç problemi değildir, onunla aynı sorunsalda, hatta aynı epistemik düzeyde bile yer almaz."

Buna karşılık mistik sezgilerinden hareket eden teist şöyle yanıt verebilir: "Ama bu katı şüpheli epistemolojik tutumunuzda ısrar ederseniz sizi dışımın ağırdığına bile ikna edemem. Şimdi benim dışımı, sinir sistemimi inceleyebilir, orada geçen olayları açıklayabilirsiniz. Ama benim dışı ağırlım incelediğiniz o nöral olaylar değil benim öznel deneyimimdir. Eğer bir doğa olayı olarak bile olsa benim dışı ağırlımı incelemek istiyorsanız öncelikle benim beyanıma *inananmanız* gerekir. Çünkü başkalarının bir öznel deneyimi, bir iç yaşantısı olduğunu delillendirmemizi sağlayacak hiçbir olgu durumu bilmiyoruz henüz. Elbette ben öznel deneyimi, iç yaşantısı olmayan bi-

yolojik bir otomat olabilirim. Ya da kimi filozofların argümanlarında kullandığı kabilden bir filozofik zombi de olabilirim. Ama buradan bakarsak siz de kendi öznel deneyimleriniz olduğu, mesela sahidencanınızın acıdığı konusunda beni ikna edemezsiniz. Demek ki bu katı epistemolojik tutumunuz kaçınılmaz olarak sizi hiç de üstlenmek istemediğiniz tekbenci bir idealizme götürecektir. Demek ki biz insanlar için bilmenin ve ikna olmanın ötesinde bir inanç problemi de vardır. Mesela bilim yapabilmek için her şeyin bilincimizdeki bir tür rüyadan ibaret olmadığına, bilincimizin dışında maddi bir dünyanın gerçekten var olduğuna da inanmak zorundayız. Bazı şeyleri bilemeyiz, delillendiremeyiz, bu gibi konularda ikna edici deliller de bulamayabiliriz. Bunlara inanmamız ya da inanmamamız söz konusudur. Mistik sezgimize verilen inanç problemi de böyledir. Bu gibi konularda delillere dayanarak ikna edemem sizi. Ben ancak tebliğ edebilirim. İnanırsınız ya da inanmazsınız. Bu da sizin bileceğiniz bir şey tabii."

Demek ki şüphecilikten de şüphe etmemiz gerek. Sanırım bu noktada ateist yukarıdan üslubundan biraz olsun vazgeçecek ve bir noktada insan için bir inanç problemi olduğunu kabul edecektir. Ama muhtemelen şöyle bir çerçevede kabul edecektir: "Kısmen haklısınız. Artık ben de insan için bir inanç problemi olduğunu kabul ediyorum. Mesela başkalarının öznel deneyimleri konusunda verdiğiniz örnek çok yerinde. Gerçi ben öznel deneyimler üzerine bilimsel bir çalışma yapılırken öznelliğin varlığına *inanılması* gerektiğini düşünmüyorum. Bu konuda bilimsel bir çalışma yapmak için öznel deneyimlerin varlığını güçlü bir varsayım olarak kabul etmek yeterlidir. Yani elektronlar üzerine bilimsel bir çalışma yaparken elektronların varlığına inanılması gerekmediği, elektronların varlığı tezinin gerektiğinde vazgeçilebilecek, ama güçlü bir varsayım olarak kabul edilmesinin yeterli olması gibi bir durum söz konusudur burada. Bilimsel varsayımların vazgeçilmez, sarsılmaz, tartışılmaz, değiştirilmez inançlar olmadığını anlamadığınız görülmüyor. Keza maddi bir varlığın var olduğu da güçlü bir varsayımdır aslında, bir inanç değil. Bilimde bir gün aslında madde diye bir şey olmadığı sonucuna da ulaşabiliriz. Ama günlük yaşamda bunları bilimsel bir varsayım gibi ele almayız elbette, bunların varlığına inanırız genellikle. Günlük yaşam bilim gibi eleştirel ve şüpheli değil,

pragmatiktir genellikle. Mesela kızım başının ağrıdığını söylediğinde onun baş ağrısını bir varsayım olarak kabul etmem, güçlü bir şekilde inanırım. Bu durumda başlangıçtaki katı epistemolojik tutumumu zayıflatıyor ve bu katı tutumu özellikle bilim yaparken elden geldiğince uyulması gereken epistemolojik bir ilke olarak değiştiriyorum. Günlük yaşamda bu ilkemizi yumuşatabilir ve bazı pragmatik nedenlerle mesela başkalarının da öznel deneyimi olduğuna *inanabiliriz*. Ama başkalarının öznel deneyimleri olduğuna inanmamız bu deneyimlerin içeriğinin de doğru olduğuna inanmamızı gerektirmez. Mesela sizin canınızın acıdığına inandığım gibi bazı mistik deneyimleriniz olduğuna da *inanıyorum*. Ama bu gibi deneyimlerinizin varlığına inanmam doğaüstünün varlığına inanmamı gerektirmiyor. Yani mistik deneyimlerinizi doğaüstünün varlığına dair bir delil olarak kabul etmiyorum; işte tam da bu noktada zayıflatılmış epistemolojik ilkemi uygulamam gerektiğini düşünüyorum." Şimdi, ateist neden böyle düşünmektedir?

Demek ki burada modern zihniyet çerçevesinde neyi delil kabul ettiğimizle neyi delilden saymadığımız büyük önem kazanıyor. Mesela mistik deneyimleri niçin doğaüstüne ilişkin bir bilgi kaynağı olarak delilden kabul etmiyoruz? Bunun belli bir sebebi var elbette. Mistik deneyimler derken yaygın olarak anlaşıldığı gibi bazı mistik rüyaları veya halüsinasyonları söz konusu etmiyorum. Çünkü bu kiptan da anlaşılacağı gibi bunlar da diğerleri gibi şahsın psikolojik durumunu yansıtan beyinle ilgili doğa olayları olarak açıklanabilir ve dolayısıyla doğaüstü hakkında bilgi verdikleri hayli şüphelidir. Ben mistik deneyim derken akli başında, uyanık bir insanın nereden gelip nereye gittiğimiz konusunda derin düşüncelere daldığında hissettiklerini söz konusu ediyorum daha çok; mistik *sezgisel* deneyim diyebileceğimiz bir durumdan bahsediyorum yani. Mesela *diyelim* ben evrenle, doğayla, insanlık tarihiyle ilgili bildiklerimi bir bütün olarak göz önüne aldığımda, belki zamanın ne olduğunu anlamaya çalıştığımda Kant'ın zaman antinomisinin örtük olarak telkin ettiği kabilden asla tam olarak kavrayamayacağım bir şeyle karşı karşıya olduğumu hissediyor, büyük bir şaşkınlık ve hayranlık duyuyorum.

Diyelim bu mistik sezgi benim çeşitli teist inançların mistik sezgisel temeline belli bir empatiyle yaklaşmama yol açıyor. Buna kar-

şılık bir ateist kalkar da bizlerin ne de olsa şempanzenin akrabası basit biyolojik varlıklar olduğumuzu, dolayısıyla beynimizin donanımı gereği bazı şeyleri muhtemelen asla anlayamayacağımızı ama anlama sınırlarımızı zorlayan şeylerin varlığının bir Tanrı'nın varlığının delili değil, olsa olsa beynimizin ne büsbütün varlığa kapalı ama ne de onu tam olarak anlayabilecek donanımına sahip bir organ olduğunu delillendirdiğini söylerse ona ne cevap verebilirim?

Demek ki *bilinen* mistik deneyimlerin psikoloji ve nörobiyoloji içinde kalan doğal açıklaması daima mümkün olduğundan bunların doğaüstüne dair bir delil olmadığını kabul ediyoruz modern düşünce çerçevesinde. Bunlar elbette inanca vesile olabilirler ama ikna edici delil oluşturmazlar.

Buna karşılık mesela bir mistik teist şöyle diyerek karşı çıkabilir yukarıdaki argümana: "Mistik sezgilerimizin aklımızın varlığa büsbütün kapalı olmamasına rağmen onu tam olarak kavrayacak bir donanımına da sahip olmamasından kaynaklandığını düşünsük bile bu durum yalnızca mistik deneyimlerin kökenini açıklar. Ama buradan mistik sezgilerin doğaüstü bir gücün varlığını sahiden sezmediği sonucu çıkmaz. Böyle bir sav 'genetik hata' (yani bir fikrin kökenini açıklamanın o fikri çürüttüğünü söylemeye dayanan hata) olurdu."

Tahmin edileceği gibi teist mistikle ateist arasındaki inanç tartışması uzayarak devam edecektir. Demek ki mistisizm söz konusu olduğunda sahiden de bir inanç problemiyle karşı karşıyayız.

Böyle bir çıkmaz karşısında *tamamen başka bir açıdan* da olsa mistik-olanı kastederek "Hakkında konuşulamayan konusunda susmalı" sonucuna ulaşan Wittgenstein'a katılıyorum ve bildiğimiz kadarıyla doğanın metafizik yapısı ve Max Scheler'in deyimiyle "insanın kozmostaki yeri" problemiyle sınırlıyorum kendimi.

Demek ki Wittgenstein'ın mistisizm konusunda susmamız gerektiği şeklinde özetlenebilecek neticesini tamamen başka nedenlere dayanarak paylaşmakla beraber metafizik konusunda ondan farklı düşünüyorum. Delillendirilebilir ve dolayısıyla üzerinde tartışılabilir bilğimiz sadece tek tek doğabilimlerinin (*fiziklerin*) söyledikleriyle sınırlı değildir. Bunlardan hareketle geçici de olsa bütünsel bir evren (doğa) anlayışına ulaşabilir ve bu bütünsel kavrayışta insanın yeri problemini ele alabiliriz. Doğaüstücü olmayan böyle bir çalışma bizi doğa hakkında tek tek bilimlerin (*fiziklerin*) sınırları-

nın ötesinde bütünsel bir bilgiye ulaştıracağı için *metafizik* bir çalışma olacaktır. Böyle bir çalışma metafiziği yasaklayan ve üzerinde konuşulabilir bilgiyi sadece doğabilimleriyle sınırlayan Wittgenstein'la da tartışmayı gündeme taşıyacaktı kaçınılmaz olarak. Bu tartışmayı kitabın Üçüncü Bölümü'nde bulacaksınız.

Demek ki çağın gerekçelendirilmiş epistemolojik kabullerine uyararak *mistik*-olana ilişkin sezgileri tartışılabilir bilgi alanının dışında tutan ve sadece *üzerinde tartışılabilir metafizik* sonuçlara ulaşmaya çalışan bu kitabın varlığın anlamına ilişkin kısmen mütevazı bir hedefi var. Peki ama kendimizi doğanın üzerinde tartışılabilir, hakkında konuşulabilir metafizik bir kavranışına ulaşmaya çalışmakla sınırladığımız böyle bir platformda Yaratancılık (deizm) fikri nasıl ele alınabilir? Açıkçası mistisizmi, dolayısıyla inanç problemini daha baştan tartışma dışı bırakarak belirlenmiş ve tek tek bilimlerden hareket eden böyle bir metafizik sorunsalda deizm fikrinin doğayı açıklamak bakımından gereksinim duyduğumuz *makul* bir varsayım olup olamayacağını da tartışmak gerekir.

Demek ki asla sonuca bağlayamayacağımız *mistisizm* kökenli inanç problemlerini, tek tek bilimlerden hareketle oluşturacağımız ve üzerinde tartışılabilir sonuçlara ulaşabileceğimiz *metafizik* sorunsaldan büsbütün ayrı tutuyorum; mistisizmle burada söz konusu olan metafizik tamamen ayrı problematiklerdir. *Bu kitap mistik sezgilere dayanan inançları ele almayacaktır.* Şimdi, böylece sınırlandırılmış bir metafizik problematikte doğaüstücü varsayımların doğayı açıklamak için ne ölçüde işe yarar, makul varsayımlar olduğunu tartışmaya geçiyorum.

I.2. DoğüstüAçıklayıcı Bir Varsayım Olabilir mi?

Doğüstücü varsayımlar sayesinde genellikle her şeyin açıklamasına ulaştığımız duygusuna kapılsak da bu gibi varsayımlar aslında açıklama arayışlarımızı tam tersine daha da zor bir evreye taşır. *Çünkü evren başka türlü de olsa her şeyi gene herhangi bir doğüstücü varsayımla açıklayabilirdik.* Öyleyse doğüstü varsayımının, var olan durumu açıklamak ya da anlamak bakımından bir faydası yok bize; olgusal olan kadar karşı-olgusalı da, a kadar a-değili de açıklayabilecek bir varsayım aslında hiçbir şeyi açıklayamaz. Ev-

rende (doğada) olaylar başka türlü gelişseydi, bu durumu da açıklamak için aynı varsayımı kullanacaktık; hiçbir şey değişmeyecekti. *Demek ki doğaüstü doğa olaylarını açıklayan bir varsayım olamaz.*

Dahası bu gibi varsayımlar sayesinde doğaya, dolayısıyla ne'liğimize ilişkin hiçbir soruyu çözemediğimiz gibi, bir de doğaüstünün varlığını nasıl açıklayacağımız sorusuyla karşı karşıya kalırız. *Çünkü doğanın (evrenin) kökenindeki doğaüstünü varsaymak var'lık sorusunu bir adım geriye çekmekten başka bir şeye yaramaz.* Üstelik çok işlevsel bir düşünce ilkesi olan "Occam'ın usturası" bize "varlıkların sayısını gereksiz yere çoğaltmamamızı" telkin eder. Doğaüstünü varsaymakla sadece doğayı (ve kendi ne'liğimizi) değil, bir de bunların kökeninde olduğu varsayılan doğaüstünün varlığını açıklamamız gerekir.

Bu durumda ne olduğumuzu anlamak bakımından *evrenin (doğanın) kendi içinde açıklanabilir bir sistem olduğunu varsayarak işe başlamak* Occam'ın usturası açısından daha uygun görünüyor. Bilimin örtük olarak da olsa bu metafizik varsayıma dayanarak hareket ettiğini bile düşünebiliriz; çünkü evrenin (doğanın) kendi içinde açıklanabileceğini varsaymadan bilim yapılamaz. Aslında metafizik bir varsayımdır bu; çünkü hiçbir bilim tek başına evrenin kendi içinde açıklanabileceğini ileri süremez. Demek ki buradaki metafizik çalışmamızı sürdürebilmek için öncelikli olarak benimsememiz gereken varsayım, bilimlerin de temelindeki bu örtük metafizik varsayım gibi duruyor. Çünkü varsayımın pragması en azından başlangıçta evreni anlamak bakımından verimli bir şekilde yol almamızı sağlıyor.

Ama aşağıda göreceğimiz gibi evrenin bilim tarafından kendi içinde açıklanabileceği varsayımı dasorunludur aslında. Bu varsayımın gerçek epistemolojik statüsünü tartışmayı şimdilik erteleyerek ama evreni açıklamak için bilimlerde de olduğu gibi doğanın açıklanabilir bir sistem olduğunu baştan varsayarak işe başlayacağım.

II. DOĞANIN ANLAMI

II.1. Hermeneutik (Yorumsama)

Varoluşumuzun anlamı probleminden hareket eden metafizik çalışmamız bir anlam araştırması olacaktır şüphesiz. Öte yandan doğa (evren) kendi içinde açıklanabilir bir sistemse anlamı da kendi içinde olsa gerek.

Anlam araştırması olarak yorumsama, hermeneutik, bu kitabın esas konularından biri olduğundan şimdilik kısa ve geçici bir yorum tanımıyla yetineceğim.

Yorumlama, epistemik açıdan saydam olamayan bir zeminde insan veya insan gibi davranan bir varlığın dilsel ve dilsel olmayan davranışlarının veya bu tipten bir varlığın ürünlerinin ya da bazı doğa ya da toplum olaylarının rasyonalitesini asgarileştirme yoluyla bunları bizim için anlaşılabilir kılmaktır.

Mesela bir psikanalist yorumları aracılığıyla ilk bakışta anlamsız ya da rastlantısal görünen bir dil sürçmesini, davranışı, rüya ya da semptomu, ardındaki örtük (psikanalitik teori doğruysa bilinçdışı) *rasyonaliteyi* belirttik kılmak yoluyla *bizim için* anlaşılabilir kılmaya çalışır. Böylece analiz edilenin ilk bakışta anlamsız ya da saçma görünen rüyası seans sonunda iki taraf için de anlamlı bir malzemeye dönüşür. (Freud'un bir söylemin daha derin bir anlamı olduğu, bunun da ancak yorumla ortaya çıkarılabileceği fikrini kabala geleneğinden aldığı gibi bir tez ileri sürülse, itiraz etmezdim.)

Biyoloji açısından baktığımızda, başka bir varlığın davranışlarının manasını anlamaya, böylece gelecekteki davranışlarını önceden tahmin ederek daha rasyonel karşı davranışlar üretmemize hizmet eden yorumlama kapasitesinin evrimsel seçim açısından avantajları açıktır; hatta yorumlama yetisinin beynin "*Darvinci bir modül*" olması ihtimali bile vardır. Dolayısıyla Gadamer insanın yorumlayan varlık olduğunu söylerken muhtemelen ironik bir şekilde farkında olmadan insanın temel bir *biyolojik* özelliğinin altını çizmiştir. Başka primatların, hatta diğer memeliler ve kuşların bile belli bir düzeyde yorumlama kapasitelerinin olduğu söylenebilir. Pek çok alan gözleminin ve deneyin gösterdiği gibi şempanzeler, orangutan-

lar, hatta kediler, köpekler, kuşlar da başkalarının davranışlarının *manasını* anlamak üzerinden kendi davranışlarını düzenlerler. Biyoloji ve psikolojide "Zihin Teorisi" (*Theory of Mind*) veya daha insanmerkezli bir kavramla "folk psikoloji"¹ denilen bu konuyu ileride ayrıntılı olarak tartışacağım için burada üzerinde fazla durmayacağım. Dahası bir ürünün onu üretenden bağımsız olarak ele alınıp alınamayacağı, kendi içinde yorumlanıp yorumlanamayacağı sorununun da şimdilik bir kenara bırakalım.

Dinsel metinlerin, insan ve hayvan davranışlarının, edebiyat ve diğer sanat ürünlerinin nasıl yorumlandığı konusunda hemen herkes az çok bir bilgiye, en azından bir sezgiye sahiptir. Ama biz yorumlamanın bazı özelliklerini önplana çıkarıp belirttik kılacak uç örnekler bulalım. Bu kitapta sıkça karşılaşacağınız bir örnek satranç oynayan bilgisayar olacak. Bizim kuşağımızın geç karşılaştığı, aslında düşünce dünyamızı sarsıcı şekilde etkilemesi gereken bu olay insan ürününün kendi başına rasyonel bir amil, hatta bir *zihin* olarak kabul edilip edilemeyeceği sorununu gündeme getirmesi bakımından da önemlidir. Aletin hamlelerini (*hareketlerini*) yorumlayarak, yani rasyonalitesini asgarileştirerek bizim açımızdan anlaşılabilir kılabiliriz; filini korumak için vezirini C8'e çekti, demek ki kalemi almak istiyor vs. Burada elektro-mekanik bir düzeneğin (bilgisayarın) fiziksel *hareketlerinin* sanki bir insan *davranışymış* gibi yorumlanabileceğini, bir *zihne* dayanan anlamlı bir edim olarak anlaşılabilir kılınabileceğini görüyoruz.

Ya da bir bitkinin, örneğin günebakanın hareketlerini ele alalım. Gün ışığından daha çok yararlanmak *için* güneşe döndüğünü, suya ulaşmak *için* köklerini uzattığını, hatta ışıktan daha fazla yararlanmak *için* diğer bitkilerle yarışıp boyunu uzattığını söyleyebiliriz. Biyolojiden habersiz pek çok insan canlı doğayı anlamaya çalışırken şüphesiz temel bir biyolojik haklılığı da olan bu tür yorumlarla yetinir. Demek ki bitkinin fiziksel *hareketleri*, evrim sayesinde ge-

1. Folk psikoloji: Bildiğimiz tüm dilsel cemaatlerde insan davranışlarını açıklamaya yönelik bir psikolojik "sözlük" bulunur. Bu psikolojik sözlük insan davranışlarını açıklamak, yorumlamak ve ön deyilerde bulunmak için adeta bir teori gibi iş görür ve günlük yaşamın düzenlenmesinde önemli bir işleve sahiptir. Folk psikoloji daha sonraki bölümlerde ele alacağımız arzu, inanç gibi "önermesel tutumlara" dayanır.

lišmiş ince moleküler biyolojik mekanizmaların dış koşullarca tetiklenmesinin fiziksel sonucu olmasına rağmen, biz bunları yorumladığımızda bunları bizim için anlaşılabilir kılmış, yani rasyonel bir *zihnin* neden olduğu *davranışlar* olarak görmüş oluruz. Bu iki örnekte de yorumlamanın yorumlanan amile bizim için anlaşılabilir kılınmış, rasyonel, zihinsel, bir anlamda *insani* özellikler atfettiğini görüyoruz. *Üstelik her ne kadar bitkiye (veya bilgisayara) bir zihin atfetmek yanlışsa da belli bir rasyonalite atfetmek pek de yanlış olmayabilir.* Nitekim animistik atalarımızın doğayı açıklamakta sıkça kullandığı bir yöntemdir yorumlama. Animizmin yanlış bir dünya görüşüne dayandığını, yanlış nesnelere uygulandığını düşünsek de *doğada (evrende) belli bir rasyonalite ve mana aramak pek de yanlış olmayabilir. Nitekim bu kitapta doğadaki rasyonalitenin ve mananın kökenlerini de göreceğiz.*

Ancak yorum yoluyla ulaşılan açıklayıcı rasyonalitenin *en* sorunlu yönü, bu rasyonalitenin açıklanmaya çalışılan fiziksel *hareket* bakımından *etkin neden (causa efficiens)* oluşturmamasıdır. Cisimler, bilgisayarlar, bitkiler *soyut* rasyonaliteler veya manalar nedeniyle değil, belirlenimci veya olasılıkçı doğa yasaları çerçevesinde gerçekleşen neden-sonuç ilişkilerine göre *hareket* eder. Birer cisim olan biz insanların hareketleri için bile *etkin neden* bildiğimiz kadarıyla beyindeki fiziksel olaylardır. Öte yandan *temelde fiziksel hareket olmayan hiçbir insan davranışı da yoktur. İşte burada büyük bir metafizik problemle karşılaşyoruz.*

O halde bu çok önemli noktanın altını çizelim: Her *türlü rasyonel ve anlamlı davranışın aynı zamanda maddenin doğa yasalarına göre gerçekleşen fiziksel bir hareketi olduğunun saptanması bu kitabın mantığında çok önemli bir aşama oluşturuyor.* Ama *anlamlı davranışın aynı zamanda doğa yasalarına göre gerçekleşen fiziksel bir hareket* olması metafizik olarak açıklanması gereken ilginç bir sorun olmanın dışında da önemli. Çünkü bu koşulda fiziksel bir dünyada, bir durumun yorumla ulaşılan *soyut* anlamı, bu durumun *etkin nedeni* olamaz; örneğin Freud'un sandığının tersine bir semptomun, bir davranışın veya rüyanın psikanalitik yorum çalışmasıyla ulaşılan *soyut zihinsel* anlamı, onun nedeni olamaz. Demek ki psikanalitik etiyooloji de (hastalıkların neden bilimi) doğru olamaz; en azından eksiktir. *Kitapta bu sorunu da ele alıp psikanalitik teorisinin*

metafizik düzeyinin nasıl formüle edilmesi gerektiğine değineceğim. Ama tekrar soralım: Bu durumda yorumun bize verdiği bilgi neyin bilgisidir?

Fizikselle taşınan, gerçekleşen, ama kendisi fiziksel evrende fiziksel olarak etkin olmayan, yani epifenomenal bir anlamın mı bilgisini verir yorum? Yoksa yorumla anladığımız anlam göktaşı ya da yanardağ kadar fizik yasalara uyan maddi ve nesnel bir özellik midir? Kitabın en temel problemlerinden biri bu sorudur.

Buraya kadar kitapta ele alacağım yorumlama, doğadaki anlam ve rasyonalite konusundaki köklü problemlere işaret ettik, ama bunları şimdilik bir kenara bıraktık. Yine de yorumlama konusuna bu aşamada kısmi bir açıklık da getirdik.

II.2. Rasyonalite

Kitapta geliştirmek üzere verdiğimiz ilk ve geçici yorum tanımı rasyonalite kavramına dayanıyor ve yukarıdaki metinden de anlaşılacağı gibi anlam ya da mana ile çok yakından bağlantılı bu kavram. O halde bu aşamada tam bir rasyonalite tanımı veremesek bile en azından bu kavramla neyi kastetmediğimizin anlaşılmasında yarar var.

Rasyonaliteden iki farklı durum anlaşılabilir. İlk olarak rasyonaliteyi, nesnel delillere dayanan, mantık kurallarına uymaya çalışan, ikna ve ispata yönelik, coşkularından arınmış bir düşünce tarzı olarak tanımlayabiliriz. Rasyonelin bu anlamını *makul* (*raisonable*) terimiyle karşılamak mümkün. (Çünkü kitapta göreceğimiz gibi *rasyonel* Latince etimolojik kökeni itibariyle *ratio*'dan gelir. *Ratio*, oran, yani parçayla bütün arasındaki ilişki demektir. Bu etimolojik kökeniyle bugünkü *akılcı* anlamındaki *rasyonel*'in ilişkisinin ileride açıklık kazanacağını umuyorum.) *Makul*'ün bu tanımı *belli* tipte ve kültürel anlamda normatif bir rasyonaliteden söz eder; çünkü her insan her zaman bu norma uygun düşünüp davranamayabilir; hatta hiçbir insan hiçbir zaman tam olarak muhtemelen bu normu karşılayamaz; belki de karşılamak istemez. Üstelik *makuliyet* anlamında rasyonalite kültürel anlamda normatif bir yük taşıdığından kültürlerarası farklı rasyonalitelerden de söz edilebilir. Örneğin bir toplumun açık seçik makul bir delil olarak kabul ettiği bir durum bir başka toplumda delilden sayılmayabilir.

Buna karşılık ikinci ve geniş anlamında rasyonalite yaklaşık olarak "*anlaşılabilirlik (intelligibility) koşulu*" olarak da kullanılabilir; zaten bu kitapta bu anlamda kullanılmıştır. Kitapta görüleceği gibi bu anlamdaki rasyonalite insanın, hatta gezegendeki tüm canlıların *davranışlarının* tamamını kapsar; *bu anlamda rasyonel olmayan, yani anlaşılabilirlik koşuluna sahip olmayan insan veya canlı davranışı yoktur. Anlaşılabilirlik koşulu olarak rasyonalitenin ve buna dayanan mananın ne olduğu, bu kitabın temel problemlerinden biridir.*

Bu giriş bölümünde şimdilik "rasyonalite", "mana" ve "anlam" kavramlarını çok yakın anlamlarda kullanıyorum. *İlerki bölümlerde "rasyonalite", "mana" ve daha çok dilsel ifadeler için kullanmayı tercih ettiğim "anlam" kavramlarının net ayrımlarını ve birbiriyle ilişkili net tanımlarını da bulacaksınız.* Şimdilik muğlak kalan noktalara pek aldırmadan kitabın içeriğini kavramaya çalışalım.

Demek ki *şimdilik* anlaşılabilirlik koşulu olarak tanımladığımız rasyonalite söz konusu olduğunda, başkalarının bize kültürel veya başka gerekçelerle *makul* görünmeyen bir davranışı da (örneğin bir intihar komandosunun eylemi) bu ikinci anlamda rasyoneldir; çünkü anlaşılabilirlik koşulunu haizdir. Biz insanlar başkalarının bize makul görünmeyen davranışlarını da pekâlâ anlayabiliriz. Bazıları için başka bazı insanların davranışlarını anlamak belki zordur, ama ilkece imkânsız değildir. Bize ne kadar uzak olursa olsun Nazilerin, seri katillerin, ya da örneğin Alzheimer hastaları veya otistiklerin davranışlarını kısmen de olsa anlayabiliriz; hatta çaba harcadıkça ilk bakışta imkânsız görünen bir derinliğe bile ulaşabiliriz. Psikiyatri pratiği bunun en açık örneklerinden biridir. Uzak kültürlerden insanları anlamakta da güçlük çekebiliriz; ama bazı antropologların bunu başardığını biliyoruz. Çünkü başka kültürden insanların davranışları bize *makul* görünmese de *rasyonel*'dir. O halde bütün mesele bu rasyonaliteyi kavramaktır.

Bu ikinci ve geniş anlamda rasyonaliteyi (anlaşılabilirlik koşulu olarak rasyonaliteyi) anlamlı bir davranışı saf fiziksel hareketten, diyelim bir göktaşının düşmesinden ayırt etmek için kullandım yukarıda. Göktaşının düşmesinin yorumla ulaşılabilecek bir anlamı, bu anlamın koşulu olan bir rasyonalitesi yoktur; fiziksel bir hareketten ibarettir çünkü o. Oysa bitkinin fiziksel hareketleri, göktaşının

düşmesi gibi tamamen fizik yasaları gereği meydana gelmesine rağmen yorumla ulaşılabilecek nesnel (öznesiz) bir mana ve rasyonaliteye de sahiptir. Neden? *Bu sorunun yanıtını da kitapta bulacağız.* Ama dikkat edilirse bu anlamdaki rasyonalite de *normatif* olmasına rağmen evrenseldir; tüm insan, hatta canlı davranışlarını kapsar; çünkü bu anlamda rasyonalitenin *normatifliği nesneldir. İlk bakışta paradoksal görünen nesnel normatiflik kavrayışının da ne demek olduğu bu kitabın temel konularından biri olacak.*

Demek ki yorumlama yoluyla bir davranışın rasyonalitesini anlamak, bu rasyonalitenin kültürel-normatif bir *makuliyete* sahip olmasını gerektirmiyor.

II.3. Öznesi Olmayan Rasyonalite

Doğanın kendi içinde açıklanabilir, yani kapalı bir sistem olduğu varsayımından yola çıkma eğiliminde olmamız ilk sorumuzu, yani kendi küçük yaşamlarımızın bizim anlayabileceğimiz türden bir anlamı olup olmadığı sorusunu daha baştan olumsuz bir şekilde yanıtlanmış kılmaz mı?

Aslında böyle bir düşünce, anlamın daima aşkın bir zihinsel kaynağı olması gerektiği varsayımına dayanır. *Oysa anlam pekâlâ maddi doğaya içkin de olabilir.* Örneğin biz insanlar bir şekilde yorumun ya da mana araştırmasının doğru bir şekilde uygulanabileceği doğal bir varlık tarzı olabiliriz. Tabii olmayabiliriz de. Tıpkı bir bitkiyi animistik tarzda, yani ona bir zihin ya da ruh atfederek yorumlamamızda olduğu gibi, fiziksel bir varlık olan kendimize dair yorumumuzda da animistik bir hata olabilir. Yani yorum pragmatik açıdan verimli sonuçlar veren, ama aslında rasyonel yanılsamalar üreten bir yanlış bilme tarzı da olabilir. Acaba? Ya da hermeneutik bilgimiz ciddi bir tadilata muhtaç da olabilir. *Yani mana zihinsel değil, maddi yapıların bir özelliği de olabilir. Bu kitapta maddi bir özellik olarak mananın nasıl mümkün olduğunu tartışacağım. Bir başka deyişle, eğer bu kitaptaki araştırmanın sonunda kendi içinde açıklanabilir doğadaki canlıların ve ürünlerinin rasyonel bir şekilde anlaşılabilir, ama aynı zamanda fiziksel varlıklar olduğuna ikna olursak, fiziksel evrenin nesnel (öznesiz) bir rasyonel anlaşılabilirlik özelliğine sahip maddi varlıklar içerdiğini de göreceğiz.*

Demek ki maddi evrenin kendi içinde açıklanabilir bir sistem olması otomatik olarak varoluşumuzun metafizik anlamsızlığını gerektirmez. Bu anlam pekâlâ maddi evrene *içkin* ve *nesnel* de olabilir. Bu son cümlelerde bir tür Spinozacılık görme eğiliminde olabilirsiniz. Hatta "burada-olanın" varoluşunun anlamından hareket ettiğim için Heidegger'e yaklaştığımı bile düşünülebilirsiniz belki. Bütün bu yorumların belli bir haklılık payı var, ama ben bu kitapta daha çok Darwin'den yola çıkan ve metafizik düzeyde Hegel'in nesnel (öznesiz) idealizminin materyalist yorumunu (diyalektik materyalizmi) destekleyen bazı metafizik fikirler öne süreceğim. Şöyle:

Evrım teorisini *metafizik düzeyde* yorumladığımızda öznesiz, nesnel ve maddi bir süreç olan biyolojik evrim baskısının (doğal seçilimin) *ilerleyici tarzda giderek daha rasyonel* (yani *akılcı* anlamda giderek amacına daha uygun) anatomik tasarım, fizyolojik işlev, davranış ve bilişsel kapasiteleri olan fiziksel sistemlerin (canlıların) ortaya çıkmasına neden olduğunu görürüz. Bu durum da *rasyonalitenin* maddi sistemlerin giderek görünür olan, yüzeye çıkan (*emergent*), ilerleyici ve epistemik açıdan da soyutlanabilir, yani matematik örneğinde olduğu gibi soyut ve özerk epistemik bir statüde ele alınıp incelenebilir ama esasta kendisi de maddi ve nesnel (öznesiz) bir özelliği olduğunu düşünmeye başlamamıza yol açar.

Rasyonalite ve mana öznesiz fiziksel tasarımların ve bu tasarımların çeşitli üst düzey örgütlemelerinin (canlıların ve canlı örgütlenmesi olan grupların, toplumların, dilsel ve dilsel olmayan davranışların, kitapların, hatta makine ya da binaların da) yüzeye çıkan, epistemik olarak görünür olan içsel (yani ilişkisel olmayan), nesnel (yani öznesiz) bir özelliği olabilir.

Örneğin maddi bir sistem olan bitkinin hareketlerinin rasyonalitesi *bizim için* (yani ilişkisel) bir rasyonalite değildir, bitkiye içsel ve *nesnel* bir rasyonalitedir. Bunu delillendirmek için karşı-olgusal akıl yürütmeden faydalanalım. Gezegende belli dalga boyundaki ışıkları "yeşil" olarak algılayan bir canlı (örneğin insan) olmasaydı, bitkiler yeşil görünmeyecekti. Onların yeşilliği bizim içindir; ilişkiseldir. Onu yeşil olarak algılayan bir beyin yoksa, bitki yeşil değildir; belli dalga boyundaki ışıkları yansıtan bir cisimdir sadece. Nitekim başka türlü yapılanmış bir sinir sistemi aynı bitkiyi kırmızı olarak görür. Ama gezegende bitki davranışının rasyonalitesini an-

layan bir akıl (beyin) olmasaydı bile bitki, tıpkı belli dalga boyun-daki ışıkları yansıtan bir cisim olmaya devam edeceği gibi, rasyonel olmaya da devam edecekti. Tıpkı üçgenin iç açılarının toplamının onu ispat eden bir akıl olmasa da iki dik açının toplamına eşit olacağı gibi. Öyleyse *deyim yerindeyse öznesiz bir rasyonaliteden, yani soyut bir özne-zihinden kaynaklanmayan, doğanın kendisine içkin ve doğanın bir özelliği olan maddi bir rasyonaliteden söz ediyorum burada*. Bitkinin davranışları, bir gün gezegendeki tüm insanlar ortadan kalksa, onu anlayan hiç kimse kalmasa bile rasyonel olmaya devam eder; bu rasyonaliteyi anlayan bir fail kalmamıştır yalnızca; ama bu durum onun *kendinde* nesnel bir rasyonalitesi olmadığı anlamına gelmez. Öyleyse zihni olmayan bitkiye bir rasyonalite atfetmiyoruz; onun *nesnel* (öznesiz) rasyonalitesini fark ediyoruz, anlıyoruz. Demek ki rasyonalite insana veya zihne özgü bir özellik değil; başka canlılar da zihne sahip olmasalar bile doğal olarak rasyoneldir; anlamlı davranışlara sahiptir.

Ama bir sorun daha var. Biz insanlar, doğal olarak rasyoneliz; ama acaba bir zihne sahip miyiz? Yoksa bitkinin nesnel rasyonalitesi gibi zihinsel olmayan, nesnel, öznesiz bir rasyonalite mi bizimki de? İşte kitapta bu sorunun da yanıtını bulacağız.

Bu noktada doğal biyolojik rasyonalitenin *ilerlemesi* de ilginç bir konu. Nasıl bugün kullandığımız bilgisayarlar eski tip bilgisayarlara göre daha rasyonelse (yani amacını yerine getirme normunu daha iyi karşılıyorsa), insan da *homo erectus*'a göre daha rasyonel bir maddi sistemdir; biyolojik maksadına daha uygundur; aksi takdirde *homo erectus* yok olmaz, insan ortaya çıkmazdı. Bu konuyu da kitapta tartışacağız. Ayrıca nesnel bitki rasyonalitesiyle nesnel insan rasyonalitesi arasındaki farkı, yani bilinçli rasyonalite meselesini de ele alacağız.

II.4. Doğanın Rasyonalitesi

İşte şimdi *metafizik* ne'lik problemi açısından doğanın kendi içinde açıklanabilir bir sistem olduğunu kabul ederek yola çıkmamızın önemi anlaşılıyor.

Bu tespiti iyice anlamak için bilgisayarla bitkinin rasyonalitele-rini karşılaştıralım. Bilgisayarın rasyonalitesi biz insanlardan kay-

naklanır; o rasyonaliteyi biz yapmışızdır; yani bir anlamda *türev* bir rasyonalite söz konusudur burada. Oysa eğer doğayı kendi içinde açıklanabilir, kapalı bir sistem olarak kabul edersek bitkinin rasyonalitesi (hareketlerinin belli bir öznesiz maksada uygunluğu, anlaşılabilirliği, yorumlanabilirliği, *tasarımının ve fiziksel hareketlerinin manası*) doğanın kendisi içinde anlaşılabilir bir rasyonalitedir. Demek ki *metafizik düzeyde doğayı anlamak* açısından doğanın (evrenin) kendi içinde kapalı sistem olduğu varsayımını kabul etmek büyük bir önem kazanıyor.

Metafizik düzeyden bakıldığında doğa kendi içinde açıklanabilir bir sistemse rasyonalite de doğal, maddi, nesnel ve öznesiz bir özelliiktir ve ilerleyicidir. Rasyonalite doğada yüzeye çıkmıştır, o halde rasyonalite evrene içkin maddi ve öznesiz bir özelliktir; aşkın ya da zihinsel bir şey değildir. (İlerde günümüz bilimi çerçevesinde doğanın kendi içinde açıklanabilir, kapalı bir sistem olduğu varsayımını destekleyen örneklerle karşılaştığımızda bu söylediklerimizi daha iyi delillendirmiş olacağız. Şimdilik yavaşça ilerlemeye devam edelim.) Bu da demektir ki: Fiziksel evrendeki küçük yaşamlarımızın bizim anlayabileceğimiz türden *içkin* bir anlamı olabilir.

O halde varoluşumuzun metafiziği (ne'liğimiz) kendi doğal ve nesnel rasyonalitesine sahip görünüyor. Üstelik rasyonalitenin maddi bir özellik olması onu *etkin neden* statüsüne bile taşıyacaktır. Bu noktaya da döneceğiz kitapta. O halde artık adını açıkça söylersek, *diyalektik materyalizme* varan bu kavrayış (rasyonalite ve mananın doğadaki maddi evrimin ilerleyici bir sonucu olduğu ve bizzat kendilerinin de maddi ve nesnel olduğu) ele aldığımız problemleri çözmek bakımından ne ölçüde işlevseldir?

Göreceğiz. Ancak daha fazla ilerlemeden, bu düşüncenin klasik kavrayışlardan farklı olduğunu vurgulamak istiyorum. Klasik yaklaşımlar maddi olanın anlamsız olduğunu, mananın da maddeden büsbütün farklı (zihinsel) olduğunu söyler. Oysa öyle görünüyor ki, eğer maddi doğa kendi içinde açıklanabilir bir sistemse *rasyonalite ve mana tamamen maddi ve nesnel bir özelliktir. Bu koşulda bir mana araştırması olarak hermeneutik de, yaygın kanaatin aksine bir tür maddi doğa bilgisi veriyor olmalıdır*; öyleyse yorumsama, bitkiler, diğer hayvanlarla birlikte insan ve ürünleri hakkında da bir tür bilgi edinme yolu olarak geliştirilebilir. *Bu kitapta dilsel anlamın da*

doğadaki maddi rasyonalitenin ve mananın evrimleşmiş bir durumu olduğunu göreceğiz.

Şimdi ne'lik problemini metafizik düzeyde çözebilmek için hangi tür bilgilerden yararlanabileceğimizi araştıralım.

III. BİLİM SORUNU

III.1. Bir Doğa Olayı Olarak Mana

Ne'lik probleminin çözümüne kendi mütevazı çabalarımızla geliştirdiğimiz bilgi imkânlarıyla yaklaşıyoruz: bilim ve felsefe.

Önce bilimden söz edelim. Şimdi artık günümüz biliminin doğanın kapalı bir sistem olduğu varsayımını destekleyen bazı örneklerini verelim. Tahmin edilebileceği gibi evrim teorisinden söz edeceğim; ama pek tahmin edilemeyecek bir şekilde, bilimsel değil metafizik boyutta tartışacağım konuyu.

Şüphesiz evrim teorisinin pek çok delili var günümüzde; artık sadece paleo-arkeolojik bulgular değil, karşılaştırmalı anatomi ve fizyolojiden moleküler biyolojiye uzanan deliller bunlar. Evrim teorisini günümüz biyolojisinin paradigmatik temelini oluşturuyor: Canlıların sınıflandırılmasında bile biyolojik evrim esas alınıyor. Bence bu konuda en çarpıcı delil, evrimle ilgili bilgilerimizin artık teknolojik olarak evrimi manipüle edecek, hızlandıracak veya yönünü değiştirecek bir düzeye gelmiş olmasıdır; farklı biyolojik türlerin, hatta insandan bile daha gelişmiş organizmaların nasıl yaratılabileceğinin ayrıntılarına değilse de bazı anafikirlerine sahibiz bugün. *Ama metafizik düzeyde esas önemli olan evrim teorisinin evrenin kendi içinde açıklanabilir bir sistem olduğuna işaret etmesi. Elbette bilimin bizzat kendisi söylemiyor bunu. Bilime dayanan metafizik bir yorum sayesinde anlıyoruz bu durumu. Çünkü artık sorun sadece insanın ve diğer canlıların kökeni sorunu değil, doğadaki saptayabildiğimiz rasyonalitenin kökeni sorunudur.*

Çünkü metafizik açılarından yorumlarsak, evrim teorisiyle birlikte fiziksel-kimyasal açıklamanın yanı sıra ilk kez bir mana araştırması olan yorumsama da bir doğa bilimi yöntemi haline gelmiş, maddi doğadaki biyolojik rasyonalite ve bunun kökeni araştırma konusu

olmuştur. Burada elbette dilsel metinlerin veya rasyonel insan davranışlarının manasını araştırmaya yönelik klasik bir hermeneutikten değil, bunları da içerecek şekilde doğanın (evrenin) manasını anlamaya yönelik natüralist bir hermeneutikten söz ediyorum. Bu kitabın temel konularından biri de natüralist hermeneutik anlayışının temellendirilmesi olacak. Evrim teorisinin altı hiç çizilmemiş metafizik sonucudur natüralist hermeneutik. Üstelik düşünce tarihinde ilk defa bilimsel bir teori nedeniyle evrendeki en azından saptayabildiğimiz rasyonelitenin kökeninin evrene içkin olduğunu görebiliyoruz artık. Dilsel mana da dahil manamaddi doğanın ürünüdür ve kendisi de maddi bir doğa olayıdır. İşte Darwin' in teorisinden metafizik düzeyde elde edebileceğimiz esas derin (metafizik) fikir budur. Şimdi bu çok önemli metafizik tartışmayı olgunlaştıralım.

III.2. Bilim (Fizik) Yeterli mi?

Metafizik tasalarımız bakımından kendi imkânlarımızla geliştirdiğimiz bilme tarzlarından hareket etmemiz gerektiğinden söz etmiştik: bilim ve felsefe. Önce yanıt aradığımız sorular bakımından bilimin statüsünü sorgulamaya başlamıştık. Şimdi kaldığımız noktadan sürdürüelim tartışmayı.

Bilim, özellikle en temel bilim olan fizik nasıl bir bilgi verebilir bize? Bu bilgi temel insani meraklarımız bakımından tatminkâr olabilir mi? İnsanın metafizik tasalarına ne ölçüde karşılık verebilir?

Soruyu yanıtlamadan önce bilim deyince fizik, kimya, biyoloji ve modern psikolojiyi anladığımı belirtmek istiyorum. Heidegger' den esinlenen bazı filozoflar tam da bu anlamdaki bilimin *ontik* bilme alanlarının bilgisine ulaşabileceğini, ama *ontolojik* bir bilgi veremeyeceğini söyler. Bir yanlış anlaşılma olasılığını baştan düzeltmek için burada kastedilenin bilimin çeşitli alt dallara bölünmesinden kaynaklanan bir bütünlük yoksunluğu olmadığını kaydedeyim. Gerçi tek tek ele alındığında pek çok bilimsel disiplin insanı bir alanda derinleştirirken bilimin bütünlüğünü ihmal ediyor olabilir; pek çok bilim insanı bir bütün olarak bilimi değil, kendi sınırlı konusunun ayrıntılarını bilir. Ama aslında bilim geniş ölçüde bütünlüşmüş, çeşitli alanları arasında tutarlı, elden geldiğince çelişkiden arınmış bir bilgi sunar; kimya fizikle, biyoloji fizik ve kimyayla,

psikoloji biyolojiyle çelişemez. Eğer çelişkiler varsa bu ciddi bir sorundur ve mutlaka çözülmesi gerekir.

Kuşkusuz bilim henüz yekpare bir bütün değil; örneğin makro ve mikro fizik arasında nasıl bağlar olduğu sorunu henüz çözülebilmemiş değil; ama farkında olunan, muhtemelen gelecekte çözülebilecek bir problem. Ama bütün bunlara rağmen *bilimin ontolojik bir bilgi veremeyeceği yine de doğru bir saptamadır*. Bu durum geniş ölçüde bilimsel teorilerin, özellikle de fiziğin yapısından kaynaklanıyor; çünkü *biyoloji dışarıda bırakılırsa* bilimsel teoriler yapıları gereği *anlamaya* değil, *açıklamaya* yöneliktir. Bu konunun bazı ayrıntılarına ileride değineceğim. Heideggerci felsefi geleneğin söylediklerine, şöyle yorumlayarak katılıyorum; bilim (fizik) bize evrene ilişkin bazı *açıklamalar* sunabilir; ama bu bilgiler varlığı kavramamızı, *anlamamızı* sağlamaz; ontolojik tasalarımızı karşılamaz. Bilim *tek başına* temel insani meraklarımızı, varoluşa ilişkin temel tasalarımızı karşılayamaz. *Bu durum da felsefenin vazgeçemeyeceği-miz önemini vurgular*. Ama buraya şunu da eklemek istiyorum: Bilim ciddiye alınmadan yapılan felsefe de ciddiye alınamaz.

Şimdi de bilimsel açıklamanın niçin *tek başına* temel *ontolojik* tasalarımızı tatmin edemeyeceğini görelim. Önce nedir bilimsel açıklama? Burada en temel bilim olarak fiziği ele alıyorum. Fizik biliminin temel amacı doğa yasalarına ulaşmaktır; doğa yasaları ise bilimsel teorilerin nihai varsayımlarıdır. *Klasik anlayışa göre*, bir olguyu bilimsel bir teori çerçevesinde açıklamak demek, bu olgunun doğa yasasından (nihai varsayımlardan) türetilebileceğini göstermek demektir. Bu sayede olgular hakkında bilgi edinebilir, yeni olaylar hakkında öndeyilerde bulunabilir, bunların seyrini teknolojik olarak etkileyebilir, dahası yeni teknolojiler geliştirebiliriz. Ama bu sayede doğa hakkında tam olarak neyi *anlamış* oluruz? *Açıkçası hiçbir şeyi*. En temel bilim (fizik) doğanın *nasıl* işlediğini açıklar yalnızca. Fizik doğada bir rasyonalite, anlaşılabilir bir şey, bir mana göremez. Çünkü fiziğin temel sorusu "nasıl"dır. Hatta –çok önemli nokta– *biyolojinin bir bölümü hariç* bilimde "niçin" sorusuna bir yanıt bulamayız.

Acaba fiziğin doğada bir rasyonalite görememesi, doğaya bakış açısının yapısal olarak sınırlı olmasından mı kaynaklanıyor? Eğer durum böyleyse doğada bir rasyonalite, bir mana olmadığı anlamı-

na gelir mi bu? Doğada fizik bilimiyle sormadığımız bir anlam sorusunun yanıtının olmadığını nereden bileceğiz? Açıkçası doğada köklü *içkin* bir rasyonalite varsa, yani evren sadece *nasıl* işlediği açıklanabilen anlamsız bir dizge değil de anlaşılabilir bir rasyonel bütünlükse bile, biz bunu en azından fizik yoluyla anlayamayacağız. Fiziğin, yani en temel bilimin bu *düş kırıcı* sınırlılığı ne'lik problemini yanıtlamak bakımından ilk bakışta bilimden de pek bir sonuç alamayacağımızı gösteriyor. Varoluşumuza ilişkin *metafizik* sorularımızı soracağımız adres bu durumda fizik olamaz.

Aslında fiziğin bakış açısındaki yapısal sınırlılık bizi bir başka açıdan da ilgilendiriyor. En temel bilim doğayı sadece doğa yasalarıyla *açıklayabilir*, ama bugünkü yapısıyla ne kadar derine giderse gitsin, doğa yasalarının kendilerini de açıklayan daha derin yasalara ulaşsa bile, geriye nihai ve açıklanamaz bir alan kalacaktır: daha derin doğa yasaları. Bu en temel varsayımlar açıklar, ama kendileri açıklanamaz. *Ama bu da demektir ki, eğer doğa yasaları da doğaya dahilse, doğayı kendi içinde açıklayamayız.*

Öyle görünüyor ki doğanın kendi içinde açıklanabilir bir sistem olduğu varsayımının bazı sorunları var. İlk bakışta Occam'ın usturasının keskin kenarında yürümek zorundayız gibi duruyor. Çünkü en azından şimdilik öyle görünüyor ki doğayı kendi içinde açıklamayı asla başaramayacağız.

Bu durumda bile doğanın kendi içinde açıklanabileceği varsayımına dayanmaya devam etmemizi sağlayacak iki neden var: Birincisi, doğal olayları açıklamak için doğaüstü varsayımlara dayanılamayacağını daha önce görmüştük; bunlar olgusal kadar karşı-olgusalı da açıklamaya elverişlidir. Öyleyse bunlar doğanın niçin öyle değil de böyle olduğunu açıklamamıza imkân vermezler. İkincisi, doğanın kendi içinde açıklanabilir olduğunu pragmatik-metodolojik gerekçelerle de korumaya devam edebiliriz. Bu fikri anlamak için şu pratik noktadan hareket edelim; doğayı açıklarken aklımızın ermediği, çözmekte zorlandığımız her noktada doğaüstü güçleri yardıma çağırıyorduk, bilimde ve felsefede bir adım bile derinleşemedik. Öyleyse bilim yaparken pragmatik-metodolojik gerekçelerle evrenin kendi içinde açıklanabilir olduğunu kabul etmek doğru yol olmalıdır. *Bir başkadeyişle doğa (evren) hakkındaki bilgimizi bilim ve felsefe yoluyla derinleştirmek için doğaüstü güçlere da-*

yanarakaçıklamalar yapmayı metodolojik olarak bir kenara bırakmalıyız. Bu saptama da evrenin kendi içinde açıklanabilir bir sistem olduğuyla ilgili erken varsayımımızı terk etmemizi, bunu metodolojik-pragmatik bir ilkeyle değiştirmemizi gerektirir. Bu metodolojik-pragmatik ilke ise şudur: *doğayı (evreni) elden geldiğince kendi içinde açıklamaya çalışmalıyız.* Halihazırda bilimin yaptığı da budur zaten. Bu metafizik çalışmada aynı ilkeyi benimsiyoruz.

III.3. Kapalı Doğa ve Biyoloji

Eğer bilim fizik ve kimyadan ibaret olsaydı, söyleyebileceğimiz bu kadardı; haklı, ama gene de cılız bir ses. Halbuki temelindeki evrim teorisiyle birlikte biyoloji en temel değilse de günümüzde en devrimci bilimdir; çünkü doğa biliminin mecrasını kökten değiştirmiştir.

İşte şimdi esas konuya, günümüz biliminin (biyolojinin) *metafizik düzeyde* yorumlanmasının bizi niçin doğanın kendi içinde açıklanabilir bir sistem olduğu varsayımını, yukarıda saydıklarımızdan daha güçlü bir şekilde savunmaya sevk ettiği konusuna giriyoruz. Bunun iki nedeni var. Birincisi, fizik ve kimyadan farklı olarak biyoloji sadece *açıklamayı* değil, *yorumlamayı* da bir bilimsel yöntem olarak kullanır. Yani biyoloji, fizik gibi sadece *açıklamaya* yönelik bir bilim değildir; *anlamaya* da yöneliktir; aynı zamanda bir *mana* araştırmasıdır. İkincisi, biyoloji *metafizik açıdan baktığımızda* evrende saptayabildiğimiz *manın* kökeni hakkında açık bir bilgi vermektedir.

Peki, biyolojik bilimlerin *yorumlama* yoluyla ulaştığı anlam nedir? Bu anlam, biyolojik oluşumlarda karşılaştığımız beş tür nesnel (öznesiz) ve maddi rasyonalitenin yorumlanması sonucunda ulaştığımız anlamdır:

1. Anatomik tasarım rasyonalitesi
2. Fizyolojik işlev rasyonalitesi
3. Biyolojik evrim rasyonalitesi
4. Dilsel ve dilsel olmayan davranış rasyonalitesi
5. Beynin düşünsel rasyonalitesi

Canlılar bu beş tür *nesnel rasyonaliteye* sahip maddi sistemlerdir ve biz bunların *anlamına* fiziksel ve kimyasal *açıklama* ile değil ancak *natüralist hermeneutik* yoluyla ulaşabiliriz.

Önce öznesiz anatomik tasarım rasyonalitesini ele alalım.

Bir eve girdiğinizde bu evin mimari rasyonalitesini yorumlama yoluyla anlayabilirsiniz. Diyelim evde tuvaletler yatak odalarına yakın tutulmuştur; bu durumu yorumlayarak geceleri tuvalete gitmeyi kolaylaştıran bir rasyonalitenin söz konusu olduğunu anlayabiliriz. Diyelim mutfağın küçük, ama salona yakın, buna karşılık salının geniş olduğunu fark ettiniz. Yorumlarsak bu mimari tasarım rasyonalitesine göre mutfakta yemek yenmeyecek, salonda yenecektir vs. Ev bu maksada uygun olarak tasarlanmıştır. Yani mimari bir tasarımın rasyonalitesini ancak yorumlama yoluyla anlayabilirsiniz; binanın fiziksel ve kimyasal dil içerisinde yapılacak hiçbir *açıklaması* sizin onun rasyonalitesini anlamanızı sağlayamaz. Bu durum aynı zamanda ürünün (bu örnekte evin) *türev* rasyonalitesini anlamak için üreticinin (mimarın) mantığını bilmeniz gerektiğini, ürünün bir bütünlük olarak kendi rasyonalitesine sahip olabileceğini de gösterir. Benzer biçimde bir romanı veya filmi de onu üreten bağımsız olarak yorumlayıp anlayabilirsiniz.

Biyolojik organizmaların anatomik tasarım rasyonalitesini de benzer biçimde anlayabiliriz. Örneğin yaşamsal açıdan çok önemli bir organ olan beyin anatomik olarak kalın bir kafatasının içindedir; ayrıca, biri kalın üç zarla çevrelenmiştir. Yorumlama yoluyla yaşamsal kıymeti olan bu organın korunmaya çalışıldığını söyleyebilirsiniz; bu öznesiz biyolojik tasarım (anatomî) rasyoneeldir; *biyolojik maksada akılcı tarzda* uygundur; anlaşılabilir. Bir başka deyişle canlının bu öznesiz anatomik tasarımının fizik ve kimyanın verdiği bilgilerle değil, ancak yorumla anlayabileceğiniz bir *anlamı* vardır. İşte biyolojinin diğer doğa bilimlerinden farkı da bu noktada ortaya çıkar. Biyoloji sadece fiziksel ve kimyasal doğa yasalarına dayanan açıklamalarla yetinmez; öznesiz anatomik tasarımların manasını da anlamamızı sağlayan bir tür *natüralist hermeneutik* kullanır.

Peki, bu anatomik anlamın kökeni nedir? Evrim teorisi kafatasının *anlamının türev bir rasyonaliteye dayanmadığını*, öznesiz doğal seçimle gerçekleşebileceğini de gösterdi. Bu nesnel (öznesiz) bir tasarımdır. İşte Darwin'in teorisinin bilinçli olarak farkında olunmasa da esas *metafizik içerimi* budur. *Dikkat ederseniz burada artık biyolojik türlerin kökeninden söz etmiyoruz. Metafizik düzeyde rasyonalitenin ve mananın kökeninden söz ediyoruz.* Beyni kafatasıyla

korunmayan türler soylarını devam ettiremez; bu anatomik özelliği genetik bir mutasyonla elde eden biyolojik türler yaşamda kalır; bu nesnel (öznesiz) süreç sayesinde zamanla *normatif* anlamda ve ilerleyici tarzda daha rasyonel anatomik tasarımlara sahip biyolojik türler ortaya çıkar; bu *nesnel normatif* rasyonaliteyi karşılayamayanlar varlığını sürdüremez. Bir başka deyişle doğadaki rasyonalite *statik* bir rasyonalite değil, evrim baskısıyla *ilerleyen* bir süreçtir. Demek ki doğadaki rasyonalite ve mananın kökeni doğadır. Bu da doğanın kendi içinde açıklanabilir olduğu varsayımını destekler. Bu öznesiz evrim sürecinin insan beyninin düşünsel rasyonalitesine ulaştığını göreceğiz kitapta.

Şimdi bir ceninin tek hücreden başlayarak gelişimini (embriyogenez) izleseydiniz, ektodermden nöral tüpün nasıl oluştuğunu, giderek beynin ve mezodermal kaynaklı kafatasının oluşumunu adım adım görürdünüz. Bütün bu süreç ince fiziksel-kimyasal, moleküler biyolojik mekanizmaların zincirleme tepkileriyle fizik ve kimya yasalarına göre meydana gelir. Önemli bir bölümünü bildiğimiz bu süreci fiziksel-kimyasal olarak *açıklamak* binlerce sayfalık kimyasal denklem, histolojik bilgi vs. gerektirse de, bütün bu ilmekler tek tek ele alındığında *anlamsız* fiziksel-kimyasal olaylardır; yani bu fiziksel-kimyasal mekanizmalara tek tek baktığınızda hiçbir rasyonalite göremezsiniz. Ama sürecin bütününe baktığınızda, bunların söz konusu anatomik tasarım rasyonalitesini üretmeye yönelik *bir fizyolojik işlev rasyonalitesine* sahip olduğunu anlarsınız. Bunlar gelişigüzel fiziksel olaylar, kimyasal tepkimeler değildir. Bu fiziksel olayların (beynin embriyogenezinin) yöneldiği *öznesi olmayan*, nesnel bir *maksat* vardır ve bu olaylar silsilesi kendi nesnel *maksadına* uygun ilmeklerdir; genetik yoldan (yani DNA molekülünün bazı kimyasal özellikleri sayesinde) fiziksel-kimyasal olarak belirlenen bu *öznesiz* fizyolojik olaylar (parçalar) belli bir rasyonaliteye göre organize olmuştur. Bu rasyonalitenin kökeni de doğal seçim, yani *öznesiz* evrim sürecidir.

Fizyolojik işlev rasyonalitesine bir örnek daha vermek istiyorum: kas-tendon refleksleri. Pek çok insan nörolojik muayene sırasında refleks çekiciyle diz altına vurulduğunda alt bacağın ileri doğru hareket ettiğini görmüştür; bacağın üst kısmındaki ön kas şiddetle gerilmiş, arkasındaki kas ise gevşemiştir. Refleks merkezi (bu ha-

reketi düzenleyen sinir sistemi merkezi) omuriliktedir. Mekanizmayı fiziksel olarak *açıklamak* isterseniz, karşınıza yüzlerce sayfalık anatomi, histoloji bilgisi, kimya ve fizik denklemi çıkar. Hareketin esası şudur: Hekim çekiçle ön kasın tendonuna vurarak kası germiş, organizma da bu gerilmeyi telafi etmek için ön kası kasmış (boyunu kısaltmış), arka kası gevşetmiştir. Bütün bu olaylar da tamamen fizik ve kimya yasalarına göre öznesiz bir olay olarak meydana gelmiştir. Peki, ama *niçin*? Bu basit refleks hareketin, fiziksel-kimyasal olayın *öznesiz* bir rasyonalitesi, bizim yorum sayesinde anlayabileceğimiz bir nesnel anlamı var mıdır? Bedenimizin yaptığı, tamamen fizik-kimya yasalarına uyan bu istemsiz ve bilinçsiz hareket mesela bir göktaşı düşmesi gibi anlamsız bir hareket midir? Yoksa bu fiziksel hareketin belli bir *öznesiz* rasyonalitesi, nesnel bir anlaşılabilirlik koşulu, hatta manası var mıdır?

Vardır. Belli bir vücut durumunu koruyabilmeniz için burada sözünü ettiğimiz üst bacak bölgesindeki ön ve arka kaslar gibi birbirini dengeleyen kas gruplarının eşgüdümlü bir kasılma-gevşeme düzeyinde olmaları gerekir. Sinir sistemi bu durumu farkında bile olmadığımız, tamamen refleks niteliğindeki düzeneklerle, fiziksel-kimyasal mekanizmalarla düzenler. Demek ki dış nedenlerle çekilerek (çekiçle tendonuna vurularak) bir kasın boyu uzatıldığında, onu kasarak boyunu kısaltmak, buna karşılık onu dengeleyen kas grubunu gevşetmek rasyoneldir. Bu istemsiz refleks olayın belli bir *nesnel* rasyonalitesi, canlının mantığında anlaşılabilir nesnel bir *anlamı* vardır: Vücudun durumunu düzenlemek.

Demek ki bu refleks olay fiziksel ve kimyasal mekanizmalarla meydana gelir, ama fizik ve kimya ile anlayamayacak, ancak yorumlayarak anlaşılabilir *öznesiz* bir rasyonaliteye sahiptir; bütün bu fiziksel (refleks) düzenek vücut durumunu korumak içindir. Yani fizyolojik işlevselliğin *öznesiz* rasyonalitesini de ancak yorumlayarak anlayabiliriz; canlının basit refleks hareketinin bile yorumlayarak anlayabileceğimiz nesnel bir *anlamı* vardır. Üstelik bu fizyolojik işlev rasyonalitesi de doğadaki biyolojik evrim yoluyla gerçekleşmiştir. Demek ki canlıda geçen olayları fizik ve kimya ile *açıklayabiliriz*. Ama biyolojide bunların *anlamını* ancak canlının *öznesiz* rasyonalitesini yorumlayarak anlayabiliriz.

Bir de bağışıklık sistemini düşünün. Tamamen fiziksel-kimya-

sal olarak *açıklanabilecek* anlamsız, bedenimizde farkında bile olmadığımız fiziksel-kimyasal olaylardan oluşan bağışıklık mekanizmalarının ancak yorumlamayla *anlaşılabilecek* nesnel bir rasyonalitesi vardır. Bu fizyolojik işlev, evrim sürecinde bağışıklık sistemleri *normatif* anlamda daha rasyonel olan türler yaşamda kaldığı için *ilerleyerek* gelişmiştir. O halde biyolojik evrim de doğal seçim varsayımıyla *açıklayabileceğimiz*, ama aynı zamanda pekâlâ *anlayabileceğimiz*, demek ki rasyonalitesi olan, normatif anlamda *ilerleyici* bir süreçtir. Bu durum normatifliğin de doğada öznesiz bir özellik olduğuna işaret eder. Evrim teorisi, insanlık tarihinde ilk kez *açıklama* ile *yorumlamayı* tek bir formülde ifade edebilmeyi başarması bakımından da eşsizdir.

Canlıların davranış rasyonalitesine gelince, yukarıda bir örnek vesilesiyle bitkilerin davranışlarındaki *öznesiz* rasyonaliteden söz etmiştim. Şimdi bazı deney ve gözlemlere dayanan çeşitli etolojik örnekler vermek yerine hayvan sahiplerinin hemen anlayabileceği bazı hatırlatmalar yapmak istiyorum. Uzun süre bir hayvanla birlikte yaşayanlar onun davranışlarının bir rasyonalitesi olduğunu zamanla daha iyi anlar. Bu, bir insanın davranışlarına bakarak bu davranışların manasını anlamamıza benzeyen bir yorumlama sürecidir. Köpeğiniz niçin başka bir köpeğe havlamaktadır; niçin bazı yerleri koklamaktadır; niçin belli yerlere işemektedir; bütün bunları yorumlayarak anlamaya, onun muhtemelen *farkındalık dışı* anlam dünyasına girmeye başlarsınız. Üstelik zamanla o da sizin davranışlarınızı anlamaya başlar; böylece aranızda dilsel olmayan bir iletişim kurulur. Köpek sahipleri köpeklerinin kendi anlam dünyasındaki hemen her şeyi size ifade edebileceğini de gayet iyi bilir. Aynı şekilde hayvanları kendi doğal ortamlarında inceleyerek davranışlarındaki rasyonaliteyi, kendi aralarındaki iletişimi de anlayabilirsiniz. Bu, biyolojinin en ilginç alanlarından biridir.

Şimdi davranış rasyonalitesinin de doğal seçimle *ilerleyen* nesnel bir rasyonalite olduğunu kaydedelim. Evrim en temelde moleküler biyolojik mekanizmalara (DNA molekülü, mutasyon vs.) dayansa da, doğal seçim mekanizması *fenotipik* özellikler üzerinden çalışır. Bu fenotipik özellikler, anatomik tasarım ve fizyolojik işlevsellik kadar davranış özelliklerini de kapsar. Davranışlarının nesnel rasyonalitesi türe özgü bazı normatif koşulları karşılayamayan tür

örnekleri yok olurken daha rasyonel davranabilenler soylarını devam ettirir.

Davranış rasyonalitesindeki en ilginç ve en temel nokta şu aslında: *Yukarıda belirttiğim gibi her davranış fiziksel bir harekettir ve tıpkı anatomik tasarım rasyonalitesi ve fizyolojik işlev rasyonalitesinde olduğu gibi fizik yasaları gereği meydana gelen neden sonuç ilişkileriyle anlaşılamaz ise de açıklanabilir.* Köpeğinizin hareketleri beyninde meydana gelen nöral olayların neden olduğu öznesiz fiziksel hareketlerdir ve olaya bu fiziksel-kimyasal düzeyde baktığınızda, yani bunları tek tek ele aldığınızda ilkece her yerde gözlenebilecek fiziksel olaylardan farklı olmadığını görürsünüz.

O halde temel soru şu: *Davranışın rasyonalitesi fizik yasaları gereği öznesiz olarak gerçekleşen, ama kendisi bu fiziksel dünyada etkin neden olmayan bir epifomen (gölge fenomen) mi? Yoksa bu nesnel rasyonalitenin, bu nesnel mananın maddi bir sisteme içkin olması doğadaki olayların seyrinde rol oynuyor mu? Bu soruyu ilerde ele alacağız.*

Şimdi de dilsel ve dilsel olmayan insan davranışlarındaki rasyonaliteden söz edelim. Psikanalize aşağıda ve kitap boyunca yönelteceğim eleştirilerin doğru anlaşılması için kısa bir açıklama yapma gereğini duyuyorum. Buradaki eleştirilerim psikanalitik uygulamaya yönelik değildir. Zaten kendim de kısmen de olsa psikanalizden etkilenen bir psikiyatri pratiği sürdürüyorum ve daha önceki pek çok çalışmamda psikanalize katkıda bulunmaya çalıştım. Bununla beraber psikanalitik kurumlarla (çok kısa bir tanışıklık dışında) resmi bir ilişkim olmadığı gibi kurumlar içinde yer almayı da düşünmedim. Ancak kitapta psikanalitik yaklaşımın pek çok bakımdan burada savunduğum tezleri destekleyen yönleri olduğunun altını çizdiğimi göreceksiniz. Freud'un öznesiz süreç fikrini en iyi anlayan insanlardan biri olduğunu düşünüyorum. Bu kitapta psikanalize yönelik eleştirilerim bu yaklaşımın *örtük* metafizik temellerinin bir bölümüyle alakalıdır yalnızca. Psikanalizle ilgili eleştiri ve katkılarının gelecekte de devam edeceğini düşünüyorum.

Psikanaliz ilk bakışta anlamsız görünen dilsel ve dilsel olmayan insan davranışlarının anlamını, bu davranışların örtük rasyonalitesini belirttik kılan yorumlar yoluyla araştırma çabası olarak en gelişmiş disiplinlerden biri, muhtemelen en gelişmişidir. Burada

psikanalitik teorilerin kimi varsayımlarının; Oidipus kompleksinin, narsisizmin, doğum travmasının ya da aşağılık kompleksinin doğruluk değerini tartışmıyorum. Bunlar doğru da olabilir yanlış da; bizim buradaki metafizik tartışmamız açısından önemli olan bu değil. Önemli olan insan davranışlarındaki anlamın örtük, farkındalık dışı da (psikanalitik dilde bilinçdışı) olabileceği, başlangıçta şahsa bile tamamen anlamsız görünse de her insan davranışının yorumlama yoluyla anlaşılabilir bir anlamının olduğu tezi. Bu tez psikanalitik teorilerin en temel varsayımını ve düşünce dünyasına en önemli katkısını oluşturuyor.

Güzel, *ama psikanalitik teoriler gene de radikal bir biçimde sorunludur. Çünkü metafizik düzeyde dilsel ve dilsel olmayan insan davranışının yorumlamayla ulaşılan soyut zihinsel anlamının bu davranışın etkin nedeni olduğunu varsayarlar.*

Bu varsayım ise Kartezyen bir metafiziğe dayanır. Çünkü psikanaliz sürecinde sözgelimi bir dil sürçmesinin veya bir rüyanın analiz edilenin "psikolojik ekonomisi"ndeki rasyonalitesini yorumlama yoluyla *anlarsanız*, bu davranışın nedenini de *açıklamışsınız* demektir. Yani psikanalizde önce *anlam vardır ve etkin nedendir*; sonra fiziksel davranış (dil sürçmesi veya semptom) gelir; bir başka deyişle zihinsel mana, maddeye (dil sürçmesi ya da davranışa) hükmeder. Bu psikanalitik mana belirlenimciliğinin Kartezyen görüşlere ne kadar yakın olduğu anlaşılıyor.

Aslında psikanaliz bu örtük Kartezyen anlayışta yalnız değildir. Sadece günlük hayattaki psikolojik açıklamalarımıza hükmeden folk psikoloji değil, birçok "insan bilimi" de metafizik düzeyde bu Kartezyen hata ile maluldür. Psikanalizin niçin sorunlu olduğunu basitçe görmek için yorumlamaya dayanan diğer disiplinlerin mantığından başlayalım; çünkü onlar da benzer şekilde *örtük*, epistemik açıdan saydam olamayan Kartezyen metafizik bir tezi paylaşırlar.

Örneğin İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmesinin *nedeninin* yorumlamayla anlaşılabilir bir *zihinsel rasyonalitesi*, bir *manası* olduğunu düşünebiliriz. Buraya kadar sorun yok. Ama İstanbul'un fethini zihinsel ve soyut bir rasyonalite ile *açıklamaya* çalışırsak ciddi bir metafizik hata yaparız. Burada yirminci yüzyılın başında çok etkili olmuş bir tartışmaya, pozitivist sosyolojiyle Dilthey kaynaklı yorumlamacı-tarihselci insan "bilimi"

arasındaki tartışmaya değiniyoruz aslında; günümüzde artık aşmamız gereken bir tartışma. Pozitivizm haklı değildir; ama hermeneutik tarihselcilik de haklı olamaz. *Bu konuyu da kitapta ayrıntılı olarak ele alacağım.*

Söylediklerimin yanlış anlaşılmasa için bir not daha düşme gereğini duyuyorum. Burada klasik hermeneutik yaklaşıma getirilen eleştiri sadece örtük metafizik temelleriyle alakalıdır. Yoksa kitap boyunca anlaşılacağı gibi hermeneutik ısrarla üzerinde durmamız gereken bir disiplin elbette. Özellikle Heidegger ve bilhassa Gadamer'in elinde kazandığı nesnellik (öznesizlik) bu kitabın mantığında büyük önem taşımaktadır. Klasik hermeneutikten öğreneceğimiz çok şey var. Kitapta klasik hermeneutiğin örtük Kartezyen metafiziğinin nasıl düzeltilebileceğini de ele alacağım.

Şimdilik şunu kaydedelim. Eğer soyut *zihinsel manaların* tarihe yön verdiği söyleniyorsa, hermeneutik tarihselcilikte metafizik ontoloji düzeyinde Kartezyen anlamda etkileşimci *ikicilik* temel alınmış demektir. Dolayısıyla en temel *metafizik düzeyde* yanlış bir yaklaşımdır klasik hermeneutik; bazı animistik özellikler taşır. Çünkü *soyut* (yani biyolojik beyinde geçen fiziksel-kimyasal olaylardan *soyut*) bir *zihinsel* süreç olarak yorumlayarak anladığımız bir rasyonalitenin, bu fiziksel dünyada fiziksel etkileri olduğunu; örneğin İstanbul'un fethinin hermeneutik açıklaması örneğinde olduğu gibi *soyut* zihinsel bir rasyonalite nedeniyle fiziksel dünyada ciddi fiziksel olayların meydana geldiğini; toplumların patladığını, surların yıkıldığını varsayarız. Yani *soyut* zihinsel bir *anlam* Kartezyen bir *büyücülükle* veya başka bir mucizevi şekilde fiziksel dünyayı etkilemiştir. İşte eğer fizik bilimi doğruysa, bu imkânsızdır; çünkü burası bir mucizeler gezegeni değildir.

Eğer fizik bilimi doğruysa bu gezegende geçen olaylar da tıpkı Mars ya da Satürn'de geçenler gibi doğaötesi büyüsel-mucizevi süreçler sayesinde *soyut zihinsel manaların* fiziksel sonucu olamaz. *Eğer mucize, fizik kurallarıyla açıklanamayacak, ancak fiziksel dünyaya maddeden soyut bir anlamın müdahalesiyle açıklanabilecek bir olay olarak tanımlanabilirse, İstanbul'un fethinin tarihselci-hermeneutik açıklaması metafizik düzeyde ele alındığında bu olayın bir mucize olduğunu söylüyor demektir.* Dahası, fizik kurallarını hiçe sayan bu tipte bir düşünce psikanaliz kuramında da vardır. O hal-

de ya tüm evreni açıklamaya soyunan fizik büsbütün yanlışdır veya hermeneutik (buarada hermeneutik bir teori olarak psikanaliz) yanlışdır. *İkisi birden doğru olamaz.*

Ama önce makul olalım; bu dünyanın bir mucizeler gezegeni olduğu doğru olabilir mi? Bu gezegende geçen olayların daha *makul* bir açıklaması olamaz mı? Bir tarihsel olaya (İstanbul'un fethine) bir fizikçinin gözüyle baktığınızda, belirlenimci veya olasılıkçı fizik yasalarına göre bu gezegende gerçekleşen fiziksel bir olaydan fazlasını görmeyiz. Hermeneutik sosyoloji şu en derin metafizik probleminin henüz farkında değil: *Yorumlayarak manasını anlayabildiğimiz bir olay nasıl oluyor da fizik yasalarıyla açıklanabilen bir fiziksel olay oluyor aynı zamanda?* Bu radikal bir metafizik problemidir.

Ama tarihselcilik gibi psikanaliz de bu derin metafizik problemi hâlâ Kartezyen metafizik düzeyinde ele alıyor. İşte psikanaliz eleştirimin temeli bu. Böyle bir metafizik temel bir "insan bilimi" olarak sosyolojide belki önemsenmeyebilir; ama biyoloji bilimi, klinik bir uygulama olarak psikanalizi her gün artan bir baskıyla bu temel metafizik problemle yüzleşmeye çağırıyor.

Oysa Kartezyen şartlanmalarımızdan kurtulup insani mananın da, öznesiz bitkisel rasyonalite örneğine benzer şekilde, aynı zamanda insan beyninin fiziksel bir aktivitesi olduğunu kavramaya, yani Kartezyen ikiciliği aşp diyalektik materyalist açıdan düşünmeye başladığımızda temel metafizik problemin hem psikanalitik anlam çalışmasını hem de nörobilimsel biyolojik açıklamayı tatmin edecek bir çözümünün olabileceğini, böylece artık biyolojik bir anlama yöntemi haline gelebilecek yeni bir psikanalizin fiziksel açıklamayla birlikte kullanılabileceğini görmeye başlarız. Bunun da ötesinde bu sayede içinde yer aldığımız gündelik sosyal oyundan bir adım geri çekilip tablonun metafizik bütününe bakarak bu gezegende geçen tarihsel ve gündelik insani olayları büyük bir nesnel oluşun parçaları olarak sezmeye başlarız; varlık oluşmaktadır. Varlık, oluşturmaz. (Hegel)²

Buraya kadar söylediklerimi özetlemeye çalışayım. Örtük olarak Kartezyen metafiziğe dayanan *zihinselci* psikanalitik teoriler her insan davranışının aynı zamanda fiziksel bir hareket olduğunu, dolayısıyla da *soyut zihinsel* anlamın davranışın *etkin nedeni* ola-

mayacağını unuttur; önce sözün olduğuyla ilgili eski düşüncelerden kalma bir saplantıdır bu. Demek ki problem şuradan kaynaklanıyor; *psikanalizin yorumlayarak anlamını bulduğu her davranış, en temelde beyindeki bir fiziksel sürecin neden olduğu ve ilkece fizik-kimya ile açıklanabilecek bir harekettir aynı zamanda. Fiziksel hareketlere de fiziksel süreçler neden olur, soyut anlamlar değil.*

Bugün psikanalitik anlamla beyin (fizik) arasındaki ilişkiyi, Freud'un bir zamanlar kurduğundan çok daha net bir biçimde kurmak zorundayız; psikanalitik teori metafizik düzeyde Kartezyen ikiciliği aşmak ya da giderek yok olmak sorunuyla karşı karşıyadır. Bu kitap psikanalize odaklanmıyor; yine de burada bu sorunun yanıtını da verebileceğimi umuyorum. Freud ve izleyicileri insan davranışının anlamını çözmek bakımından kuşkusuz eşsiz bir görevi yerine getirdiler. Ama burada kalamaz psikanaliz; çünkü artık *psikanalitik yorum çalışması sayesinde anlamayla, nörofizyoloji sayesinde açıklamanın, madde ile mananın, fizikle yorumun ilişkisinin ne olduğunu bulacak seviyedeyiz.* Psikanalize odaklanmamasına rağmen kitabın en temel problemlerinden biri de bu olacak.

Burada savunacağım diyalektik materyalizm sayesinde fiziğin ve yorumsamanın her ikisinin birden nasıl haklı olabileceğini göreceğiz. Kitabın bir başka temel problemi de, dilsel anlamın doğadaki nesnel rasyonalitenin evrimleşmiş bir durumu olduğunu göstermek ve bir dilsel anlam teorisi ileri sürmek.

Yukarıda beş tür biyolojik rasyonaliteden söz etmiştik. Bunların üçüne kısaca da olsa değindik. İnsan beyninin düşünsel rasyonalitesi ve düşüncenin anlamı problemini kitabın sonraki bölümlerinde ele alacağım. Şimdi evrimsel rasyonaliteye bakalım.

Bu gezegendeki biyolojik evrim en temelde fiziksel-kimyasal bir sürece dayanıyor. Ama belli bir rasyonalitesi, yorumlayarak an-

2. "Oluş ilk somut düşüncedir, bundan ötürü de ilk kavramdır; oysa varlık ile yokluk, boş soyutlamalardır. Varlık kavramından söz edildiği zaman, bu kavramın oluşta yattığı söylenmek istenir, çünkü varlık varlık olarak boş yokluktur, nasıl ki yokluk da yokluk olarak boş varlıktır. Demek ki varlıkta yokluğa, yoklukta varlığa sahibiz. İmdi yoklukta kendi kendisinde kalan varlık oluştur. Oluşun birliği içindeki farkı silip atnamak gerekir, çünkü fark olmazsa yeniden soyut varlığa dönüşür. Oluş, varlığın hakikat içindeki ne'liğinin (taşıdığı mahiyetin) konumudur." Hegel, G. W. F., *Bütün Yapıları (Seçmeler)*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur, 1976.

laşılabilecek nesnel bir anlamı yok mu bu fiziksel sürecin? Önce ayrıntılarına fazla girmeden evrim teorisinin mantığını özetleyelim. Klasik biçimiyle evrim teorisi tek bir hücre verildiğinde gezegendeki tüm canlı türlerinin *nasıl* ortaya çıktığını *açıklar*; bir başka deyişle gezegendeki tüm canlılar varsayımsal bir primordiyal hücreden gelir. Bunda şaşılacak bir şey yok; sizler de yaşıncı kadar süre önce tek bir hücreydiniz; birkaç kuşak sonra başka birkaç hücreden gelen DNA molekülleri sayesinde sizin türünüzden kaç tane canlı ortaya çıkacak. Modern genetik ve moleküler biyolojiyle geliştirilen yeni evrim teorisinde mutasyonlar (hücresinin çekirdeğindeki DNA molekülünde çoğu önceden hesaplanamayan çeşitli fiziksel-kimyasal nedenlerle meydana gelen ani kimyasal değişiklikler) önemli rol oynar. Bu mutasyonlar sonucunda çoğu zaman genetik olarak hastalıklı tür örnekleri ortaya çıkmasına rağmen, bazı durumlarda daha rasyonel, yani nesnel biyolojik maksadına daha uygun organizmalar ortaya çıkar. Böylece türeyen mutant soylar ilave mutasyonlar sonucunda giderek soylarını daha iyi devam ettiren yeni türlere doğru evrilir. Kısaca ve kabaca evrim böyle öznesiz bir sürecin sonucunda gerçekleşir.

Peki, ama klasik evrim teorisinin öngördüğü ilk hücre ya da hücreler nasıl oluştu? Bu konuda da bazı fikirlerimiz var. Birincisi, jeokronolojik olarak prekambriyen dönemlerdeki atmosfer koşullarında DNA molekülünün sentez olabileceğine dair bazı *deneysel* ipuçlarına sahibiz. İkinci olarak, bazı teorik modeller sayesinde canlıların temel özelliği olan metabolizma ve üreme özelliğine sahip kimyasal sistemlerin nasıl oluşabileceğini tahmin edebiliyoruz. Bu modellerin en gelişmişlerinden biri Eigen'in büyük kimyasal çevrimler (*Hypercycle*) kuramıdır. Her halükârda gezegendeki ilk hücrelerin molekül düzeyinden başlayarak nasıl evrimleşmiş olabileceğini şimdiden kabaca da olsa tahmin edebiliyoruz. Dahası, moleküler evrim de biyolojik evrimle aynı mantıkla (DNA veya polimer yapısındaki diğer makro moleküllerin mutasyonu vs.) açıklanabiliyor.

Dikkat edilirse biyolojik evrim deyince tamamen fizik ve kimya yasalarına göre gerçekleşmiş öznesiz bir olaydan söz ediyoruz. Kurama yönelik bazı eleştiriler, canlıların bir *tesadüf* sonucu ortaya çıkamayacağını, dolayısıyla da evrim teorisinin doğru olamayacağını ileri sürer. Bu gezegende okyanuslar, kıtalar, yanardağlar ne kadar

"tesadüfen" ortaya çıkmışsa, canlılar da o kadar tesadüfen ortaya çıkmıştır.

Peki evrim teorisinin *yorumlamaya* dayanan, dolayısıyla bir *anlam* araştırması içeren yönü ne?

Evrimin nesnel rasyonalitesi sorununu şu sorulardan yola çıkarak tartışabiliriz: Mutasyon sonucu ortaya çıkan herhangi bir biyolojik özellik tutunurken, *niçin* diğer bazıları elenir? Örneğin insanın ve diğer primatların el yapılarının evrimsel avantajı nedir ki bu özellik yaygınlaşabilmiştir? İnsanın vücut tüyleri dökülürken, bu özellik *niçin* saçlı deride korunmuştur? Uzun ve ağır bir kuyruğa sahip olmak pek çok biyolojik dezavantajına rağmen *niçin* erkek tavus kuşlarında tutmuştur? Ökaryotik hücre çekirdeğindeki oluşumlar *niçin* bir zarla hücreden ayrılmıştır? Erkek babunlar *niçin* harem kurar? *Bu biyolojik özelliklerin evrim açısından nesnel rasyonalitesi nedir?* DNA moleküllerindeki mutasyonlara dayanan ve tamamen fiziksel bir süreç olan evrim sürecinde belli bir nesnel rasyonalitesi olan yapıların ortaya çıkması, bu nesnel rasyonalitenin zamanla ilerleyerek evrimleşmesi ancak *yorumlamayla* anlayabileceğimiz bir durumdur.

Demek ki doğada saptayabildiğimiz öznesiz rasyonalitenin evrim teorisi açısından aşkın bir kaynağı yok. Bu rasyonalite tamamen fiziksel-kimyasal mekanizmalarla *açıklayabileceğimiz* bir sürecin yorumlayarak *anlayabileceğimiz* nesnel bir özelliği.

Burada bir kez daha şu temel soruyla karşılaşırız; *o halde mana etkin nedendeğil mi?* Bu *fiziksel dünyadaki süreçlerde aslında rol almayan, etkinliği olmayan epifenomenden* mi ibaret mana? Gezegendeki her şey, canlıların tasarım özelliklerinden kültürlerarası savaşa kadar her şey fizik ve kimya yasalarına göre olurken, yorumladığımızda etkin olmayan bir mana mı çıkıveriyor ortaya? Yoksa mana bir şekilde *etkin neden* olabilir mi?

Mananın bir şekilde etkin olması gerektiğini seziyoruz. Ama fiziksel bir dünyada nasıl mümkün bu? Kartezyen ikiciliğe, yani soyut bir zihnin ve mananın fiziksel dünyayı büyülu şekilde etkilediği gibi bir saçmalığa düşmeden nasıl yanıtlayacağız bu soruyu? *Kita-bın temel problemlerinden biri de bu.*

IV. FELSEFENİN VAZGEÇİLEMEZLİĞİ

IV.1. Hegel'in Nesnel İdealizminin Materyalist Yorumu: Diyalektik Materyalizm

Şimdi *tek başına* bilimin niçin temel varoluşsal kaygılarımıza yanıt veremediği, Heideggerci bir jargonla konuşursak niçin *ontolojik* bir bilgi sunamadığı, niçin varlığın anlamı konusunda bir şey söyleyemediği sorununa geri dönelim.

Daha önce fiziğin *açıklamaya* dayanan bir bilme tarzı olduğundan yola çıkarak, bu bilimin bizim varoluşsal bilme ihtiyaçlarımızı karşılayamayacağını anlatmıştım. Peki biyoloji? Her ne kadar yorumsamaya ve doğada bir öznesiz rasyonalite aramaya elverişliyse de, bir bilim olarak biyoloji "doğadaki rasyonalitenin kökeni" hakkında bir sav ileri sürmez aslında. Evrim teorisi kendi içinde ele alındığında sadece biyolojik türlerin kökenini açıklar. Bu teoriyi rasyonalitenin ve anlamın kökeni sorununa taşıyan, yukarıda ilk taslağını ileri sürdüğümüz ve bu kitapta ayrıntılarını adım adım tartışacağımız metafizik doğa felsefesidir. Temel varoluşsal kaygılarımız açısından en üst düzeydeki bu bütünleştirici *metafizik* düşünce olmasaydı, *evrim teorisi sadece türlerin kökenini açıklayan bir teori olarak kalırdı*.

İşte bu noktada ne'lik problemine yanıt verebilecek tek düşünce tarzının felsefi metafizik düşünce olduğunu seziyoruz. *Bu durum felsefenin niçin vazgeçemeyeceğimiz en temel bilme tarzı olduğuna da işaret ediyor*. Başka kanallardan, örneğin bilimden bildiğimiz her şeyin en üst anlamını arayabileceğimiz yer felsefedir.

Ama hangi felsefe? Yukarıda bilimin ontolojik kaygılarımıza yanıt veremese de, bilimden gelen bilgilerin temel ontolojik kaygılarımıza yanıt verecek şekilde felsefi bir metafizik çerçevesinde yorumlanmaya elverişli olduğunu göstermeye çalıştım. Oysa günümüzde Avrupa felsefesinin önemli bir bölümü en temel felsefi kaygılara gözünü kapadı; bir tür sosyal-edebi düşünceye dönüştü. Bilime gözünü kapayan bu tür bir "felsefe"yle de *doğrudan* işimiz olmayacak bu kitapta. Elinizdeki kitap bir bilim değil, bir felsefe kitabı; ama bilimi, özellikle de nörobiyolojiyi ciddiye alan bir felsefe

kitabı; felsefi anlamda bir metafizik araştırma. Batı'da bazıları be-yin felsefesi (nörofelsefe) de diyorlar bu tipte çalışmalara.

Buradan öyle görünüyor ki bugünün yegâne *temkinli* metafizik ufku *diyalektik materyalizmdir*. Böyle düşünmemde deist-şüpheci bir aile kültüründe yetişmemin, gençliğimde Marksizmden etkilenmiş olmamın, tıp öğrenimi görmem, dahası politik olarak yeni bir sosyalizm tanımı arayışının bir payı olduğunu inkâr edemem. Gene de bir yanlış anlaşılmayı önlemek için bir not düşmek istiyorum burada. Gençliğimde olduğu gibi hâlâ *nihai* sosyalist hedefleri benimsiyorum. Buna karşılık hayatımın hiçbir döneminde Marksist-Leninist bir partiyle ilişki kurmadım ve böyle siyasi bir yaklaşıma yakınlık duymadım. Dahası "reel sosyalizmi" eleştirdim daima. Gençliğimde kendimi eleştirel bir Marksist olarak görürdüm. Gerçi gençliğimde olduğu gibi hâlâ *Kapital*'in kapitalist ekonomik örgütlenmeyi en iyi şekilde inceleyen çalışma olduğunu düşünüyorum. Bununla beraber "Tarihsel Materyalizm" konusunda bazı kaygılarım var. Bu durumdakendimi hâlâ bağımsız bir eleştirel Marksist olarak görüyorum. Güncel dünya karşısındaki şu andaki politik tutumumu kısaca "tarihin materyalist eleştirisi" ve "zayıf sosyalizm" terimleriyle ifade edebilirim. Elbette diyalektik materyalizmle Marksizm arasında belli bir yakınlık olduğunu düşünmekle beraber bunların başka seçenekleri dışlayacak şekilde zorunlu olarak birebir örtüştüğü kanısında değilim. Marksist olmadan da diyalektik materyalizmi benimsemenin kendi içinde çelişik olmadığı kanısındayım.

O halde niçin materyalistim? Önce buradan başlayalım.

Klasik olarak metafizik tezler tekçi ve ikici olarak ikiye ayrılabilir; Occam'ın usturası gereği tekçilik öncelikli olarak tercih edilmesi gereken tezdır. *Zaten bu kitap Kartezyen ikici metafizikle açık bir tartışmadır*. Tekçilik içinde de idealizmin bugün artık bizi bir yere götürmediği görüldü; bugün artık klasik anlamda idealist olan hiçbir filozof yok. Buna karşılık materyalizm bilimle bağdaşır gibi duruyor; çünkü her ne kadar felsefi düzeyde tekbenciliğin eleştirisi oldukça güç, hatta imkânsızsa da maddenin var olduğu en temel bilimsel varsayımdır.

Peki niçin *diyalektik* materyalizm?

Çünkü bugün materyalizmin diğer formları, yani *fizikalizm* ve *eliminativizm* indirgemeci bir çizgiyi savunur. Oysa yukarıda de-

ğindiğimiz gibi, en azından evren hakkındaki bugünkü bilimsel bilgimiz gösteriyor ki anlaşılabilir, yalnızca *açıklanabilir* (fizikalist) bir doğadan öznesiz rasyonaliteye sahip, fiziksel olarak *açıklanmanın* dışında hermeneutik yorumlamayla *anlaşılabilir* bir doğa ortaya çıkmıştır. Anlamınsa maddi olsa da fiziksel (fizik bilimine indirgenebilir) bir özellik olmadığını düşünüyorum. Bu nedenle bu kitaptaki araştırma fizikalist veya eliminatif materyalist değil, *diyalektik* materyalisttir.

Bu anlaşılabilir, yani anlamlı doğa; fiziksel, yani anlamsız, yalnızca açıklanabilir doğada nasıl bir rol oynar? Bu kitabın temel problemlerinden biri de budur.

Peki ama niye *temkinli*? Öncelikle materyalizm deyince anladığımız şeyden, yani evrendeki tek tözün maddi olduğundan söz ettiğimizde ne kastettiğimizden pek emin değilim. Çünkü kuantum düzeyine indikçe madde bildik anlamını kaybettiği gibi, bu kitabın temel sorunlarından biri olan can acısı, kırmızı, bulantı hissi gibi öznel deneyimlere doğru çıktıkça da maddi derken neyi kastettiğimizi pek iyi bilmiyoruz. Madde yerine Spinozacı bir eğilimle "tek-töz" demek ve bunun ne olduğunun araştırmasına girmek belki daha doğru olurdu. Ama bunun için henüz çok erken. *Bu kitapta madde veya enerji kelimesini henüz ne olduğunu bilmediğimiz tek-töz karşılığı kullanacağım.*

İkinci olarak, diyalektik konusunda da bazı şüphelerim var. Anlaşılabilir, sadece açıklanabilir olan fiziksel doğa olayları da sadece fizik biliminin bakış açısındaki bir yetersizlikten veya başka bir nedenden dolayı bize anlamsız görünüyor olabilir. Eğer fiziksel de dahil tüm doğa anlaşılabilirlik koşuluna sahipse, yani nesnel anlamda rasyonelse, bu durum bizi bir tür Spinozacılığa götürecektir. Gene de şimdiki bilim ufukumuz fiziksel doğanın anlamsız olduğunu söylüyor. Bu durumda *temkinli* hareket ederek diyalektik materyalizmde karar kılıyoruz: *Diyalektik materyalizm Spinozacılığın yarısıdır.*

Ayrıca yöntem olarak da diyalektiği kullandığımı belirtmek isterim. Dil üzerine çalışmaların yirminci yüzyılda başladığı yaygın bir kanaat olmasına rağmen Hegel diyalektiğini bir bakıma dil üzerinde hermeneutik bir çalışma olarak okumak da mümkündür. Hegel kavramlardan (mesela varlık, hiçlik, oluş) hareket eder ve bunların anlamını araştırır. Kavramın giderek nasıl karşıtına dönüştüğünü

gösterir. Şüphesiz nesnel (öznesiz) bir idealizmdir onun ki; kavramlar nesnel idealardır. Bununla beraber dünyayı yeni bir metafizik gözle görebilmenin koşulu kavramları normal kullanım tarzlarından çıkarmaktır Hegel'de, onları karşısına dönüştürmektir. Bu bakımdan Wittgenstein'in felsefesinin tam tersi bir yoldan ilerler diyalektik. Bu çalışmada elbette nesnel de olsa idealist değil materyalist bir tez söz konusu. Ama ben de öznelci kavramların nesnel kavramlara dönüşümünü gündeme getireceğim. Mesela öznelci bir kavram olarak maksadı nesnel bir kavrama dönüştüreceğim.

Şimdi diyalektik düşüncenin Marx'ta nasıl çalıştığına bakalım. Sözgelimi Kapital'de sermaye ve emek karşıtlıklar olarak konur başlangıçta. Ama "sermayenin organik bileşimini" incelediğimizde onun "ölü emek" ve "canlı emek"ten oluştuğunu görürüz. Bunlar metaforik olarak verilmiş adlar değildir. "Ölü emeğin" (üretim araçları ve hammadde) emek olduğu "sermayenin yeniden üretimi sürecinde" kendini belli eder. Sermayenin kökeni olarak artık-değer "ölü emek" ve "canlı emek" olarak piyasaya döner. Demek ki sermayede emekten başka bir şey yoktur; sermaye emektir. İşte karşıtların birliği böyle çalışır Marx'ta. Sermaye ve emek sadece kapitalizmi anlamının bir evresi, uğrağı, Hegelci tabirle "âni" ("kıpısı") olarak karşıttır. Sermayenin emek olduğu ortaya çıktığında bile bu karşıtlığı korumak gerekir. İşte diyalektik dil böyle çalışır.

Bu kitapta kavramları karşısına dönüştürmeye dayanan diyalektik dili kullanacağım. Öznelci kavramların nasıl nesnel kavramlara dönüştüğünü göstereceğim. Kavramın öznelci anlamı onu anlamının bir evresi, durağı, "âni"dır. Daima şu izi süreceğim demek ki: öznelci kavramları nesnel kavramlara dönüştürmek.

IV.2. Epifenomenalizm Sorunu

Şimdi kitabın temel problemlerinden birine, buraya kadar erteleyerek geldiğimiz nesnel, yani öznesiz mananın bir epifenomen mi, yoksa fiziksel dünyada etkisi olan bir fiziksel olay mı olduğu problemine kısaca değineyim.

Bir fiziksel olaydaki (bir biyolojik organizmadaki, bir binadaki, bir roman ya da tiyatro oyunundaki) rasyonaliteyi yorumlayarak ulaştığımız maddi olmayan soyut bir mananın olduğunu, bu soyut

manın fiziksel evrende etkili olduğunu düşünmek bizi Kartezyen ikilik problemine geri götürecektir. Öte yandan rasyonalitenin fiziksel sistemlerden soyutlanarak düşünülebilmesi, dahası kitapta ele alıp tartışacağım *çoğul gerçekleştirilebilirlik (multiple realizability)* problemi mananın fiziksel süreçler tarafından gerçekleştirilen, onlar tarafından taşınan, ama kendisi maddi olandan soyut bir özellik olduğunu telkin etmektedir. Kitapta çoğul gerçekleştirilebilirlik sorununu da çözüme kavuşturmaya çalışacağım.

Mana bazı fiziksel sistemlerin fizik bilimiyle açıklanamayacak, sadece yorumlamayla anlaşılabilir nesnel bir özelliğidir; bu nedenle de bu fiziksel evrende gene fizik yasaları gereği etkili olur. Kitapta bu tezin nasıl delillendirildiğini de göreceğiz.

V. ÖZNEL DENEYİM SORUNU

Burada kitabın ardındaki tezlerin temel mantığını özetledim. Ama bu kitapta çözmeye yöneldiğim başka bir köklü problem daha var. Hatta bu problemin kitabın en sofistike filozofik problemi olarak ele alınıp tartışıldığını söyleyebilirim; beyin-fenomenoloji probleminden söz ediyorum. Zaten Kartezyen metafizikle materyalist bir hesaplama olan bu kitaba İkinci Bölüm'den itibaren tam da bu sorudan hareketle gireceğiz. Bu temel soruyu basitçe şöyle özetleyebiliriz. Beynin nörofizyolojik ya da fiziksel-kimyasal örgütlenmesiyle bir insan varlığı olarak yaşantıladığımız *öznel deneyim* arasında nasıl bir ilişki var? Bu soruyu yanıtlayabilmek için can acısı, renk, koku, farkındalık, kendi kendinin farkında olmak, bilinç gibi şimdiye kadar doğa biliminin doğrudan ele alamadığı *birinci şahıs fenomenolojik* problemlerinin doğal statüsünü araştıracağım. Pek çok bilimsan ve filozofun bugünün biliminin en zor alanı kabul ettiği, hatta doğa bilimi tarafından çözülemeyeceğini söylediği bu konuda önemli ilerlemeler elde edebilmeyi umuyorum.

O halde şimdi artık tartışmanın esasını görelim.

İKİNCİ BÖLÜM

KARTEZYEN ÖZNE

BİR GÜNGELİPDE "Düşünüyorum, o halde varım" argümanının doğru olmayabileceğini savunacağımı tahmin edemezdim. *Yöntem Üzerine Konuşma*'yı çocuk denebilecek yaşta okumuş, metodik şüphe sonunda ulaşılan bu argümanla büyülenmiştim. Gerçi hiçbir zaman Descartes'ın ulaştığı felsefi sonuçları ikna edici bulmadım. Örneğin Tanrı'nın varlığını kanıtlaması oldukça zayıf görünmüştür bana. İlk gençlik yıllarımda bile biz insanların iki farklı tözün, düşünen töz (*res cogitans*) ile uzayda yer kaplayan maddi tözün (*res extensa*) etkileşmesiyle oluşan varlıklar olduğumuza, yani Kartezyen etkileşimci ikiciliğin yanlış olduğuna dair güçlü sezgiler taşıdım. Ama Kartezyenizmin merkezindeki bana olağanüstü sağlam, dahası apaçık bir doğru gibi görünen bu argümanın değil çürütülebileceğine, üzerine gölge düşürülebileceğine dair bile en ufak bir şüphe duymadım. Descartes'ın hatası "Düşünüyorum"un sonrasında başlıyor olmalıydı; öyle düşünmüştüm. Oysa bugün bu argümanın ve onun sonucu olan "düşünen ben", zihin-beden, madde-mana, doğa-doğaüstü, insan bilimi-doğa bilimi ve özne-nesne ayrımı nosyonlarının yanlış olduğuna dair açık fikirlere sahibim artık.

"Düşünüyorum, o halde varım" büyük olasılıkla yanlıştır.

Elbette uzay-zamanda geçen, benim adımla taşıyan dört boyutlu bir biyolojik olay (*event*) olarak var olduğuma itiraz etmeyeceğim. Tıpkı uzay-zamanda bir süre sonra artık bu isimli biyolojik bir olayın var olmayacağına itiraz etmeyeceğim gibi. "Ben" dediğim biyolojik olayın varlığına değil, bu "ben"in düşünüyor olmasına, yani bir zihin edimi yaptığına, o halde öncelikle argümanın öncülüne itiraz ediyorum.

"*Düşünüyorum*" *olgusu anlamda yanlış bir öncüdür; çünkü düşünce bir edim (act) değil, bir olay; "ben" dediğim biyolojik olayın beyinde geçen daha kısmi bir biyolojik olaydır. O halde hiç kimse düşünmez. Düşünce, diğer doğa olayları gibi edimsel öznesi olmayan bir biyolojik doğa olayıdır; hepsi bu. Demek ki düşünmüyorum; düşünce olayı "ben" olayında meydana geliyor. Tıpkı kalbimin çarpması ya da böbreklerimin kanımdaki bazı molekülleri süzmesi kısmi olaylarında olduğu gibi düşünce olayı da "ben"de, yani beynimde oluyor. O halde düşüncemin ardında düşüncemi yapan bir edimsel özne, aşkın bir ben yok. Düşüncem ben onu yaptığım için değil, biyolojik bedenim olarak ben'de gerçekleştiği için içerdiğim bir şey yalnızca. Tıpkı böbreğimde gerçekleşen bir olayı, örneğin böbrek taşıyı içeriyor olduğum gibi, düşüncemi de içeriyorum.*

I. ÖZNE SORUNU

I.1. Öznesiz Süreç

Bu görüşleri daha fazla geliştirmeden önce bu gibi öznesiz yaklaşımların düşünce tarihi ve coğrafyasındaki koordinatlarını belirlemede yarar var. Düşünce tarihinde *öznesiz süreç* fikri yeni değildir aslında. Tasavvuf da dahil pek çok mistik gelenekte bu fikre yönelik sezgi ya da coşkuları bulmak mümkün. Keza gerek eski Yunan düşüncesinde gerekse Alman felsefe geleneğinde benzer tezlerin savunulduğunu da biliyoruz. Örneğin nesnel idealizmin doruğu olan Hegel felsefesinde "varlık" kavramı iç çatışmaları ve dinamikleriyle kendini serimleyen bir öznesiz süreçtir.¹ Keza Gadamer, Heidegger'in tamamlanmamış eseri *Varlık ve Zaman*'da varlığın kendini zamanda ifşa ettiğini değil, varlığın zaman olduğunu göstermeye çalıştığını ileri sürerken, onun öznesiz bir süreci anlattığını söyler gibidir.² Althusser'in okumasıyla Marx'ın "tarih bilimi" (tarihsel ma-

1. Hegel'de "varlık" kavramının diyalektiği için bkz. Stace, W. T., *Hegel Üstüne*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 1976.

2. Gadamer, H. G. (1960), *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2008.

teryalizm), insanlık tarihini öznesiz bir süreç olarak ele alması bakımından, Marx'ın Fransız devrimci düşüncesinin etkisinde kaldığı "hümanist" gençlik dönemi eserlerinden köklü bir farklılık gösterir.³ Gerçekten de *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı ve Kapital* devrimci bir arzuyla kaleme alınmalarına rağmen öznesiz bir süreci betimler. Sartre varoluşçuluğuna önemli bir tepki olarak Fransız düşüncesine bir dönem egemen olan kuramsal "anti-hümanizma" düşüncesi de öznenin dille belirlenmişliğini temel alan bir çizgide ilerler. Lacan'ın öznesi simgeselle kurulmuş bir öznedir.⁴ Keza Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*, özellikle de *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserleri Sartre'ın ironik bir ifadeyle Foucault'nun "bilginin arkeolojisi"nden ziyade "bilginin jeolojisi"ni yaptığını söylemesine yol açacak kadar öznedan mahrumdur.⁵

Ama bu kitap geçen yüzyılın ikinci yarısından beri doğa bilimlerine genellikle belli bir mesafeden bakan, hatta bu bilimler yokmuş gibi davranan Avrupa düşüncesi çerçevesinde değil, daha çok bilimle yakın ilişki ve tartışma içinde biçimlenen, Quine etkisindeki Amerikan felsefesi çerçevesinde değerlendirilirse gerçek yerini bulmuş olur. Bu gelenek kendini bazı kavramların netleştirilmesiyle sınırlamayıp yeni ve kısmen olgusal açıdan sınanabilecek tezler ileri sürmesiyle Anglosakson düşüncesinde Wittgenstein geleneğinden ayrılır.⁶ Doğa bilimine ve dolayısıyla doğa felsefesine de uzaklıkları nedeniyle yukarıda saydığım bütün Avrupa kökenli akımlar Kartezyenizme karşıt ya da alternatif tezler geliştirmelerine rağmen bu düşünceyi doğrudan karşılarına alacak, olgusal olarak vuracak argümanı geliştiremediler. Kartezyenizmin felsefi eleştirisini doğa

3. Althusser, L., *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002; *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007; ayrıca bkz. Balibar, É., *Cinq études du matérialisme historique*, Paris: François Maspero, 1976.

4. Lacan'ın öznenin simgeselle kuruluşu tezi için bkz. Lemaire, A., *Jacques Lacan*, Paris: Pierre Mardaga, 1977; ayrıca Tura, S. M., *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, 1989, İstanbul: Kanat, 4. basım, 2007.

5. Sartre, J.-P., "Replies to Structuralism: An Interview with Jean-Paul Sartre", *Telos* (9), Kış, 1971.

6. Modern Anglosakson düşüncesinde Wittgenstein ile Quine gelenekleri arasındaki farkın ayrıntılı bir tartışması için bkz. Bennett, M. R. ve Hacker, P. M. S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford: Blackwell, 2003. Ayrıca bu tartışma bu kitabın ileri bölümlerinde de farklı bir şekilde ele alınacaktır.

bilimiyle diyalog halinde dile getiren, dolayısıyla doğa felsefesi bakımından Dennett, Chalmers, Searle, Patricia ve Paul Churchland gibi popüler örneklerde ifadesini bulan günümüz Amerikan felsefesiyle ilişkili olarak değerlendirilmesi gereken bu kitapta yine de Avrupa kökenli bir metafiziği, diyalektik materyalist doğa felsefesini savunacağım.

Bitkiler fotosentez *yapar*, deriz. Bu ifade bazı şeyleri çocuklara anlatmak için kullandığımız pedagojik bir tarz aslında. Bitkiler fotosentez *yapmaz*. Fotosentez bitkinin yaptığı bir *edim* değil, bitkide meydana gelen bir *olay*'dır. Biyolojik olarak doğru konuşmak gerekirse, bitkilerin yapraklarında ışık enerjisi etkisiyle fotosentez kimyasal olayı meydana gelir, bu olay da bitki organizmasında başka olaylara neden olur, dememiz gerekir. O halde fotosentez olayının bir öznesi ya da faili yoktur. Benzer biçimde hal ve davranışlarına bakarak günlük dilde insanların düşündüğünü söyleriz. Ama bitkiler fotosentez yapmadığı gibi insanlar da *düşünmez*. Düşünce çeşitli nedenlerle insanların beyinlerinde meydana gelen ve başka olaylara, mesela bazı davranışlara veya nörovejetatif tepkilere neden olan, yani edimsel öznesi olmayan biyolojik bir olaydır. İlk bakışta görüldüğünden çok daha karmaşık ve gizemli, henüz tam olarak çözülememiş, hatta ne olduğu tam anlaşılamamış, ama gene de öznesiz bir doğa olayı.

Düşüncenin de diğerleri gibi öznesiz bir doğa olayı, bir *öznesiz süreç* olduğu genel doğa bilimi ve özellikle de biyoloji bilgimize dayanan çok güçlü bir tez olmasına rağmen henüz nörobiyolojiden hareketle savunabileceğimiz bir temayülden ibaret kuşkusuz. Ama doğa bilimi, özellikle de nörobiyoloji yaparken bu tezi aksi kanıtlanana kadar doğru kabul etmemiz gerekiyor.

I.2. Kartezyen Yanılsama Problemi

Eğer bu tezler doğruysa, yani felsefe tarihinin bu en ünlü argümanının öncülü *olgusal* olarak yanlışsa, sonucu da geçersizdir, *a priori* gerekçelerle olgusal olarak doğru olduğu iddia edilemez. Eğer argümanın öncülü doğru olsaydı, varlığını ancak *düşünen ben*'in varlığı olarak kanıtlayabilirdi: "Düşünüyorum, o halde *düşünen ben* olarak varım." "Düşünüyorum, o halde varım" argümanının tam açılımı,

gerçek anlamı budur. Çünkü argüman "bedensel ben"in değil, "düşünen ben"in varlığını kanıtlar. Bu tespitin önemli felsefi sonuçları vardır. Ama eğer düşünce olgusal olarak benim edimimin sonucu değilse (zihin edimi yapmıyorsa) "*düşünen ben*" (zihin edimi yapan ben) olarak da yokumdemektir. Bugünkü nörobiyolojik bilgilerimizin ve dolayısıyla metafizik doğa felsefemizin temeli olması gereken doğru olgusal öncüle dayanan argüman şu olmalı: "Düşünce olayını içeriyorum, o halde varım." Ama bu durumda *düşünen ben* olarak varlığımı kanıtlamış olmam; yalnızca düşünce olayını da içeren biyolojik varlığımı kanıtlamış olurum; bu da temel biyolojik varsayım gereği doğru sonuçtur. Bu durumda klasik "edimsel öznesne" ikiliği çöker; çünkü ben ve ben-olmayan doğal bir sürecin etkileşen öğeleri haline geliriz. Diyalektikte bir basamak daha yukarı çıktığımızda ben ve ben-olmayan, örneğin yanardağ patlaması veya dünyaya meteor düşmesi gibi öznesiz bütünsel bir olayın öğeleri olarak görünürüz. Yalnızca öznesiz (nesnel) bir doğa, ben'in de parçası olduğu bir doğa vardır artık burada. Varlık öznesiz *oluş*'tur.

Demek ki bütün mesele düşüncenin bir edim mi yoksa bir olay mı olduğu noktasında düğümleniyor. Eğer düşünce bir edimse Descartes, değilse ben haklıyım. Bu kitapta nörobiyolojiye dayanarak düşüncenin bir edim değil, beyinde gerçekleşen biyolojik bir olay olduğunu ikna edici bir şekilde savunmaya pek az yer ayıracağım. Çünkü Quine geleneği örneğinden yola çıkarak felsefi bir tezi işlerken bilimsel verilerden yararlanmanın meşru bir yol olduğunu kabul etmeme rağmen henüz bilimsel olarak tam netleşmemiş bir konuda olayın felsefi boyutlarına öncelik verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Dolayısıyla burada beyindeki biyolojik bir olay olan düşüncenin *fenomenolojik* boyutta ("birinci şahıs deneyimi" çerçevesinde) *neden* bir edimmiş gibi görüldüğünü, yani Descartes'ın ilk bakışta *niçin* haklıymış gibi durduğunu, bir başka deyişle eğer bir yanılısama varsa bunun nasıl doğmuş olabileceğini açıklamaya çalışacağım.

Karşınıza aldığınız fikrin nasıl olup da bir yanılısama olabileceğini göstermek ciddi bir ikna edici değer taşır şüphesiz. Çünkü bir tezin yanılısama olabileceğini göstermek, o teze olan güveni ciddi şekilde sarsar. Bu nedenle bilimsel varsayım gereği düşüncenin beynimizde gerçekleşen biyolojik bir olay olduğu doğruysa, fenomenolo-

lojik olarak zihin edimleri yapan (düşünen) bir *zihinsel-ben* olduğumuz yanılması nereden kaynaklanıyor olabilir? İşte bu sorunun yanıtını arayacağım burada.

Aslında düşünmediğimiz, zihin edimi yapmadığımız, hatta herhangi bir edim de yapmadığımız, dolayısıyla özne ya da fail olmadığımız, sadece olaylardan bir olay olduğumuz fikrinin fenomenolojik sezgilerimize ne ölçüde karşıt olduğunun, ne denli inanılmaz görüldüğünün, hatta birçoğumuz için düş kırıcı olduğunun farkındayım. Kimse kendini bir edimsel özne olarak yoklaştıran bu fikri kabul etmek istemeyecektir. Karşılaşacağım direncin büyük olduğunun ben de farkındayım. Ama insan irrasyonallitesinin kökenindeki Freudcu anlamda "arzu yüklü" düşünceleri bir tarafa bırakırsak, sahiden düşündüğünüzün delili nedir? İnsanların ezici bir çoğunluğu düşünüyorum işte, bundan daha dolayimsız, daha açık seçik şekilde kavradığım, farkında olduğum olgusal bir gerçek olabilir mi, diyecektir. Ama *düşünüyor musunuz?* Düşünce sahiden *sizin* yaptığınız bir iş mi, yoksa beyninizde gerçekleşen bir olay mı? Kendi düşünsel süreçlerinizi bir süre izlerseniz bunların sizin yaptığınız şeyler mi yoksa sizde geçen olaylar mı olduğu konusunda fenomenolojik olarak da şüpheye düşmeye başlarsınız sanırım.

Bu kitabı kaleme alırken karşılaştığım en büyük güçlük hem günlük dilin hem de biyolojinin teorik dilinin birbiriyle çelişen imkânlarını bir arada kullanmak zorunda kalmam. Aksi takdirde kitap bütünü anlaşılmaz, deforme, saçma görünen birtakım cümleler içerecek, okunamaz bir metin çıkacaktı ortaya. Bu nedenle zaman zaman birbiriyle çelişen, bazen de dili deforme eden cümleler bulacaksınız kitapta. Mesela aksini iddia ederken zaman zaman kendimden edimsel bir özne gibi söz edeceğim. Kısaca bu yeni fikri anlaşılır şekilde ifade etmekte zorlanıyorum. O halde aşağıdaki satırları okurken "düşünüyorum", "istiyorum", "yapıyorum" gibi edimsel öznesi olan durumları ifade eden cümlelerle karşılaştığınızda bunları öznesiz süreçler olarak da ifade etmenin bir yolu olduğunu hatırla tutmanızı, okunabilir bir üslup tutturmanın bu bedelini bağışlamanızı isteyeceğim sizden. Günlük dil belki bakkaldan ekmek almaya yarayabilir, ama teorik bir konuyu tartışmak gerektiğinde bir saçmalaktır; ama gene de vazgeçemeyeceğimiz bir saçmalık. İlerde Wittgenstein'la tartışırken döneceğim bu konuya.

Bu önlemi aldıktan sonra diyeceğim ki, sizde düşünce olayı meydana gelirken, bu olay nöral mekanizmalar yoluyla bedeninizde bazı otonom sinir sistemi ve hormon değişikliklerine neden oluyor. Stres altındaki ya da çetrefil bir fiziksel sorunla karşılaşan bir organizmada geçen olaylara benzeyen fizyolojik olaylar bunlar ve bu fizyolojik olaylar da geri dönüşümlü olarak beyninizde bazı başka nöral aktivitelere neden oluyor.⁷ İşte düşünce olayı meydana gelirken zihinsel efor harcadığımız, bir iş yaptığımız şeklinde adlandırılan hislerin *nedeni* de bu nöral aktiviteler.

Şimdi eğer sizin düşünen bir özne olduğunuzu kabul edersek nasıl saçma sonuçlara varacağımızı araştırarak başlayalım isterseniz.

Eğer düşünen özne varsayımı doğruysa beyninizin içinde onu bir makine gibi kullanan, onda düşünceler üreten, düşünceleri koyun sürüsü güder gibi yönlendiren daha derin bir özne, yani derin ve gizli bir insancık (*homunculi*) ya da bir ruh olmalı. Ama eğer böyle bir özne varsa neye, hangi daha derin fikirlere göre yapıyor, güdüyor düşüncelerinizi? Çünkü eğer düşüncelerinizi yapan bir özne varsa, bunları bazı başka düşüncelere göre yapıyor olmalı. Eğer böyle derin bir özne varsayarsak, bu öznenin düşüncelerini de yönlendiren daha derin bir özneyi de varsaymamız gerekmez mi? Ama eğer beyninizde düşünceleri güden böyle daha da derin bir özne varsa, onun düşüncelerini kim güdüyor peki? Beyninizin içinde *siz* denen bir fail mi var? Yoksa o özne bizzat beyniniz mi? Bildiğimiz kadarıyla beyin tıpkı böbrek gibi fizik ve kimya yasalarına göre çalışan öznesiz bir biyolojik olaydır, onu oluşturan biyolojik evrimin kendisi gibi *öznesiz bir süreçtir*. Beyinde bir özne, sizin içinizde de sizden daha derin bir siz de olmadığı gibi, biyolojik bir organ olan beyniniz de tıpkı böbreğiniz gibi bir özne değildir. O halde olaya cepheden bakalım: Ne demek özne?

Filozof Daniel Dennett beynin öznesiz bir süreç olduğunu pek çok nörobilimciden daha iyi anlamıştır.⁸ Açıkçası *zihinsel-ben* ya-

7. Biyolojik bir disiplinde eğitim görmemiş bir okurun duyguların oluşumuyla ilgili kolayca anlayabileceği kaynaklar için bkz. Damasio, A., *The Feeling of What Happens*, Londra: Vintage, 2000 ve *Looking for Spinoza*, Orlando: Harcourt, 2003. Daha uzmanlaşmış okurlar için bkz. Panksepp, J., *Affective Neuroscience*, New York: Oxford University Press, 1998.

8. Dennett, D. C., *Consciousness Explained*, Boston: Back Bay Books, 1991.

nılsaması olmasa kendimizin doğa yasalarının dışında ve üstünde edimsel özneler olduğumuzu iddia edemeyecektik. Peki bu özne yanılsaması, bu *zihinsel-ben* yanılsaması nasıl çıkıyor ortaya? Eğer *Descartes* yanılıyorsa, eğer "*düşünüyorum*" yanlışsa, eğer bizler "*düşünen ben*"ler, edimsel özneler değil de diğer doğal olaylar gibi ama kimi ilginç özelliklere sahip biyolojik olaylarsak, düşünce de bizde geçen özel bir olaysa, nasıl oluyor da güçlü bir inançla kendimizin düşünen "*edimsel ben*"ler olduğu yanılsamasına kapılıyoruz? İşte bu kitabın esas sorularından biri de bu.

II. KARTEZYEN YANILSAMANIN KÖKENLERİ

II. 1. Yanılsamanın Dilselliği

Yanılsamanın birbirini tamamlayan iki nedeni olabilir. Biri dilsel; ama dilsel açıklamanın problemin sadece bir bölümünü çözebileceğini göreceğiz. Diğer ve temel olanıysa ilerki bölümlerde insan beyninin nörobiyolojik yapılanmasına ve öznel deneyim sorunları gibi bazı köklü fenomenolojik problemlere taşıyacak bizi. Ama önce basit ve yetersiz bir açıklama olan dilsel açıklamadan başlayalım.

Sözünü ettiğimiz yanılsamanın dilsel açıklaması, sıradan dillerin edimsel özne kavramına yer vermesi ve beyindeki düşünce olaylarının da bu diller çerçevesinde gerçekleşmesine dayanıyor. Bu açıklamanın esprisi pek yeni değil aslında; daha önce Avrupa düşünce geleneğinden gelen bazı filozoflar da bu yönde fikirler geliştirmeye çalıştılar. Örneğin bilgi sosyolojisinin kurucusu kabul edilen Mannheim tek bireyin düşündüğünü söylemenin yanlış olacağını, düşüncenin kolektif bir süreç olduğunun altını çizmek gerektiğini söyleyerek bilginin sosyal belirlenimini vurgular.⁹ Keza ikinci dönemde (kişisel dil problemi bir kenara bırakılacak olursa) Wittgenstein, ayrıca Lacan ve Gadamer de benzer görüşlere sahiptir; Wittgenstein ve Gadamer'in yaklaşımlarına ileride yer vereceğim. Bu gibi açıklamalar ele aldığımız problemi çözmek bakımından tek baş-

9. Mannheim, K., *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki, 2009.

larına yeterli olmamakla birlikte daha sonra geliştireceğimiz argümanlara katkıları olacağından incelenmeye değerler. *Aşağıdaki dilsel açıklamada bu fikri daha önce savunanlardan biraz farklı olan tek şey sıradan dillerin biyolojik olarak neden edimsel özne kavramını içerdğine dair Darvinci bir açıklama denemesidir. Bakahm.*

Bilimsel tıbbın Galileo'su sayılan İngiliz hekim William Harvey'in çalışmalarından haberdar olduğu anlaşılan, kendisi de sinir sistemi fizyolojisi konusunda çağına göre ilginç gözlemler yapan Descartes, insan dışındaki hayvanların doğa yasalarına göre çalışan *otomatlar* olduğunu anlamıştı aslında. Descartes'in insanın doğa (en temelde fizik) yasalarının *dışında* ve *üstünde* bir varlık olduğuna inanmasına yol açan şey, "Düşünüyorum, o halde varım" argümanının "düşünen ben" in varlığını bedensel (fiziksel) varlığından bağımsız bir şekilde kanıtladığını sanmasıdır. Çünkü metodik şüphe sırasında bedensel varlıktan da şüphe duyulmuş, insanın bedensel varlığı da dışta bırakılmış, askıya alınmıştır. (Demek bedeni ve beyni paranteze almak bu kadar kolay; sanki öyleymiş gibi düşünüyorsunuz ve oluveriyor; güzel. Ama bu fenomenolojik yanılsama biyolojik açıdan nasıl mümkün olabiliyor? Kitabın son bölümlerinde bu soruya yanıt arayacağım.) Kısacası Descartes'in argümanı insanın fiziksel varlığının olmaması koşulunda kurulmuştur; eğer argüman *doğruysa*, fiziksel bir bedeni olmasa da "düşünen ben" in var olduğunu kanıtlar. Bu durumda fiziksel bedeninden farklı bir bileşeni de olan insan doğa yasalarına göre çalışan organize bir cisimden (otomattan) ibaret değildir; doğa yasalarından kısmen de olsa özgürdür. Bu da Descartes'in ruhlara inanmasına yol açmıştır. Ruhlara ister inansınlar ister inanmasınlar, insanın ve davranışlarının doğa yasalarıyla açıklanamayacağına inananların sayısı bugün de neredeyse dünya nüfusuna eşittir.

Descartes'in doğa yasalarına göre çalışan birer otomat olduğuna inandığı hayvanların önemli bir bölümü, memeliler ve bazı eklem-bacaklılar hiyerarşik olarak örgütlenmiş toplumlar halinde yaşar. Bizim dışımızdaki hayvanlar konusundaki bu Kartezyen kavrayış pekâlâ bir robotlar kenti olabileceğini hayal edebilen günümüz insanlarının çoğu için bile yeterince şaşırtıcı. Gezegendeki doğal seçim süreci grup içgüdüleri gelişmiş kimi türlerin seçimini kolaylaştırmış olmalı. Bu biyolojik özellik evrim sürecinde başparmakla-

rı diğer parmaklarından ayrıışmış ve elleri kavrayıcı bir özellik kazanmış biyolojik türlerde; ağaçsivri fareleri, goriller, şempanzeler, orangutanlar ve benzeri türlerle birlikte biz insanları da içine alan primatlar takımında ilginç karmaşık sosyal düzenlemeleri gerektirir duruma gelmiştir.¹⁰ Bazı paleoarkeolojik verilerden anladığımız kadarıyla beş yüz bin yıl kadar önce, yani insan türü evrimleşmeden çok önce, hem uzun dönem devam eden hem de ani meydana gelen iklim değişikliklerinin yaşandığı buzul çağı koşullarının biyolojik zorlamasıyla beyinleri kültür kurma özelliği kazanan, yani diğer türler gibi sadece genetik materyalini (genotipik özelliklerini) değil, yaşam içinde kazandığı bilgi ve deneyimleri de (bazı fenotipik özelliklerini de) geniş ölçüde yeni kuşaklara aktarabilen, yani yeni kuşakların beyinlerini doğum sonrası yaşam sürecinde de moleküler biyolojik düzeyde şekillendirebilen ilk biyolojik tür "homo ergaster"dir.¹¹ Bugünkü biyoloji bilgimize göre kültür kurma biyolojik özelliği homo ergaster soyundan gelen insan türünde çok gelişmiş, son otuz bin yılda da gezegende bu bakımdan büyük bir kültürel patlama gerçekleşmiştir.

Eski insansı türlerin konuşma biyolojik yetisine sahip olduğuna dair bugün elimizde pek az delil var. Bunların bazılarının kafataslarında, insanda konuşmayı sağlayan beyin bölgelerinin gelişmiş olduğuna dair izler buluyoruz; yine de bu bölge o türlerde başka bir biyolojik işlev görmüş olabilir. Bununla beraber karmaşık bir sosyal ve kültürel yaşamın düzenlenmesi açısından dil kadar önemli,

10. Biyolojik bir disiplinde eğitim görmemiş okurun bu kitapta geçen biyolojik bilgilerini kolayca elde edebileceği kaynaklar şunlar: Cramer, F., *Kaos ve Düzen*, 1993, çev. Veyssel Atayman, İstanbul: Alan, 1998; Monod, J., *Raslantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ankara: Dost, 1983; Edelman, G. M., *Bright Air, Brilliant Fire*, NY: Basic, 1992; Lamette, M., *Théorie actuelle de l'évolution*, Paris: Hachette, 1994; Dennett, D. C., *Darwin's Dangerous Idea*, NY: Touchstone, 1995; Tattersall, I., *Becoming Human*, NY: Harcourt Brace, 1998; Falk, D., *Brain Dance*, FL: University Press of Florida, 2004; Robert, J. S., *Embryology, Epigenesis and Evolution*, NY: Cambridge University Press, 2004; Rose, S., *The Making of Memory*, Londra: Vintage, 2003; Byrne, R., *The Thinking Ape*, NY: Oxford University Press, 1995; Corballis, M. C., *The Lopsided Ape*, NY: Oxford University Press, 1991; Wills, C., *The Runaway Brain*, NY: Harper Collins, 1993.

11. Richerson, P. J. ve Boyd, R., *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

dil kadar gelişmiş çok karmaşık bir biyolojik özelliğin insan türünde birdenbire ortaya çıkmış olabileceğine de inanmak güç. Bugün DNA molekülü bizimkine en çok benzeyen, yani genetik olarak bize en yakın tür olan, evrimsel yolu beş milyon yıl kadar önce insanı türlerden ayıran şempanzelerin çok az gelişmiş bir dil yetisi var. Demek ki insan türünde ani, şaşırtıcı ve evrimsel açıdan istisnai bir genetik mutasyon olmadıysa eğer, dil yetisi eski insanı biyolojik türlerin "evrim baskısıyla" son beş milyon yılda bir dizi mutasyonla aşamalı olarak kazandığı bir özellik olmalıdır. Bu anlayış, evrimle ilgili bilgilerimize daha uygun görünüyor.

İnsan türünün biyolojik özellikleri yaşamda kalabilmek (yani biyolojik olarak seçilebilmek) için yüksek düzeyde örgütlenmiş bir sosyal yaşam ve kültür kurulmasını gerektiriyor. Evrim insanı öyle bir noktaya taşımış ki artık karmaşık işbölümüne dayanan sosyo-kültürel örgütlenmeler kurmazsa tür olarak yaşamda kalma şansı yok. Bunun vazgeçilmez koşulu da sıradan insan dilleri. Bu dillerin toplumsal örgütlenmeler kurma açısından belirgin özelliklerinden biri, "folk psikoloji" dediğimiz ve günlük yaşamdaki sosyal ilişkilerde kullandığımız bazı ilkel kuramları içeriyor olmaları. Filozof Wilfrid Sellars bir bilimkurgu hikâyesi tadında kaleme aldığı önemli makalesinde¹² Ryle'ci anlamda¹³ davranışçı bir dile sahip tasarımsal bir ilkel toplum tahayyül eder. Bu toplumda arzu, inanç gibi "önermesel tutumların"¹⁴ (*propositional attitudes*) başkalarının davranış-

12. Sellars, W., "Empiricism and the Philosophy of Mind", 1956, *Philosophy of Mind* içinde, Chalmers, D. J. (haz.), NY: Oxford University Press, 2002.

13. Ryle, G., *The Concept of Mind*, Londra: Hutchinson, 1949. Ryle bu kitabında zihinselci kelimelerin işlevinin şahısların kamusal olarak gözlenebilir davranışlarındaki düzenlilikleri tanımlamak olduğunu söyler. Buna göre bu terimler içe bakışla gözlenebilir mahrem olaylara gönderimde bulunmanın araçları değildir. Ryle buradan, bu terimlerin sanki içsel olarak gözlenebilir olaylara işaret eden araçlanmış gibi mahrem olayları tanımlanmak için kullanılmasını dilin yanlış kullanımına yol açan bir *kategori hatası* olarak değerlendirir. Bu da Kartezyen ikiliği reddetmek ve davranışçı bir tutum almak anlamına gelir.

14. Klasik olarak arzu, inanç gibi *önermesel tutumların* folk psikolojinin esası olduğu kabul edilir. "Ahmet'in geleceğine inanıyorum", "Ahmet'in gelmesini istiyorum" örneklerinde olduğu gibi bir önerme ve bununla ilgili bir *tutumdan* oluşan önermesel tutumların toplumsal ilişkilerde kendimizin ve başkalarının davranışlarının nedenini açıklamakta temel bir rol oynadığı düşünülür. Bugün psikoloji biliminde sosyal ilişkileri anlama ve sürdürme bakımından başka meka-

larını açıklamak için folk psikolojik bir kuram olarak kabul görmesinin giderek insanların kendi davranışlarını açıklamak için de kullanılmaya başlayacağını, böylece insanların kendi varlıklarını ve davranışlarını bu terimlerle kavrayacaklarını, böylece de yeni bir sosyal gerçekliğin oluşacağını anlatır.

Yüksek toplumsal örgütlenmeler kurmak için tek tek bireylerin davranışlarını açıklayan psikolojik özelliklerin tanımlanması, insanların da kendi gerçeklikleriyle ilgili bu folk psikolojik düşüncelere sahip olması gerekir. Filozof Paul Churchland'a göre sıradan dillerin içerdiği folk psikolojiler çağdaş nörobilimin (*neuroscience*) faydalanamayacağı ölçüde yanlıştır.¹⁵ Bununla beraber geçen yüzyılın başında Freud ve Jung gibi bazı hekimler kıskançlık, haset, aşk, kin, gurur, arzu, rekabet gibi bazı folk psikolojik kavrayışları dönemin sınırlı biyolojik bilgisiyle birleştirip daha sofistike hale getirerek tutarlı psikolojik kuramlar ve verimli tedavi teknikleri geliştirilebileceğini gösterdiler. Örneğin Freudcu psikanalizin iki temel konusu olan Oidipus kompleksi ve narsizmin adlarını eski Yunan trajedi ve mitlerinden alması, keza Freud'un edebiyata verdiği değer folk psikolojiye duyduğu güvenden kaynaklanır. Bu kitap psikanalizin metafizik eleştirisini de hedefliyor; ama şimdilik psikanalitik tedavinin aslında bir sosyal uyum, topluma yeniden katılım süreci, bir tür "rehabilitasyon" olduğu, dolayısıyla folk psikolojiyi doğrulamayacağı, çünkü zaten bir tür modern folk psikoloji işlevi gördüğünü hatırlatmakla yetinelim. Bir folk psikoloji olarak psikanaliz kendini doğrulayan totolojik bir sistem midir? Fransız antropolog Lévi-Strauss'un, psikanalizi toplumuyla ilişkisi zayıflamış bireyleri yeniden toplumsallaştırmaya yönelik şamancı tedavilerle karşılaştıran bazı yazıları bu meyanda yorumlanmaya açıktır.¹⁶ Bu tartışmalı konuda bizi esas ilgilendiren, insanların kendileri ve başkalarıyla il-

nizmaların (mesela simülasyonun) daha baskın şekilde kullanıldığı kabul edilmekle beraber bir *anlam* araştırması olan bu kitapta önermesel tutumlar önemli bir rol oynayacaktır.

15. Churchland, P. M., *Matter and Consciousness*, gözden geçirilmiş basım, 1988, MA: MIT Press ve "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", 1981, *Philosophy of Mind* içinde.

16. Lévi-Strauss, C., "Le sorcier et sa magie" ve "L'Efficacité symbolique", *Anthropologie structurale* içinde, Paris: Plon, 1958.

gili olarak doğru ya da yanlış bazı folk psikolojik düşüncelere sahip olması ve bunun sosyokültürel örgütlenmelerin oluşmasındaki işlevsel yönüdür.

Voltaire'in ironik bir konformizmle söylediği "Tanrı olmasaydı bile onu yaratmamız gerekirdi" cümlesini andırır biçimde şöyle de söylenebilir: İnsanlar edimsel öznelere olmasa bile, sosyokültürel örgütlenmelerin oluşabilmesi, dolayısıyla türün yaşamda kalabilmesi için folk psikolojinin onları özne olduklarına inandırması, kendileriyle ilgili böyle düşünceler taşımalarını sağlaması, Lacancı bir ifadeyle söylersek onları birer "özne" olarak kurması gerekirdi. Toplumsal yaşam gereği kendimizi ve başkalarını birer doğa olayı olarak değil, birer edimsel özne olarak düşünmek zorundayız. Bir an için günlük yaşamda diğer insanları ve kendimizi bir özne gibi değil de davranışlarından sorumlu tutamayacağımız bir doğa olayı, bir biyolojik olay olarak değerlendirdiğimizi varsayalım. Bu durumda hukuki, etik ve pedagojik bir boşluğun doğacağı, tüm toplumsal yaşamın çökeceği açıktır. İnsanın toplumsal yaşama katılabilmesi için öğrenme, toplumsal yaşamı öğrenmek için de insanın davranışlarından sorumlu tutulup, ödüllendirilip cezalandırılabilen bir özne olarak kabul edilmesi gerekli gibi duruyor.

Gerçi insan Descartes'ın sandığı gibi doğa yasalarından kısmen azade bir edimsel özne olmayabilir, ama öğrenen ve zeki bir organizmadır. Zekidir, çünkü satranç oynayan bir bilgisayar gibi gelecekte kendisi için daha elverişli olabilecek durumların gerçekleşmesini *isteyip*, hesaplar *yapıp* kararlar *alabilir*, *uygulayabilir*. Ama bütün bunlar gene de öznesiz süreçlerdir; doğa yasalarına göre çalışan nöral mekanizmalara dayanır. Öğrenme de biyolojik bir olaydır; fiziksel-kimyasal mekanizmalarla beyinde bazı moleküler biyolojik değişikliklerin gerçekleşmesine dayanır.¹⁷ Hatta bazı hücrelerin (örneğin bağışıklık sağlayan kan hücrelerinin) ve bazı deney ortamlarında RNA ve DNA gibi makro-moleküllerin bile öğrendiği söylenebilir. Dahası biyolojik evrim süreci bile bir tür öğrenme (daha çok

17. Kandel, E. R., *In Search of Memory*, NY: Norton, 2006; daha uzmanlaşmış okura yönelik bir kaynak için aynı yazarın şu kitabına bkz. *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*, Washington: American Psychiatric Publishing, 2005.

yaşamda kalma şansına sahip bir tür olmayı öğrenme) süreci olarak değerlendirilebilir. Öğrenme fiziksel bir olay olduğundan öğrenen sistem de fiziksel değişikliğe uğrar; öğrenmiş bir sistem, örneğin beyin artık aynı fiziksel sistem değildir. Mikro-histolojik ve moleküler biyolojik düzeyde fiziksel olarak değişmiştir. Zaten öğrenen insan da bu nedenle aynı uyaranlara eskisinden farklı tepkiler verir. Günümüzde yapılmaya çalışılan "öğrenen bilgisayar"da da öğrenme süreciyle fiziksel değişiklikler meydana gelecek, böylece aynı etkilere eskiden olduğundan farklı tepkiler verebilecektir alet; yani öğrenen bilgisayarın eski fiziksel yapısı değişmiş olacaktır. Son yılların en önemli teknolojik gelişmelerinden biri olan eğitilebilir "Yapay Nöral Ağ"larda gerçekleşen "öğrenme" olayları da aletin bazı içsel fiziksel bağlantılarının değişmesine dayanır. Demek ki toplumsal olarak işlevsel organizmalar olabilmemiz için öğrenme, öğrenme için de edimsel öznel olduğumuzun (başka türlü de yapabileceğimizin) varsayılması gerekiyor. Aksi takdirde toplumsal ödül ceza mekanizmaları çalışmaz, toplumsal düzen kurulamaz.

Demek ki insan türü için yaşamsal önem taşıyan toplumsal düzeni kurup sürdürebilmemiz, hatta politik veya ahlaki bir tavır alabilmemiz için kendimizin ve başkalarının bazı edimlerin faili olduğuna inanmamız, gündelik yaşamda bir doğa olayı olduğumuz fikrini bir tarafa bırakmamız gerekiyor. "Düşünüyorum" da böyle bir önerme. Beynimizde öznesiz düşünce olayı meydana gelirken kendimizi faili olduğumuz bir edim yapıyor sanmalıyız ki düşüncelerimizden sorumlu tutulup değiştirilebilmelerine imkân oluşsun. İşte sıradan dillerin folk psikolojik sözlüğü kendimizle ve başkalarıyla ilgili böyle düşüncelere sahip olmamızı, dolayısıyla da toplumsallaşmamızı sağlayan bir araçtır. O halde biyolojik gerçeğimiz ne olursa olsun toplumsal ödül ceza mekanizmalarının çalışabilmesi için "edim"lerinden sorumlu öznel olduğumuz yanılmasına ihtiyaç vardır. Bir başka deyişle, düşüncelerimizin folk psikolojik dilin imkânlarıyla "programlanmış" olmasının biyolojik seçimde önemli bir işlevi var. Evrim teorisinin mantığıyla bakarsak "özne" nosyonu olmayan bir dile dayanan toplumlar örgütlenemez, dolayısıyla da seçilemezlerdi. Bu evrimsel baskı kendimizi edimsel öznel olarak düşünmemize neden olan toplumlarda (dillerde) doğmamızı açıklar. *Şüphesiz özne yanılmasını açıklarken bu dilsel nedenlere, diğer*

hayvanlar gibi insanların da düşünce ve davranışlarının gerçek nedenini bilmemesi faktörünü de ilave etmeliyiz.

Söylediklerimi daha açık ifade etmek için tasarımsal bir örnek vereceğim. İki farklı ilkel toplum düşünelim. (İki farklı insan toplumu yerine gelişmiş robotlardan oluşan iki farklı toplum düşünssek de sonuç değişmezdi aslında.) Bunlardan biri, üyelerinin edimsel öz-neler olduğunu düşünmelerini sağlayan bir folk psikolojik dil geliştirmiş olsun; diğeryse üyelerinin davranışlarını doğal nedenlerle meydana gelen, yıldızların hareketleri gibi değiştirilemeyecek doğal olaylar olarak açıklayan bir dil geliştirmiş olsun. İlk toplumun çocukların eğitimini sağlamak için ödül ve cezaya dayanan bir toplumsal örgütlenme oluşturması mümkündür; çünkü insan beyni yaşam boyu öğrenebilecek bir özelliğe sahiptir. Bir başka deyişle yaşam deneyimleri beynin gittikçe daha fazla uyuma yönelik davranışlara neden olmasını sağlayacak fiziksel değişikliklere, yani öğrenmeye yol açar. Oysa ikinci toplumun bireylerarası etkileşimlerle yüksek örgütlenmeler oluşturmak gibi bir şansı yoktur. Bu durumda doğal ayıklanma sonucunda birinci toplum hayatta kalacak, ikincisi elenecektir. Örneğin bu iki toplum bir nedenle karşılaştığında, birincisi ikincisini kısa süre içinde ortadan kaldırır. Biyolojide doğru düşünen değil, uyumlu olan kazanır. Nitekim olayları açıklamakta nedenselliği değil, iradi edimi temel almanın biyolojik uyuma yöneliklik bakımından avantajları olduğunu, atalarımızın animistik bir kültürlerinin olmasından da anlarız. *Doğanın doğallaştığı (doğa yasalarıyla açıklandığı) günümüz toplumlarındaysa geriye kalan tek istisnai, doğallık dışı animistik varlık insandır neredeyse.* Bu tasarımsal örneğin gösterdiği gibi, büyük ihtimalle doğal seçilimin neden olduğu bir süreç sonucunda kendimizi öz-neler olarak düşünmemizi sağlayan bir dile doğduk.

İnsan beyninin folk psikolojik dilsel-toplumsal "programlanmasını" göz önüne alınca düşüncenin niçin edimsel bir öznenin edimiymiş gibi görüldüğünü anlayabiliyoruz. *Folk psikoloji, Fransız Marksist filozof Althusser'in ideolojiler için kullandığı ifadeyle, insanları öz-neler olarak çağırır.* Ama edimsel özne yanılsamasının bu dilsel açıklaması problemi ancak kısmen çözer; çünkü "Düşünüyorum, o halde varım" önermesinin varlığını kanıtladığı edimsel özne "düşünen ben", yani zihinsel-ben, yani fiziksel bedeni askıya alın-

muş bendir – yoksa beyin değil. Zaten varlığımızın fiziksel bedeni-mizle sınırlı olduğunu kabul etseydik, doğa yasalarının dışında ve üstünde olmadığımızı da kolayca görürdük. *Yalnızca fiziksel bedeni-mizden farklı bir varlığımız varsa, doğa yasalarının dışında ve üstünde edimsel özneler olabiliriz.* Eğer her yerde olduğu gibi bizde de doğa yasaları çalışıyorsa, olaylardan bir olayız demektir; özne değil.

Nitekim bilimin henüz ilkel bir aşamada olduğu bir çağda yaşamasına rağmen sürecin nereye varabileceğini görmüştü, en azından insandan başka hayvanların doğa yasalarına göre çalışan otomatlar olduğunu anlamıştı Descartes. İnsanın edimsel bir özne olmasını ise esas varlığının fiziksel bedeninden farklı bir düşünen ben olmasıyla açıklıyordu. Zaten bu da determinist veya olasılıkçı doğa yasalarından kurtuluşun tek yoludur. Filozof Saul Kripke'nin daha sonra biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağımız materyalizm eleştirisi de¹⁸ zihinsel (fenomenal) yaşamın fiziksel bedenden ayrı tasavvur edilebilmesine dayanır.

II.2. Kartezyen Yanılsamanın Fenomenolojisi Problemi

Descartes "düşünen ben"in bedenden ayrı bir varlık olduğuna inanırken, ben niçin düşünceyi bedenin bir parçası olarak ele alıyorum? Neden bir "düşünen ben" olmadığını düşünüyorum? Çünkü düşünce denince anladığımız şeyler farklı. Düşünüyorum, dediğinizde bir iç sesi andıran bir öznel deneyim yaşıyorsunuz. İşte Descartes'ın düşünce derken anladığı fiziksel bir şey değil, bu öznel deneyimdi;¹⁹ "birinci şahıs" düzeyinde ortaya çıkan, dış gözlemci "üçüncü şahıs"ın ulaşamayacağı fenomenolojik bir şey. Bense düşüncenin öznel deneyime ilişkin fenomenolojik bir yönünün olduğunu kabul etmekle birlikte, biyolojiye dayanarak aynı zamanda beyindeki nöral bir aktivite, yani özel bir fiziksel-kimyasal mekanizmayla gerçekleşen bir olay olduğunu söylüyorum. Dahası, bu

18. Kripke, S., *Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. Berat Açıl, İstanbul: Litera, 2005.

19. Öznel deneyim ifadesini dahasonra eleştireceğim ve deneyimin öznel olmadığı tezini savunacağım. Ancak şimdilik konuyu dağıtmamak için sorunu erteliyorum.

nöral aktiviteye eşlik eden fenomenolojik öznel deneyimin de pekâlâ maddi bir şey olduğu kanısındayım. Birinci şahıs fenomenolojisinin öznel nitel deneyimlerinin nasıl olup da fiziksel şeyler olabileceğini ileride ele alacağım.

Daha açık olalım: Bir denek alalım, bir şey düşünmesini, örneğin bir matematik problemini kafadan çözmesini ya da *Suç ve Ceza'yı* yorumlamasını isteyelim. Bu sırada da çeşitli elektrofizyolojik yöntemlerle beynin hangi bölgelerinde elektriksel bir nöral aktivite olduğunukaydedelim. Hatta, modern işlevsel beyin görüntüleme teknikleriyle deneğin beyninde meydana gelen olayların nerede geçtiğinin fotoğraflarını çekelim. İşte ben düşüncenin beyinde gözlediğimiz bu fiziksel (nöral) olay olduğunu, ya da *bir yönüyle* bu olay olduğunu söylüyorum. *Bir yönüyle; çünkü beynin öznel deneyimini henüz ölçemiyor ya da gözleyemiyoruz.* Beynin öznelliğini, gözlemci *üçüncü şahıs* düzeyinde ölçemediğimiz *birinci şahıs* fenomenolojik öznel deneyimi önemsemediğim sanılmasın. Tam tersine, problem burada; bu noktaya sonraki bölümlerde dönüp bazı yeni tezler ileri süreceğim.

Yukarıdaki tasarımsal deneye dönersek, düşünce fiziksel bir olay olduğuna göre, başka olayların neden olduğu, başka olaylara neden olan öznesiz bir süreçtir, diyorum; ama tasarımsal deneyimizdeki deneğe düşüncesinin ne olduğunu sordüğümüzda, beyninde geçen fiziksel süreçten habersiz olan denek, düşüncesinin fiziksel şeylere benzemeyen bir iç yaşantı olduğunu, düşüncenin öznesinin de gene fiziksel bir şeye benzemeyen bir zihinsel-ben olarak kendisi olduğunu söyleyecektir. İşte Descartes'ın düşünceden anladığı da bu fenomenolojik öznel deneyimdir. Şimdi deneğe düşüncesinin (beyninde meydana gelen olayın) gerçekleştiği yerlerin işlevsel görüntülemeyle çektiğimiz fotoğraflarını gösterelim; işte senin düşüncenin kimi yönleri buna benzer bir şey diyelim; şu kırmızı renkte gördüğün bölgelerde meydana gelen fiziksel bir olay senin düşüncen, işte beyninde geçen *düşünce olayının* elektriksel kayıtları da burada, diyelim. Şüphesiz denek, düşüncesiyle bu fotoğrafların veya elektriksel kayıtların hiçbir şekilde birbirine benzemediğini söyleyecektir. Haklıdır, gerçekten de benzemiyordur. Demek ki Kartezyen yanılsamayı, yani bedenden (beyinden) ayrılabilir bir zihinsel-ben olduğu yanılsamasını açıklamak için öznel deneyim ve fenomenal bilinç

konusuna girmemiz lazım. Descartes'ı vuracaksak tam da burada, kendi evinde, beynin dışında değil "içinde", düşünce deneyiminin birinci şahıs fenomenolojik öznelliğinde vurmamız lazım.

Şimdi bütün naif sezgilerimizle sorayım. Beynin "dışı" ve "içi" neden bu kadar farklı? "Dışarıdan", dış gözlemci üçüncü şahıs açısından sinir hücrelerinin organize elektrik faaliyeti gibi duran bu olay neden "içeride" birinci şahıs için fenomenolojik bir hüviyet kazanıp bütünsel bir öznel deneyim halini alıveriyor? Neden dışarıdan beynin belli bir bölgesinde açıkça saptayıp ölçtüğümüz bir organize elektrik faaliyet "içeride" mesela öznel "ağrı" deneyimi oluveriyor? Metaforik bir ifadeyle beyinden içeri girince nasıl olup da sanki yıldız kapısından geçmiş gibi yepyeni fenomenolojik bir evrenle karşılaşılıyor? Acaba bunlar aynı olayın biri makro-fiziksel, diğeri kuantum mekaniksel tarafları mı? Yoksa öznel deneyim dediğimiz şey maddenin esas (intrinsic) dokusu mu? Açıkça itiraf edelim; bilmiyoruz. Gerçekten de beynin "üçüncü şahıs" gözlemiyle "birinci şahıs" fenomenolojik deneyiminin ilişkisi büyük gizem içeren bir doğa olayı; yakın evren bölgesindeki başka hiçbir olaya benzemiyor. İşte beyni bu kadar önemli kılan şaşırtıcı özelliği de bu. Nasıl olabiliyor bu doğa olayı? Düşünce için müthiş bir meydan okuma.

Konuya gene gündelik ifade tarzlarını kullanarak şöyle gireyim. Son on yıldır klinik çalışmaların yanı sıra nörobiyolojiyle de yakından ilgileniyorum. Kuşkusuz bu ilgilim, beynin şurasında gerçekleşen şu kimyasal tepkimenin ayrıntılarını öğrenmek gibi bir tutkudan kaynaklanmıyor; daha çok materyalizmin nereye kadar savunulabileceğini merak ediyorum; varoluşsal kaygılarıma, ne'lik problemi-ne bir cevap arıyorum. Zihin felsefesiyle de bu yüzden ilgileniyorum. Nörobiyoloji yüz yıllık tarihine rağmen ancak son otuz yılda bir yandan beyin inceleme ve işlevsel görüntüleme teknolojilerinin, diğer yandan moleküler biyolojinin gelişmesiyle gerçek kimliğini bulan, kısa zamanda baş döndürücü başarılar elde edilen biyolojik bir disiplin. Örneğin öğrenme ve hafızanın moleküler biyolojisi geniş ölçüde aydınlatılmış durumda; beyinde işlevini bilmediğimiz yer kalmadı. Bir kelimeyi anladığımızda ya da âşık olunca beyinde neler olduğunu, âşık organizmanın neden öyle davrandığını bile az çok biliyoruz. Duygu ve içgüdülerin nöral temeli konusunda da oldukça ileri bilgilere sahibiz.

Bir biyolojik disiplin olarak nörobilim insanın bilişsel ve duygusal kapasitelerini doğallaştırmayı, yani doğa bilimi tarafından ele alınıp açıklanabilir olaylar halinde düşünmeyi hedef alıyor. Yine de, aradığım pek çok şeyi orada bulmama rağmen, bu disiplinde beni rahatsız eden şeyler var; nörobilim henüz klasik biyolojik inceleme yöntemlerinin (üçüncü şahıs perspektifinin) etkisinden tam olarak kurtulabilmiş değil. Oysa beyni doğa bilimsel açıdan özel kılan, toplumsal ve kültürel işlevlerini nasıl yerine getirdiği değil (bunlar şimdiki baskın çalışma tarzıyla bile zaman içinde çözülebilecek sorunlar), fenomenolojik bir öznel yaşantılamasının olmasıdır. Bu, David Chalmers'in²⁰ tabiriyle gerçekten de "ağır sorun"dur. Bu soruna giderek artan bir ilgi olmasına, ayrıca bu konuda büyük bir deneysel bilgi birikimi olmasına rağmen, yine de problemin bu alanda çalışan biliminsanlarından hak ettiği ilgiyi gördüğü söylenemez.

*Örneğin beyni belli elektriksel uyaranlarla veya bazı moleküllerle kimyasal olarak uyarmanın bazı öznel deneyimlere neden olduğunu, ya da beynin belli bölgelerinin tahrip olmasının bazı deneyimleri ortadan kaldırdığını, hangi beyin bölgelerinin hangi fenomenolojik deneyimlerle ilgili olduğunu, beyindeki hangi epileptik veya biyokimyasal bozuklukların ne tür fenomenolojik deneyimlere neden olduğunu geniş ölçüde biliyoruz. *Beyinde fiziksel (nöral) bir olay olmadan fenomenolojik özellikte öznel bir deneyimin ortaya çıkamayacağına dair sağlam delillere dayanan genel bir kanıya sahibiz.* Bununla beraber beynin bütün nöral aktivitelerinin fenomenolojik iç deneyimlere neden olmadığını, hatta beyindeki aktivitelerin önemli bir bölümünün fenomenolojik deneyimlere yol açmadığını da biliyoruz. Beyindeki hangi tür nöral aktivitelerin fenomenolojik deneyimlerle ilişkili olduğu konusunda bazı teorik varsayımlar bile ileri sürebiliyoruz. Ama ortada ilginç bir sorun var: Ne olursa olsun beyinde üçüncü şahıs statüsünde gözlediğimiz bütün olaylar son tahlilde fizikalist bir dille ifade edilebilir; fiziğe ve kimyaya indirgenbilir. Buna karşılık birinci şahıs fenomenolojik deneyimlerini fiziğe indirgemek imkânsız gibi duruyor. *Yani burada bir ortak ölçümlü olmama (incommensurability) problemi var gibi görünüyor. Bir**

20. Chalmers, D., "Facing up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 2. cilt, sayı 3, 1995.

başka deyişle, beyinde geçen ve bizim üçüncü şahıs perspektifinden fiziksel bir teorik dille ifade ettiğimiz olaylar ile birinci şahıs perspektifinden fenomenolojik deneyim terimleriyle ifade ettiğimiz olayları tek bir teorik dilde ifade etmek, birbiriyle ilişkisinin ne olduğunu tanımlamak şimdilik imkânsız gibi görünüyor. Hatta fenomenolojik deneyimlerin fiziksel bir şey olmadığı kanısı o kadar köklü bir önyargı oluşturuyor ki, söz konusu doğa olayını (beyin-fenomenolojik deneyim ilişkisini) fizik, hatta doğa bilimi çerçevesinde açıklayacak bir doğa yasasına ulaşabileceğimizden kuşku duyanlar bile var. Onlar da fenomenoloji konusunu en azından şimdilik açmama eğiliminde; hatta Daniel Dennett gibi düşünüp²¹ öznel nitel deneyim (*qualia*) konusunu şimdilik "diskalifiye" etmeye çalışan biliminsanlarının çoğunlukta olduğu bile söylenebilir. Daima üçüncü şahıs perspektifine yerleşen açıklamalar yapmaya çalışan doğabilimciler için konunun fenomenolojik özelliğine (deneyimleyen birinci şahıs özelliğine) uygun yeni doğabilimsel araştırma yöntemleri geliştirmenin zor olduğunu kuşkusuz takdir ediyorum. Ama bu "diskalifikasyon" bildiğimiz evren bölgesinin en garip, en ilginç doğa olayını (beyin-fenomenolojik deneyim ilişkisini) bilimsel olarak görmezden gelmek anlamına geliyor. Kaldı ki sorun deneysel olmaktan çok teorik bir sorun; çünkü beyinle fenomenolojik deneyimin ilişkisi konusunda daha şimdiden hatırı sayılır bir deneysel bilgi birikimine sahibiz. Ama ortada epistemolojik açıdan bir *ortak ölçümlü olmama* problemi var gibi dururken bunları nasıl olup da bir tek teorik çerçeve içinde açıklayacağız? İşte bence, bu kitapta çözümüne katkıda bulunmaya çalışacağım *ağır* sorun budur. Ben problemin ontik düzeydeki bir ikilikten değil, epistemik düzeydeki bir ikilikten kaynaklandığını ve ancak bu yönde ilerleyen çalışmalarla çözülebileceğini sanıyorum. Burada konuya ve biyolojinin karşılaştığı sorunlara vakıf filozofların katkısına ihtiyaç duyuyoruz gerçekten.

Beni rahatsız eden ikinci konuysa, beyin genel olarak bilgisayar veya "paralel vektör işlemcisi" (yani her halükârda enformas-

21. Dennett, D. C., 1988, "Quining Qualia", *Philosophy of Mind* içinde; Dennett, D. C., 1991, "Consciousness Explained" ve Dennett, D. C. ve Kinsbourne, M., 1992, "Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain", *The Nature of Consciousness* içinde, Ned Block, Owen Flanagan, Güven Güzeldere (haz.), MA: MIT Press, 1997.

yon işleyen bir makine) modelleriyle düşünülmesi; nörobilim alanında çalışan biliminsanları arasında beynin gelişmiş bir doğal bilgisayardan ya da yapay nöral ağ modellerinde taklit ettiğimiz paralel vektör işlemciden farklı bir şey olmadığı fikrinin yaygın kabul görmesi. Satranç değil de gündelik yaşam oyununu oynayan ve elbette öğrenen, "nöral plastisite" nedeniyle sürekli değişen bir bilgisayar ya da bir paralel vektör işlemci. *Burada muhtemel bir yanlış anlamayı düzeltmek için, bilgisayar veya vektör işlemci modellerini reddetmediğimi belirtmek istiyorum.* Bu modeller pek çok sorunu çözmek bakımından yararlı olmakla birlikte sorunun yalnızca bir bölümünü çözebilirler. Beyni tam olarak anlayabilmemiz için bu modellerin açıklamakta yetersiz kaldığı önemli bir problem olduğunu da görebilmeliyiz. Kısaca şöyle ifade edeyim: Salt fiziksel bir aygıt olan bilgisayar bile *bilgisayar* olamayabilir; yani fizik bilimi içinde kaldığımızda bir bilgisayara bile bilgisayar diyemeyiz. Bilgisayarın esas (*intrinsic*) özelliği elektro-mekanik bir sistem olmasıdır; bu sistemin bilgisayarlılığı ise bir kullanıcı özelliği, insanla ilişki içinde ortaya çıkan ilişkisel özelliğidir. Nasıl ki masa, fiziği temel alan bilimlerin dili çerçevesinde belli fiziksel özelliklere sahip bir cisimden ibaretse, fizik içinde kalarak onun masa olarak insan toplumsal yaşamındaki *anlamı* fizik dili çerçevesinde ifade edilemezse, bir bilgisayarın veya vektör işlemcinin fiziksel hareketlerinin (sözgeli mi ekranda ulaştığı sonuçların) bir *manası* olduğunu söyleyebilmek için fizikten öte bir kurama ihtiyaç vardır: *Nasıl oluyor da fiziksel bir hareket aynı zamanda anlamlı bir davranış olabiliyor?*

Benzer bir soruyu insani anlama dediğimiz durumla ilgili olarak da sorabiliriz. İnsan beyninde anlamanın nasıl meydana geldiğini bilmiyoruz. Bilgisayar veya "paralel vektör işlemci" gibi modeller beynin pek çok faaliyetini taklit edebilmekle birlikte henüz "anlayan" bir makine yapabilmiş değiliz; dahası böyle bir makinenin nasıl yapılabileceği konusunda hiçbir fikrimiz de yok. Bu yüzden bilgisayar veya "paralel vektör işlemci" modellerinin beynin çalışma tarzlarını ne ölçüde açıkladığından giderek şüphe duyduğumu kaydetmek istiyorum; beyin muhtemelen başka tür bir makine.

Aynı şey beden hareketleri için de geçerli: Nasıl oluyor da bilgisayar veya vektör işlemci modeliyle düşündüğümüz beynin neden olduğu beden hareketleri aynı zamanda *anlamlı* insan davranışları

olabiliyor? Nörobiyolojinin tüm sorunlarının bilgisayar veya vektör işlemci modelleriyle çözülemeyeceğini, bunlara ilaveten biyolojik bir *anlam teorisine* de ihtiyaç duyduğumuzu anlatmak istiyorum. İzleyen bölümlerde anlam sorununun önemini daha iyi göreceğiz.

Kaldı ki enformasyon matematik bir soyutlamadır. Örneğin, k kadar eşit olarak mümkün sonucu olabilecek B gibi bir deneyin (olayın) başlangıç belirsizliği (entropisi) a gibi eşit olarak mümkün iki sonucu olan deneylerden (olaydan) n tane yapılarak ortadan kaldırılıyorsa, B 'nin belirsizliğinin büyüklüğü k 'nın logaritmik olan artan ve sonucu da n 'ye eşit olan bir fonksiyonudur. Bu durumda eşit olarak mümkün iki sonucu olan ve B 'nin belirsizliğinin bir bölümünü karşılayan her bir a deneyinin gerçekleştirilmesiyle elde edilen sonuç 1 bit'lik enformasyondur, denir.²² Bir başka deyişle enformasyon başlangıçtaki belirsizliği ortadan kaldıran *matematik* büyüklüktür, yani fiziksel doğada enformasyon diye bir şey yoktur; matematik soyutlama düzeyinde enformasyon bir olay ya da bir şey değildir. Bu durumda enformasyon kavramı kuşkusuz beynin soyut matematik modellemesinin yapılmasını sağlayabilir. *Ama enformasyon matematik bir kavram olduğu ölçüde (yani fiziksel bir şey olmadığı ölçüde) hiçbir fiziksel aygıt fiilen enformasyon işleyemez.* Enformasyon öğüten değirmen yapılamaz. Dolayısıyla bu matematik modellemeyle beynin *fiziksel* (mekanik) işleyişini açıklama çabası arasında epistemolojik bir sorun vardır. Buradaki *bedenleşme* (*embodiment*) sorununu, yani enformasyonun fiziksel bir şey olarak ifadesi sorununu kökten çözmeyen bir nörobilimin tam bir doğa bilimi olamayacağını söyleyeceğim.

*Ayrıca bu tür modeller, fenomenolojik öznel deneyim sorununu çözmemizde bize pek yardımcı olamayacaktır.*²³

Şimdi yukarıda sordüğümüz *mana sorusuna* dönelim.

22. Yaglom, A. M. ve Yaglom I. M., *İhtimaliyet ve Enformasyon*, çev. Lutfi Biran, İstanbul: Türk Matematik Derneği, 1966.

23. Bu konudaki ilk çalışmalardan biri için bkz. Block, N. "Troubles with Functionalism", *Philosophy of Mind* içinde.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FİZİK, METAFİZİK VE MANA

BENİ Kartezyen yanılsamayı açıklarken sadece *öznel deneyim*, yani *fenomenoloji* problemini değil, aynı zamanda *mana* problemini de önemsemem gerektiği konusunda uyarın, filozof Peter Hacker'ın nörobilimci Maxwell Bennett'le birlikte nörobilime yönelttiği eleştiriler oldu.¹ Önce bu eleştirileri özetleyelim.

Hacker'ın eleştirisi dilseldir. Geniş ölçüde Wittgenstein'in sıradan dil (*ordinary language*) felsefesinden² hareket eder ve nörobilimin ilk planda bir "mereolojik hata"ya (*mereological fallacy*, bütüne ait özelliklerin parçaya yüklenmesiyle oluşan yanılgı) düştüğünü ileri sürer.

Wittgenstein'm *Felsefi Soruşturmalar*'daki tezi şuydu:

1. Ailevi benzerlik tezi; sıradan dillerin kavramlarının kesin semantik bir tanımı yoktur (66 ve 67. paragraflar).
2. "Bir sözcüğün karşılığı, dildeki kullanımıdır" (43. paragraf).

1. Bennett, M. R. ve Hacker, P. M. S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford: Blackwell, 2003 ve aynı çalışmanın kısaltılmış bir özetinin başka filozoflarla birlikte tartışıldığı bir metin için bkz. Bennett, M., Dennett, D., Hacker, P., Searle J., *Neuroscience and Philosophy*, NY: Columbia University Press, 2007.

2. Wittgenstein, L., *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2007. Geniş ölçüde Rudolph Carnap'ın çalışmalarına bir tepki olarak düşünülebilecek bu eserde Wittgenstein *ailevi benzerlik* görüşünü temellendirir. Buna göre dildekiterimlerin açık ve kesin tanımları verilemez. Dil toplumsal *oyun* içinde kazanılır. Bir dili öğrenmek bir terim veya ifadenin hangi durumlarda kullanılacağını, yani kullanım kurallarını öğrenmektir. Öyleyse *anlamsız* ifadeler "*dil ta-tile çıktığında*", yani dil kullanım kurallarının dışında kullanıldığında ortaya çıkar. Felsefenin ödevi de çeşitli söylemlerdeki anlamsız ifadeleri ortaya çıkarmaktır.

3. Bu durumda sıradan dillerdeki kavramların sadece normal kullanım koşulları araştırılabilir.

4. "Felsefi sorunlar, dil *tatile çıktığında*" (yani dilsel ifadeler normal kullanım kuralları çiğnenerek kullanıldığında) "boy gösterir" (38. paragraf).

5. Bu durumda "Filozof bir soruya çare bulur; bir hastalığa olduğu gibi" (255. paragraf).

6. Felsefenin görevi çeşitli söylemlerdeki bu dilsel kullanım hatalarını tespit ederek anlamsız ifadeleri sergilemektir.

İşte Hacker, Wittgenstein'in bu "dilsel terapi" fikrini nörobilime uygular. Argüman şöyle:

1. Uyulması gereken *a priori* kavramsal (dilsel) kurallar vardır.

2. Anlamsızlık, dilsel ifadeler *a priori* kullanım kuralları çiğnenerek kullanıldığında ("dil *tatile çıktığında*") ortaya çıkar.

3. "Yalnızca canlı bir insana ve ona benzeyen (benzer şekilde davranan) bir şeye ilişkin olarak duyumları olduğu, gördüğü, kör olduğu, işittiği, sağır olduğu, bilincinin yerinde olduğu ya da bilinçsiz olduğu söylenebilir" (Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 281. paragraf). Bu kullanım kuralı çiğnendiğinde anlamsız ifadeler ortaya çıkar.

4. Oysa nörobilim (veya bazı nörobilimciler) psikolojik (zihinsel) yüklemeleri veya nitelikleri bütünsel insan varlığına değil, beyne atfeder. Bu, bütüne ait özelliklerin parçaya atfedilmesinden kaynaklanan bir yanılgıdır. Bu gibi ifadeler deneysel olarak doğru ya da yanlış olduklarına bakılmaksızın (*a priori* olarak) dilsel açıdan anlamsızdır.

5. Nörobilim beyne psikolojik (zihinsel) yüklem ve nitelikleri atfederek Kartezyenizmden kurtulamaz.

6. Platon-Descartes-nörobilim sürekliliği yanlıştır.

Hacker'm nörobilime yönelttiği eleştiri dilsel ve *a priori*'dir. Buna göre nörobilimciler dili yanlış kullanmakta, sözün gelişi beynin düşündüğünü söylerken bütüne (bütünsel bir insan varlığına veya onun gibi davranan bir varlığa) atfedilebilecek bir özelliği onun bir parçasına (beyne) atfetmektedir. Örneğin gündelik dilde "Ahmet'in beyni düşünüyor" değil, "Ahmet düşünüyor" deriz; "Ahmet'in beyni düşünüyor" cümlesi dilsel gerekçelerle *a priori* olarak anlamsızdır.

Bu bölümün amacı Wittgenstein kökenli nörobiyoloji eleştirisini savuşturmanın yanı sıra nörobiyolojinin gerçekten de bir anlam teorisine ihtiyaç duyduğunu göstermektir.

I. WITTGENSTEIN'I ELEŞTİRMEK

I.1. Quine ve Althusser

Hacker'ın nörobiyolojiye yönelttiği eleştiriyi savuşturmak ilk bakışta kolaymış gibi görünür. Dikkat edilirse argüman daha baştan Wittgensteinci bir sıradan dil teorisini doğru kabul ediyor. Örneğin Hacker'ın yukarıdaki argümanı *Felsefi Soruşturmalar*'ın 126. paragrafından yola çıkılarak temellendirilebilir. Şöyle der Wittgenstein: "Felsefe' için, bütün yeni keşif ve icatlardan önce olanaklı olan şey de denilebilir." Oysa "*İlk felsefe yoktur*," der Quine; yani her türden *a priori* felsefeyi reddeder. Eğer Quine'dan hareket edersek, Hacker'ın argümanı daha ilk adımdan hatalıdır; çünkü felsefede kavramsal zorunluluklar, dilsel doğrular vs. yoktur; dilsel inançlarımız, yani dilin yapısından kaynaklanan inançlarımız da dille ifade ettiğimiz diğer inançlarımız gibi deneysel olarak yanlışlanabilir. Bir başka deyişle felsefede diğer bilme tarzlarından üstün ya da bunlara öncel hiçbir şey yoktur. Hatta tam tersine önce başka bilgiler varsa, ancak o zaman felsefe yapılabilir. Bu nedenle Quine felsefi geleneği bilimle iç içe ve işbirliği içinde çalışmaktan kaçınmaz. Burada Quine felsefesinin ana hatlarını, en azından konumuzla ilgili olan tezlerini kısaca gözden geçirelim.

1. Bilimlerin bütünüleyici bir parçası olan felsefe yalnızca daha genel bir kavrayışa ulaşmamızı sağlar; işte her ne kadar Quine'ın ünlü aforizması Aristoteles'in "ilk felsefe" anlayışına gönderme yapıyorsa da yukarıdaki anlamda da "ilk felsefe yoktur". Bu saptama Quine'ın felsefeye yüklediği görevi de anlamamızı sağlar. Felsefenin bilim karşısındaki "vazifesi örtük durumdakini açık hale getirmek, bulanık olanı netleştirmektir; yani vazife paradoksları sergilemek ve çözmek, pürüzleri rendelemek, büyüme dönemlerinin kalıntılarını ortadan kaldırmak, ontolojik gecekonduları temizlemektir". Yani "filozofun üstlendiği kavramsal şemanın dışındaki ayrıca-

lıklı bir noktadan faydalandığı" fikrinden vazgeçmek gerekir. Çünkü "kozmosun dışına doğru böylesi bir çıkış yoktur".³ Bu felsefe anlayışının Wittgenstein'in *a priori* sınır koyucu, ayıklayıcı felsefesinden ve Hacker'ın *a priori* yasaklayıcı felsefe anlayışından ne kadar farklı olduğu hemen fark edilebilir.

2. Quine'a göre tıpkı fizik gibi mantık ve ontoloji de tanımlayıcı ve deneyseldir. Mantık, dış gerçekliği dolaylı yoldan ve uzaktan, soyut düzeyde ele alan ampirik bir disiplindir. *Ontolojinin fizik gibi deneysel bir disiplin olduğunu kabul etmemekle beraber, deneye dayanan bilimle birlikte çalıştığında nasıl verimli sonuçlara ulaşabileceğini göstermeye çalışacağım bu kitapta. Mantığa gelince, günümüzde bir yandan "bulanık mantık" (fuzzy logic), diğer yandan evrimsel psikoloji çalışmalarını dikkate alarak eğilimim olumsuz olmakla birlikte bu konuda gene de kesin bir olumsuz yargıya varmaktan kaçınıyorum. Örneğin evrimsel psikoloji okulu birçok bireyin bir mantık kalıbı olan modus tollens'i bazı sosyal çerçevelerde başarıyla uygularken, aynı başarıyı başka çerçevelerde gösteremediğini tespit etti. Bazı araştırmacılar bu durumu Darvinci modül adı verilen ve insan aklının "İsviçre çakısı" gibi farklı düşünsel çerçevelere uygun farklı modüllerden oluştuğu tezine bir kanıt olarak yorumladılar. Bu sonucun doğruluğundan veya yanlışlığından bağımsız olarak mantığın psikoloji tarafından deneysel olarak ele alınması ilginç bir durumun göstergesi olabilir. Keza Jean Piaget'nin çocuk zihinsel gelişimi konusundaki klasik gelişim psikolojisi çalışmaları da ilginçtir ve mantığın a priori olup olmadığını tartışmaya açabilir. Sonuç itibariyle bu konuda kararsızım.*

3. Quine'in mantığın *a priori* olmadığı tezi bir başka teziyle yakından bağlantılıdır. Quine'a göre keskin bir analitik-sentetik önerme ayrımını da reddetmek gerekir. Bunlar (analitik-sentetik önermeler) kesin hatlarla ayrılmış bir ikiliden ziyade, dereceli bir süreklilik arz ederler. Ama bu tez de daha derin bir teze, *semantik holizm* tezine bağlıdır. Ama bu tezi görmeden önce Quine'in anlam teorisine bakalım.

4. Quine'in anlam teorisi aşağıda kısaca değineceğimiz neo-pozitivist Moritz Schlick'in doğrulamacı anlam anlayışına dayanır: Bir önermenin anlamı, doğru olması durumunun mümkün deneyimde meydana getireceği farka dayanır.⁴ İfadeler arasındaki eşanlamlılık doğrulanmalarının ve yanlışlanmalarının yöntemlerinin benzeşmesine dayanacaktır.⁵ Bununla beraber Quine aslında neo-pozitivizmden oldukça farklı bir anlam teorisi ileri sürer ve analitik-sentetik ayrımını reddetmesi bu *semantik holizm* tezine dayanır.

5. Semantik holizm tezine göre anlamın birimi önerme (ya da cümle) değildir. *Ampirik anlamın birimi bilimin bütünüdür.*⁶ Bu teze Quine-Duhem tezi de denir. Gerçekten de böyle bir köktenci semantik holizm doğruysa her türlü *a priori* epistemolojik tez (bu durumda klasik analitik-sentetik önerme ayrımı da) geçerliliğini yitirir. Eğer anlamlı birim önermeler değil de teorinin bütünüyse, tek başına ele alınan önermelerin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar verilemez. Yani bir teorinin doğruluğuna ya da yanlışlığına ampirik olarak teorinin bütünü bakımından karar verilebiliyorsa, yani ampirik olarak teori *sadece* bütünüyle doğru veya yanlış olabiliyorsa *tek başına ele alınan bir* önermesinin doğruluğuna ya da yanlışlığına (ya da biz ilave edelim, anlamlı ya da anlamsız olduğuna) *a priori* dilsel gerekçelerle karar verilemez. Semantik atomizmin, holizm lehine terk edilmesi, kaçınılmaz olarak analitik ve sentetik ayrımının da terk edilmesine yol açar.⁷ *Eğer her bilimsel cümle kendi bireysel enformasyon payını alabilseydi analitiklik doktrini korunabilirdi.*⁸ *Dış gerçeklik hakkındaki önermelerimiz duyum deneyimi mahkemesinin karşısına bireysel olarak değil, organize bir bütün olarak çıkarlar.*⁹ Hatta Quine, semantik holizm tezini alabildiğine radikalleştirir. Buna göre tüm bilğimiz tüm bilimleri, hatta dünya hakkında söylediklerimizi içeren tek bir yapıdır. (Semantik holizm tezi daha sonra ileri süreceğim anlam teorisi açısından belli bir doğruluk taşısa da, önermelerin anlamını belirlememizde teorinin bütününe göz

4. Quine, W., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press. 1969.

5. Quine, W., *From a Logical Point of View*, New York: Harper Torchbooks, 1966.

6. Quine, W., *a.g.y.* 7. A.g.y.

8. Quine, W., *Philosophy of Logic*, NJ: Prentice-Hall, 1970.

9. A.g.y.

önüne almamız gerektiği gibi daha mütevazı tezlerle bile karşılaşamayacak kadar radikaldir. Quine'ın dayanak bulduğu Duhem'in eski *epistemolojik holizm* teziye daha makul bir çizgidedir.)

6. *Epistemolojik holizme* göre bilimsel bir teorinin önerme ve varsayımları sürekli olarak birbirine göndermede bulunur. Dolayısıyla da bir teorinin bir tek önerme ya da varsayımını ele alıp deneysel olarak doğru ya da yanlış olduğuna karar veremeyiz. Bu tezin ne kadar haklı olduğunu aşağıda göreceğiz.

7. Quine'a göre bilimler kendi kendini temellendirir. (Daha sonra Gadamer'i incelerken onun da benzeri bir tezi savunduğunu göreceğiz.) Quine'a göre bilimlerin kendini temellendirmesinin nedeni bilimdeki önermelerin sürekli birbirine gönderme yapması, birbirini temellendirmesidir. Daha sonra bu yaklaşımın da ne kadar haklı olduğunu göreceğiz. Bir anlamda bilimin kendi kendini temellendirmesi semantik holizmin değilse de *epistemolojik holizmin* kaçınılmaz sonucudur.

8. Quine'ın bir başka önemli tezi teorilerin alt-belirlenimidir (*underdetermination*). Buna göre aynı deneysel verilere dayanan birden çok teori mümkündür. Bir başka deyişle teorilerle deneysel veriler arasında mantıken zorunlu bir ilişki yoktur. Kendi içinde tutarlı ama farklı mantıklara sahip teoriler aynı verileri açıklayabilir. İnsan bedeninin yüzeyinin uyarılmalarının bilimsel olarak diğerlerinden daha mükemmel veya daha basit tek bir sistematizasyonunun olduğunu düşünmeye hakkımız yoktur.¹⁰ (Bu tezi özellikle önemsiyorum. Öte yandan Quine'ın bilgiyi duyumlarda temellendiren klasik ampirist tezi nesnelleştirerek "insan bedeninin yüzeyinin uyarılmaları" şeklinde ifade etmesi de önemli; çünkü Quine duyumları bu şekilde ifade etmekle bilginin temellerini öznellik faktöründen arındırmış oluyor. Bugün daha da ileri giderek duyumları "insan serebral korteksinin uyarılmaları" şeklinde, yani nesnel bir şekilde ifade edebiliriz. Ancak bilimin kolektif olarak gerçekleştirilen sosyal bir pratik olduğunu düşündüğüm için, ampirizmin temelindeki bireyci bilgi anlayışına katılmadığımı da belirtmek istiyorum. Bu noktayı ileride daha anlaşılabilir kılacağımı umuyorum.)

10. Quine, W., *Word and Object*.

Şimdi bu yeni epistemolojik pencereden bakıldığında Hacker'ın hem bilim karşısında felsefeye yüklediği görev hem de nörobilime yönelttiği eleştiriler sorunlu bir hal alır. Quine'in bütün felsefi tezlerine katılmamakla birlikte felsefeye yüklediği görevi geniş ölçüde benimsiyorum. Eğer epey sorunlu gözüken semantik holizm açısından değil de epistemolojik holizm açısından bakacak olursak, Hacker'ın nörobilimin önermelerini tek tek ele alıp anlamlı mı anlamsız mı olduklarını sorgulamaya hakkı olmasa gerek. Çünkü bu önermeler biribiriyle bağlantılıdır; nörobilimsel teorinin bütünündeki işlevlerinden bağımsız olarak anlamlı ya da anlamsız oldukları söylenemez.

Yukarıda da belirttiğim gibi: Quine'in hem köktenci *semantik holizmi*'ne hem de bunun dayandığı neo-pozitivist kökenli anlam teorisine katılmıyorum. Ancak burada bir de Quine cephesi açmaya yerim yok. Sadece hem neo-pozitivist kökenli anlam teorisinin hem köktenci semantik holizmin hem de bilimsel teorilerin alt-belirlenmişliği tezinin bir arada savunulmasında büyük güçlükler olduğunu söylemek gerekir. Kitabın sonraki bölümlerinde anlam teorisini tartışırken Quine'la aramdaki bağlantı ve farklar kendiliğinden görülebilir olacak.

Hacker'ın eleştirisine geçmeden önce Quine geleneğinden gelen bir filozofun, Patricia Churchland'm Hacker tipi eleştirilere, bu eleştiri gündeme bile gelmeden önce verdiği yanıtı bakalım.¹¹

Patricia Churchland'a göre bilim tarihi gündelik dildeki pek çok kullanımın, yani bizzat dilin kullanımının *yanlış* olduğunu göstermiştir. Churchland'dan yola çıkarak şöyle sorabiliriz: Örneğin eski Yunancada atom kelimesinin bölünemez şeyler için kullanıldığına bakarak, siklotronda atomu parçaladığımızı söylememizin eski Yunancada *a priori* anlamsız bir önerme mi olduğunu, "dilin tatile çıktığını mı" kabul edeceğiz? Yoksa dilsel gerekçelerle eskiden parçalanamayacağına inandığımız şey (atom) parçalanabiliyormuş mu diyeceğiz? Ya da Kant gibi Öklid geometrisini transandantal estetiği temellendiren *a priori* bir doğru olarak mutlaklaştırırsak veya geometrinin "paralel" ifadesinin *a priori* bir dilsel kullanım kuralı gere-

11. Churchland, P. S., *Brain-Wise*, MA: MIT Press, 2002 ve *Neurophilosophy*, MA: MIT Press, 1989.

ği bir doğruya dışındaki bir noktadan çizilen yalnızca *bir tek* doğru için uygulanabileceğini kabul edersek, bu paralellik anlayışını değiştirmeye dayanan Öklid dışı geometrileri dilin (özellikle paralellik kavramının) yanlış kullanımından kaynaklanan anlamsız saçmalıklar olarak mı göreceğiz? Yoksa tam tersine Öklid geometrisinin paralellik aksiyomunun (teknik terimle 5. postülanın) paralelliği gereksiz yere kısıtladığını mı düşüneceğiz? Öklid dışı geometriler (mesela Riemann geometrisi) evrenin gerçek geometrisine daha uygun olduğu gibi, bu geometriler sayesinde Öklid geometrisinin gerçek epistemik statüsünü, yani hem paralellik aksiyomunun (5. postülanın) gerçekten de bir aksiyom olduğunu, hem de mümkün geometriler arasında sadece ilk geometri örneği olduğunu daha iyi kavriyoruz.¹²

Daha ileri gidelim. Dilin kullanım kuralları çerçevesinde eskiden "balık" kavramı yunuslar ve balinalar için de kullanıldığından, bazı *a priori* dilsel gerekçelerle, yunusların ve balinaların balık değil memeli olduğunu söyleyen biyolojinin anlamsız ifadeler ürettiğini mi kabul edeceğiz? *Wittgenstein yaptığı bazı dilsel analizler sonucunda sıradandilde psikolojik (zihinselci) kavramların yalnızca bütünsel insan varlığına atfedilebileceğini söylediği için, düşüncenin beyinde geçen bir biyolojik olay olduğunu a priori dilsel gerekçelerle ret mi edeceğiz?* Aslında tam tersine yanlış cümleler üreten sıradan dildir: Ahmet düşünmez; düşünce Ahmet'in beyninde meydana gelen bir biyolojik olaydır. İşte Patricia Churchland'dan *ilham* alarak rahatça bunları söyleyebiliriz.

Quine felsefesi dilin de bazı inançlara dayandığını, diğer inançlar gibi dilsel inançlarımızın da deney yoluyla değişebileceğini söyler. Bu nedenle Quine felsefe geleneği kendini bilimle tartışma ve işbirliği içinde geliştirmekte bir sakınca görmez.

Hacker'a bir başka eleştiri de Althusserci bir çerçeveden hareketle dile getirilebilir. Her ne kadar Quine bilimsel bilginin diğer gündelik bilme tarzlarından pek farklı olmadığını savunuyorsa da (*ki elbette doğrudur bu saptama; felsefe gibi bilimin de yeni mucizevi bilme*

12. Bkz. Godeaux, L., *Çeşitli Geometriler*, çev. Ferruh Şermin, İstanbul: Türk Matematik Derneği, 1965 ve Kutuzov, B. V., *Geometri*, 3 cilt, çev. Hüseyin Demir, İstanbul: Türk Matematik Derneği, 1963.

tarzları yoktur), bir başka epistemolojik pencereden bakıldığında gene de bilimin dilinde hızlı değişiklikler olduğunu, bilimsel pratikte dilin gündelik kullanımından hızlı kopuşlar meydana geldiğini düşünmek yerinde olur. Burada Gaston Bachelard'ı hatırlatmakta yarar var: Bachelard "Bilimsel düşünce bilimsel olmayan yıkılmadan kurulamaz"¹³ derken, Althusser'in *Marx İçin*'de kullandığı, bilimle ideoloji arasındaki "epistemolojik kopuş" kavramına da öncülük etmiştir. (Zaten kavramı ilk kullanan da Bachelard'dır; Althusser aslında bu kavramı Marksist açıdan yeniden değerlendirmiştir yalnızca.) Bu teoriye göre dilin yaygın kullanımında bilimsel kullanımını zorlaştıran bir "epistemolojik engel" (*obstacle epistemologique*) vardır. Bu "epistemolojik engel" yıkılmadan dünyanın bilimsel kavranışı sağlanamaz. Yani epistemolojide Bachelard-Althusser çizgisi sıradan dillerde anlamlı ifadeler üretmenin *a priori* tek yolu olarak sıradan dilleri savunan Wittgenstein geleneğiyle oldukça çelişik bir anlayış sunar. Bu epistemolojik pencereden bakıldığında sıradan dillerin *a priori* kullanım kurallarını güvenilmez, bilim tarafından aşılması gereken toplumsal saplantılar (ideolojiler) olarak görmemiz gerekir.

Wittgenstein dilin yavaş değiştiği gündelik yaşam pratiklerini veya mantık ve matematik gibi zaman birimi bin yıllarla ölçülen disiplinleri ele alıyordu. Oysa bir sosyal pratik olarak doğa biliminin dili inanılmaz bir hızla değişir. Bu durum bilimsel pratiğin doğasından kaynaklanır. Eğer gündelik dilin aheste imkânlarına takılıp kalıyorduk ne fizikte ne kimyada ne biyolojide fazla ileri gidemezdik.

Şimdi hem Quine'in epistemolojik yaklaşımlarıyla hem de Bachelard-Althusser teziyle kısmi bir yakınlık arz eden kendi epistemolojik kavrayışma ve Hacker'a yönelttiğim kendi eleştirilerime geçeyim. Kuşkusuz bu eleştiri ağırlıklı olarak Wittgenstein eleştirisine dayanacak.

13. Bachelard, G., *La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Pellicanolibri, 1978.

I.2. Wittgenstein'da Teorik Önergeler Sorunu

I.2a. Teorik Önergelerle Deneysel Önergelerin İlişkisi Sorunu

Şu saptamayla başlayalım: *Wittgenstein'in temel felsefi problemi metafiziği yasaklamaktır.*

Felsefi Soruşturmalara'nın 118. paragrafında şöyle der Wittgenstein: "Soruşturmalarımızın önemi nereden geliyor, ilginç olan her şeyi, yani büyük ve önemli her şeyi yıkıyormuş gibi görüldüğüne göre? (Sanki geride yalnızca taş kırıkları ve moloz bırakmak üzere bütün yapıları yıkıyormuş gibi.) Ama yıktıklarımız yalnızca hayali binalar; üzerinde yükselmiş oldukları dilin temelini açığa çıkarıyoruz." 116. paragraftaysa şöyle der: "Filozoflar bir sözcüğü kullandıklarında — 'bilgi', 'varlık', 'nesne', 'ben', 'tümce', 'ad' — ve şeyin *özünü* kavramaya çalıştıklarında kendimize şunu sormalıyız: Bu sözcüğün, anayurdu olan dilde gerçekten böyle kullanıldığı olur mu hiç? — *Biz* sözcükleri metafiziksel kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getiriyoruz."

Peki bilimde *biz* dili nasıl çalıştırıyoruz? *Wittgenstein'in yapmaya çalıştığı şeyin tam tersi yönde: Bilimde sözcükleri gündelik kullanım kurallarından özgürleştirip "hayali binalarımızın", yani teorilerimizin yapıtaşları haline getiririz. Peki ama neden yaparız bunu? Haklı gerekçelerle; çünkü doğayı anlamak istediğimizde karşımıza çıkan problemler dilin gündelik kullanım kuralları çerçevesinde çözülemez. İşte burada Wittgenstein'a yönelteceğim eleştirinin esası bu olacak; Wittgenstein teorik bilimi anlamamıştır. Teorik bilimin dilini anlamadığı için de değişik dönemlerinde iki yanlış dil teorisi ileri sürmüştür. Felsefi tezleri de bu dil teorilerine dayandığından geçersizdir. Şimdi adım adım ilerleyelim ve önce bilimde teorik kavramlar ve önermeler sorununa bakalım. Bilimde teorik dilin yapısı nedir ve bunun olgularla bağlantısı nasıl açıklanabilir?*¹⁴

Bir saptamayla başlayalım: *Bilimin işleyişini incelediğimizde doğrudan deneysel göndermesi olan (olgusal) önermelerle doğru-*

14. Bu bölümde Wittgenstein'in yaşadığı ve kitaplarını yazdığı dönem içinde bilinmeyen hiçbir şeyi kullanmamaya özen gösterdim. Örneğin aynı dönemde Karl Popper veya Bertrand Russell biliyordu bunların çoğunu.

dan deneysel göndermesi olmayan, yani teorik önermelerin bir arada kullanıldığını, bunların da belli bir esneklikle, yani yorumlamayla ilişkilendirildiğini görürüz. Quine'ın bilimsel teorilerin alt-belirlendiği teziyle belli bir yakınlığı vardır bu yaklaşımın. Bilimsel teorilerle olgusal önermeler arasında mantıken zorunlu hiçbir bağ yoktur. Epistemik olarak berrak olmayan teori-olgu ilişkisini ancak belli bir yorumla aşabiliriz. Yani bilimin çalışma tarzı pratikte, bazı filozofların sandığı kadar katı dilsel-mantıksal-biçimsel kurallara göre gerçekleşmez. Belli bir yorumlama olmasa, bilim yaparken her zaman katı dilsel-mantıksal-biçimsel kalıplarla çalışmaya kalksak bilim yapamazdık.

Bir sonraki bölümde tartışacağımız Gadamer'in bazı yaklaşımlarıyla benzerlik gösteren bu tezin ikna etmeye yönelik bazı örneklerini aşağıda vereceğim. (Ama bu tezle tam olarak ne kastettiğim de ancak bir anlam teorisi geliştirdiğim bölümde ortaya çıkacak.) Şimdi bu söylediklerime kanıt göstermek için uzun bir yola çıkıyorum. Nerden başladığımı, neyi göstermek istediğimi aklınızda tutmanızı istiyorum. Klasik bir örnek olarak Newton teorisinden başlayalım. Nedir teorik önermeler?

Newton'dan önce Galileo yer mekaniğinin, Kepler ise gök mekaniğinin *kinematik* (yani belli bir hareketin zaman içinde nasıl gerçekleştiğini tanımlayan) denklemlerine ulaşmıştı. Bunlar teorik önermelere yer vermeyen, basit araçlar kullanarak doğrudan olgulara bağlanabilen mekaniklerdi. Böylece birbiriyle ilişkilendirilemeyen iki fizik çıkmıştı ortaya: yer mekaniği ve gök mekaniği. (Bugün benzer bir durumu muhtemelen makro ve mikro fizik alanlarının bölünmesinde, ilişkilendirilememesinde yaşıyoruz.)

Newton'un büyük başarısı, bu iki mekaniği bazı teorik önermeler sayesinde tek bir teoride bütünleştirebilmiş olmasıdır. Newton'un dört teorik yasası vardır:

1. Yasa (eylemsizlik yasası): Hiçbir kuvvet uygulanmadığında hareketsiz veya düzgün doğrusal hareket yapan cisim durumunu korur.

2. Yasa: $F = m \cdot a$ (Kuvvet = kütle x ivme).

3. Yasa (etki-tepki yasası): İki cismin birbirine etkisi eşit ve zıt yöndedir.

4. Yasa (genel çekim yasası): $F = G \cdot m_1 \cdot m_2 / d^2$ (Kuvvet= evrensel çekim sabiti x kütle1 x kütle2/ uzaklığın karesi).

İşte Newton yer mekaniğiyle gök mekaniğini bu dört temel önerme sayesinde tek bir mekanikte birleştirebilmişti.

Şimdi 2. Yasayı ele alalım: $F = m \cdot a$ (Kuvvet = kütle x ivme). Bugün *yanlış* olduğunu bildiğimiz bu yasa teorik bir önermedir; deneysel olarak *doğrudan* test edilemez; *yani doğrudan olgularla karşılaştırılmaz*. Neden? Sonra göreceğiz. Peki deneysel (olgusal) olarak *doğrudan* test edemediğimize göre bu önermenin yanlış olduğunu nasıl biliyoruz? Aşağıda göreceğimiz gibi, yorumsama sayesinde. Önce çok iyi bildiğimizi sandığımız basit lise fiziğini inceleyelim.

Bu yasayı (2. Yasayı) mantıki bir zorunlulukla gerektirmeyen, ama gene de bu yasaya temel teşkil edebilecek, Quine'ın deyimiyle "alt-belirleyecek" deneysel olaylar (olgular) bir cisme bir kuvvet uygulandığında ona belli bir ivme kazandırdığını gösteren olaylardır. Kuvvet büyüdükçe ivme de kuvvetin o cisme özgü belli bir *sabit* büyüklüğe bölümü kadar büyür. Ama yasa yalnızca bu doğrudan deneylenebilir durumları ifade etmiyor; cisme özgü o *sabitin* cismin *kütlesi* (anlamayı basitleştirmek için *başlangıçta* kütleyi bir cismin "madde miktarı" olarak yorumlayalım isterseniz) olduğunu da söylüyor.

Burada teorik bir kavramın (kütlenin; yani başlangıç yorumuna göre "madde miktarı"nın) devreye girdiğini görüyoruz. (*Daha sonra kütlenin "madde miktarı" olarak anlaşılmasının da ne kadar sorunlu olduğunu göreceğiz; kütlenin "madde miktarı" olarak yorumlanması da tamamen teorik bir kavram ortaya koyar.*) Böylece teorik $F = m \cdot a$ yasasına temel teşkil eden ("alt-belirleyen") deneysel durumları tanımlayan deneysel (olgusal) önermelerde gözlemlendiği bildirilemeyen bir kavram çıkıyor ortaya: kütle. Diyebiliriz ki, Newton söz konusu cisme özgü bu deneysel *sabite* kütle adını vermiştir; bundan ne çıkar? Ama yer mekaniğini ilgilendiren söz konusu olgusal bağlamlardan tamamen farklı bir bağlamda, yani özellikle gök mekaniğini ilgilendiren 4. Yasada (genel çekim yasasında) *aynı* kütlenin basit bir deneysel *sabit* olmaktan çıkıp, cisimlerin, aralarındaki çekim kuvvetinin büyüklüğünü etkileyen *fiziksel bir özellik* olduğunu görüyoruz. (Zaten bu sayede yer mekaniğiyle gök mekaniğini teorik olarak bütünleştirebiliyoruz). Demek ki Newton ci-

simlerin *doğrudan* gözlenemeyen, "*derin*" fiziksel bir özelliğinin, yani kütlesinin olduğunu varsayıyor. Ve işte tam da kendisi deney ortamında *doğrudan* gözlenemeyen o fiziksel özellik çekim kuvvetine neden oluyor, diyor. (Metafizik mi? Bu kelimeden korkmama ya alışalım artık.) Demek ki kütle Newton teorisi içinde teorik bir kavram; dolayısıyla da $F = m \cdot a$ bağıntısı deneysel olarak *doğrudan* test edilemez; ancak belli bir *yorumlamayla* dolaylı olarak test edilebilir. Birazdan daha iyi göreceğiz.

İlk bakışta kütleyi cismin içerdiği "madde miktarı" olarak yorumlamak içimizi rahatlatır. Çünkü gündelik dilden aşınayızdır bu ifadeye; dilsel kurallara göre doğru olarak nasıl kullanacağımızı biliyoruzdur. Buradan bakınca "madde miktarı" olarak "kütle"nin niçin kendisi *doğrudan* gözlenemez, ancak teori kabul edilirse varlığı kabul edilip büyüklüğü hesaplanabilir bir fiziksel özelliğe işaret eden bir teorik kavram olduğunu söylediğimi anlamakta güçlük çekmeye başlarsınız. Çünkü basbayağı gündelik bir ifadedir bu; ne de olsa hem "madde" dediğimizde hem de "miktar" dediğimizde ne dediğimizi bildiğimizi düşünürüz. *Gündelik dil oyunlarında bu terimleri doğru olarak kullanırız. Ama özellikle aşağıda inceleyeceğimiz felsefi (metafizik) aforizmalarını yazmadan önce Wittgenstein'in da bilmesi gereken bir düzeyde günümüz fiziğinden bakınca kütle ya da "madde miktarı" dediğimiz şeyin gündelik yaşamdaki dilsel sezgilerimizle pek karşılaşamayacağını anlamaya başlarız. Gündelik yaşam pratiği içinde aşağı yukarı şöyle düşünürüz: Tuz maddedir; "şimdi bir miktar tuzu yemeğe katalım" dediğimizde bunun pekâlâ anladığımız bir anlamı vardır. İşte madde, işte miktar; "madde miktarı" kavramının nesi teorik? Acaba bu kadar basit mi?*

Ama gündelik kullanımda "madde miktarı" ifadesinden sezdiğimiz şey, fiziğin kastettiği kütleyi karşılamaz aslında. Gündelik yaşamdaki dilsel sezgilerimiz bir çuval şekeri uçağa yükleyip Çin'e gönderdiğimiz sırada içerdiği "madde miktarı"nın değişmeyeceğini telkin eder. Ama bugün artık biliyoruz ki fiilen ölçülemeyecek kadar da olsa, uçaktaki şekerin madde miktarı (doğru terimle kütlesi) artar. Keza sıradan dilsel kullanım kurallarından yola çıkan sezgilerimiz şekerin madde miktarının uçak yere indiğinde tekrar yüklediğimiz miktara döneceğini söylemediği gibi, bu durumu nasıl anlayacağımız konusunda da bir ipucu sunmaz. Hatta bir dili kullanım

kurallarını doğru kullanan birine uçaktaki şekerin madde miktarının arttığını söylerseniz muhtemelen saçmaladığınızı düşünecektir. Ama fizikçi açısından hiç de saçma değildir durum. Eğer çuvalı ışık hızına yakın bir hızda hareket eden bir uzay gemisine koyup hızlandır-saydık, aynı şeker çuvalının kütlesi sonsuz bir büyüklüğe yaklaşırdı, diyerek tezinde ısrar edecektir. Çuvaldaki "madde miktarı" nasıl oluyor da cisim hareket ettiğinde, örneğin çuvalı sırtımıza vurup taşırken ölçülemeyecek kadar az da olsa artıyor? Gündelik dilsel sezgilerimiz böyle bir şeyin olamayacağını, anlamsız ya da saçma olduğunu söyler bize; oysa bugünkü fizik bilgilerimize göre hareket halinde kütlenin arttığı doğrudur; özel göreliliği anlatırken göreceğiz bunu.

Şimdi kütlenin (ya da başlangıç yorumuna göre "madde miktarı"nın) teorik bir kavram olduğunu, fiziğin bu kavramla gündelik yaşam pratiklerimizin dilinden hareketle anladığımızdan farklı bir şeyi kastettiğini sezmeye başlıyoruz. Evet, madde miktarını "*anavatanı olan dilde böyle kullandığımızı hiç duymadınız*". Demek ki Wittgenstein haklıysa sadece metafiziği değil, fiziği de yıkıp parçalamamız, moloz yığınlarına dönüştürmemiz mi gerek? Yoksa Bachelard gibi "Bilimsel bilgi bilimsel olmayan yıkılmadan kurulamaz" mı demeliyiz? Bu durumda Wittgenstein'in hilafına, ama Bachelard-Althusser'in savunduğu anlamda sıradan dili parçalamamız gerekmez mi?

Peki fizikte kütleli madde miktarı olarak yorumladığımızda neyi anlıyoruz? Cismin içerdiği atom ya da moleküllerin sayısını mı? Hayır. Örneğin homojen (yani aynı atom veya moleküllerden oluşan) bir cismin içerdiği atom veya molekül sayısından yola çıkarak kütlesini bulmak istersek, içerdiği atom veya molekül sayısını her bir atom veya molekülün kütlesiyle çarpmamız gerekir. Demek ki atomların da kütlesi vardır. Peki ama bir atomun, bir kuark'ın ya da bir ışık kuantumunun (foton)¹⁵ kütlesi ne demektir o zaman? Eğer

15. Kuantum terimi fizikte enerji, açısal momentum gibi büyüklüklerin doğa tarafından bize *empoze edilen* doğal birimlerini, doğal "paketlerini" ifade eder. Örneğin Planck yasasına göre belli bir ışık kuantumunun (fotonun) enerji büyüklüğü *doğada* $E = h \cdot \nu$ (Enerji = Planck sabiti $\times$ ışığın frekansı) denklemiyle ifade edilecek şekilde *verilidir*. Keza parçacıkların spin kuantumları (yani kabaca söylemek gerekirse açısal momentumlarının kuantumları) Dirac sabiti, yani $\hbar = h/2\pi$

atom da (veya kuark veya foton) *belli bir miktarda* kütlelyse, kütle-nin kendisi nedir o zaman? Ayrıca kütle maddenin miktarıysa, mad-de miktarı ne demektir? Ya da fotonun sükûnet kütlesi 0 ise ve an-cak ışık hızında kütle kazanabiliyorsa madde nedir? Miktar nedir? Gündelik dilde madde miktarı dediğimizden tamamen farklı, sade-ce teorik olarak az çok kavrayabileceğimiz bir şey olmalıdır fizikte-ki kütle. Gerçi fizikten hareketle metafizik bize "madde nedir?" di-ye sorma imkânını veriyor; ama soruyu yanıtlama imkânını henüz vermiyor. Yine de gelecek bölümde bilimden hareketle bugünden yanıtlamayı deneyebileceğimiz bazı metafizik sorular olduğunu da göreceğiz.

Şimdi bu ilginç durumu, yani başlangıçta madde miktarı gibi yorumlamak eğiliminde olduğumuz kütle-nin günlük dildeki kulla-num kuralları çerçevesinde ifade edilemeyecek bir şey olduğunu me-tafizik yapmadan, fiziği metafizik düzeyde yorumlamadan nasıl an-layabiliriz? Demek ki metafizik yasaklanamaz; çünkü fiziğin me-tafizik temeli metafizik yapmadan anlaşılamaz. Metafiziği yasakla-mak fiziği yasaklamakla aynı şeydir. Çünkü bunlar arasında kesin bir sınır, keskin bir kopuş yoktur. Dereceli bir geçiş vardır; yani ara-da öyle bir geçiş alanı, alacakaranlık kuşağı vardır ki orada fizik mi metafizik mi yapıyorsunuz anlayamazsınız. Fiziğin madde kavramı biraz ötelendiğinde metafizik temeli ortaya çıkmaya başlar ve an-cak bu sayede onu fizikte teorik (yani teoriden bağımsız olarak ol-gusal bir karşılığı olmayan) bir kavram olarak kullandığımızı an-la-maya başlarız.

Kuşkusuz yukarıda anlattıklarım doğa hakkında, madde hakkın-da, kütle hakkında Newton'dan çok sonra, Einstein sayesinde öğ-rendiklerimizde dayanıyor. Gerçi Wittgenstein'm bilmesi gereken bir çağdan söz ediyoruz. Filozofun bilmesi gereken bir dönemin bilgi-leri bunlar. Elbette artık bugün kütlelyi tamamen farklı bir şekilde

(Dirac sabiti = Planck sabiti/ 2π) esas alınarak ifade edilir. Doğanın bize *empoze ettiğine* göre parçacıkların spin kuantumları bu sabitin ya π , $3/2$, $5/2$ gibi katlarında (fermyonlar böyledir; mesela elektronun spin kuantumu $\hbar/2$ 'dir.) veya 0, 1, 2, 3 gibi katlarında bulunur (bozonlar böyledir). Bugünkü bilgilerimize göre foto-nun sükûnet kütlesi 0'dır. Yani ışık kuantumu ancak ışık hızında kütle kazanır. Işı-ğın, evrendeki limit hız olan ışık hızında var olmasının koşulu da budur zaten.

düşünüyoruz (Mesela artık standart modelde parçacıklara kütle kazandıran temel parçacıklardan söz ediyoruz). Ama kütleliyi ilk adımda günlük sezgilerimizden hareketle madde miktarı olarak yorumlamak bir şeyleri anlamaya başlamamızı kolaylaştırıyorsa da gidecek teorik kütle kavramının gündelik dilde madde miktarı dendiğinde sezmek eğiliminde olduğumuz durumdan ne kadar farklı, ancak teorik olarak az çok kavranabilir bir şeyi ifade ettiğini o zamanlar da görebilirdik. *Yani Newton çağında bile kütle metafizik olarak sorunlu bir kavramdı*. Eğer en ilkel gündelik düzeyde madde miktarı olarak yorumladığımız kütle elimize aldığımız bir tutam tuzun miktarı gibi bir şey değil, sadece Newton teorisini kabul edersek varlığını anlayabileceğimiz, miktarını sadece teorik yoldan hesap edebileceğimiz bir şeyse, gündelik dilsel sezgilerimizin kütle kavramını anlamamız bakımından ancak yanlışlığını görüp sonradan vazgeçeceğimiz bir ilk adım olarak faydası olabilir bize. Kısaca kütle Newton çağında bile teorik bir kavramdı; yani ancak teori kabul edilirse varlığı kabul edilip *hesaplanabilecek* bir fiziksel özelliğe işaret ediyordu. Daha yakından görelim.

Önce Quine'in *epistemolojik holizm* konusunda haklı görüldüğünü saptayarak başlayalım. Çünkü Newton teorisinde 2. Yasa, 4. Yasaya, ama 4. Yasa da 2. Yasaya gönderme yapar. Bu yasalar bağlantılıdır; birbirlerini *temellendirirler*. (Aslında Newton'un dört yasası da birbiriyle bağlantılıdır, ama tartışmayı uzatmak istemiyorum.)

Şimdi bir cismin kütlesini bulmaya çalıştığınızı düşünün. Yapacağınız ilk şey bir teraziyle onun ağırlığını ölçmektir. Şimdi *Newton teorisine göre* bulduğunuz bu büyüklük (ağırlık) cisimle dünya arasındaki çekim kuvvetinin büyüklüğüdür (4. Yasa). Cismin kütlesini ancak bu büyüklüğü dünyanın çekim ivmesine (g) bölerseniz hesaplayabilirsiniz (2. Yasa). Yani ağırlığın, cismin kendisine ait bir özelliği olmadığını, *teoriye göre* ağırlığın sadece cisimle dünya arasındaki çekim kuvvetini gösterdiğini kabul ederseniz, cismin doğrudan gözlenemeyen ama teorinin öngördüğü bir özelliğinin (kütlesinin) olduğunu kabul edip, büyüklüğünü hesap edebilirsiniz. O halde bir kez daha görüyoruz ki kütle kavramı kendisi doğrudan gözlenemez olmayan, ancak teoriye göre gözlenebilir bir durumu (ağırlığı) açıklayan, ancak teori kabul edilirse dolaylı olarak hesaplanabilir bir fiziksel özelliğe işaret eden bir teorik kavramdır. Bu hesapta

da 2. Yasayı ($F = m \cdot a$ 'yı), $G = m \cdot g$ (Ağırlık = kütle x dünyanın çekim ivmesi) şekline getirmiş olursunuz. Böylece de bu iki yasanın (2. ve 4. Yasaların) kendi aralarında karşılıklı bağlantılı olduğunu görürsünüz (epistemolojik holizm). Bu önermelerden hiçbirini diğerini yanlışlamadan yanlışlayamayız; bu yasalar doğruysa ikisi birden doğru, yanlışsa ikisi birden yanlıştır. (Aslında cismin kütlesini hesaplamak için 1. ve 3. Yasayı da kullanırız örtük olarak. Ama tartışmayı uzatmamak için burada ayrıntısına girmeyeceğim.)

Daha sonraki bölümlerde teorik önermeleri de açıklayabilecek bir anlam teorisi geliştirmeye çalışacağız.

Kitabın bu erken aşamasında yeterince anlaşılmayacak şu tezin önemini kaydetmekle yetinelim şimdilik; *Newton'un kütle kavramının, Newton teorisinin de içinde yer aldığı fizik bilimi sosyal pratiğinin bütünüyle olan rasyonel ilişkisi, onun etkin-aktüel anlamıdır.* Demek ki teorisinin önermelerini de tek tek değil, teorileri de içeren bilimsel pratiklerin rasyonel bütününe, bütünüle rasyonel ilişkili parçaları olarak görmemiz gerekir. Rasyonel bir sosyal pratik içinde yer alan, kendi de rasyonel bir yapı olan bir kapalı sistemdir teori. Dediğim gibi bu tezlerin geçerliliğini sonraki bölümlerde, yeni bir anlam teorisini tartışırken daha iyi göreceğiz. Ama *anlamın anlamının* bugüne kadar bu konuda bildiklerimizden ne kadar farklı olduğunu şimdiden sezdiğinizi umuyorum.¹⁶

I.2b. *Bilimde Teorik Önermeleri Olgu Düzeyinde Nasıl Sınıyoruz?*

Şimdi bu noktaya nasıl geldiğimizi hatırlayalım. Hacker'ın nörobilime yönelttiği eleştiriyi savuşturmak için öncelikle Wittgenstein'in ikinci dönem eseri *Felsefî Soruşturmalar*'ı eleştireceğimi duyurmuştum. Daha sonra bir ilk adım olarak teorik önermelerin olgularla *doğrudan* sınılanmayacak önermeler olduğunu, bu tür önermeleri olgularla karşılaştırmak için belli bir *yorumlama* gerektiğini ileri sürmüştüm. Şimdi teorik önermelerin *yorumlanmak suretiyle* olgusal olarak nasıl sınılanacağını anlatmak istiyorum.¹⁷

16. Kitabın akışını bozmamak için *Tractatus*'un anlam teorisi üzerine görüşlerimi Ek I'de tartışıyorum. Bkz. s. 367.

$F = m.a$ (kuvvet = kütle x ivme) teorik önermesi olgusal olarak nasıl sınanabilir? Biz bu önermenin yanlış olduğunu Newton mekaniğinin bütününe Einstein tarafından yanlışlanması sayesinde öğrendik. Ama durum böyle olmasaydı da bu önerme olgusal olarak yanlışlanabilirdi. Nasıl? $F = m.a$ önermesini mantıki bir zorunlulukla gerektirmeyen, ama teorik yorumlama için ona temel hazırlayan, yani "alt-belirleyen" olgusal önermeler, bir cisme bir kuvvet uygulandığında ona ivme kazandırdığını bildiren önermelerdir. Kuvvet arttığında ivme de kuvvetin cisme özgü belli bir *sabite* bölümü oranında artar. Newton'un bu sabiti cismin kütlesi (bir ilk yorum olarak "madde miktarı") olarak *yorumladığını*, aynı kütle kavramını genel çekim yasasında da kullandığını belirtmiştik. Ayrıca hiçbir deney

17. Bilimsel teorilerin ne olduğunu anlamak için kolektif bir çalışma olan bilimsel pratiğin somut durumuna bakmamız gerekir; somutta biz biliminsanları nasıl ve niçin teori yaparız? Bu pratiğe yakından baktığımızda biliminsanlarının olguları, evreni açıklamak maksadına göre örgütlenmiş bir sosyal pratiğin içinde rasyonel bir söylemsel bütünü (teorinin) işlevsel parçaları kılmak için *yorumladıklarını* görürüz. İşte teoriler olguların *yorumlanmasıyla* elde edilen bu rasyonel tarzda örgütlenmiş bütünlere başka bir şey değildir. *Teoriler olgulara rasyonel bir örgütlenme kazandıran yorumlardır*. İzleyen bölümlerde yeni bir anlam teorisi ortaya koyarken daha iyi anlaşılacağını umuyorum: *biliminsanlarının rasyonel sosyal pratiğinde de (yani bilimsel pratikte de) teoriler, olguları ifade eden önermeleri rasyonel bir organizasyonun işlevsel (anlamli) öğeleri haline getiren yorumlar olarak işlev görür. Yani olguları rasyonel bir bütün (yorum) içinde anlamlandıran teoriler kendisi de rasyonel bir bütün olan bilimsel pratiğin parçasıdır*. Kolektif bilimsel pratikse olgularla teoriler arasında sürekli bir gidiş geliş dayandırır. Demek ki bilimde sadece olgulardan teoriye giderken değil, teoriden olguya giderken de mantıki-biçimsel kalıplara değil, *yorumlamaya* dayanırız. Bunlar gelecek bölümlerde anlam teorisi tartışıldıktan sonradahar rahat anlaşılacaktır. O bölümün okumasını tamamladıktan sonra bu satırlara tekrar dönerseniz ne demek istediğimi daha rahat anlayacağınızı düşünüyorum. Bu tezi bir metafor aracılığıyla daha anlaşılabilir kılmak için şöyle diyebiliriz: Bilimsel sosyal pratik, teorik önermelerle olgusal önermeler (olgular aracılığıyla test edilebilir önermeler) arasında *yorumlamayla* gidip gelerek bilimi dokur. Bilimin önemli bir bölümü *hermeneutik* çalışmadır; bu tezin delillendirilmesi sonraki bölümlerin üstleneceği vazifelerden biri olacak. Biz şimdilik bilimsel teorilerin olguların yorumlanmasıyla elde edildiği tezinin bir içirimini ön plana çıkaralım: Bilimsel pratikte bilimsel teoriler, onlara temel teşkil eden (onları alt-belirleyen) olgusal önermelerden mantıki bir zorunlulukla türetilemez. Yani bilimsel pratikte aynı olgulara dayanan başka teoriler de (yorumlar) mümkündür. Quine'in, bu bölümün başında sözünü ettiğim "teorilerin alt-belirlenmişliği" teziyle benzeşen bu sonuca göre *olgular hiçbir teoriyi mantıki bir zorunlulukla gerektirmez*.

ortamında kütlenin doğrudan gözlenemeyeceğini, ancak teori kabul edilirse, teorinin bütünü göz önüne alınarak hesaplanabilir bir büyüklüğü olduğunu da kaydetmiştik. Şimdi bu koşullarda teorik bir önerme olan $F = m \cdot a$ 'yı nasıl deneye tabi tutacağız? Olgularla nasıl sınıyacağız? *Çünkü bu teorik önermenin öğelerinin birebir karşılığı olan nesneler yok olgu bağlamlarında.* Demek ki Wittgenstein'in pozitivist olgusal doğrulama anlayışını uygulayamıyoruz bu teorik önermeye. O zaman ne yapmalı?

Bu teorik önermenin bir içeriği, cisim hızlandıkça kütlesinin değişmeyeceği şeklinde *yorumlanabilir*. Buna göre kütlesi "m" olan bir cisme sabit bir "F" kuvveti uygulandığında ona sabit bir "a" ivmesi kazandırır. Şimdi bu teorik sonucu olgusal olarak sınamak için, söz konusu yasanın mantıken zorunlu bir sonucu olmadığı, onu "alt-belirleyen", ama gene de ona temel teşkil eden olgu durumlarını göz önüne alırız ve söz konusu teorik sonucu olgu düzeyinde *yorumlarız*. Teorik önermenin bu olgusal *yorumuna* göre bir cisme sabit bir kuvvet uygulandığında ona sabit bir a ivmesi kazandırmalı, yani cisim zaman içinde sonsuza doğru a ivmesiyle giderek artan bir hız kazanmalıdır. *Teorik önermenin bu olgusal yorumunda teorik kütle kavramının yer almadığına dikkatinizi çekerim.* Demek ki böyle bir olgusal önerme, teorik önermeden mantık yoluyla türetilemez; yani bu olgusal önerme, teorik önermenin ($F = m \cdot a$ 'nın) mantıken elde edilebilir bir sonucu değil, olgusal düzeydeki *yorumudur*.

Şimdi özel görelilik teorisi sayesinde biliyoruz ki bu deney fiilen uygulansaydı, zaman içinde cismin hızı arttığında ivmesi sabit kalmayacak, giderek azalacaktı. Yani cisim asla sonsuz bir hıza ulaşamayacak, hızı ışık hızına yaklaştığında artık hızlanamayacaktı. Bugün bunun sebebinin cismin kütlesinin (artık bu metafora ne kadar inanılabilirse "madde miktarının") sabit olmamasıyla, cisim hızlandıkça kütlenin de artmasıyla alakalı olduğunu biliyoruz. Demek ki bu deneyi uygun koşullarda fiilen uygulamış olsaydık, cisim hızlandıkça ivmesinin giderek azalacağını görecektik. Yani cisim hızlandıkça daha zor hızlandırılabilir hale gelecekti; bu durumda onu aynı ivmeyle hızlandırabilmek için giderek daha büyük bir kuvvet uygulamak gerekecekti. Işık hızına yaklaştıkça ivmenin azaldığını daha net biçimde görecektik. *O halde, diye yorumluyoruz, $F = m \cdot a$ 'ya temel teşkil eden, alt-belirleyen (ama onu mantıken gerektirmeyen)*

bir olgusal önerme veya $F = m.a$ 'nın mantıken zorunlu sonucu olmayan ama olgusal düzeyde yorumu olan bir önerme deneysel olarak yanlışsa, $F = m.a$ teorik önermesi de yanlıştır. Bu bir yorumdur. O halde $F = m.a$ teorik önermesini olgusal olarak yorumlamasak deneyleyemez ve yanlışlayamazdık. Demek ki $F = m.a$ gibi bir teorik önerme bir olgu durumu hakkında ancak yorumlandığı zaman deneysel olarak doğrulanıp yanlışlanabilecek bir bilgi verir.

Öyleyse biz biliminsanları bilimsel pratikte teori kurarken, ya da teorileri olgusal düzeyde sınarken ne katı mantık kalıplarına ne biçimsel ölçütlere ne de *dilin kullanım kurallarına* sıkı sıkıya uyarız. *Bilim bir tür hermeneutiktir.* Bir sonraki bölümde Gadamer'in bu durumu çok iyi sezdiğini, ama doğa bilimini iyi bilmediğinden delillendiremediğini göreceğiz. Yorumun ve anlamın ne olduğunu da yine o bölümde tartışacağım.

Şimdi başka örnekler verelim. "Kütüphanenin üst rafında dört kitap var" gibi bir önermeyi göz önüne alalım örneğin. Bu önermeyi olgusal anlamda sınamak mümkündür: Kütüphanenin üst rafına bakmamız yeterlidir; *resimle (tümceyle) gerçekliği karşılaştırırım.* Şimdi bir de şu önermeye bakalım: "Karbon atomunun son yörüngesinde dört elektron vardır." Bu önerme de ilk bakışta ilkin benzemekle birlikte olgusal değil teorik bir önermedir ve doğrudan deneylenemez; gidip bir karbon atomunun son yörüngesindeki elektronları sayamazsınız. *Resimle (tümceyle) gerçekliği karşılaştıramazsınız.* (Atomun çok küçük olması gibi çocuksu bir sebeple değil, mesela Heisenberg belirsizliği örneğinde olduğu gibi pek çok teorik nedenle olgusal olarak gözlenemez bir durum söz konusudur burada.) Bu önerme (karbon atomunun son yörüngesinde dört elektron olduğunu bildiren önerme) doğrudan gözlenebilir makro-fiziksel pek çok kimyasal tepkimeden ve fiziksel olaylardan hareketle kurgulanan atom modelleri, "kovalent bağ modelleri (kimyasal bileşiklerde elektron ortaklaşması modelleri)", kimyasal tepkimeye giren atomların mümkün en düşük enerji düzeyine inerken açığa çıkan enerjinin kimyasal bağ enerjisi haline alması varsayımı gibi pek çok teorik yoruma dayanır. Amakendi içinde tutarlı olan bu teorik rasyonel bütün (yorum), yani *teorik* kimya hiçbir olgunun mantıken zorunlu sonucu değildir. Karbon atomunun son yörüngesinde dört elektron olduğunu söyleyen teorik tez, doğrudan gözlenebilir bazı olgu durumla-

rını açıklayan, olguların teorik düzeyde rasyonel bir *yorumundan* ibarettir. Dolayısıyla karbon atomunun son yörüngesinde dört elektron olduğunu bildiren teorik önerme de mantıki kurallar gereği değil, ancak "doğru" bir şekilde yorumlanırsa olgusal önermelere dönüştürülebilir, deneysel (olgusal) olarak doğruluğu ya da yanlışlığı sınanabilir.

Mesela diyebiliriz ki eğer karbon atomunun son yörüngesinde dört elektron varsa bir karbon atomu ancak dört hidrojen atomuyla tepkimeye girerek kimyasal bir bileşik oluşturabilir. Karbon atomunun son yörüngesinde dört elektron olduğunu bildiren teorik önermeyi, *teorik (atomik) açıklaması* bu olan bir kimyasal tepkimeyi *makro-fiziksel* olarak olgusal düzeyde gerçekleştirerek sınayabiliriz ancak. Yani teorik önermeler değil ancak bunların olgusal *yorumları* gerçeklikle karşılaştırılabilir. Ya da çok daha komplike ve o güne kadar bilinmedik bir kimyasal tepkime kurgular, sonucu tahmin ederek ve bu deneysel öndeyiyi de makro-fiziksel olgusal düzeyde yorumlayarak belli bir kimyasal deney prosedüründe sınayabiliriz.

Aslında *her yeni* kimyasal tepkime "Karbon atomunun son yörüngesinde dört elektron vardır" önermesinin dolaylı olarak sınanıldığı *yeni* bir olgu durumudur. Çünkü her yeni makro-fiziksel kimyasal tepkimede, kimyasal tepkimeleri atomik düzeyde açıklayan *teorik* kimya (ve bunun bir parçası olarak karbon atomunun son yörüngesinde dört elektron olduğunu bildiren teorik önerme) yeniden sınanmış olur. *Teorik* kimya yalnızsa karbon atomuyla ilgili önerme de dahil *bütünüyle* yanlıştır.

Bu türden birçok başka teorik önerme de bulabiliriz elbette; elektromanyetik dalga denklemleri, kuantum durum vektörü, Bohr atom modeli vs; hepsi olgu durumlarını bildiren önermelerden yorumlama yoluyla elde edilmiştir ve ancak olgusal önermelere doğru (geriye doğru) yorumlandıklarında deneysel olarak sınanabilirler. Kısacası *bilimsel sosyal yaşam pratiği* Wittgenstein'in sandığı kadar basit çalışmaz. *Yorumlanmayan bir olgu teorik önermeler hakkında hiçbir şey söyleyemez*. Gidip kütüphanenin son rafına bakmak gibi bir şey değildir bilim yapmak.

Bilimsel sosyal yaşam pratiğinde mantık kurallarına sıkı sıkıya uymayan, ancak belli bir düşünsel esneklikle, yorumlama yoluyla teorilerden nasıl olgusal sonuçlar çıkarıldığını gördük. Demek ki te-

oriler ancak yorumlandıklarında olgusal anlamda yeni bilgi verebiliyorlar. İşte bu durum da *Tractatus*'u yanlışlar.¹⁸

I.3. Felsefi Soruşturmalar

I.3a. Felsefi Soruşturmalar'da Teorik Önermeler Sorunu

Şimdi Wittgenstein'in ikinci dönem eserine, *Felsefi Soruşturmalar*'a bakalım.

Bu eser *Tractatus*'un "homojen" (bütün dili bir tek perspektifte açıklanabilir varsayan) resim-dil teorisini yetersiz bulur. *Felsefi Soruşturmalar*'ın temel tezlerini sistematik olarak yukarıda özetlemiştim. Buna göre dil "heterojen" bir yapılanma arz eder; dilsel ifadelerin tanımlanabilir anlamları yoktur ("ailevi benzerlik" tezi). Dil adeta kırılıp yapılandırılmış bir vazo gibi birbiriyle eklemlenen farklı alt kısımlardan oluşur. Dilsel ifadelerin anlamları sadece farklı yaşam tarzlarındaki (farklı "dil oyunlarındaki") kullanımları araştırılarak serimlenebilir. *Felsefi Soruşturmalar*'ın 23. paragrafında şöyle der Wittgenstein: "'Dil-oyunu' deyimi burada, dilin konuşulmasının bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır." "Dil-oyunları daha çok, benzerlik ve benzemezlikler yoluyla, dilimizin koşullarına ışık tutmak üzere karşılaştırma nesneleri olarak vardırılar" (130. paragraf). *Böyle bir dil kuramının mümkün bir materyalist dil kuramıyla akrabalığı açıktır.*

Ancak bu ikinci döneminde de Wittgenstein'in programının temeli değişmemiştir: *a priori* dilsel analizler sayesinde metafiziği tasfiye etmek. Bu tezler çerçevesinde şöyle diyordu hatırlarsanız: "Filozoflar bir sözcüğü kullandıklarında –bilgi, varlık, nesne, ben, tümce, ad– ve şeyin özünü kavramaya çalıştıklarında kendimize şunu sormalıyız: Bu sözcüğün, anayurdu olan dilde gerçekten böyle kullanıldığı olur mu hiç? – Biz sözcükleri metafiziksel kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getiriyoruz." Ve şöyle sürdürüyordu: "Soruşturmalarımızın önemi nerden geliyor, ilginç olan her şeyi yıkıyormuş gibi görüldüğüne göre? (Sanki geride yalnızca taş kı-

18. Akışı bölmek için bu konudaki yorumlarımı kitabın sonundaki Ek II'de aktarıyorum. Bkz. s. 379.

rıkları ve moloz bırakmak üzere bütün yapıları yıkıyormuş gibi.) Ama yıktığımız yalnızca hayali binalar; üzerinde yükselmiş oldukları dilin temelini açığa çıkarıyoruz." (Wittgenstein-Derrida ilişkisine girmiyorum; bu ancak ayrı bir çalışmanın konusu olabilir.)

Şimdi böyle dilsel gerekçelere dayanarak metafiziği eleştiremeyeceğimizi göstermek istiyorum. Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da bilimlerin dili gündelik kullanımlarından farklılaşmış şekilde kullanması konusuna dokunmaz. Mesela "çekim alanında uzay-zaman eğrilir" gibi genel görelilikten alınma bir cümlede elbette uzay ve zaman kavramları günlük dildekinden farklı kullanılmıştır. Wittgenstein'in bilimlerin özel bir dil kullanması karşısındaki bu tutumunu bilimlerin özel bir "dil oyununa", "yaşam tarzına" dayanmasında aramalıyız. Ama bu durumda metafiziğe niçin bilimlerinki gibi özel bir statü tanımadığını anlamak zordur.

1.3b. *Dilin Kullanım Kuralları Bağlayıcı Olabilir mi?*

Öncelikle *Felsefi Soruşturmalar*'daki Wittgenstein'a daha sempatiyle yaklaştığımı, yukarıda tanımlarından birini verdiğim "dil oyunları" kavramına yakınlık duyduğumu, *Tractatus*'un kerameti kendinden menkul aforizmalarıyla karşılaştırıldığında ikinci dönem eserinde daha olgun, daha çalışkan, ikna etmek için daha çok emek veren bir filozofla karşılaşmaktan memnun olduğumu belirtmek istiyorum. *Felsefi Soruşturmalar*'ın dağınık yapısı eleştirilebilirse de ben bunu artık vakti daralmış bir düşünürün aceleciliğine verme eğilimindeyim. Sonuç itibarıyla *Felsefi Soruşturmalar* tutarlı ve rahat anlaşılır bir teori ortaya koymayı başarmıştır. Ama Wittgenstein dil konusundaki yanılgılarını, dilsel kullanım kurallarını mutlaklaştırmak suretiyle burada da sürdürür maalesef.

124. paragrafta şöyle der: "Felsefe dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde el sürmemelidir, yani sonuçta betimleyebilir kullanımı." O halde tekrarlırsak felsefe dili değiştirmeyecek, bir kavramın kullanımının dilin kullanım kurallarına uyup uymadığını incelerken dil oyunlarına, yani o kavramın farklı çerçevelerde, farklı "yaşam biçimlerinde" nasıl kullanıldığına bakacaktır: "Dil-oyunları daha çok, benzerlik ve benzemezlikler yoluyla, dilimizin koşullarına ışık tutmak üzere karşılaştırma nesneleri olarak vardır" (130. paragraf). Bu-

nunla beraber 142. paragrafta böyle bir dil incelemesinin koşullarını da belirler Wittgenstein: "Yalnızca normal durumlarda sözcüklerin kullanımı açık bir şekilde verilmiştir elimize; şu ya da bu durumda ne söyleyeceğimizi biliriz, şüphemiz yoktur. Durum ne denli anormalleşirse ne söylememiz gerektiği de o denli şüpheli hale gelir." İşte bu son saptama güzel bir hareket noktası oluşturuyor ve bize Wittgenstein'ı kendi içinde eleştirme imkânını veriyor.

Şimdi bilimsel pratikte sürekli olarak gündelik pratiğe göre anormal sayılabilecek durumlarla karşılaştığımızı, dolayısıyla dilin kullanım koşullarını çiğnediğimizi göstermek istiyorum. Üstelik bu durumun geri dönerek dilin kullanım koşullarını da değiştireceğini, metafiziğin bu nedenle anlamlı önermeler üretebileceğini de göstermeye çalışacağım. Dikkat ederseniz bunun için Wittgenstein'ın bu yeni dil teorisini eleştirmek bile gerekmiyor. Bu teori dilsellikte somut yaşam pratiklerine, sosyal yaşam biçimlerine (yaklaşık olarak "dil oyunlarına") imkân verdiği ölçüde giderek doğru bir dil ve anlam teorisine yaklaşıyor; ama bu durumda da kendi içinde (yani metafiziği tasfiye etmekte) zorlanmaya başlıyor. İşte göstermek istediğim bu.

Hacker'ın, buradaki tartışmayı başlatan nörobilim eleştirisinde Wittgenstein'ın şu tespitine önemli yer verdiğini görmüştük: "Yalnızca canlı bir insana ve ona benzeyen (benzer şekilde davranan) bir şeye ilişkin olarak duyumlara sahip olduğu, gördüğü, kör olduğu, işittiği, sağır olduğu, bilincinin yerinde veya bilinçsiz olduğu söylenebilir" (*Felsefi Soruşturmalar*, 281. paragraf). Hacker'ın nörobilim eleştirisine göre beyine psikolojik (zihinselci) nitelikler atfetmek *merological* bir yanılgıdır: yani bütüne ait bir özelliği onun bir parçasına atfetmekten kaynaklanan yanılgı. Bu durumda örneğin beynin düşündüğünü söylemek masanın düşündüğünü söylemek kadar anlamsızdır. Ona göre bu *a priori* bir saptamadır; dil, *a priori* koşulları gereği nörobilimin kimi önermelerine imkân vermez. Dolayısıyla da biliminsanları ne söylerse söylesin Hacker'a göre daha olgu öncesi *a priori* düzeyde geçersizdir böyle önermeler. Bu durumda dile göre, zihinselci nitelikler ancak *bütünsel* insan varlığının veya onun gibi davranan bir varlığın özelliği olabilir, onun bir *parçası* olan beynin değil.

Peki ama ya dil yanılıyorsa? (Ya da soralım: İnsan gibi davranan bir robotun veya bir bilgisayarın özelliği olabilir mi acaba zihinsel kategoriler, bir robot için "üzülüyor" ya da "rüya görüyor" diyebilir miyiz?) Şimdi yakından inceleyecek olursak "ancak görülebilir şeyler için yeşildir veya değildir denebilir" gibi bir dilsel kuraldır filozofun koyduğu. Bu durumda "ses gibi görülebilir olmayan bir şey için yeşildir veya değildir" demek nasıl yanlış ya da doğru değil ama düpedüz anlamsızsa, beyne psikolojik özellikler atfetmek de anlamsızdır. (Şimdi bu dilsel kurala göre sinestezi¹⁹ vakalarının saçmaladığını söylememiz ne kadar doğru olurdu diye bir tartışma başlatabiliriz, ama biz yine de oyunu Wittgenstein kurallarıyla oynamaya devam edelim. *Kurala uyalım.*)

Önce şu cümleye bakalım:

Kral erkektir.

Burada bu cümlemin önermesinin analitik olup olmadığını tartışmak istemiyorum. Gerçi Kant'ın verdiği klasik tanımlara göre önerme analitik olmalı; ama analitiklik konusunun günümüz mantığında ne kadar tartışmalı olduğunu hatırlayarak böyle bir yargıda bulunmayacağım. Her halükârda pek çok kişi bu önermenin *a priori* doğru olduğunu kabul etme eğiliminde olacaktır; kral erkektir işte. Çünkü "kral" yaygın gündelik dil oyununun kullanım alışkanlıklarında yalnızca "erkek hükümdarlar" için kullanılabilecek bir ifadedir. Yani dilde şöyle bir kullanım kuralı (ya da alışkanlığı) olduğunu kabul edebiliriz: *yalnızca erkekler için kraldır ya da değildir denebilir*. Bu durumda bir kadın için kraldır ya da değildir demek doğru ya da yanlış değil, "masa kraldır demek gibi" *a priori* anlamsız olacaktır. Peki, neden *a priori* çelişik veya totolojik değil de anlamsız? Bu soru karşısında Wittgenstein'in dil anlayışındaki "ailevi benzerlik" tezine başvururuz: Dildeki kelimelerin kesin semantik tanımını yoktur. Demek ki analitik, çelişik veya totolojik olma durumuna kavramın anlamından yola çıkarak karar veremeyiz. Dil oyunlarındaki dilsel kullanımsa anlamlı ya da anlamsız olma seçeneklerinden

19. Sinestezi vakaları oldukça ender görülür. Bu vakalar bir duyum modalitesinde yaşadıkları deneyimin bir başka duyum modalitesinde bir başka deneyimle sistematik olarak bileştiğini, örneğin "do" sesinin kahverengi olduğunu söyler. Durumun nörolojik açıklaması sanıldığı kadar zor değildir.

birini verebilir bize; yani dilsel bir ifadenin anlamlı olup olmadığına dil oyunlarındaki dilsel kullanımlarıyla karşılaştırarak karar verebiliriz yalnızca. Kullanım kurallarına uyuyorsa anlamlıdır, uyuyorsa anlamsızdır.

Şimdi bir kadının kral olduğunu veya olmadığını söylemek bir sesin yeşil veya yeşil-değil olduğunu söylemek kadar anlamsız olmalıdır. (Ben bu kanıda değilim. Bir kadının kral olduğunu söylemek çelişik, olmadığını söylemekse totolojik olmalı; ama bu ayrıntı önemli değil; ben dilsel kuralların dilsel cemaat tarafından değiştirilebileceğini, Wittgenstein'in inandığı gibi *kesin* ve *değiştirilemez a priori* dilsel koşullardan söz edemeyeceğimizi göstermek istiyorum yalnızca. Bu çerçevede benim yorumumun doğruluğu ya da yanlışlığı Wittgenstein eleştirisi bakımından sonucu değiştirmez.) Şimdi bir de şu önermeye bakalım:

Bütün krallar erkektir.

Şimdi ilkiyle ne kadar bağlantılı görünse de dilsel kullanım alışkanlıklarımız açısından bu önermenin *a priori* bir doğru olup olmadığı konusunda şüpheye düşeriz. Çünkü bu önermede bizi olgusal bir sınamanın mümkün olduğunu araştırmaya kışkırtan bir yön var. Bu önermeyi olgusal olarak sınamak için yeryüzündeki kralların hepsine tek tek bakarım; hepsi erkek mi, değil mi? Eğer içlerinden biri veya birkaçı erkek değilse ne olacak? Burada anormal bir durumla karşılaştığımıza göre "sadece erkekler için kral olup olmadığı söylenebilir, kadınların kral olup olmadığını söylemek anlamsızdır" demek ne kadar anlamlı olur? Böyle bir olgusal durumda bu "*a priori*" dilsel kuralı değiştirmek zorunda kalmaz mıyız? Şimdi bir de şu önermeye bakalım:

Papa erkektir.

Bu önerme de ilk bakışta *a priori* olarak doğru görünüyor. Çünkü dilsel alışkanlıklarımıza göre papa erkek dinsel liderdir. Belki dilde şöyle bir kullanım kuralı olduğunu varsayabiliriz: *Yalnızca erkekler için papadır veya değildir denebilir. Demek ki kadınlar için papadır veya değildir demek anlamsızdır.* (Bence aslında anlamsız değil çelişik veya totolojiktir, ama Wittgenstein'i anlamak bakımından önemli, ama incelememiz açısından önemli olmayan bu ayrıntılara girmeyeceğim. Öyle ya da böyle, burada yalnızca *dilsel kuralların kesin ve değiştirilemez a priori kurallar olmadığını, dilsel alışkanlıklarımızın*

sosyal pratiklerimiz –dil oyunlarımız– içinde değiştirilebilir olduğunu göstermek istiyorum. Dilsel alışkanlıklar sosyal yaşam pratiğine göre değişir; a priori dilsel kurallar sosyal yaşam pratiğimiz açısından güçlü bir engel oluşturmazlar, demek istiyorum.)

Papa örneğine dönelim. Gerçekliğin bizi bir kadının papa olup olmadığına karar vermek bakımından sıkıştırdığı anormal bir durumda ne diyeceğiz peki? Kilisenin kabul etmediği yaygın bir söylentiye göre IX. yüzyılda bir kadın din bilgini herkesi erkek olduğuna inandırıp VIII. Jean adıyla papa seçilmiş, iki-üç yıl boyunca da papalık yapmıştı. Şimdi bu anormal durum gerçekten doğruysa ne diyeceğiz? VIII. Jean papa mıdır, değil midir? Bu soru Katoliklik denen sosyal yaşam pratiğini, "yaşam biçimini", "dil oyununu" derinden ilgilendiren bir soru. Şimdi tarihçilerin bazı gizli evraklar bulduklarını, bunların kadın papa söylentisini doğruladığını varsayalım. Bu koşulda gelmiş geçmiş bütün papaların bir listesi yapılırsa VI-II. Jean'ı bu listeye dahil etmemiz gerekir mi, gerekmez mi? Bu listede onun papalık yıllarını boş mu bırakacağız? Sanırım Katoliklerin çoğu ortada bir sahtekârlık olduğunu, VIII. Jean'ın papalar listesinde yer almaması gerektiğini savunacaktır. Bu pratik durumda *a priori* dilsel kuralımız bir vartayı daha atlatmış, dilsel alışkanlıklarımız korunmuş olacaktır: Sadece erkeklerin papa olduğu söylenebilir; *kadınların papa olduğunu veya olmadığını söylemek anlamsızdır.*

Şimdi de feminist bir kardinalin şu argümanla karşı çıktığını düşünelim: "VIII. Jean bir dönem fiilen papalık yapmış mıdır, yapmamış mıdır? Eğer papalık yaptığı doğruysa, onu da papalar listesine almamız gerekmez mi? Papalık yapan herkes papadır" (Burada feminist kardinalin örtük olarak papalık teriminin kullanımına ilişkin yeni bir kural önerdiğini görüyoruz). "Evet, belki sahtekârlık yaptı, ama dürüst olalım; hangimiz, biz kardinaler bile kariyerimiz boyunca Tanrı indinde sahtekârlık olan bir şey yapmadığımızı söyleyebiliriz ki? Üstelik sahtekârlığın büyük ya da küçük olduğuna Tanrı'dan başka kim karar verebilir? Demek ki sahtekârlık bir kadın olan VIII. Jean da papadır."

Şimdi Katolik yaşam biçimi içinde yaşayanlar ne karar alırsa alsın feminist kardinalin *a priori* dilsel kurallar gereği anlamsız (ya da mantıken çelişik) bir şey söylediği, metafizik yaptığı düşünülebilir mi? Dilsel alışkanlıkları zorlarsa da anlamsız konuşmuyor kardinal;

nitekim hepimiz anlıyoruz ne demek istediğini. Feminizmin Katolikler arasında yaygınlaştığı bir dönemde yaşadığımızı ve tüm kardinallerin oybirliğiyle VIII. Jean'ın papalığını kabul ettiklerini varsayalım. Şimdi dilin kullanım kurallarını çiğneyerek saçma bir iş mi yaptı Katolikler? Wittgenstein şöyle söylememiş miydi: "Yani sen, neyin doğru neyin yanlış olduğunu insanlar arasındaki uyuşmanın karara bağladığını mı söylüyorsun?" ve "Doğru ya da yanlış olan insanların *söyledikleridir*; ve insanlar birbirleriyle *dilde* uyuşurlar. Bu, fikirlerin değil, yaşam biçimlerinin uyuşmasıdır" (241. paragraf). Katolik yaşam biçiminde ("dil oyununda") uyuşanlar dildeki papa teriminin kullanım kurallarını çiğneyen feminist kardinalin ne söylediğini anlamıyor mu peki? Fikirleri karşıt olsa da bir diyaloğu mümkün kılan şey, yani dilsel önyargıların değişebilmesi (yani bizzat dil oyununun giderek değişmesi) söz konusu değil mi burada? Yaşam biçimi değiştiğinde (Katolikler feminist olduğunda) dil de değişir; önceleri tartışılmaz olan dilsel alışkanlıklar giderek tartışılabilir hale gelir. (*Gadamer'in sandığı gibi sadece gelenekle değil, gelecekle de diyalogdur insanın diyalogu.*)

Kardinal örneği de gösteriyor ki biz dilin o anki kullanım kuralları çiğnense bile diyalog içinde ne demek istediğini pekâlâ anlıyoruz. *Dil, mantık gibi katı değil, plastiktir.* O zaman *a priori* dilsel kullanım kuralımızın *a priori* statüsü ne? Bunlar pratik yaşamı düzenlemek açısından bile ne ölçüde temel oluşturuyor aslında?

Demek ki pratik yaşamda anlama kapasitemiz *a priori* dilsel kurallarla sınırlı değil; bu kurallar parçası olduğu sosyal yaşam pratiği içinde değişebilir. *Dilin kullanım kuralları belli bir a priori önyargı, alışkanlık ya da yeni bir durum karşısında bir tür ilk refleks oluştursa bile, sosyallyaşam pratiği içinde diyalog ilerledikçe bu önyargılar başka türlü düşünmemizi, olayları başka şekilde yorumlamamızı engellemiyor.* Ben katıldığım hiçbir bilimsel kongrede ya da okuduğum hiçbir bilimsel metinde *a priori* dilsel kurallar ileri sürülerek bilimsel eleştiri yapıldığını görmedim. Örneğin kimse Freud'u bilinç ya da bilinçdışı kavramlarını dilin kullanım kurallarını çiğneyerek kullandığı için eleştirmemiştir; oysa Freud bunu açıkça yapmış, bu sayede de bizi pek çok dilsel önyargı ve alışkanlıktan kurtarmıştır. Demek ki bilimsel pratik Wittgenstein'in katı dil kalıplarına ya da kullanım kurallarına uymuyor. Biz bilimsel pratikte daha

esnek, yorumlamaya daha açık şekilde iş görüyoruz. O halde niye metafiziği yasaklıyoruz? Yok, metafiziği yasaklıyorsak niye aynı gerekçelerle bilimi de yasaklamıyoruz?

Felsefi Soruşturmalar'daki Wittgenstein'in *Tractatus*'takinden daha esnek olduğunu söylemiştim. Burada vazifesini şöyle tanımlıyor: "Felsefe her şeyi yalnızca ortaya koyar; hiçbir şeyi açıklamaz, hiçbir sonuç çıkarmaz. – Her şey açık olarak ortada olduğuna göre açıklanacak bir şey de yoktur" (126. paragraf). Bununla beraber filozofun sabıkası (yani *Tractatus*) göz önüne alındığında *Felsefi Soruşturmalar*'ın maksadı açıktır; zaten bizi bu noktaya kadar getiren Hacker'ın nörobiyoloji eleştirisi de Wittgenstein'i hiç de böylesine özgürlükçü bir şekilde yorumlamamaktadır. Tam tersine Hacker'ın yorumuna göre dil yasak koyan bir *a priori* manzumedir. Bu noktayı aşalım artık: *A priori* dilsel önyargılarımız, alışkanlıklarımız elbette vardır. Ama bunlar ne gündelik yaşam pratiğinde ne de bilimsel pratikte Wittgenstein'in sandığı kadar bağlayıcı ve güçlü değildir.

Sanırım yakın zaman öncesine kadar "sahici ikiz" teriminin dildeki kullanımıyla ilgili şöyle bir kullanım kuralı olduğunu söyleyebilirdik: "Yalnızca aynı batında doğan kardeşler için sahici ikizdir veya değildir denebilir." Oysa biyolojik bilimsel pratik öyle bir gelişme gösterdi ki artık böyle bir kullanım kuralından yola çıkarak "sahici ikiz" ifadesinin kullanılamayacağı yaygın bir sosyal pratik, bir yaşam tarzı da gelişti. Şimdi bir yumurta hücreğini bir spermin DNA molekülüyle tüpte dölleyelim ve bu dölllenmiş hücreyi suni yöntemlerle bölünmeye zorlayalım. Şimdi elimizde genetik materyali (DNA molekülü) birbirinin aynı iki dölllenmiş yumurta hücresi var. Bunları iki taşıyıcı annenin rahimlerine yerleştirelim. Bu durumda tüp bebek yöntemiyle iki farklı anneden doğan iki sahici ikiz elde ederiz. Wittgenstein'in deyişiyle bu *anormal* durum dilin "sahici ikizlikle" ilgili eski kullanım kuralını zorlamaya başlar. Biraz daha ileri gidelim ve klonlama tekniğiyle otuz yaşında bir kadının bizzat kendi genetik materyaline sahip bir bebek dünyaya getirmesini sağlayalım. Bu durumda biyoloji açısından bu kadın kendi otuz yaş küçük ikiz kardeşini doğurmuş olacaktır. Eski dilsel çerçeveden bakıldığında saçma veya mucize gibi duran bu gibi biyolojik olayların tıbbi uygulama sayesinde günlük toplumsal pratikte yaygınlaşmasıyla birlikte eski *a priori* dilsel kuralın "yanlış" olduğu, iki

biyolojik tür örneğine gerçek ikiz demek için bunların hücrelerindeki DNA moleküllerinin birbirinin kopyası olması koşulunun gerekli ve yeterli olduğu anlaşılmaya başlanacaktır. Biyolojik gelişmeler göz önüne alındığında artık eski kullanım kuralının, yani "yalnızca aynı batında doğan iki kardeş için gerçek ikizdir ya da değildir denebilir" kuralının yanlış olduğunu görürüz.

Demek ki *a priori* dilsel kullanım kurallarına bakarak bilimin, hatta gündelik bilginin değişmesine sınır çizemeyiz. Dilsel kurallar olayları değerlendirmemizde ilk adımda bir önyargı oluşturmamıza, olaylar normal seyrinde aktığında vakit kaybetmeden işlev görebilmemize yardımcı oluyorsa da anormal durumlar karşısında "*yanlışlanmaya*", giderek değişmeye başlarlar.

Şimdi burada bir kuralın yanlışlanması ifadesinin rahatsız edici olduğunun farkındayım. Çünkü yaygın dilsel kullanım kurallarına göre bir kuralın doğru ya da yanlış olduğu söylenemez gibi durur. Örneğin futbolda ofsait kuralının yanlış olduğu nasıl söylenebilir? Bu kural şu ya da sebeple değiştirilebilir belki, ama doğru ya da yanlış olduğu söylenemez. Dilin kullanım kurallarının da böyle olduğu düşünülebilir; bunların değişebileceğini kabul ettik ama *yanlışlanabildikleri* nerden çıkıyor? Güzel problem. Bakalım.

Önce Wittgenstein'in dilsel kural anlayışına bakalım. Wittgenstein'a göre "Bir tümceyi anlamak demek bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak da bir tekniğe hâkim olmak" (199. paragraf). Bu durumu kuralları iyice belirlenmiş satranç oyunu benzetmesiyle az çok kavrayabiliriz. Bir hiamleyi anlamak için satranç oyununu anlamalıyız; satranç oyununu anlamaksa bir tekniğe hâkim olmaktır. 'Kurula uymak bir pratiktir' (202. paragraf). Çünkü "Kural, yol gösteren levha gibi durur orada" (85. paragraf). Kural bir işaret levhası gibi yönlendirir kullanıcıyı; bu da kurallara özgü alışkanlığa dayanan bir pratiğimizin olmasına bağlıdır. "'Kurula uymak' dediğimiz şey, yalnızca bir kişinin, yaşamında yalnızca *bir kez* yapabileceği bir şey olabilir mi?" (199. paragraf). "Kurula uyduğumda bir seçim yapmam. Kurula *körlemesine* uyarım" (219. paragraf). "Kurula uymak emre uymakla benzer. Bunun için yetiştirilir ve belirli şekilde tepki veririz" (206. paragraf). Bunlar güzel. Demek ki Wittgenstein'ı çürütmek için bu saptamalarla çelişmeyen amaç gene de yanlışlanabilir kurallar bulmamız lazım.

Şimdi "kural" kavramını bizzat Wittgenstein'nin "ailevi benzerlik" tezini dayandırdığı "oyun" kavramını ele aldığı gibi ele alalım. Burada Wittgenstein "oyun" kavramının uygulandığı çeşitli durumları göz önüne alıyor ve bunların hepsini kapsayan semantik bir tanım verilemeyeceğini, bunlar arasındaki ilişkinin ancak "ailevi benzerlik" terimiyle ifade edilebileceğini söylüyordu (66 ve 67. paragraflar). Biz de benzeri bir yöntem uygulayalım Wittgenstein'in kurallarına.

Şimdi satranç veya futbol kurallarının doğruluğundan ya da yanlışlığından söz edemeyiz kuşkusuz; "kurala uyarım". Ama ya trafik kurallarının, bir ameliyat yapılırken uyulması gereken kuralların, psikoterapi kurallarının, kömür madenine inerken uyulması gereken kuralların, ya da bölme işlemini yaparken uyduğum algoritmik kuralların doğru ya da yanlış olup olmadığından da söz edemez miyiz? Şimdi bu tür kuralların belli bir maksadı vardır ve biz de bu kuralları bu maksada uygun olup olmamaları açısından değerlendiririz. Örneğin trafik kazalarını azaltmak için yeni bir trafik kuralı konmuş olsun. Eğer bu kural yürürlüğe girdikten sonra trafik kazaları azalacağına artıyorsa, bu yeni kural "yanlışmış" demez miyiz? Burada kural adeta bir teoremin deneysel olarak test edilmesi gibi bir durumdadır. Ya da ameliyathanede uyduğumuz kuralların komplikasyon oranının artmasına neden olduğunu saptadığımızda kural yanlışmış demez miyiz? Ya da bölme işlemi yaparken uyduğum algoritmik kurallar yanlış sonuca ulaştırıyorsa beni, bu kurallar yanlışmış demez miyim? İşte dilin kurallarından beklediğim de beni doğru sonuçlara ulaştırmasıdır; eğer beni yanlış sonuca ulaştırıyorlarsa dilsel kurallar da yanlışlar; demek ki *kurala körlemesine uymam*.

Demek ki a priori dilsel kurallar sadece geçici ve sanıldığı kadar güçlü olmayan önyargılardan, alışkanlıklardan ibarettir. Somut sosyal yaşam pratiğinde kendini gösteren insani anlama kapasitesinin dilselliği aşan güçlü bir yönü daha vardır ve insani ilerleme de bu sayede mümkün olur. Dilsel kurallar hayatın normal akışında, sosyal pratiklerimizde vakit kaybetmememize hizmet ederler. Ama bunlar mutlaka uymamız gereken kurallar, alışkanlıklar değildir. Anormal durumlarla karşılaştığımızda bu alışkanlıkları değiştirmeye de hakkımız vardır. Ne bilimsel pratikte ne de gündelik yaşam pratiklerinde sanıldığı kadar (en azından Hacker'ın sandığı kadar)

bağlayıcı değildir bu kurallar. Yanlışlanabilirler ve karşılaştığımız yeni durumları ifade etmek için kavramları "anayurdu olan" doğal dillerden özgürleştirmeye, giderek doğal dilleri değiştirmeye hakkımız ve yetkimiz vardır.

İki sonuç çıkar buradan. Birincisi, Wittgenstein metafiziği tasfiye etmeye yönelik bu ikinci çabasında da başarısız olmuştur. Kelimelerin "anayurdunda" alıştığımız tarzlarından uzakta kullanılmaları pekâlâ meşrudur; haklı gerekçelere dayanıyor olabilir. Bu da demektir ki bilim kadar metafizik de meşrudur. İkincisi, Hacker nörobilime yönelttiği eleştiride haksızdır. Tüm bilimlerde olduğu gibi nörobiyolojide de terimleri karşılaştığımız anormal durumları ifade etmek için kullanım kurallarını çiğneyerek, hatta değiştirerek kullanabiliriz. Demek ki dil, Wittgensteinci dil anlayışında olduğu gibi mutlak, aşılamaz, çiğnenemez a priori kurallar koymaz karşımıza. Bunlar bilimsel pratiğin seyri içinde pekâlâ değiştirilebilir. Hatta bizzat dilin kullanım kurallarının yanlış olduğu bile gösterilebilir.

Benim bu kitapta Descartes'ın "düşünüyorum" önermesinin karşısına koyduğum "düşünce beyinde geçen biyolojik bir olaydır" tezi tabiatıyla düşüncenin gündelik dildeki kullanımına uymaz. Ama bu *teorik* tezi savunmamın ardında gündelik dilin mantığıyla uyuşmayan pek çok biyolojik olgu var. Görelim.

I.3c. Hacker

Hatırlarsanız filozof Hacker nörobilimi eleştirirken Wittgenstein'in sıradan dile ilişkin şu kuralını temel alıyordu: "Yalnızca canlı bir insana ve ona benzeyen (benzer şekilde davranan) bir şeye ilişkin olarak duyumları olduğu, gördüğü, kör olduğu, işittiği, sağır olduğu, bilincinin yerinde olduğu ya da bilinçsiz olduğu söylenebilir" (Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 281. paragraf). Buna göre nörobilim *bütünsel* insana atfedilebilecek zihinsel (psikolojik) kategorileri beyne (bütünsel varlığın bir *bölümüne*) atfederek mereolojik bir yanılgıya düşüyordu. Böylece dilin Wittgenstein tarafından serimlenen bu *a priori* kullanım kuralına göre nörobilimciler, en azından zaman zaman anlamsız konuşuyordu. Hacker nörobiyolojiye yönelttiği bu eleştiriden kurtulmanın yollarını da gösterir. Bunlardan

biri nörobiyolojinin psikolojik kavramları yeni teknik (teorik) bir anlamda kullandığını göstermesidir. Ama nörobiyoloji psikolojik kavramları tam da günlük dildeki anlamlarıyla kullanmakta, böylece mereolojik hataya düşmektedir.

Önce hiç de anlamsız konuşmadığımızı göstermek istiyorum.

Şimdi bazı klinik olgulardan, mesela "yarık beyin" (*split brain*) vakalarından söz edelim.²⁰ Ağır, yaşamı tehdit eden ve ilaçlarla kontrol altına alınamayan bazı epilepsi vakalarında beyin yarımkürelerini birleştiren temel yapı olan "korpuz kallozum" iki ayrı cerrahi girişim serisinde kesilmiş ve beyin yarımküreleri birbirinden geniş ölçüde ayrılarak bu vakaların epileptik nöbetlerinin bütün beyne genelleşerek hayatı tehdit etmesi önlenmiştir. Bu vakalar burada ele alamayacağımız bazı nöroanatomik nedenlerle genellikle ilk bakışta önemli bir belirti vermezler. Keza hastaların da kendilerinde algıladıkları bir tuhaflıktan söz ettiği gözlenmez. Bununla beraber bazı durumlarda konuşma kapasitesini geniş ölçüde üstlenen sol beyin yarımküresinin yönettiği sağ beden yarısıyla sağ yarımkürenin yönettiği sol beden yarısı farklı düşünüp farklı kararlar alan iki insan sanki bir bedende bir araya gelmiş gibi farklı, hatta çelişik davranırlar. Mesela süpermarkette alışveriş yaparken sağ eliyle sepete koyduğu malları sol eliyle rafa kaldıran bir vaka bildirilmiştir. Keza bir başka vaka sağ eliyle karısını döverken sol eli sağ eli tutmaya, engellemeye çalışmıştır. Bu tipte çok örnek vardır.

Önce erken bir sonuç olarak Kartezyen "*res cogitans*"a bir eleştiri getirelim. Şimdi biz maddi bir organ olan beyni kesip ikiye ayırmakla ruhu da kesip ikiye mi ayırdık, bölünmüş bir solucandan iki solucan elde ettiğimiz gibi iki tane ruh mu elde ettik? Yoksa beynin dışında bir ruh zaten yok muydu?

20. Gazzaniga, M. S., "Consciousness and the Cerebral Hemispheres", *The Cognitive Neurosciences* içinde, Michael S. Gazzaniga ve diğ. (haz.), MA: MIT Press, 1996; Gazzaniga, M. S., "Right Hemispheres Language Following Brain Bisection: A 20 Year Perspective", *Cognitive Neuroscience* içinde, Gazzaniga (haz.), New Jersey: Blackwell, 2004. Bu vakalarla ilgili anekdotik olaylar için bkz. Pally, R., *The Mind-Brain Relationship*, New York: Kamac Books, 2003. Türkçe kaynaklar için bkz. Özeren, A., *Afaziyoloji*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi, 2002; Nalçacı, E., "Beyin İşlevlerinin Yanallaşması", *Kognitif Nörobilimler*, S. Karakaş ve diğ. (haz.), Ankara: Medikal ve Nobel, 2008 ve Tura, S. M., *Histerik Bilinç*, İstanbul: Metis 2007.

Bu gibi vakalar uzun yıllar sofistike nöropsikolojik deneylerle incelenmiştir. Hacker ve Wittgenstein'a dönmeden önce bu vakalar üzerinde yapılan sofistike deneylerden en çok bilinen ve en kolay kavrananlardan birini özetleyeyim. Bir deney koşulunda uygun yöntemler kullanılarak bu vakalardan birinin sol beyin yarımküresine bir tavuk resmi sağ beyin yarımküresine de bir kar manzarası gösterilerek hastadan önündeki çeşitli malzeme arasından gördüğü resimle alakalı olan bir cismi seçmesi istenmiştir. Dilsel kapasitesi daha çok gelişmiş olan ve tavuk resmini gören sol yarımkürenin yönettiği sağ el bir tavuk ayağı seçerken kar manzarası gören sağ yarımkürenin yönettiği sol el ise bir kürek seçmiştir. Hastaya niçin tavuk bacağı seçtiği sorulduğunda dilsel kapasiteye sahip sol yarımküre bir tavuk resmi gördüğünü, bu nedenle tavuk bacağına seçtiğini söylemiştir. Yani sağ yarımkürenin bir kar manzarası gördüğünden habersizdir sol yarımküre. Bu durumda sol eliyle niçin bir kürek seçtiği sorulduğunda verdiği yanıt şöyle: "Tavuklar altlarını fazla kirletir. Temizlemek için seçtim." Yani sağ yarımkürenin maksudını (karları temizlemek maksudını) bilmeyen dilsel sol yarımküre sol elin davranışının maksudını *akılcılaştırarak* açıklamıştır. Konumuz açısından bu noktada dikkatimizi çekmesi gereken bir başka durum dilsel sol yarımkürenin sol elin kürek seçmeye karar vermesinin "özne"si kendisiymiş gibi konuşmasıdır. Oysa bu deney koşulunda açıkça biliyoruz ki özne gibi konuşan sol yarımküre durumun farkında bile değildir. Bu durum da özne nosyonuna güvenimizi ciddi şekilde sarsar.

Şimdi bunları söylerken mereolojik bir yanılgıya düşüp bütünsel insan varlığına yüklenebilir psikolojik kavramları (görme, seçim yapma, karar verme, akılcılaştırma vs.) beyne bile değil onun bir parçasına, bir yarımküresine atfetmekle, mereolojik bir yanılgıya mı düştük? Yoksa bizi insan davranışlarını açıklamak bakımından yanıltan sıradan dilin kendisi miydi? Eğer gören, karar veren, farkında olan, bilincinde olan, akılcılaştıran beyin değil de bütünsel insan varlığı olsaydı bütün bu olaylar nasıl meydana gelirdi? Tavuk resmini bütünsel insan varlığı değil sol yarımküre görmüştür. Kar manzarası resmini gören bütünsel insan varlığı değil sağ yarımküredir. Tavuk bacağına seçmeye karar veren bütünsel insan varlığı değil sol yarımküredir. Küreği seçmeye karar veren de bütünsel insan

varlığı değil sağ yarımküredir. Durumu akılcılaştırarak açıklayan da bütünsel insan varlığı değil onun bir parçası olan dilsel kapasitesi gelişmiş sol yarımküredir.

Wittgenstein'in sıradan dil analizlerinin ortaya koyduğu dilsel kullanım kuralları günlük yaşamda, normal koşullarda zaman kaybetmeden davranmamızı sağlar elbette. Ama bilimsel pratikte sürekli olarak anormal durumlarla karşılaştığımızdan giderek günlük dilin kullanım kuralları çığnınmeye başlar. Dahası bu pratik diğer sosyal pratiklerde de yaygınlaşmaya, etkinliğini artırmaya başladığında dilin *a priori* kullanım kuralları da yanlışlanmaya, gerçekliğe uymamaya, giderek değişmeye başlar. "Bilimsel düşünce bilimsel olmayan yıkılmadan kurulamaz" (Bachelard). Neyse ki dilin kullanım kuralları düşünce açısından güçlü engeller oluşturmazlar. Bili-min (ve metafiziğin) dilin yanlış kullanım kurallarını zorlamaya ve değiştirmeye hakkı vardır, nörobilimin de yaptığı budur. Yarık beyin olguları gösteriyor ki Wittgenstein'in analizlerinden çıkan *a priori* dilsel kullanım kuralı açıkça yanlıştır.

Ama burada Hacker'ın gene de haklı olduğu bir nokta var. Çünkü yukarıdaki ifadelerde psikolojik kavramları yeni ve teorik bir anlamda kullandığımız belli olmuyor. Daniel Dennett'in tabiriyle "Kartezyen materyalizm" yapıyormuşuz gibi duruyor bu ifade tarzında. Demek ki Hacker da bir bakıma bizi Kartezyen materyalizmle suçluyor. Evet, bu eleştiride haklı bir yan var. Eğer yarık beyin olgularını açıklarken gerçekten de biyolojiye tam uygun bir dil kullanmaya kalksaydık mesela "sol beyin yarımküre tavuk görüyor" gibi bir dilsel ifade kullanmamamız gerekirdi. Şöyle demek biyolojik mantığa daha uygun olurdu: "tavuk görme olayı sol beyin yarımkürede meydana geliyor." Çünkü ilk ifadede çıkan sonuç sol beyin yarımküresinin örtük olarak gören bir özne olduğunu ihsas ediyor. Bu da tıpkı "bitkiler fotosentez yapar" demek gibi yanlış bir biyolojik ifade tarzıdır. Bitkiler fotosentez yapmaz. Fotosentez olayı bitkilerin yapraklarında meydana gelir. Biyoloji açısından doğru ifade budur. Aynı şekilde "kürek seçmeye karar verme olayı sağ yarımkürede meydana geliyor" ya da "akılcılaştırma olayı sol beyin yarımkürede meydana geliyor" dememiz gerekirdi. Esas doğru biyolojik ifade tarzları bunlardır.

Nörobilimde biyolojik açıdan zaman zaman yanlış (anlamsız değil, yanlış) dilsel ifadeler kullanmamızın nedeni Hacker'ın sandığı gibi günlük dilin kullanım kurallarını çiğnememiz değil, tam tersine günlük dil alışkanlıklarımızdan bir türlü kurtulamayıp, bilimsel (teorik) açıklamalarımızı günlük dilde alıştığımız yoldan ifade etmeye çalışmamızdır. Ama bilimsel dilin bu tipte yanlış kullanımları nörobijolojiye özgü de değildir, bu tip yanlış kullanımlarla başka bilimlerde de karşılaşırız aslında. Mesela fizikte "çekim alanında uzay-zaman eğrilir" ifadesi de biyolojide "bitkiler fotosentez yapar" demek kadar yanlış bir ifadedir. Doğru fiziksel ifade şudur; "çekim alanında uzay-zamanda eğrilme meydana gelir". Bilimin dilinde doğa (evren) öznesiz bir süreçtir.

Sonuç itibariyle Hacker'ın nörobilime yönelttiği felsefî eleştirilerin kısmi bir haklılık payı olduğunu kabul ediyorum. Elbette nörobijolojide bazı durumları alışıldık dilsel yollardan ifade edeceğim diye sıradan dilin Kartezyen tuzaklarına düşmemekte çok büyük bir fayda var. Demek ki Hacker, nörobilim zihinselci kategorileri beyne atfederek Kartezyenizmden kurtulamaz derken bir bakıma doğru bir şeyler de söylüyor. Bu eleştirisi ve katkısından dolayı Hacker'a teşekkür borçluyuz. O olmasaydı zaman zaman anlamsız değilse bile yanlış (biyolojik maksadına çok uygun olmayan) bir dille konuştuğumuzu fark edemeyebilirdik. İşte bu nedenle, yani bir bakıma Hacker'ın dilsel eleştirisi sayesinde İkinci Bölüm'de Kartezyenizme karşı "insan ya da özne düşünmez, beyin düşünür" demedim. *Düşünce beyinde meydana gelen biyolojik bir olaydır*, dedim. Beyin Kartezyen özneye ya da *res cogitans*'a ikame edilemez. *Çünkü doğa (evren) öznesiz süreçtir. Dünyada hiçbir şey yapılmaz, sadece olur. "Varlık, Oluştur."*²¹

21. "Anları –varlık ve hiçlik– ayrılmaz halde bulunan birlik, aynı zamanda, bu anlarından farklıdır; böylece o, bu anlar karşısında bir üçüncü terim olup, bu üçüncü terim de, en tikel biçimi içinde, Oluştur. Geçiş Oluşla aynı şeydir, ancak geçişte, birbirine geçen iki terim, daha çok, birbirinin dışında durgun kalır ve geçiş de bunların arasında olur gibi bir görünüm içinde verilirler. Varlıkla hiçliğin söz konusu olduğu her yerde bu üçüncü terimin bulunması zorunludur; çünkü varlıkla hiçlik bağımsız olarak (kendi için) ayakta durmazlar, ancak bu üçüncü terimde, yani oluşta vardır." Hegel, G., W. F., *Bütün Yapıtları* (Seçmeler), çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur, 1976.

Felsefî Soruşturmalar'ın 126. paragrafında şöyle diyordu Wittgenstein: "'Felsefe' için, bütün yeni keşif ve icatlardan *önce* olanaklı olan şey de denebilir." Halbuki doğru *a priori* felsefe olmadığını gördük; "İlk felsefe yoktur" (Quine). Zaten biraz düşünersek bilimden *önce* bir felsefenin bize söyleyebileceği pek bir şey olmadığını da görürüz.

II. MANA PROBLEMİ

Şimdi bu bölümün başında ortaya koyduğum mana problemine geçmek istiyorum.

Nörobiyolojiye yönelttiği eleştirilerin temelde hatalı olmasına rağmen Hacker'ın işaret ettiği ilginç bir noktanın üzerinde durmak gerekir. Şahıs düzeyinde ortaya çıkan davranışları *yorumlayarak* ulaştığımız psikolojik *anlamların*, örneğin Ahmet'in kimi dilsel ve dilsel olmayan davranışlarına bakarak "Ahmet Paris'e gitmek istiyor" yorumunda bulunmamızın, Ahmet'in davranışlarının anlamının bu olduğunu söylememizin *nörofizyolojik* dilde bir karşılığı olmaz. Biyolojik bir disiplin olan nörobilim değil de bunun bir bölümü olan *salt nörofizyoloji* içinde kalırsak "Ahmet'in beyni Paris'e gitmek istiyor" diyemeyiz. *Neden?*

Aslında yalnız Hacker değil, bazı başka filozoflar da Hacker'ınkinden başka gerekçelerle şahıs düzeyinde ortaya çıkan psikolojik (zihinselci) kategorilerin beyne uygulanamayacağını savunmuştur. John McDowell'in görüşlerini önemli bir hata yapmadan ama konumuzla daha bağlantılı bir hale getirecek şekilde yorumlayarak şöyle özetleyebilirim sanırım:²²

1. Şahıs düzeyinde ortaya çıkan davranışları açıklamak için kullandığımız psikolojik (zihinselci) terimler insan davranışlarını ancak hermeneutik (yorumsama) çerçevesinde açıklar.

2. Hermeneutik rasyonel faillerin davranışlarını rasyonaliteleri açısından ve normatif bir şekilde değerlendirir.

22. John McDowell, "Functionalism and Anomalous Monism", *Actions and Events* içinde, E. Lepore ve B. P. McLaughlin (haz.), Oxford: Blackwell, 1985.

3. O halde hermeneutik normatif ilkelerle (ahenk, tutarlılık) alakalıdır; demek ki rasyonel bir fail yeterince rasyonel davranmayabilir.

4. *Doğa bilimleri normatif değildir.*

5. Demek ki zihinselci terimler doğa bilimi tarafından incelendiği kadarıyla beyinde geçen fiziksel-kimyasal olaylara *indirgenemez*.

McDowell'in tezinin insan davranışının arzu, inanç gibi zihinselci terimlerle yorumlayarak ulaştığımız *anlamının* fizikte bir karşılığı olmadığı, dolayısıyla beyinde geçen fiziksel bir olaya indirgenemeyeceği yönünde olduğunu kabul edebiliriz sanırım. *Bu argümanda doğabiliminin normatif olmadığı saptaması önemli yer tutuyor.* Fizik bir *anlam* araştırması değildir. Oysa zihinselci terimlerle yorumlama davranışın anlamını verir bize. Demek ki burada da başka bir *ortak ölçümlü olmama* problemiyle karşılaşyoruz. *(Doğanın kendinde rasyonel olmadığına, kendinde normatif özelliklere sahip olmadığına, yani rasyonaliteyi sadece rasyonel bir failin özelliği olarak değerlendirmeye dayanan bu yaygın anlayışın eleştirisini izleyen bölümde bulacaksınız. McDowell tipi eleştirilerin neden geçersiz olduğunu da göreceğiz orada.)*

Bir başka benzer örnek Donald Davidson'ın "anormal monizm" tezidir.²³ (Gene bu kitaptaki problemlerimiz açısından kısaca yorumlayarak özetliyorum):

1. Zihinselci terimlerle yapılan açıklamalarda nedensel yasalar yoktur (zihinselcin anormalliği).

2. Zihinselci terimler beyinde geçen olaylarla birebir özdeşdir (*token identity thesis*).

3. Beyinde geçen olaylar nedensel (fizikalist) doğa yasalarıyla açıklanabilir.

Davidson, başka filozofların yaygın yorumlarına göre, beyinde geçen olaylarla zihinselci terimlerle dile getirilen olayların birebir özdeşliğini kabul etmesine rağmen zihinselci dilde yapılan açıklamaların nedensel yasalarla ifade edilemeyeceğini söylerken davranıştaki *epifenomenal* bir *anlamın* fiziksel bilimlerce ifade edilemeyeceğini telkin eder.

23. Davidson, D., "Mental Events", *Philosophy of Mind* içinde, D. Chalmers (haz.), New York: Oxford University Press, 2002.

Bu tür eleştirileri önemsiyorum, çünkü Kartezyen yanılsamayı açıklamak için beyin-fenomenoloji probleminin yanı sıra beyin-mana problemini de çözmek gerekiyor. Mana problemindeki sorunun da ontolojik değil epistemolojik düzeyde ortaya çıktığını düşünüyorum; sorun tamamen anlam ve fizik bilimi ilişkisi sorunsalında düğümleniyor. Şimdi bir şey düşündüğümü varsayalım; diyelim iklim değişiklikleri nedeniyle gelecek nesillerin zor bir yaşamları olacak, bunu düşünüyorum. Bu düşüncenin *temsili* (*representational*) bir *anlamı* vardır. İlk bakışta dünya, gelecek, gelecek kuşaklar *hakkındadır* bu düşünce.²⁴ Oysa ben bütün bunları düşünürken beynimde geçen olayları *nörofizyolojik* yöntemlerle incelemiş olsaydık, orada sadece bazı nöral (fiziksel-kimyasal) olayların geçtiğini görecektik. Fizik bilimi içinde kalırsak beyinde geçen bu nöral (fiziko-kimyasal) olayların dünya, gelecek, gelecek nesiller *hakkında* bir anlamının olduğunu söyleyemeyiz. Demek ki zihinselci terim olarak "düşünce" beyindeki fiziksel (fizik bilimi tarafından incelenen) bir olaydan ibaret olamaz. Bu argümanı şöyle özetleyeyim:

1. "Düşünce"nin anlamı vardır.

2. Fizik bilimi (veya nörofizyoloji) çerçevesinde kaldığımızda beyindeki nöral süreçlerin anlama sahip olduğunu söyleyemeyiz.

3. Demek ki düşünce fiziksel (sadece fizik bilimi veya nörofizyoloji tarafından ele alınabilir) bir olay değildir.

İşte bu noktada ele aldığımız problemin karmaşılaşmaya başladığını görüyoruz. İlk bakışta öyle görünüyor ki Descartes'ı eleştirmeye çahşırken bir tür Kartezyenizmi kabul etmek zorunda kalıyoruz.

Acaba şöyle düşünerek bu açmazdan kurtulabilir miydik? Şu cümleyi ele alalım örneğin: *O güzel bir kadındı.*

Bu cümlelerin fiziksel bir şey olduğunu (çeşitli özelliklerinin fizik bilimi tarafından açıklanabileceğini), ama aynı zamanda bir anlamının da olduğunu biliyoruz. Beyindeki nöral süreçler de hem fiziksel bir şey olup hem de anlama sahip olamazlar mı? Aslında beyin söz konusu olduğunda durum yukarıdaki cümleden biraz daha farklı şekilde ele alınmalı. Bu konuya ileride döneceğim. Fakat bu tür örnekler dahi sorunu çözmekten uzaktır. *Çünkü sorun fiziksel bir*

24. Aşağıdaki argümanın fenomenolojinin kurucularından Franz Brentano'nun kimi tezleriyle alakası var. Brentano'yu daha sonra kısaca ele alacağız.

şeyin anlamının olmasında değil; fizik, kimya, fizyoloji gibi doğa bilimlerinin bu anlamı açıklayamamasında düğümleniyor.

Bu durumda iki seçenek var:

1. İkinci seçenek: Anlam fiziksel-fizyolojik süreçler tarafından taşınan, gerçekleştirilen ama kendisi maddi olmayan (zihinsel) bir şeydir (yani sorun ontolojiktir).

2. Diyalektik materyalist seçenek: Fiziksel bilimler maddenin tüm özelliklerini açıklayamaz. Organize maddenin anlamı yorum-samayla anlaşılabilir. *Anlam, fiziksel olmayan (fizik bilimi tarafından incelenemeyen) maddi bir özelliktir.*

Bu çerçevede yukarıdaki örnek cümleye bakalım. Bu cümlemin fizik bilimi tarafından incelenebilecek özellikleri olduğunu gördüğümüz gibi belli bir anlamının olduğunu da görüyoruz. Diyalektik materyalist teze göre bunlar bir tek organize maddi gerçekliğin farklı özelliklerinden ibaret olmalıdır. Dolayısıyla da bu farklı özellikleri farklı epistemik çerçevelerde ele almak gerekir. Ancak bu farklı epistemik çerçevelerin farklı gerçeklik tiplerine değil, bir tek maddi gerçekliğin farklı özelliklerine ilişkin olduğunu kavramak için diyalektik tutum benimsenmelidir. İlerki bölümlerde bu yaklaşımın da çözmesi gereken sorunları olduğunu göreceğiz. Örneğin aynı anlam farklı fiziksel özelliklere sahip maddi gerçekliklerde (diyelim farklı dillerin aynı anlama gelen cümlelerinde veya aynı cümlemin farklı karakterle yazılmasında veya sesle dile getirilmesinde) ortaya çıkabilir (*çoğul gerçekleştirilebilirlik problemi*). *Bu durumda organize bir maddi gerçekliğin fiziksel özellikleriyle anlam özellikleri arasında hiçbir ilişki yok mudur?* Yoksa bu farklı özellikler arasında bir ilişki kurulabilir mi? Burada ikinci bir problem anlamın fiziksel evrende bir *epifenomenden*, yani bu evrende nedensel etkinliği olmayan bir fenomenden ibaret olup olmadığı sorusunda düğümlenir.

Ancak yukarıdaki örneklerle bakarak şu sorunun öncelikli bir yeri olduğunu kabul edebiliriz: Fiziksel olarak ele alınamasa da maddi bir özelliğin başka bir şey *hakkında* olması, başka bir şeyi *temsil etmesi* ne demektir? Eğer maddi olmayan bir zihin yok da sadece beyin varsa, bu olay nasıl meydana geliyor olabilir? Bu problemleri izleyen bölümlerde çözmeye çalışacağım.

Demek ki Kartezyen ikicilikten kurtulmak için *indirgemeci fizikalist materyalizmi reddediyor ve diyalektik materyalizmi temel alı-*

yorum. Bence doğa felsefesinin paradigmatik bilim örneği fizik değil, biyoloji olmalıdır. Bazı filozoflar fizikle biyoloji arasındaki temel epistemolojik farkı kavrayamadıklarından doğa biliminin beyin-fenomenoloji ya da beyin-anlam ilişkisi problemlerini çözemediğini düşünüyorlar. *Yanıtlıyorlar.*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MADDİ ÖZELLİK OLARAK MANA NASIL MÜMKÜNDÜR?

İKİNCİ BÖLÜMDE modern nörobiyolojik temayüllerden yola çıkmış ve düşüncenin bir öznenin edimi değil, temel fizik yasalarına göre çalışan bir organ olan beyinde meydana gelen *öznesiz* bir biyolojik olay olduğu tezinden hareketle Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" argümanının *olgusal* anlamda yanlış öncüle dayandığını, bu durumda "*düşünen ben*" olarak var olduğum sonucunun da geçersiz olduğunu, yani *a priori* gerekçelerle olgusal anlamda doğru olduğunun iddia edilemeyeceğini ileri sürmüştüm. Bu tespit bizi kitabın esas problemlerinden birine bağlamıştı: Eğer böyleyse *nasıl oluyor da insanlar sarsılması güç bir inançla kendilerinin düşünen ben olduğu yanılışına düşüyorlar?*

Yanılsamanın birbirini tamamlayan iki açıklaması olabileceğine değinmiştim. İlki dilsel açıklamaydı. Buna göre insanlar kendilerinin edimsel özne olduklarına dair bir folk psikolojik sözlük içeren dillere dayalı toplumsal örgütlenmelere doğuyorlar, beyinleri moleküler biyolojik düzeyde bu dil içinde şekilleniyor, dolayısıyla böyle bir beyinde meydana gelen düşünce olayları da edimsel özne yanılsamasını içeriyordu. Ayrıca edimsel özne mefhumuna dayalı dillerin karmaşık toplumsal örgütlenmelerin oluşmasındaki önemli rolüne dikkat çekmiş, bu mefhumu içeren dillere sahip örgütlenmedeki bireylerin hayatta kalma şansının artmasından yola çıkarak biyolojik (evrimsel) bir avantaj yakalayacakları fikrini ileri sürmüştüm. Edimsel özne mefhumunu içermeyen dillere dayanan toplumların üst düzeyde örgütlenmesi olanaksızdı. Eğer böyle toplumlar (diller) oluşmuşsa bile hızla tasfiye olacaktı. Böylece biyolojik (Darvin-

ci) nedensellik mantığı çerçevesinde insanların düşünce edimini yapan öznel oldukları yanılmasına dayalı dillere doğmaları açıklanabiliyordu.

Ancak bu açıklamanın tek başına yetersiz olduğunu, çünkü *bedenin varlığını da askıya alan metodik şüpheye dayanan "düşünüyorum, o halde varım" argümanının doğru olması durumunda insanın (düşünen ben'in) varlığını fiziksel (biyolojik) bedeninden farklı ve ondan bağımsız bir şekilde kanıtladığını*, bu durumda da insanın tamamıyla doğal bir varlık olmaktan çıktığını tespit etmiştim. Düşünen ben, doğa yasalarına tabi olan biyolojik bedenin dışında ve üstünde bir varlık olarak görünüyor ve esas edimsel özne imkânı da böylece doğmuş oluyordu.

Bir başka deyişle modern nörobiyolojinin gelişimi düşüncenin (genel olarak cognition'ın) doğa yasalarına uygun şekilde beyinde meydana gelen organize bir maddi (nöral) olay olduğunu güçlü ve ikna edici bir şekilde telkin etmesine rağmen, düşüncenin henüz doğa bilimi tarafından çözüme ulaşmamış öznel deneyim¹ gibi bir özelliğinin de olması bu başarıya gölge düşürüyordu. Zaten Descartes'ın düşünen ben'in maddi olmayan (doğa yasalarının dışında ve üstünde) bir töz (*res cogitans*) olduğuna inanmasına yol açan sezgi, düşüncenin diğer fiziksel şeylere benzemeyen, bunlardan (*bilhassa doğa yasalarına tabi bedenden*) bağımsız da kavranabilir gibi görünen bir tür öznel deneyimden *ibaret* gibi durmasıydı. Bu durumda düşüncenin öznel deneyime ilişkin yönü, bütün biyolojik gelişmelere rağmen insanın doğabilimi tarafından açıklanamayacak bazı özellikleri olduğu izlenimini yaratıyordu. Demek ki temel Kartezyen argümanı ikna edici bir şekilde vurmak için beyin-fenomenoloji konusuna da girmem ve öznel deneyimlerin kimi biyolojik organizmalarda karşılaştığımız bir *doğa olayı* olarak nasıl kavranabileceğini anlatmam gerekiyordu. Artık bilincin mistifikasyonundan da kurtulmamız lazım; dahası düşünen ben yanılması'nın *nasıl* doğduğunu sadece dilsel değil, deneyim düzeyinde de açıklamalıyız.

1. "Öznellik" teriminin burada savunduğum tezle uyuşmadığına dikkatinizi çekerim. Bu terimi kitabın erken bir aşamasında ciddi bir tartışmadan kaçındığım için kullanıyorum, şimdilik. İlerki bölümlerde öznelğin eleştirisini de yapacağım.

Demek ki kitapta karşımıza aldığımız temel sorulardan biri şu: *Düşünen ben (düşüncenin edimsel öznesi olduğum; düşündüğüm) yanılımasının fenomenolojik yönü nasıl açıklanabilir? Bir başka deyişle düşünce deneyiminin, doğa yasalarına tabi olan biyolojik bedenden farklı, doğa yasalarına tabi olmayan bir şey, bir öznenin (düşünen ben'in) edimi olduğu, dolayısıyla bedenden (beyinden) ayrısı da var olabileceği yanılımasının nedeni nedir?*

Ayrıca Üçüncü Bölüm'de bazı filozofların uyarılarından yola çıkarak *beyin-fenomenoloji* probleminin yanı sıra bir de *beyin-mana* probleminin bulunduğunu, Kartezyenizmi aşmak bakımından öncelikle bu problemi ele almamızın doğru olacağını tespit etmiştim. Çünkü yaygın dil alışkanlıkları bakımından mana maddi bir özellik gibi ele alınamıyor, zihinsel bir olay gibi ortaya çıkıyor, bu genel anlayış da Kartezyenizmi destekleyen bir durum yaratıyordu. Gerçekten de beyinde geçen fiziksel-kimyasal düşünce olaylarının bir manası olduğunu düşünmek oldukça zordu.

O halde bir kez daha soralım: Beyni açıp incelediğimizde orada organize nöral olaylardan başka bir şey tespit etmeyiz. Nasıl oluyor da bu maddi olaylar bir anlama sahip olabiliyor?

Yine önceki bölümlerde mana problemlerinin fizikalist bir materyalizmden yola çıkılarak çözülemeyeceğini, Kartezyenizmin seçeneğinin fizikalist materyalizm değil, *diyalektik materyalizm* olabileceğini söylemiştim. Bu materyalist anlayışa göre *mana*, organize maddenin fiziksel olmayan (fizik tarafından incelenemeyen) bir özelliği olmalıydı.²

Ayrıca manayı maddenin bir özelliği olarak formüle ederken, dilsel manayı (örneğin düşüncenin, dilsel bir davranışın ya da ürünün anlamını) açıklamak bakımından dört problemle daha karşılaşılıyordu. Bunları şöyle özetleyebilirim:

2. Günümüz zihin felsefesinde fizikselcilikle (fizikalizmle) materyalizm hemen hemen eşanlamlıymış gibi kullanılmasına rağmen Grover Maxwell (bkz. Maxwell, G., "Rigid Designators and Mind-Brain Identity", *Philosophy of Mind* içinde, David Chalmers (haz.), New York: Oxford University Press, 2002) *materyalist olmayan fizikselciliği* gündeme getirmişti. Daha sonra görüleceği gibi diyalektik materyalizm, materyalizmi terk etmeden de beyin-fenomenoloji ve beyin-mana problemlerinin çözülebileceğinin bir kanıtıdır.

1. Maddi bir şeyin başka bir şey *hakkında* olması nasıl açıklanabilir?
2. Maddi bir şeyin bir başka şeyi *temsil etmesi* nasıl açıklanabilir?
3. Anlamlı organize maddenin anlam özellikleriyle fiziksel özellikleri arasındaki ilişki nedir?
4. Maddi ama fiziksel olmayan anlam, temelde fizik yasalarına göre çalışan bir evrende nasıl etkili olabilir?

Demek ki bu ve izleyen bölümde "maddi bir özellik olarak mana nasıl mümkündür?" sorusunu yanıtlamaya çalışacağız.

I. DİYALEKTİK MATERYALİZM

Wittgenstein'inki gibi *a priori* bir dil felsefesi açısından "maddi bir özellik olarak mana" ifadesi anlamsız, belki kendi içinde çelişik bir ifade olarak görülebilir. Halbuki bu görünüşteki anlamsızlık, gündelik dilin imkânları çerçevesinde düşündüğümüzde nasıl olup da Kartezyenizm mecbur kaldığımızın açık bir göstergesidir. Demek ki mananın maddi bir özellik olduğunun gösterilmesi *a priori* felsefe geleneğini de önemli ölçüde zor durumda bırakacaktır. Bachelard'ın "Bilimsel düşünce bilimsel olmayan yıkılmadan kurulamaz" cümlesini hatırlarsak, burada Althusserci anlamda bir "epistemolojik kopuş" gerçekleşmektedir. Sıradan dilin ideolojik (Kartezyen) düşünme alışkanlıkları sarsılmaktadır.

Bu problemlerin çözümüne geçmeden önce burada diyalektik materyalizmden ne anlamamız gerektiğini açığa kavuşturmamızda yarar var.

Diyalektik materyalizm ilk olarak Engels'in *Doğanın Diyalektiği* ve *Anti-Dühring*³ adlı eserlerinde, daha sonra da Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nde⁴ ele alınmışsa da bu eserler bir *doğa felsefesi* olarak yeterli görülmemektedir. Diğer Marksist filozofların elindeyse do-

3. Engels, F., *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 1975. Engels, F., *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1977.

4. Lenin, V., *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Sosyal, 1976.

ğa felsefesi özelliğini yitirmiştir.⁵ Dolayısıyla diyalektik materyalizm büyük ölçüde altı doldurulmamış bir başlık, henüz gerçekleştirilememiş bir projedir. Yine de bu projenin bazı temel tezlerini biliyoruz. Diyalektik materyalizmi özellikle de Hegel idealizminin mananın (nesnel idea olarak kavramın) maddeye ontolojik öncelliği anlayışının⁶ reddinin temellendirdiğini söyleyebiliriz. *Diyalektik materyalizme göre madde manaya önceldir; dahası maddeden bağımsız bir mana yoktur.* Ancak bu tezi bir aforizma veya slogan olmaktan çıkarıp üzerinde tartışılabilir bir metafizik içeriğe kavuşturmak gerekiyor. Demek ki bu kitapta temel aldığım diyalektik materyalist metafizik anlayışı özetleme noktasına geldik. Benim burada savunduğum diyalektik materyalist doğa felsefesi üç temel teze dayanıyor:

1. *Fizikalist-materyalist tez:* Evren bütün olaylardır. Olaylar fiziksel (fizik, kimya ve bunlara dayanan bilimlerce, bu disiplinlerin epistemolojik sınırları dahilinde incelenebilecek) olan her şeydir. Demek ki her olay fiziğin konusu olabilir. Ancak fizik (fiziksel bilimler) bu olayları yalnızca kendi epistemolojik sınırları dahilinde kavrayıp açıklayabilir.

2. *Natüralist hermeneutik tez:* Mana, rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi bir olayın fizik ve kimya tarafından açıklanamayan nesnel –öznesiz– özelliğidir ve yorumsamayla (natüralist hermeneutikle) *anlaşılır*. Dilsel anlam, doğadaki *nesnel ve maddi* mananın özel bir durumudur.

3. *Diyalektik tez:* Organize bir maddi olayın fiziksel ve hermeneutik özellikleri diyalektik bir bütün olarak *anlaşılabilir*.

Şimdi bu tezleri tek tek tartışalım. Fizikalist-materyalist tez altında maddenin (tek tözün) temel özelliğini ifade etme çabasından doğdu. Eğer materyalizm doğruysa, maddenin temel bir özelliği, ev-

5. Şüphesiz bu eserlerin de diyalektik düşünceye katkıları büyüktür. Örneğin diyalektiği özellikle yöntem açısından ele alan bir çalışma için bkz. Colletti, L., *Politique et philosophie*, Paris: Editions Galilée, 1975. Diyalektiğe daha tarihsel perspektiften bakan bir çalışma için bkz. Kosik, K., *La Dialectique du concret*, Fr. çev. Roger Dangeville, Paris: François Maspero, 1970.

6. Hegel felsefesiyle ilgili olarak şu kaynakları göz önünde bulundurdum: Hegel, *Bütün Yapıları (Seçmeler)*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur, 1976; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris: Gallimard, 1954; *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.

reni oluşturan tüm olaylarda ortak olan özellik olmalıydı. O halde evreni oluşturan tüm olayların ortak özelliği nedir sorusu yanıtlanabilirse, materyalist tezle (evrendeki tek tözün madde olduğu teziyle) ne kastettiğimizi de açıklayabileceğimizi düşünüyordum. Ancak böylece ulaştığım tüm ontolojik tanımlar şu ya da bu nedenle yetersiz görünüyordu. İstenen yanıt en çok yaklaştığını düşündüğüm tez şöyle ifade edilebilirdi: *Evren bütün olaylardır ve olaylar uzay-zamanda enerji dönüşümleridir*. Bu, özellikle görelilik teorileri bakımından oldukça sağlam görünen bir ifadedir. Bu ontolojik teze göre, evreni oluşturan olayların ortak fiziksel özelliği, enerji büyüklüğüne sahip olmaları gibi duruyordu; öyleyse maddi tözün temel özelliği enerji büyüklüğüne sahip olmasıydı. Bu tez ayrıca termodinamiğin birinci yasasıyla (enerjinin sakınımı yasasıyla) uyumlu olduğu gibi, evrenin doğuşu konusunda bugün bildiklerimizle de (büyük patlama kuramıyla da) uyumlu gibi duruyordu. Bu ontolojik tezin fizikle uyumlu olması önemliydi; çünkü Quine kaynaklı felsefelerin de etkisiyle çağdaş bilimin verileri ufkunda bir doğa felsefesi yapmak, ne'lik problemini bu ufukta ortaya çıkan bir felsefi tez niteliğinde ele almak istiyordum.

Ancak burada bir sorun vardı: kuantum mekaniği. Kuantum mekaniğine göre *dalga fonksiyonu* (*durum vektörü*), parçacık üzerinde belli bir fiziksel parametrede ölçüm işlemi yapılmadan önceki durumu tanımlar. Eğer bu tanım pozitivist veya enstrümentalist değil de gerçekçiye (ki bu konu epey tartışmalıdır), yani "durum vektörü" ölçüm yapılmadan önceki haliyle evrenin bir bölümünü tanımlıyorsa, ortada bir sorun vardır.⁷ Çünkü durum vektörünün tanımladığı

7. Günümüzde kuantum mekaniği popüler anlatılarda muhtemelen maksatlı olarak oldukça kötüye kullanılan, istismar edilen bir alan. Aslında bu kuram klasik fizikten oldukça farklı olmakla beraber gene de bir fizik kuramıdır ve fiziğin en temel özelliklerini korur. Kuantum mekaniği her şeyden önce adının da işaret ettiği gibi bir *mekanik*'tir. Bu mekaniğin bazı teorik fizikçiler tarafından verilen ve bu alanda deneysel fizik yapanların kale bile almadığı, hatta açıkça bilmediği bazı uç yorumlarının geniş kitlelere çarpıtılarak-abartılarak yansıtılması, bilimin ve geniş kitlelerin cehaletinin istismarı politik bir mücadele alanıdır. Bu konuda bilgilenmek isteyenlerin faydalanabileceği birkaç güvenilir kaynak şunlar olabilir: Penrose, R., *Fiziğin Gizemi: Kralın Yeni Usulleri*, çev. Tekin Dereli, Ankara: TÜBİTAK, 2004; Penrose, R., *Shadows of the Mind*, New York: Oxford University Press, 1994; Whitaker, A., *Einstein, Bohr and the Quantum Dilemma*, New York:

ölçüm öncesi evren bölümü, ölçüm sonunda ortaya çıkabilecek sonuçların üst üste binmesiyle (süperpozisyonuyla) nitelenir. Bu koşulda durum vektörünün tanımladığı evren bölümünün enerji değeri de ancak olasılıkların üst üste binmesiyle tanımlıdır. Öyleyse maddi tözün temel özelliğinin (evreni oluşturan olayların ortak özelliğinin) enerji büyüklüğü olduğunu söylemekte bazı zorluklar vardır. İşte bu gibi gerekçelerle materyalist tezin ontolojik bir tanımını vermektense epistemik bir tanımını vermenin daha uygun olduğu sonucuna vardım. Evrende fizik bilimi tarafından incelenemeyecek bir olayın olamayacağı varsayımından hareketle fiziksel özelliği olmayan bir olayın olamayacağı sonucuna ulaştım. *Fizik bilimince incelenemez olması, evreni oluşturan tüm olayların ortak özelliğidir.* Demek ki materyalizmin ontolojik bir tanımını veremsek de epistemik bir tanımını verebiliriz.

İkinci tezdeki "rasyonel tarzda örgütlenmiş olay" terimi de biraz sorunlu görünüyor. Bununla canlılar, makineler, binalar, dilsel ifadeler, kültürel ürünler, hatta canlı toplulukları vs. gibi belli bir *rasyonalitesi* olan tüm olayları kastediyorum. Burada savunduğum diyalektik materyalist teze göre sadece bu ve benzeri tipte, yani belli rasyonalitesi olan organize olayların *mana* özelliği vardır. Bir başka deyişle *kendinde* belli bir *rasyonalite* saptayacağımız şekilde organize olmamış bir olayın *kendinde manası* da yoktur. Eğer tüm olayların *kendinde* bir manası, bir rasyonalitesi varsa veya aşağı yukarı aynı anlama gelmek üzere tüm evren anlamlı tek bir olaya ve biz bu ufak gezegenin sakinleri bir gün bunu anlayabilirsek, bu koşulda *bir tür Spinozacılık* doğru demektir. Ama günümüz bilimine dayanan *temkinli* bir ufukta diyalektik materyalizmi kabul etmek akılcı yol gibi duruyor. Bunun sebeplerini göreceğiz.

Cambridge University Press, 1996; Honner, J., *The Description of Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1987; Lange, M., *The Philosophy of Physics*, MA: Blackwell, 2002. Burada ayrıca kuantum mekaniğinin bazı uç yorumlarının bile materyalizmle çelişmediğini de söylemek istiyorum. Bu gibi yorumlar genellikle makro-fiziksel ölçümle durum vektörünün indirgenmesi sürecinde insan gözlemcinin rolü üzerinde dururlar. Bu tez genellikle kulağa idealistmiş gibi gelmesine ve kitlere böyle anlatılmasına rağmen, insan sinir sisteminin pek çok bakımdan makro-fiziksel bir ölçüm aracı olduğu düşünüldüğünde durum pekâlâ materyalist bir açıklamaya kavuşur.

Evreni rasyonel tarzda örgütlenmiş bir bütün gibi düşünmemizle ilgili en önemli güçlüklerden biri de görelilik teorilerinde olayların etkilerinin "ışık konileri"yle belirlenmiş bir uzay-zamanda ortaya çıkmasıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse evrendeki olaylar uzay-zamanda ancak ışık hızının üst sınır olduğu bir *yerellikte* (*locality*) etkileşebilir; görelilik teorilerine göre evren yerel olaylardan oluşur.

Bununla beraber Einstein ve arkadaşlarının 1935'te kuantum mekaniğini eleştirmek için ileri sürdüğü EPR düşünce deneyi son yıllarda fiilen gerçekleştirildiğinde ilginç bazı sonuçlar verdi. Einstein yaşamı boyunca kuantum mekaniğinin *gerçekçi* bir teori olduğuna ikna olmamıştı. Ona göre bu teori gerçekçi değil, *pozitivistti*. Dolayısıyla bu mekaniğin henüz tamamlanmadığını, henüz bilmediğimiz bazı "saklı değişkenler" in olması gerektiği tezini savunuyordu Einstein. Bu amaçla Podolsky ve Rosen ile birlikte ileri sürdüğü EPR düşünce deneyinde hem Heisenberg'in "belirsizlik ilkesini" eleştirdi hem de eğer "saklı değişkenler" yoksa (yani kuantum mekaniği tamamlanmışsa) "dolaşık" (*entanglement*) parçacıklar arasındaki bazı kuantum olaylarında ışıktan hızlı (anında) bir etkileşimin olması gerektiğini ileri sürdü. Einstein'ın *ıması* açtı; ona göre böyle bir durum olanaksızdı, çünkü özel görelilikle açık bir çelişkiydi bu; *yerellik ilkesi* çiğnenemezdi. O halde kuantum mekaniği henüz *tamamlanmamıştı*. Ancak 1960'larda John Bell'in matematik bakımdan netleştirdiği bu tez 1980'lerde Alain Aspect tarafından deneysel olarak fiilen test edildi ve bazı durumlarda *yerel olmayan* bir kuantum etkileşiminin olduğu (*non-locality*) fizikçiler arasında yaygın kabul gördü. Bu gerçekten ilginç, evrenle ilgili tüm klasik tasarımlarımızı sarsacak bir sonuçtur.

Öte yandan David Bohm da alternatif bir kuantum kuramı geliştirdi; aranan saklı değişkenin ek bir *kuantum potansiyeli* olduğunu ileri sürdü. Fizikte çeşitli nedenlerle bugün pek yandaşı olmayan bu kuramın Einstein'ın saklı değişkenlerinden farkı, evrendeki parçacıklar arasındaki ek kuantum potansiyeline dayanan etkileşimin de (Einstein'ın aradığı saklı değişkenin de) *yerel olmamasıdır*. Yani bu kurama göre evrende ışıktan hızlı ve yaygın bir etkileşim vardır.⁸

8. Bohm, D., *Wholeness and the Implicate Order*, Londra ve New York: Routledge, 1980; Bohm, D. ve Hiley, B. J., *The Undivided Universe*, Londra ve New

Oysa Einstein "saklı değişkenler" in yerel olduğunu düşünüyordu. Eğer Bohm'un savunduğu gibi yerel olmayan bir evrende yaşıyorsak, yani evrende her şeyin birbiriyle etkileştiği bir *örtük düzen* olduğu doğruysa, evreni organize bir bütün olarak ele almak ve fizik düzeyinde henüz anlayamadığımız bir rasyonalitesinin olduğunu kabul etmek durumunda bile kalabiliriz. Ama bugünkü bilim çerçevesinde metafiziğimizin ufku *henüz* diyalektik materyalizmle sınırlı.

Şimdi ikinci tezi tüm açıklığıyla ifade edebilmek açısından *rasyonalitenin* materyalist bir tanımını yapmam gerekiyor. Bu soruyu daha sonra, yorumlamayı ele alırken yanıtlayacağım. Ayrıca diyalektik tezin tam açılımı da ancak daha sonra, yorumlama ve mana problemleri çözüldükten sonra verilebilir.

Çalışmanın bundan sonraki aşamalarında, şimdiye kadar birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullandığım mana ve anlam kelimeleri arasında bir ayrım yapacağım. Bundan sonra "mana" kelimesini "anlam"ı da içeren genel bir kavram olarak kullanacağım. "Anlam" dediğimdeyse özellikle ve sadece dilsel-düşünsel manayı kastediyorum.

II. NATÜRALİST HERMENEUTİK

II.1. Hermeneutiğin Klasik Kavranış Biçimi

II.1a. Sosyal Bilimler ve Hermeneutik

İleri sürdüğüm doğanın diyalektik materyalist kavrayışının ikinci tezini, yani *natüralist hermeneutik tezi* ele almak ve bugüne kadar ki hermeneutik anlayışlarından ne bakımdan farklı olduğunu gösterebilmek için kısaca da olsa bu bilme tarzının esas geliştiği alan olan "sosyal bilimler"e, "sosyal düşünce"ye, buradaki tartışmalara değinmem gerekecek.

Öncelikle bu gibi "sosyal bilimler" in henüz bilim statüsüne kavuşmadığını düşündüğümü belirtmek istiyorum. Böyle düşünmemin nedeni de, bu gibi disiplinlerin metafizik düzeyde belli bir ev-

ren anlayışının parçası *olamayacak* şekilde formüle edilmiş olmasıdır. Bir başka deyişle artık günümüz biliminde nasıl psikolojiyi biyolojiyle, biyolojiyi fizik ve kimyayla süreklilik halinde görebiliyorsak, sosyolojiyi de bilimler ailesinin bir parçası olarak görebilmemiz lazım.⁹ *Sosyoloji, evreni inceleyen bilimler ailesi içinde açıkça konumlandırılabilir yerini almadıkça kurulmuş sayılamaz.*

Burada muhtemel bir yanlış anlaşılmayı düzeltmek için sosyal bilimlerin biyolojinin bir alt dalı haline getirilmesi gerektiğini savunmadığımı belirtmek istiyorum. Nasıl biyoloji fizik ve kimyaya indirgenemezse, insan toplumsal örgütlenmelerinin ve dönüşümlerinin de biyolojiden özerk bir bilim tarafından ele alınması gereken *özgün rasyonel bir yapılanması* vardır. Ama nasıl biyoloji, fizik ve kimyayla derin bir ilişki içindeyse, sosyoloji de ancak biyolojiyle ilişkisi içinde temellendirilebilir. Bu durumu en iyi kavrayan "insan bilimi" modern psikoloji ve bilişsel bilimdir. Bugün pek çok durumda psikolojinin nerede bitip nörobiyolojinin nerede başladığını anlamak zordur. Ayrıca son yıllarda hem iktisatta hem de psikanalizde bu yönde adımlar atıldığını gözlüyoruz. Sosyoloji henüz kendi iç tartışmalarıyla ya da metodolojik problemleriyle boğuşan, evrenin diyalektik bütünlüğünün bu gezegen üzerindeki küçücük bir parçasıyla ilgilendiğini fark etmiş olmaktan epey uzak bir disiplin izlenimi veriyor. Sosyolojinin biyolojiyle ilişkisi belki antropoloji, belki arkeoloji, belki prehistorya üzerinden kurulabilir; bilemiyorum. Sonuç olarak Marx'ın tarihsel materyalizmi (Althusser'in deyiimiyle "tarih bilimi") kısmen bir kenara bırakılırsa *biyolojik anlamda insan türünün toplumsal örüntülerinin ve bunların dönüşümlerinin maddi rasyonalitesini* anlamamızda işimize yarayacak dişe gelir tek bir kuram bile bulamıyoruz sosyolojide. Ama kuşkusuz bu durum, özellikle de yorumlama söz konusu olduğunda, anayurdu olan "insan bilim"lerinden alacağımız dersler olmadığı anlamına gelmiyor.

Ama ileride göreceğimiz gibi, bugüne kadar geliştirildiği haliyle klasik hermeneutik, insan beyninin anlama kapasitesini geniş öl-

9. Toplumsal örgütlenmeleri insan biyolojik özellikleriyle bir süreklilik içinde ele almaya çalışan iyi niyetli ama yetersiz ve daha sonra da geliştirilmemiş bir yaklaşım için bkz. Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, İng. çev. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1971.

çüde dilsel-tarihsel alanla sınırladığından, bu kapasitenin gerçek bir dökümünü yapmaktan uzaktır. *Dilsel-tarihsel alanda ortaya çıkan anlama ve mana problemlerine girmeden önce genel olarak beynin anlama kapasitesinin dilsellik dışı mana problemlerini çözmek gerekir; klasik hermeneutik gibi dilsel-tarihsel çerçevede kalan bir hermeneutik dilsel olmayan mana problemine yaklaşmakta yetersizdir; o halde natüralist olmayan bir hermeneutik dilsel anlamı da evrendeki dil öncesi maddi ve nesnel mananın evrimleşmiş bir formu olarak kavrayamaz.* Natüralist hermeneutiğe geçmeden önce kısaca sosyal düşünce alanında dilsel anlam yorumlaması olan klasik hermeneutiğin nasıl bir görünüm aldığına bakalım.

Sosyoloji tarihine baktığımızda bu tarihin neredeyse yöntem üzerine tartışmalarla başladığını (ve devam ettiğini) görüyoruz: Comte'un "pozitivist sosyoloji"sinin karşısında Dilthey'in hermeneutik tarihselciliği.¹⁰ Michael Löwy pozitivist, burjuvazi sosyal düzenini geniş ölçüde inşa ettikten sonra artık devrimci gücünü yitirmiş, yani tutuculaşmış bir Aydınlanmacılık olarak görür.¹¹ Dilthey da Alman tarihselciliğinin Fransız Aydınlanması'na bir tepki olduğunu inkâr etmez.¹² Bu durumda öncelikle Aydınlanma'nın temel tezlerine yakından bakmamız gerekiyor. Bacon'ın öncü çalışmasındaki, aklın önünün açılması için "putlar"ın yıkılması gerektiği anlayışından itibaren Aydınlanmacılık şu temel tezler etrafında ele alınabilir:

1. İnsan aklının hakikate ulaşmasını engelleyen boş inançlar (*doxa*) vardır.

2. Hakikate ulaşmak için bunlardan kurtulmak gerekir.

Böylece Aydınlanma sadece felsefi bir tez olmaktan çıkar; bir sosyal proje, bir politik tavır halini alır. Akademik pozitivistizmde artık göremediğimiz bir tutumdur bu; pozitivistizm bu politik mücadeleden kaçınmak için burjuva akademik alanda metafiziği tasfiye etmeye yönelecektir. Artık sadece olguların tartışılabilir olduğu pozitivist akademizmde *metafizik tartışmalar yasaklanmıştır*. Olguları,

10. Dilthey'in tarihselciliğinin yanı sıra aşağıda geçen birçok konuyu anlamak bakımından bkz. Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül, 1998.

11. Löwy, M., *Paysages de la Vérité*, Paris: Editions Anthropos, 1985.

12. Dilthey, W., *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1999.

bizatihi o olgular olarak düşünmemize yol açan bu seküler-liberal tavrı nedeniyle pozitivism bilimi temellendiren esas metafizik (materyalist-ontolojik) çerçeveyi tartışma dışı bırakır; böylece daha mikro alanların olgusal bilgisine ulaşırken, kabuğundaki kıvrımları görmek için iyice yaklaştığı ağaç nedeniyle ormanı göremez hale gelir. İşte çağdaş akademik bilimin, yani felsefeden kopmuş pozitivist akademinin temel problemi de buradadır.

Bu noktada Marx'ın Aydınlanma karşısındaki tutumunu hatırlamakta yarar var. Bu tutum bazı bakımlardan Aydınlanma'nın devamı gibi görünse de aynı zamanda onun ciddi bir eleştirisini de içinde barındırır. Bunu en açık şekilde göreceğimiz metin Marx'ın Engels'le birlikte kaleme aldığı *Alman İdeolojisi*'dir şüphesiz.¹³ Burada genç Hegelcilere yöneltilen eleştiri Aydınlanmacılığı da vurur; *insanların zihniyetleri maddi yaşam koşullarını belirlemez, maddi yaşam koşulları zihniyetlerini belirler*. Bu durumda bizzat Aydınlanmacı proje de ideolojiktir; yani tarihsel gerçekliği tersyüz ederek göstermektedir. Bununla birlikte Marx'ın bilimle ideoloji arasında kesin bir çizgi çektiğini, bilimi "doğru" bilgiye ulaşmanın tek yolu olarak gördüğünü de biliyoruz. İdeolojik bilgiyse "yanlış" bir bilince (ontolojiye) dayanır. Bu Marksist anlayış artık saf ve mutlak insan aklından söz etmese de kuşkusuz Aydınlanmacı bir yük taşır.

Bu noktada Marx'a çeşitli eleştiriler yöneltildiğini de biliyoruz. Temel olarak şu noktada: Eğer her türlü zihniyet toplumsal koşullarca belirleniyorsa, bilim de tarihselci görelilikten kurtulamaz. Bu durumda Marx'ın kendisinin de tarihsel olarak belirlenmiş bir konumdan konuşuyor olması (ideolojik olması) gerekir. Bir başka deyişle bilim de tarihsel olarak belirlenmiştir. Bu gibi eleştirilerde bir anlam kayması olduğunu, bu eleştirilerin Marx'ın düşüncesini tam anlamamaktan kaynaklandığını düşünüyorum. *Marx'ın bilimsellik ölçütü tarihsel olarak belirlenip belirlenmemek değildir*. Marx'ın ne dediğini tartışmaya açmadan önce tarihselci görelilikten kurtulmaya çalışan bazı sosyal düşünürlerin tutumlarına bakalım.

13. Marx, K. ve Engels, F., *Alman İdeolojisi*, çev. Ahmet Kardam, Sevim Belli, Ankara: Sol, 1992.

14. Mannheim, K., *An Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, İng. çev. Louis Wirth ve Edward Shils, New York: Harvest Books, 1936.

Örneğin Mannheim toplum bilimlerini "yüzer-gezer entelijansiya" (*free-floating intelligentsia*) kavramıyla temellendirmeye çalışır.¹⁴ Buna göre toplumsal gelişim çeşitli çıkar gruplarıyla bağımlı koparmış özel bir entelektüeller grubu yaratmıştır ve bunlar toplumda yaygın bakış açılarının sentezini yaparak daha üstün bir bakış açısına yaklaşabilirler.

Bir başka eleştirel yaklaşım, sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmalarına da katılan, sosyolojinin önemli ismi Max Weber'den gelmiştir.¹⁵ Buna göre sosyal bilimciyi ilgilendiren soruların seçimi, örneğin hangi olguları önemseyeceği tarihsel olarak belirlenmişse de sosyal bilimsel çalışma değer yargıları karşısında tarafsız bir şekilde, "bir Çinliyi bile" ikna edecek titizlikle yapılmalıdır.¹⁶ "Weber'e göre bilim, Kant'ın tanımladığı bir insan tipinin, yani istence bağlı özgür seçim yapabilen bir insan tipinin bilme etkinliği olarak ancak Batı'da ortaya çıkabilirdi. Çünkü istence bağlı özgür seçim yapabilen insan kendini değer ve idelerden bağımsızlaştırma olanağına daha fazla sahip olan insandır."¹⁷ Burada Weber'in, bir anlamda Freud gibi araştırmacının becerilerine, çalışma disiplinine, hakikati arama tutkusuna, eğitime, içinde yetiştiği kültürel ortam sayesinde değer yargılarından (normativiteden) kurtulma çabasına, yani bazı öznel faktörlerden kurtulabilme yeteneğine güvendiğini görüyoruz. Weber'in bakış açısından bunu ancak Batılı aydın yapabildiğine göre, bilimsel sosyoloji folklorik bir kapasitenin gerçekleşmesine bağlıdır.

Lukacs'a göreyse bütün bakış açıları gibi proletaryanın bakış açısı da tarihsel olarak belirlenmiştir.¹⁸ Ancak proletarya bazı tarihsel nedenler sayesinde en kapsayıcı bakış açısına sahip *olabilecek* konumdadır ("atfedilen bilinç").

Biz burada Marx'a önce daha "konvansiyonel" bir açıdan bakalım. Örneğin Kopernik devrimine, yani dünyanın evrenin merkezi

15. Weber, M., *Essais sur la théorie de la science*, Fr. çev. Julien Freund, Paris: Librairie Plon, 1965. Weber, M., *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet, 1987.

16. Löwy, M., *Paysages de la Vérité*.

17. Özlem, D., *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul: Ara, 1990.

18. Lukacs, G., *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2006.

olmadığına tarihsel koşullarca belirlendiğimiz için mi, yoksa teknolojik olarak gelişmiş gözlem ve deney araçlarımızla elde ettiğimiz olguları açıklayan en rasyonel kuram onunki olduğu için mi inanıyoruz? Kopernik'in bazı sorular sorması gerçekten de tarihsel koşullarca imkân dahiline girmiş olabilir; ondan yüz yıl önce yaşamış bir insanın Kopernik gibi düşünebilmesinin tarihsel koşulları muhtemelen yoktu. Ama Kopernik'in buluşunun, onu imkân dahiline getiren tarihsel koşullarca belirlendiğini söylemek "*genetik hatadır*"; yani bir tezin doğruluğunun veya yanlışlığının onu imkân dahiline getiren tarihsel koşullarca belirlendiğini varsaymaya dayanan bir hatadır. Marx'ın eserinin tarihsel olarak belirlenmiş olması, onun doğruluk ya da yanlışlığının ölçütü olamaz. Yine de bu tür bir epistemolojik yaklaşım genel olarak doğru olmakla birlikte Marx'ın özel durumunukavramamıza imkân vermez. Çünkü biz burada daha derin bir problemi, Marx'ın eserinin doğru ya da yanlış olmasından çok, bilimsel mi yoksa ideolojik mi olduğunu tartışıyoruz. O halde daha özgün bir bakış açısına yerleşmeye çalışalım.

Althusserci bakış açısından Marx bir tarihselci (hümanist) değildir. Marksizmi böyle temellendirdiğimizde önce *Ekonomi Politikiğin Eleştirisine Katkı*'nın ünlü önsözünden söz etmemiz gerekir.¹⁹ Marx burada toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden hukuki ve siyasi üstyapının toplumsal üretim ilişkileri üzerinde geliştiğini kaydettikten sonra, bu ilişkilerin giderek onları da daha derinden temellendiren *üretici güçlerin* gelişimini engellediğini, toplumsal devrimler çağının da o zaman başladığını ileri sürer. Bir başka deyişle toplumsal dönüşümün esas temeli üretici güçlerin gelişmesidir. Peki, ama nedir üretici güçler?

Marx'ın üretici güçlerden *toplumsal emek gücü ve üretim araçlarını* anladığını biliyoruz. Üretim ilişkileri, üretim araçlarının (kabaca teknolojinin) gelişimine tekabül eden bir yapılanma kazanır; yani Marx'a göre tarihselin, tarihten görece bağımsız değişkeni üretim araçlarının (çok kabaca söylersek teknolojinin) gelişmesidir. Tarihsel materyalizmi temellendiren de budur: Üretim araçlarının gelişimi tam olarak tarihsel koşullar tarafından belirlenemez; tarihsel-

19. Marx, K., *Ekonomi Politikiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1979.

lin maddi (insan türünün doğadaki üretimine dayanan) bir dış kabuğu vardır. İnsan toplumlarının diğer biyolojik türlerin örgütlenme tarzlarına benzer şekilde biyolojik anlamda var kalmak için kendi dışındaki doğayla *maddi* mücadelesi tam olarak tarihsel koşullar tarafından (insanların kendi arasındaki ilişkiler, en temelde de üretim ilişkileri tarafından) belirlenmez. Üretim araçlarının gelişimi kendi özgün ve *görece* özerk dinamiklerine sahiptir. Bu durumda tarihsel koşullardan görece bağımsız gelişen üretici güçler mevcut durağan üstyapı kurum ve ideolojileriyle, bunlar aracılığıyla kavranan üretim ilişkileriyle çatışmaya girer. Nitekim Marx kapitalizmin "anarşik yapısı" nedeniyle makineleşmeye gitmesinin kaçınılmaz olduğunu, ama bunun işsizlik sorunu yaratmanın yanı sıra "sermayenin organik bileşimini"ni (canlı emek-ölü emek oranını) değiştireceğini de saptar.²⁰ Bu durum üretim araçlarının gelişimini engellemeye başlayacak, bu gerilim de insan türünün kapitalist üretim örgütlenmesinin ("üretim biçiminin") sonunu hazırlayacaktır.

Üretim araçlarının gelişiminin, tarihselin görece bağımsız değişkeni olduğu tezinin biyolojide de insanın biyolojik evrimini takip ettiğimiz tarihöncesi dönemlere kadar yaygınlaştırılabileceğini düşünebiliriz. Bu noktada prehistoryada "taş devri" ya da "tarım devrimi" gibi ayrımlar yaptığımızı, evrimsel biyolojide de insan öncesi insan-ısı dönemleri tamamen toplumsal üretim araçlarının gelişimi açısından değerlendirdiğimizi, bu yaşam tarzlarını üretimden (kullanılan aletlerden) yola çıkarak anladığımızı hatırlatmak yerinde olur. Uzak tarihsel dönemleri bu şekilde düşünmemize rağmen, günümüze yaklaştıkça üretim güçlerinin ilerlemesine dayalı bu tarih kavrayışını unutmamız, Weber²¹ ya da Schütz²² örneklerinde olduğu gibi Marx'ın kullandığı anlamda bir "ideolojik" yanlış bilincin içine yerleşmiş olmamız ilginçtir. Marx'ı temel alırsak taş devrinden beri insanlık bu temel dinamik (üretici güçlerin gelişimi) üzerinden çalışıyor olmalıdır. Marx'a göre toplumun, toplumsal üretim araçlarının anarşik gelişimini kontrol altına aldığı aşama (kapitalist üretim anarşisine son

20. Marx, K., *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1975.

21. Weber, M., *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, çev. Zeynep Arıooba, İstanbul: Hil, 1997.

22. Schütz, A., *Éléments de sociologie phénoménologique*, Fr. çev. Thierry Blin, Paris: L'Harmattan, 1998.

verip daha üst düzeyde bir rasyonaliteye dayanan komünizmi kurdu-ğu bilinç düzeyi) bildiğimiz tarihselin de sonu olacaktır.

Burada kısaca Karl Popper'in Marx'a yönelttiği eleştirinin de²³ yersizliğini görebiliriz. Popper'in eleştirisi şöyle özetlenebilir: Tarihsel gelişimde bilginin ilerlemesi önemli rol oynar; oysa neyi bilmediğimizi bilemeyiz; o halde tarihsel gelecek hakkında da öndeyilerde bulunamayız. Bu tutum az çok Ricket'in tarihsel olayların doğa olaylarından farklı olarak tekrar edilebilir olmadığı, yalnızca bir kez meydana geldiği, dolayısıyla da tarihi belirleyen yasaları bulamayacağımız tezini andırır.²⁴ Bu gibi tezler sosyal düşünürlerin çoğunun doğabilimlerini (ve dayandığı deney ortamını) anlamamasıyla, ya da "çuvaldızı kendimize batıracak olursak" en azından belli bir dönemin doğabiliminin henüz evrim fikrini geliştirememiş olmasıyla alakalıdır. Ama bugün biyolojide Evrende yalnızca bir kez meydana gelen bir olayı, yani gezegendeki biyolojik evrimi inceliyoruz ve bu süreci düzenleyen yasaları bulabiliyoruz. Keza "büyük patlama" kuramında da bir kez meydana gelen bir olayı, yani evreni inceliyor ve evrendoğum sürecini açıklayan yasalara ulaşabiliyoruz. Tarihi niye açıklayamayalım?

Popper'e dönecek olursak: Marx'ın üretici güçlerin (temelde üretim araçlarının) gelişimine verdiği önem, ileride edineceğimiz bilginin kapitalist rasyonalite ("kapitalizmin anarşik yapısı") çerçevesinde kaçınılmaz olarak üretim araçlarının üretkenliğini artırma yönünde etkili olacağı öngörür. Dolayısıyla gelecekte edineceğimiz bilginin bize neler sunacağını bilemesek de, bu bilginin kapitalist üretim tarzındaki toplumsal kullanımının, üretim araçlarının üretkenliğinin artması yolunda gerçekleşeceği, sermayenin rasyonel dinamikleriyle (kapitalizmin anarşik yapısıyla) belirlenmiştir. İşte bu gibi nedenlerle Althusserci bir yaklaşımla Marx'ın "Tarih Bilimi"nin, tarihte görece özerk boyutlar olduğunu vurguladığını söyleyebiliriz. Bilimsel pratik de bu görece özerk boyutlardan biridir; Marx'ın kendisi de görece özerk bir düzeyden (bilimsel teorik-pratik) konuştuğu için toplumun ideolojik kavranışının dışına çıkabilmiştir.

23. Popper, K. R., "Önsöz", *Tarihselciliğin Sefaleti* içinde, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan, 1985.

24. Bkz. Mardin, Ş., *İdeoloji*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.

Ama Althusser çizgisi bizi en fazla buraya kadar taşıyabilir; daha derin, metafizik sorular sormamıza imkân vermez. Peki Marx niçin bilimin bilimsel, ideolojinin ideolojik olduğunu savunuyor acaba? Totolojik değil, ciddi bir epistemolojik sorudur bu; cevabını da Althusser'den yola çıkarak bulamayız.

Şimdi burada bu kitapta ayrıntılarına girmek istemediğim, ama gerekirse başka bir zeminde tartışacağım bir Marx yorumu sunacağım. Gençliğimde Althusserci bir Marksizme yakındım; ama bugün Marx'ın eserini Althusser gibi genç Marx-olgun Marx tarzı bir kopuşun, tarihsel olarak değil, bir bütünün yorumlanarak birbirine eklemelenmesi gereken parçaları olarak görüyorum. *Marx'ın gençlik eserleri anlaşılmadan gerçek Marx anlaşılamaz.* Bu tez Marksizm içi bir tartışma açmakla birlikte buradaki amaçlarımız bakımından tali bir sorun olarak görünebilir. Oysa öyle değil; bu yüzden burada sadece ele aldığımız konuyla ilgili bir Marx yorumu yapmaya çalışacağım.

Marx'ın bilim-ideoloji ayrımını, bir düşünce ya da tezin tarihsel koşullar tarafından belirlenmesi veya bu tarihsel belirlenimden kurtulması açısından değil, *metafizik düzeyde temellendirdiğini* ileri süreceğim. Bir başka deyişle Marx kendi düşüncesi de dahil herhangi bir düşünceyi, o düşünce tarihsel koşullarca belirlendiği veya belirlenmediği için ideolojik veya bilimsel olarak nitelendirmiyor. *Bir düşüncenin tarihsel koşullarca nasıl belirlendiği onun ilişkisel (tarihsel) özelliğidir; bu belirlenim çerçevesinde onun ne olduğu ise içsel (metafizik) özelliğidir.* Demek ki biri ilişkisel, diğeri içsel iki düzey belirliyor, bir tezin bilimsellik-ideolojiklik ölçütü olarak ikincisini temel alıyor, bir düşüncenin ilişkisel (tarihsel) değil, içsel (metafizik) özelliklerine bakarak ideolojik ya da bilimsel olduğuna karar veriyor Marx. Nitekim Marx'ın başka sosyalist tezler karşısındaki tutumu da bu saptamayı doğrular. Marx'a göre bir tezin sosyalist olup olmaması değil, nasıl (yani bilimsel veya ütöpik) sosyalist olduğu önemlidir.

O halde Marx'a göre kendi bilimselliği tarihsel (sosyolojik) değil, ancak ontolojik (metafizik) düzeyde temellendirilebilir. Marx, kendi indinde, bilimin o güne kadardayandığı ontolojiye (materyalizme) dayandığı için bilimseldir. İdeolojinin bilimsel olmamasının nedeni de sosyolojik (sınıfsal ya da tarihsel tutumlara bağlı) olmak-

tan çok, içsel metafizik özelliklerine bağlıdır. *Bir düşüncenin belli bilimsel ya da ideolojik özelliklere sahip olması tarihsel olarak belirlenmiş olabilirse de, insanların zihniyetleri tarihsel olarak belirlendiğinden değil, metafizik düzeyde materyalist olup olmadıkları bakımından bilimseldir veya değildir.*

Örneğin bugün Newton teorisinin "yanlış" olduğunu biliyoruz; ama onu hâlâ bilimsel olarak niteliyoruz. Çünkü bu teori metafizik özellikleri bakımından bilimseldir; yani materyalisttir; *bilimin, bilimsanın niyetinden bağımsız olarak, yani bünyesel olarak dayandığı metafizik tez materyalizmdir. Materyalizm bilimsanlarının kendiliğinden felsefesidir.*

Buradaki Marx yorumunu bir kez daha özetlersem, Marx'a göre bir düşüncenin bilimsel olup olmadığına ancak genel ontolojik (metafizik) özellikleri bakımından karar verilebilir. Ama geri dönüşümlü olarak bir metafiziğin bilimsel olup olmadığına karar vermemizi sağlayan sosyal pratik de bilimsel pratiktir. *Bir başka deyişle bilimsel pratikle materyalist metafizik karşılıklı olarak birbirini temellendirir. İdeoloji "yanlış" (bilimsel olmayan) metafiziğe dayanan tezlerden oluşur; bir tez materyalistse bilimsel, idealist ise ideolojiktir.* O halde Marx'a göre bir tezin bilimselliğinin ölçütü doğruluğu ya da yanlışlığı değil, metafizik düzeyde doğruluğu ya da yanlışlığıdır. Peki, ama bu çok geniş ontolojik bağlamda metafizik düzeyde doğru ya da yanlış olmanın ölçütü nedir? Metafizik düzeyde doğruluk ya da yanlışlığın tek açıklaması *rasyonalite* açısından verilebilir. *Bilim, metafizik düzeyde ideolojik tezlere göre daha rasyonel olduğu için doğrudur.* Peki o zaman rasyonalite nedir?

Maddenin bir özelliği olarak rasyonalitenin ne olduğunun, yani maddi bir oluşumun hangi özelliklere sahipse *rasyonel* olarak nitelenebileceğinin açıklamasını daha sonra vereceğim. Şimdilik şu tespitle yetinelim: Marx'a göre bilim, materyalist (maddi rasyonalite açısından doğru) metafiziğe dayanır. Marx ve Engels bilimsel olmayan metafiziğe dayanan tezler için "ideoloji" terimini metafizikle eşanlamlı olarak gördükleri için metafiziği bütünüyle dışladıklarını düşündüler. Materyalizmse bilimsel metafizikti; o halde metafizik değildi. Burada bir kavram kargaşasından başka bir şey yok aslında. On dokuzuncu yüzyılın felsefi-sosyal-politik kavram kargaşası açısından anlaşılabilir bir bocalama. Ne de olsa felsefeyle poli-

tikanın günümüzdeki kadar ayrıışmadığı, ideoloji ve metafizik kavramlarının çok farklı politik, felsefi ve toplumsal bağlamlarda kullanıldığı bir yüzyıldan söz ediyoruz. Aslında bu kavram kargaşası bugün de sürüyor; bu yüzden ideoloji ve metafizik dediğimizde ne anladığımızı açıkça belirtmemiz gerekiyor.

Buradaki Marx yorumu tartışmalı olmakla birlikte kendi içinde tutarlıdır.

Tarafsızlık problemine dönersek: Öncelikle normatiflikten kurtulma anlamında bir tarafsızlık Marx'ın değil, pozitivizmin sorunudur: "Filozoflar dünyayı yorumlamakla yetindiler, söz konusu olan onu değiştirmektir" (Feuerbach üzerine XI. Tez). *Bu bağlamda doğa biliminin normatif değil, tarafsız olduğu; yani nomolojik olma (doğabilimsel yasa koyma özelliğine sahip olma) ile normatif olmanın çelişik olduğu tezi de yaygın kabul görmesine rağmen doğru değildir. Çünkü özellikle bir doğa bilimi olan biyoloji, bünyesi itibarıyla normatif bir disiplindir.* Bunu patolojik biyoloji (tıp) biyolojinin ayrılmaz bir parçası olduğu için değil, normatif yaklaşım (patoloji) biyolojinin üstünde belirlediği temel ve kaçınılmaz fon olduğu için söylüyorum: *Normatif bir nosyon olarak patoloji olmadan doğabilimi olarak biyoloji kurulamaz. Çünkü patoloji nosyonu olmadan canlıların rasyonel biyolojik yapıları kavranamaz.* Biyolojinin epistemolojik konumu aşağıda açıklığa kavuşacak. İsterseniz Marx'ın yaklaşımına biyolojiyi anladıktan sonra tekrar dönelim.

Marx'a ayırdığımız bu uzun değerlendirmeden sonra esas konumuza dönersek pozitivizmle tarihselcilik arasındaki tartışmayı iki noktada toplayabiliriz:

1. Tarafsızlık (veya nesnellik) sorunu.
2. Yöntem sorunu.

Yukarıda kısaca da olsa tarafsızlık (sosyal bilimcinin tarihsel belirlenmişlikten kurtulup kurtulamayacağı ve normatiflik) sorununu ele aldım. Bizi burada ilgilendiren esas konu sosyal bilimlerde yöntemin ne olması gerektiği sorusunda düğümleniyor. Pozitivizme göre sosyal bilimlerde de doğa bilimlerinde başarılı olmuş yöntemler kullanılmalıdır.²⁵ *Tarihselciliğe göre ise insan bilimlerinin yanıt aradığı sorular doğabilimlerinin yanıt aradığı sorulardan kökten farklıdır ve bu gibi sorular da ancak hermeneutik yöntemle ele alınıp yanıtlanabilir.* Jean Piaget bu farkı açıklamak ve anlamak ara-

sındaki fark olarak ifade eder.²⁶ Tarihselcilige göre doğa bilimleri doğa olaylarının *nasıl* meydana geldiğini *açıklamaya* çalışırken, insan bilimleri insani olayların manasını *anlamaya* çalışır. Bu gibi mana sorularının ele alınabileceği tek yöntem de hermeneutiktir.

Anlamaya ilişkin bir yöntem olarak hermeneutik, hermeneutik döngüye dayanır. Hermeneutik döngüyse kabaca şöyle ifade edilebilir: Bir metne yaklaştığımızda bütününe ilişkin bazı önyargılara sahibizdir; zamanla metnin parçalarıyla bütünü arasında gidip gelir, anlamaya çalışırken bütüne ilişkin bazı önyargılarımızın değiştiğini görürüz. *Anlamak bütünüle parça arasında rasyonel bir tutarlılık kurmaya çalışırken ortaya çıkar.* Anlama sonunda meşru önyargılarımızı meşru olmayanlardan ayırt etmiş oluruz. Konsantrik, eşmerkezli bir döngüdür hermeneutik döngü. (Aşağıda göreceğimiz gibi hem Heidegger hem de Gadamer hermeneutik döngüyü kabul etmekle birlikte, anlamanın doğa bilimlerinin yöntemlerine karşı "Tin bilimlerinin" özgün sorularını çözmeye yönelik bir yöntem olduğu şeklindeki Dilthey kökenli teze karşı çıkarlar; bu filozoflara göre hermeneutik bir yöntem değil, insanın otantik durumudur.)

Öncelikle hermeneutiğin doğa bilimlerinin, özellikle de biyolojinin tamamlayıcı bir parçası olduğunu kaydedeyim. *Yani farkında olunsun ya da olunmasın doğa bilimleri de temelde hermeneutiğe dayanır.* Bu tezi daha önce Wittgenstein'i tartışırken ele almıştım; aşağıda, geliştirmek üzere tekrar ele alacağım. Şimdi felsefi hermeneutiğin en önemli ismi olan Hans-Georg Gadamer'den neler öğrenebileceğimize bakalım.

25. Pozitivizmin, doğa bilimlerinin teori kurma yöntemlerini ne kadar anladığı ayrıca tartışma götürür. Doğa bilimlerinde pozitivizm *gerçekçiliğin* karşıtı bir anlamda kullanılır ve genellikle belli bir alandaki teorinin henüz tamamlanmadığını, çalışmaların henüz olguların gerçekçi bir teori içinde açıklanamamasına rağmen bazı öndeyilerde bulunmaya imkân verecek bağıntılar düzeyinde kaldığını belirtir. Yani gerçek doğada olayların nasıl geliştiğini anlamamamıza ve tanımlayamamamıza rağmen bazı anlamsız ama pratik bağıntılarla olayların seyrini olgusal düzeyde öngörebiliyorsak pozitivist bir çalışma yapmışız demektir. Bir başka deyişle doğa bilimleri kendini pozitivist değil, gerçekçi hedeflere kilitlemiştir. Uzun bir tartışma gerektiren bu konuya girmiyorum.

26. Piaget, J., *Epistemologie des sciences de l'homme*, Paris: Unesco, 1970.

II.1b. Gadamer

Doğanın natüralist hermeneutikle anlaşılması elbette tam olarak Gadamer'e dayanmaz. Çünkü klasik hermeneutik özellikle dilsel-tarihsel nesnenin anlaşılması konusuna odaklandığı ölçüde dilsel-tarihsel anlamın doğadaki nesnel mananın özel bir durumu olduğunu kavrayamaz. Ama önce Gadamer'in hermeneutik konusundaki klasik yaklaşımına bakalım. Kuşkusuz burada Heidegger, özellikle de Gadamer gibi "muhafazakâr" filozofları niçin önemsediyimi sorabilirsiniz. Elimden geldiğince açık bir şekilde yanıtlayacağım:

Geçmişte genç Marx'ın "yabancılaşma" ve "şeyleşme" kuramlarını "özcü", dolayısıyla da idealist bulduğum bir dönem oldu. Bana öyle görünüyordu ki gençlikeserlerindeki Marx'agöre tarihüstü bir insan özü vardı ve kapitalizmde (ya da sınıflı toplumlarda) insan bu öze yabancılaşıyordu.

Bu kavrayış beni Althusser'in²⁷ genç Marx'la olgun Marx arasında bir epistemolojik kopuş olduğu, genç Marx'ın önemsenmemesi gerektiği, Marx'ın olgunluk eserinin teorik bir anti-hümanizma olduğu tezine yaklaştırdı.

Bugünse tam tersine Marx'ın gençlik eserini yanlış anladığımı, teorik anti-hümanizmayla yabancılaşma teorisinin bağdaştırılabileceğini düşünüyorum. Hatta bu sentez yapılmazsa Marksizmin anlaşılamayacağını, Marksist estetik teorisinin de ancak buradan yola çıkılarak kurulabileceğini düşünüyorum. İşte Heidegger ve Gadamer'i de bu yabancılaşma teorisi bakımından önemsiyorum. Bu filozoflar Marksist bir yabancılaşma teorisi ortaya koydukları için değil elbette; ama onlara bakarak Marksist yabancılaşma teorisinin geliştirilebileceğini düşündüğüm için. Marx'ın söz ettiği yabancılaşma "insanın özü"ne yabancılaşması değil, ideolojik (yani dilsel) olarak *insanın kendi hakikatine yabancılaşmasıdır* ve bunun nedeni de sınıflı toplumsal pratiklerin ayrılmaz bir parçası olan "ideolojik" dildir. Bu durumda Marksist estetik de "ideolojik" dilin (varlık karşısında "yanlış bilinç"lenmemize yol açan dilin) eleştirisi olmalıdır.

27. Althusser, L., *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002.

Heidegger "varlığın unutulması" teziyle aslında bir tür yabancılaşmadan söz eder; üstelik varlık karşısındaki bu yabancılaşma dil- le gerçekleşmiş bir yabancılaşmadır.²⁸ Heidegger'in bu yabancılaş- manın kökenini en temelde dilsel düzeyde eski Yunancadan Latince- ye geçişte yaşanan kopuşa, oradaki unutmaya bağladığını düşü- nebiliriz. Avrupa kültüründe iki eksen görüyordur filozof: Eski Yu- nanca-Almanca hattı ve Latince-Fransızca hattı.²⁹ Bunların Heideg- ger için ana hatlarıyla Alman tarihselci-hermeneutik görüşüyle Fran- sız Aydınlanmacı-pozitivist görüşlerine tekabül ettiğini bile düşü- nebiliriz. Keza Gadamer'in hermeneutiğe verdiği görevin de bu tür bir yabancılaşmayla, yani Avrupa kültür geleneğinin içinde olup da bu geleneğin kökenine bir mesafeden bakma diyalektiğinde temel- lenen bir mücadele olduğu söylenebilir.

Burada savunduğum doğanın diyalektik kavranışı bakımından söz konusu filozofların hatası, zamansallığı (temporalite) tarihsel- likle sınırlı olarak ele almalarında yatar. Bu filozoflar Ricketvari bir anlayışla tarihdışı doğanın zamansız olduğunu düşünürler. Ger- çekten de fenomenolojik olarak doğada bir zaman göremeyiz. Gü- neş doğar, batar. Mevsimler döngüsel olarak değişir. Yıldızlar bin- lerce yıldır yerlerinde duruyorlar. Buradan bakınca yalnızca tarih- te bir devinim, zamansallık ve dolayısıyla mana var gibi görünür. Dolayısıyla anlaşılması gereken varlık (zamansallık) dilsel varlık- tır, tarihtir. Filozofların doğa bilimlerine kapalılıkları ideolojik bir tersyüz etmeyle son bulmuştur kısaca.

İşte doğanın diyalektik kavranışı bu bakımdan önemlidir. Çün- kü mananın alanı sadece dilsel olanla sınırlı değildir; tam tersine dilsel mana, dilsel olmayan doğadaki mananın özel bir durumun- dan ibarettir. Yani dilsel olmayan doğa da manalıdır ve dilsel mana bu genel mananın bir parçasıdır. Çünkü mana maddi olayların bir özelliği olarak karşımıza çıkar. İlerki bölümlerde göreceğimiz gibi

28. Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2008.

29. Bu tez bilhassa şu iki yazıda açıkça görülüyor kanısındayım. Heidegger, M., *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa, 1997 ve Heidegger, M., "Bilim ve Düşünüm", *Bilim Üzerine İki Ders* içinde, çev. Hakkı Hünler, İstan- bul: Paradigma, 1998.

insanın varlığa yabancılaşmasını da ancak diyalektik materyalizm sayesinde anlayabiliriz.

Burada bir *natüralist* mana teorisi öne sürmeden önce Gadamer'in geniş ölçüde dilsel nesnelerle sınırlı *klasik* mana arayışına yakından bakalım:

1. Gadamer'in görüşlerini kavramanın anahtarı "gelenekle diyalog" nosyonunda yatar. Bu hermeneutik felsefede yorumlama ve anlama gibi kavramlar ancak gelenekle diyalog bakımından kavranabilir.

2. Gadamer'e göre Heideggerci Dasein'ın³⁰ otantik biçimi anlamaktır; çünkü dil varlığı ifşa eder: "*Anlamak ... Dasein'ın kökensel gerçekleşme biçimidir.*"³¹ Dolayısıyla anlamamanın kökeni epistemolojik değil, ontolojiktir; yani anlamak bir bilmek sorunu değil, bir varlık tarzıdır; Dasein'ın varlık tarzı: "İnsan Dasein'ının varlığı tarihseldir. Bu şu anlama gelir ki, insan Dasein'ının varlığı doğa biliminin nesnelerinin şuradaki-varlığı (*etre-la*) gibi basitçe bir mevcut (*present*) olma hali değildir, onlardan daha kırılğan, daha az durağan bir mevcudiyetten ibaret değildir." Çünkü "tarihsel Dasein bir duruma, bir perspektife ve bir ufka sahiptir."³² "Anlama bizzat Dasein'ın tarihselliğinin de gerçekleşme tarzıdır."³³ Demek ki hermeneutikle geleneğe (tarihe) açılırız; gelenekle diyalog kurarız. Gelenekle diyalog yoluyla anlama "ufukların kaynaşmasıdır". Anlamada bizim ufukumuz başka bir ufukla (tarihsel bir ufukla, bir yazarın ufkuyla) kaynaşmış, mana da bu kaynaşmadan doğmuştur. Buradaki ufuk metaforu önemli; anlaşılan şey hem bizim görüş ufukumuzda kalıyor

30. Heidegger'in Dasein kavramını açıklamak oldukça zor. Türkçe karşılığı aşağı yukarı "burada-olan" olan bu kavram insanın otantik durumunu kastediyor şeklinde yorumlanabilir. Bazı yazarlar bunu varlığa-açıklık, varlığa-açık-olan gibi yorumlamak eğilimindedir. Gadamer'in yorumuyla Heidegger'de varlığın zaman (tarih) olduğu tezi doğruysa Dasein tarihe, geleneğe-açık-olan anlamında bile yorumlanabilir. Böyleyse, insanın otantik hali olarak Dasein onun geleneğe (geleneği anlamaya) açıklığı anlamına gelecektir. İnsandan başka Dasein'ların böyle bir özelliği yoktur.

31. Gadamer, H-G., *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2008.

32. Gadamer, H-G., "Le probleme de L'Histoire", *Langage et vérité* içinde, Fr. çev. Jeans-Claude Gens, Paris: Gallimard, 1995.

33. Gadamer, H-G., "Le problem de la comprehension de soi", a.g.y.

hem de belli bir mesafeden bakabiliyoruz ona. Yaklaştıkça ufuk çizgimiz de öteye kaçıyor. Gelenekle diyalog konusunda da böyledir durum: "Anlama... birbirinden bağımsız denilen ufukların kaynaşması (fusion) sürecine dayanır." Demek ki anlama gelenekle bir yabancılaşma sürecini, bir kopuşu aşma çabasıdır. Yorumlayarak hem içinde olduğumuz hem de uzak düştüğümüz bir şeyi anlamaya çalışırız. "Hermeneutiğin vazifesi daima mevcut olmadığı veya sarsıldığı durumda anlaşmayı yerleştirmektir."³⁴ "Hermeneutik eksik ya da bozulmuş bir uyumu yeniden kurmak vazifesine sahip oldu ezelden beri."³⁵ "Söz yalnızca diyalogda var olur."³⁶

3. Gadamer'e göre "şimdinin ufku önyargılarımızı sınamaya tabi tuttuğumuz oranda sürekli bir oluşum halindedir."³⁷ Demek ki Aydınlanmacı-pozitivist tezlerle polemik içinde, anlamamanın önyargılara dayanarak başladığını söyler Gadamer; "hermeneutik bir durum birlikte taşıdığımız önyargılarla belirlenmiştir."³⁸ Meşru önyargıları meşru olmayanlardan ayırt etme sürecidir anlamak. Demek ki "meşru önyargılar vardır."³⁹ Esas tehlikeli önyargılarsa gizli olanlar, farkında olunmayanlardır.

4. Tarih bilimleri ancak anlamak yoluyla hakikate ulaşabilir. Gadamer'e göre anlamaksa bir yöntem değil, evrensel bir insan kapasitesidir. Şöyle der: "Anlamak yorumlamaktır daima; sonuç itibariyle yorumlama anlamamanın açıkça ortaya çıkan (*explicite*) biçimidir. Biz-zat dilin ve yorumlamanın, anlamamanın içindeki yapısal ögeler olarak kabul edilmesi olgusu buna bağlanır."⁴⁰ Filozofun bu kavrayışı bizi evrensel bir hermeneutik anlayışına götürür ve anlamamanın Dilthey hilafına özel bir bilimsel yöntem olmadığı sonucuna varırız: "Metinleri anlamak ve yorumlamak yalnızca bilimlerin işi değildir. Açıkçası anlamak ve yorumlamak insanın dünya deneyimini serimler. Kökeni itibariyle hermeneutik fenomen mutlak olarak bir yöntem problemi değildir. Burada bilimsel anlama için bir yöntem söz konusu değildir."⁴¹ Her ne kadar Gadamer hermeneutiği özellikle ge-

34. Gadamer, H-G., *Hakikat ve Yöntem*.

35. Gadamer, H-G., "Du cercle de la comprehension", *La philosophie hermeneutique*, Fr. çev. Jean Grondin, Paris: PUF, 1996.

36. Gadamer, H-G., "L'inaptitude au dialog", *Langage et vérité* içinde.

37. Gadamer, H-G., *Hakikat ve Yöntem*.

38. A.g.y. 39. A.g.y. 40. A.g.y. 41. A.g.y.

leneği anlamak bakımından temel alırsa da, ben burada insan beyninin anlama kapasitesinin gelenek-kültür dışı doğa olaylarını anlamayı da içerdiğini kaydetmek istiyorum. Aslında Gadamer de bu anlayışa yaklaşır: "Anlama fenomeni insanın dünyayla tüm ilişkilerini işaretlemekle kalmaz. Kendi bağımsızlığını bilimin merkezine kabul ettirir ve bilimsel bir yönetime dönüştürülmesine karşı direnç gösterir."⁴²

5. Gadamer'e göre hermeneutik bir dil incelemesidir: Anlaşılabilen varlık dildir. "Dil daha çok yorumlamada gerçekleşen anlamanın da işlediği evrensel ortamdır."⁴³ "Dünya bir dilde önceden yorumlanmıştır daima."⁴⁴ "Demek ki hermeneutik deneyimin dilsel kuruluşuna tekabül eden ufkuna ulaşmak için dille dünya arasındaki ilişkiye bağlanmalıyız."⁴⁵ Demek ki anlamayı dilsel ortam içinde incelemek gerekir.

6. Gadamer hermeneutiğin temelini anlamamız bakımından estetik deneyime önem verir; estetik deneyimse bizi Gadamer felsefesinde önemli bir yer tutan "oyun" kavramına götürür. Gadamer'de oyun kavramıyla "tiyatro oyunu" arasında bir süreklilik, bir geçiş vardır. Filozofa göre oyun (ve tiyatro oyunu) öznesiz bir süreçtir. "Oyunun öznelere oyuncular değildir, tam tersine oyuncular sayesinde oyun yeniden temsiline ulaşır". Yani " oynamak daima oynanmaktır". Bir başka deyişle "Hakiki özne oyuncu değil, bizzat oyundur." *Burada Gadamer hermeneutiğinin nesnellik (öznesizlik) vurgusunu görüyoruz; Lacan'dakine benzer bir nesnelliktir bu.* Eğer oyun kavramının tiyatroyla geçişliliği düşünülürse "oyun eserdir... eser de oyundur". "Çünkü eser varlığının tamlığına yalnızca her sefer oynandığında ulaşır."⁴⁶ Bunları basitçe şöyle ifade edebiliriz. Her ne kadar Gadamer tiyatroyu örnek alırsa da, biz daha basit olsun diye Bach'ı yorumlayan bir piyanisti düşünelim. Piyanist mi Bach'ı çalmaktadır, yoksa notalar aracılığıyla Bach mı (oyun) piyanisti çalmaktadır? Ya resitalin izleyicileri? Onlar da daha büyük bir oyuna (kültüre) katılmıyor mudur aslında? Ya da şöyle soralım: Biz mi ge-

42. Gadamer, H-G., *Hakikat ve Yöntem*. 43. A.g.y.

44. Gadamer, H-G., "L'Histoire des concepts comme philosophie", *La philosophie hermeneutique* içinde.

45. Gadamer; H-G., *Hakikat ve Yöntem*. 46. A.g.y.

leneği ifa ediyoruz, yoksa gelenek mi bizi oynuyor? Oyuna açık olduğunuzda oyun sizi oynar; böylece oyuna (kültüre-geleneğe) katılırsınız. İşte insanın gelenekle diyalogu da tarihsel varlığa (oyuna) açıklığına benzetilebilir. Çünkü bir metni okumak da benzer bir süreçtir; okurken ya da anlarken metnin sizi oynamasına açılırsınız. Estetiktecrübe (oyuna açıklık) "gelenekle diyalogu" örnekler.

7. Gadamer, Schleiermacher'le geriye dönük tartışmasında hermeneutik döngüyü kabul etmekle birlikte onun yazarla empati anlayışını reddeder.⁴⁷ "Bir metni anlamaya çalıştığımızda yazarın ruh durumuna yerleşmeyiz."⁴⁸ Gadamer'e göre yorumlanacak metin yazarından bağımsız bir şekilde kendi başına ele alınabilir. Modern hermeneutiğin kurucusu Schleiermacher hermeneutik sanatın dilsel *hermeneutik döngüyle* birlikte "kâhince" psikolojik bir kavrayışa dayandığını savunuyordu. Yani yorumlamanın dilsel yönü dışında bir de psikolojik yönü vardı.⁴⁹ İşte Gadamer'in reddettiği bu psikolojik boyuttur. (Metnin yorumlanmasında yazarın niyetinin ele alınmasının gerekip gerekmediği konusunda bir tartışma da Gadamer'le Hirsch arsında geçmiştir.⁵⁰)

Klasik hermeneutiğin tarihini anahatlarıyla sergilemeye çalıştım. *Ama ben buradadilsel mana problemini ancak insan beyninin anlama kapasitesini dilsel nesneler alanıyla sınırlamadığımız ölçüde çözebileceğimizi savunuyorum.* Dilsel nesneler alanının dışında da mana vardır ve bu mana ancak diyalektik materyalist bir natüralist hermeneutiğin konusu olabilir.

Uzun, ama sanırım zorunlu bir yol aldık. *Artık maddi bir özellik olarak mananın araştırmasına geçebiliriz.*

47. Ayrıca bkz. Gadamer, H-G., "Du cercle de la comprehension", *La philosophie hermeneutique* içinde.

48. Gadamer, H-G., *Hakikat ve Yöntem*.

49. Hamilton, P., *Historicism*, Londra: Routledge, 1996.

50. Tatar, B., *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi, 1999.

II.2. Natüralist Hermeneutik ve Doğanın Manası

II.2a. *Bizim-için-rasyonel Olaylar ve Hermeneutik*

Burada ortaya koyacağım *natüralist hermeneutik* tez çerçevesinde insana özgü dilsel anlamı doğadaki genel mananın özel bir durumu olarak ele alacağım.

Önce şu saptamayla başlayalım: *Niçin sorusunun yanıtı olarak mana, maddi bir olaydan anladığımız şeydir. Demek ki mana, maddi olayın kendinde bir özelliğidir ve biz bu özelliği anlarız sadece; maddi bir olayın manasını zihnimizde biz yaratmayız. Maddi bir şeyi nasıl görüyorsak manayı da öyle anlarız. Beynin anlama sürecinde yorumlayarak belirtik hale getirdiği, ama bizzat maddi olaya ait bir özelliktir mana. Mana maddi bir özelliktir. Peki o zaman anlamak nedir? İşte bu sorunun yanıtını arayacağız aşağıda.*

Şimdi Heidegger ve Gadamer'in tezlerinden tamamen farklı olarak mananın sadece dilsel-tarihsel nesneler alanıyla sınırlanamayacak genel bir maddi özellik olduğunu, yani dilsiz doğanın da manalı bir örgütlenme sunabileceğini göstermek istiyorum. Bu akıl yürütme giderek dilin de dilsel düşüncenin de öznel bir şey olmayıp nesnel –öznesiz– anlamda manalı, maddi bir olaydan ibaret olduğunu görmemizi sağlayacak ileride. İnsana özgü dilsel anlam doğada birdenbire çıkmamıştır ortaya. Dilsel anlam teorisi daha genel bir mana teorisinin, bir natüralist hermeneutiğin özel bir durumu olarak kavranabilir ancak. (Burada tartışmayı daha karışık hale getirmemek için hayvanlardaki ve dil öncesi çocuklardaki anlama problemini özellikle gündeme getirmiyorum.)

Şimdi basit ama ilginç bir antropolojik gözlemden yola çıkarak adım adım ilerleyelim.

Richard Leakey ve Roger Lewin'in kaleme aldıkları *Göl İnsanları: Evrim Sürecinden Bir Kesit*⁵¹ adlı kitapta ilginç bir anekdot yer alır. Avcı-toplayıcı bir topluluğu inceleyen bir antropolog bir avcıyla birlikte ava çıkmıştır. Avcı bir av hayvanının izini görür ve antropogla birlikte iz sürmeye başlarlar. Bir süre sonra avcı avı izlemek-

51. Leakey, R. ve Lewin, R., *Göl İnsanları: Evrim Sürecinden Bir Kesit*, çev. Füsün Baytok, Ankara: TÜBİTAK, 1998.

ten vazgeçer. Peki, ama *niçin* vazgeçmiştir? Avcının yanıtı şöyle: "Av hayvanının izinin üstünden bir farenin geçtiğine dair izler gördüm. Fareler geceleri dolanan hayvanlardır. Demek ki aradan bir gece geçmiş olmalı, belli ki bu hayvan dün geçmiş buradan."

Şimdi bu anekdotun insan beyninin anlama kapasitesi, natüralist hermeneutik, yorum ve mana konusunda bize neler söylediğini görmeden önce bir başka noktaya daha değinelim. İnsan beyninin avcı-toplayıcı atalarımızın günlük yaşam problemlerini çözmek üzere evrimleştiğini düşünürsek, bu beynin günümüzde nasıl olup da karmaşık fizik teorilerini ya da büyük matematik hesaplarını gerçekleştirebildiğini anlamakta güçlük çekeriz. Örneğin bugün güneş sisteminin ikinci kuşak bir sistem olduğunu, dört buçuk milyar yıldan daha eski zamanlarda galaksimiz Samanyolu'nun bu bölgesinde (Avcı kolunda) büyük bir yıldızın olduğunu kuvvetle tahmin ediyoruz. Nasıl?

Gezegendeki, dolayısıyla bu gezegende oluşan biz insanlardaki atomların önemli bir bölümü, örneğin karbon, demir, oksijen gibi atomlar yüksek atom ağırlığına sahiptir. Bildiğimiz kadarıyla bu gibi yüksek atom ağırlıklı atomlar ancak hidrojen, helyum gibi düşük atom ağırlıklı atomların çekirdeklerinin yüksek ısı ve basınç altında "sıcak füzyon" tepkimesiyle kaynaşması, daha büyük çekirdekler oluşturması yoluyla meydana gelebilir. Yüksek ısı ve basınç koşullarıysa ancak büyük bir yıldızda bulunur. Demek ki gezegenimizde var olan ve bizi de oluşturan yüksek atom ağırlıklı atomlar büyük bir yıldızda meydana gelmiş olmalıdır. Ama ne zaman? Radyometrik ölçümler gezegenin (ve Ay'ın) yaklaşık dört buçuk milyar yaşında olduğunu gösteriyor. Güneş sistemine dahil olan meteorlar da aynı tarihi veriyor bize. Böylece daha eski zamanlarda galaksinin bu bölgesinde büyük bir yıldızın varolması gerektiği sonucuna ulaşıyoruz. Bu yıldız bir süpernova patlamasıyla parçalanmış, bu parçalardan da kütle çekimi ve merkezkaç kuvvetlerin etkisiyle güneş sistemi oluşmuş olmalıdır.

Modern bilimsel akıl yürütmenin (olguları yorumlamanın) yukarıdaki avcı anekdotundakiyle benzerliği dikkat çekicidir. Her iki örnek de insan beyninin anlama kapasitesinin nasıl çalıştığını, daha önemlisi *yorumlama kapasitesi olarak hermeneutiğin* ne dilsel nesneler alanına ne de insan bilimlerine özgü olmadığını gösteriyor.

Avcılıktan doğa bilimlerine yayılan bir yelpazede dilsel olmayan olayları pekâlâ yorumluyor, manalarını buluyor ve anlıyoruz.

Şimdi her iki örnekte de bir belirtiden (birinde üzerinden fare geçen ayak izinden, diğerinde yüksek atom ağırlıklı atomlardan) hareketle, bunların anlamına ulaşmak için bütünsel bir *rasyonel* yorumun kurgulandığını görüyoruz. Bu bütünsel rasyonel yorum, manası örtük olayların (iz, atomlar) manasını belirttik hale getiriyor. Yorumlarda üzerinden fare geçen iz, av hayvanının bir gün önce geçtiğini imlerken, yüksek atom ağırlıklı atomlar dört buçuk milyar yıl öncesinin galaksi durumunu imliyor, artık olmayan bir yıldızla işaretediyor. *Biliminsanının akli iz süren bir avcınunki gibi çalışıyor.*

Demek ki bu yorumlarda maddi bir olay (üzerinden fare geçen iz veya yüksek atom ağırlıklı atomlar), içinde yer aldığı daha büyük çaplı bir maddi olayla rasyonel ilişkileriyle manalarını serimliyor bize. Bunların manalarını ancak o zaman anlayabiliyoruz. Daha doğrusu bu yorumlarda maddi bir olayın manası, içinde rol aldığı daha kapsamlı maddi olayın rasyonel bütünlüğüyle rasyonel ilişkiden ibaret. Yani yorum sayesinde anladığımız bir maddi özellik olarak mana, parçayla bütün arasındaki rasyonel ilişkiden ibaret. Acaba?

Yukarıdaki tespitin erken, eksik ya da yanlış olduğu düşünülebilir. Denebilir ki buradaki bütünsel maddi olayların kendiliğinden bir *rasyonalitesi* yok aslında. Avcı anekdotunda bir gün önce bir av hayvanı geçmiş oradan. Sonra, gece bir fare dolaşmış aynı yerde. Bu olayın neresinde rasyonel bütün? Yine denilebilir ki bu olay ancak izin manasını *belirtik kılmak*, yani saydamlaştırmak için yorumlayan avcının hikâyesinde kurgusal bir rasyonaliteye kavuşuyor. Yani nesnel anlamda rasyonel olan olayın kendisi değil; olayı, izin manasını belirttik kılmak için, içinde ize de rol veren yorumun bütünü. Aynı itiraz diğer örnek için de yapılabilir. Denilebilir ki dört buçuk milyar yıldan eski zamanlarda var olan büyük yıldızda yüksek atom ağırlıklı atomlar oluşuyor. Sonra bu yıldız bir süpernova patlamasıyla parçalanıyor vs. Burada rasyonel olan ne? Bildiğimiz kör neden-sonuç ilişkileri bunlar. Burada da olayın kendisi değil, gezegendeki yüksek atom ağırlıklı atomlardan yola çıkarak, bunların manasını açığa çıkarmak için yapılan yorum rasyonel. Bu yorumdaki rolüyle ve bu rol çerçevesinde anlıyoruz yüksek atom ağırlıklı atom-

ların manasını. Daha doğrusu yüksek atom ağırlıklı atomlar sadece bu yorumda bu manayı kazanıyor. Rasyonel olan, atomların manasını, neye işaret ettiklerini *belirtik kılmak* için anlatılan hikâye. Atomların *kendinde* bir manası yok; sadece bu hikâyede bu manayı kazanıyorlar, o kadar.

Doğru: Bu eleştiriye tamamen katılıyorum. Burada *rasyonalite* bizim bazı olayların *manasını* belirtik kılmak için yaptığımız yorumda ortaya çıkıyor; bu nedenle de söz konusu olayların (üzerinden fare geçen izin, yüksek atom ağırlıklı atomların) manası ancak hermeneutik bir rasyonalitede belirtik hale geliyor. Rasyonel bir aminin (insanın) yorumu olmasa hiçbir rasyonalitesi olamayacak bu tür olayların. Doğru. *Doğru, ama zaten bir bakıma bu nedenle Spinozacılıkta değil, diyalektik materyalizmde takılıp kalıyor ya doğa felsefemiz.*

Manalarını bizim yorumumuzla belirtik kılan, ama kendileri *kendinde-rasyonel* olmayan bir bütünsel olayın parçası olan olaylara *bizim-için-rasyonel* olaylar diyeceğim. Yani yalnızca yorumları rasyonel olan, kendileri olarak rasyonel bir olayın ögesi olmayan olaylardır bunlar. Yukarıda da belirttiğim gibi eğer her olay *kendinde-rasyonel* olsaydı, yanıtı Spinoza'da aramamız gerekirdi. Bu rasyonel yorumlardaki olayların (izin, atomların) manasına ise *bizim-için-mana* adını veriyorum.

Yine de doğadaki tüm olayların *bizim-için-rasyonel* olaylardan ibaret olmadığını söyleyeceğim; doğada *kendinde-rasyonel* olaylar da vardır. *Zaten fizikalizme indirgenemez bir diyalektik materyalizm de bu nedenle mümkündür.* Ama önce rasyonaliteden ne anlamamız gerektiğini açığa kavuşturalım. *Nedir rasyonalite?*

Şimdi satranç oynadığımız bir bilgisayar düşünelim. Bizim bir hamlemize karşılık yerinde bir hamle gerçekleştiriyor olsun bilgisayar. Bu durumda bu hamleyi *rasyonel* olarak niteleriz. Satranç oynayan bilgisayar yenilmemek ve yenmek için programlanmıştır; yaptığı hamle bu maksada uygunsa rasyoneldir. O halde rasyonalitenin tanımını şöyle yapalım: *Maddi bir olayın rasyonalitesi maksadına uygun olmasıdır.*⁵²

52. Rasyonalite kelimesi *ratio*'dan, yani oran'dan gelir. Ayrıca materyalizm çerçevesinde bütün olaylar zaten maddi (yani fizik bilimi tarafından incelenebilir)

Burada artık rasyonalitenin köklü bir normatif özellik taşıdığını görüyoruz: *Maksadına uygunluk*. Maksatlılığın genel olarak maddi bir özellik olarak düşünülmediğini, daima akıllı (maddi olmayan, fiziksel olmayan) bir amilin özelliği olarak düşünüldüğünü, ya da tersinden söylersek *öznesiz (nesnel) bir süreç olarak düşünülmendiğini biliyoruz*. Kartezyen dil alışkanlıklarımız çerçevesinde bilinçli bir öznenin varlığını gerektirir maksat. Oysa burada bu dil oyununu bozarak nesnel bir maksattan, *öznesiz* bir olayın maksadından söz ediyorum. Yukarıda bilgisayar örneğini boşuna vermedim; bilinçli bir özne olmayan bilgisayar da pekâlâ bir maksada yönelik olarak davranabilir. (Buradaki türev rasyonaliteyi birazdan ayrıntılı olarak tartışacağız.) Daha sonra öznesiz bir süreç olan canlılık olaylarının da *teleolojik* sistemler (maksatlı sistemler) olduğunu göreceğiz. Hatta insan rasyonel davranışlarının da öznesiz bir maksatlılık hali oluşturduğunu kavrayacağız. Yani Kartezyen dil alışkanlıklarımızdan kalkarak *öznel* bir şey olarak kavradığımız maksatlılığın tam tersine *nesnel* bir duruma işaret ettiğini göreceğiz. Bu bakımdan "maksat" kavramı, Wittgenstein'in hilafına diyalektik düşüncenin Hegel'den devraldığı bir metafizik yapma tarzı olarak bazı kavramların gidecek karşısına nasıl dönüştüğünü göstermenin iyi bir örneği olacak.

Üstelik bir şeyin maksadına uygun olup olmaması da ancak normatif açıdan değerlendirilebilir. Çünkü bir olay (diyelim bir davranış) maksadına pekâlâ yeterince uygun olmayabilir; bu da rasyonalitenin ancak normatif bir özellik olabileceğini gösterir. Dolayısıyla rasyonaliteyi "maksadına uygunluk" olarak tanımladığımızda, doğa bilimlerinin söz ettiğinden farklı bir doğadan söz ediyormuşuz izlenimi doğar. Bilimsel açıdan *bir meteor yağmurunun ne maksadı ne de rasyonalitesi vardır*. (Tabii eğer Tanrı gökten başımıza taş yağmasını istemişse, buradaki maksat da, rasyonalite de kutsal bir akla aittir.) Bu gibi dilsel kullanım alışkanlıklarından doğan itirazları anlamakla birlikte sabırlı olmanızı önereceğim; burada dilsel alışkanlıklarımızı meşru nedenlerle çığnıyorum. Çünkü rasyonaliteyi, nor-

olduğundan "maddi bir olay" ifadesi sadece maddeci vurguyu güçlendirmek için kullanılmıştır. Ayrıca burada Frankfurt okulu temel alınarak "araçsal aklın" eleştirisi gündeme getirilebilirse de zaten yeterince dağılmaya müsait bu konuyu en azından *ben* dağıtmayacağım.

matifliği ve maksathlığı *öznesiz* doğa olaylarının maddi bir özelliği olarak düşünmemizi zorlaştıran, bunları yalnızca rasyonel bir öznenin (örneğin insanın) özellikleri olarak düşünmemize imkân veren Kartezyen dilin alışkanlıkları bizi yanlış düşünmeye sevk ediyor. *Bu dil sanki insan maddi bir şey değilmiş, mana da sadece maddi olmayan (zihinsel bir varlık olan) insana özgü bir özellikmiş gibi yanlış bir kullanım alışkanlığı oluşturduğu için doğadaki manayı da anlayamıyoruz.* Diyalektik materyalist doğa kavrayışını yerleştirmek için dille boğuşmayı göze almamız gerekiyor. *İlerde göreceğimiz gibi rasyonalite, maksathlık ve normativite doğabilimiyle sanıldığı kadar uyuşmayacak kavramlar değildir aslında.* Bu konuları biyolojinin epistemolojik statüsünü tartışırken yeniden dönmek üzere bir kenara bırakıp şimdi biraz daha kolay konular üzerinde duralım.

Kendi yaptığımız aletler, binalar, satranç oynayan bilgisayarlar ya da robotlar sayesinde insandan başka maddi olayların da hem maksadının hem rasyonalitesinin olabileceğini açıkça görüyoruz. Gerçi bunlar kelimenin bildik anlamında, yani insan ürünü olmaları nedeniyle *doğal* maddi olaylar değil, diye düşünmek eğilimindeyiz. İnsan ürünlerinin doğal olaylar olmadığını kabul etmemekle birlikte burada tartışmayı uzatmayacağım. Ama bunlar doğal değilse bile gene de açıkça maddi olaylar. O halde maddi olayların da bir maksadı, bir rasyonalitesi olabiliyor. Gereksiz bir tartışmadan kaçınmak için bu gibi olayların (ürünlerin) rasyonalitesine *türev rasyonalite* diyeceğim; bizler rasyonel amiller olduğumuz için ürünlerimiz de *türev rasyonaliteye* sahiptir, diye kabul edeceğim. *Peki ama o zaman biz nasıl rasyoneliz? Bizim rasyonalitemiz de türev bir rasyonalite mi, yoksa biz otantik olarak mı rasyoneliz?*

İşte bu aşamada ne'lik problemi açısından, varlığımızın anlamı açısından, ontoloji açısından evrenin kendi içinde açıklanabilir bir sistem olmasının önemini görüyoruz. Eğer bizler bir rasyonalitenin ürünleriysen bizim rasyonalitemiz de türev bir rasyonalite olacaktır. O koşulda bir tek otantik rasyonalite vardır. Yok eğer kendi içinde açıklanabilir bir evrende öznesiz bir biyolojik evrim süreci sonucu oluşmuş doğa olaylarıysak, bu durumda türev değil, otantik olarak rasyonel doğa olaylarıyız demektir. İşte biyoloji ve evrim teorisi bu en önemli metafizik meselede bu yüzden kilit bir rol oynamaktadır; sonra göreceğiz.

Rasyonalitenin tanımını yaptık; ayrıca rasyonalitede *türev* ve *otantiklik* kavramlarını da ayırtırmayı başardık. Şimdi *bizim-için-rasyonel* olayların dışında *kendinde-rasyonel* doğa olaylarının da olduğunu, bu olayların hem *kendinde* hem de *otantik* olarak rasyonel olduklarını görelim. Eğer bunu gösterebilirsek hem ateizm hem diyalektik materyalizm hem de mana konusunda önemli bir ilerleme kaydetmiş olacağız.

II.2b. Kendinde-Rasyonel Olaylar ve Öznesi Olmayan Maksat

1924 yılında anatomi uzmanı Dr. Raymond Dart bir tesadüf sonucu ilginç bir kafatası ele geçirdi. Bu kafatası insan gibi iki ayağı üzerinde dik yürüyen, ama günümüzde artık yaşamayan bir biyolojik türe aitti. Dart bu biyolojik türe *Australopithecus africanus* adını verdi. İnsan öncesi bir insansı tür olarak ilk kez varlığı net bir şekilde tespit edilen (daha sonra soyu tükenmiş pek çok erken insansı tür bulunmuştur) bu biyolojik türün günümüzden yaklaşık iki-üç milyon yıl kadar önce yaşadığını radyometrik ölçümler sayesinde biliyoruz artık. Dart bu türün insan ve şempanzenin ortak atası olduğunu sanmışsa da insansı türlerle (tabii bunlar arasında son halka olan insan türüyle) şempanzelerin ortak atası bazı jeolojik nedenler yüzünden (fosil kaybı yüzünden) henüz bulunamamıştır. Şimdi soru şu: Dart'ın bulduğu kafatasının hacmi insan kafatasına göre oldukça küçük (aşağı yukarı bir şempanzeninki kadardı) olmasına rağmen, Dart bu canlının insan gibi iki ayağı üzerinde dik yürüdüğünü kafatasına bakarak nasıl anladı?

Omurgalı kafataslarında omuriliğin beyinden omurga kanalına doğru uzamasına imkân veren bir delik bulunur. "Büyük delik" (*foramen magnum*) adını alan bu deliğin yeri, türün anatomik beden tasarımına göre değişir. Örneğin balıklarda kafatasının tam arkasındadır; çünkü balıkların işlevsel anatomisinde omuriliğin yatay düzleme paralel olarak uzanması gerekir; bu durumda büyük deliğin eksenini de yatay düzleme diktir. Kolayca anlaşılabilir nedenlere bağlı olarak, türlerin anatomik vücut eksenini dikleşmeye başladıkça deliğin yerinin artkafadan kafatası tabanına doğru kaymaya başladığını görürüz. Dik yürüyen insan türünde kafatası tabanının ortalarında, eksenini de yatay düzleme paraleldir. Maymun gibi tam dik yürüme-

yen türlerde biraz daha geridedir; eksenini de doğal olarak yatay düzlemle belli bir açı yapar. Biraz düşünersek deliğin anatomik pozisyonunun bedeninin genel anatomik tasarımıyla tam uyumlu bir *rasyonalite* (maksadına uygunluk) arz ettiğini fark ederiz. *Yani büyük deliğin konumu maksadına (iki ayağı üzerinde dik yürüyen bir hayvanın anatomik vücut postürünün koruması olarak özetleyebileceğimiz öznesiz maksada) uygundur.* Eğer iki ayağı üzerinde dik yürüyen insan türü bir mimar tarafından planlansaydı da büyük deliğin kafatası içinde tam da böyle rasyonel olarak konumlandırılması gerekirdi. Çünkü anatomik tasarım rasyonel (nesnel, öznesiz, maksadına uygun) bir bütün oluşturur ve bu bütünsel yapı içinde dik yürüyen hayvanların büyük deliğinin kafatası tabanının ortalarında bulunması da bu bütünle rasyonel bir ilişki içindedir; aksi takdirde dik yürüyemezdi insan. İşte Dart'ın bulduğu ve insan türüne değil bir başka insansı türe ait olan bu kafatasındaki büyük delik de insanda olduğu gibi kafatası tabanının ortalarında yer alıyordu; eksenini de yatay düzleme paraleldi. Bu durum da söz konusu hayvanın dik yürüdüğünü *imliyordu.*

Kafatasının büyüklüğünden ve dik yürüdüğünden yola çıkarak, tabii diğer memeli anatomilerinden bildiklerimizi de kullanarak hayvanın boyunun uzunluğunu, beden ağırlığını, bel ve leğen kemiğinin yapısını, ayrıca omuz, kol, bacak ve ayak eklemlerinin anatomik tasarımını çıkarabiliriz. Yani küçük bir deliğin yerini *yorumlayarak* dört-beş milyon yıl öncesi hakkında çok şey ortaya çıkarabiliyoruz. Ayrıca dişlerine bakarak türün nasıl ve neyle beslendiğini, böyle beslenebilmek için nasıl yaşaması gerektiğini de anlayabiliyoruz. Bir tek kafatası *yorum* sayesinde ne çok bilgi veriyor bize.

Burada biyoloğun, hayvanın anatomik tasarımının iki ayağı üzerinde dik yürümek öznesiz maksadına uygun olması gerektiği varsayımına dayanarak, "büyük deliğin" konumunun da bütünsel anatomik tasarımla rasyonel bir ilişki içinde olması gerektiğinden hareketle natüralist yorumlar yaptığını görüyoruz. Ama basitçe şöyle gidelim: Delik (parça) bütünün anatomik tasarımını (canlının iki ayağı üstünde dik yürüdüğünü) imliyor. *Demek ki bu deliğin manası (yani büyük deliğin konumu niçin böyledir sorusunun yanıtı) rasyonel anatomik bütünle rasyonel ilişkisi olarak anlaşılabilir ve bu rasyonalite bizim yorumla anladığımız bir rasyonalite olsa da, aslında*

bizzat anatomik tasarımın kendinde-rasyonel bir bütün oluşturmaya dayanır. Yani burada sadece bizim-için-rasyonel değil, kendinde-rasyonel bir doğa olayıyla karşılaşırız. Anatomik tasarım rasyonelitesi sanki ilk bakışta zeki bir mimarın elinden çıkmış izlenimi veren bir bina gibi kendinde-rasyoneldir. Biz maddi varlıkta zaten var olan bu nesnel (yani öznenen bağımsız) rasyoneliteyi yorumlama sayesinde anlıyor, bizim için belirttik kılıyoruz yalnızca.

O halde doğada *kendinde-rasyonel* olaylar var. Peki, ama tekrar soralım: Bunlar *türev* rasyonelitelere mi, yoksa *otantik* rasyonelitelere mi? Canlıların anatomik tasarım rasyonelitesinin türev bir rasyonelite olması durumu bir aşkınlığı gerektirir. Oysa evrim teorisi tam da bunun böyle olmadığını, söz konusu rasyonel tasarımların (canlıların) ortaya çıkması için aşkınlığın gerekmediğini, bu anatomik tasarımların ortaya çıkışının *öznesi* olmayan doğal evrim süreciyle açıklanabileceğini söylüyor. *Occam'ın usturası destekler bu sonucu.*

İşte buradan çok önemli bir metafizik sonuç çıkar: Evrendeki rasyonelitenin aşkın bir kaynağı olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Doğadaki rasyonelitenin kökeni gene doğadadır. Bu da evrenin kendi içinde açıklanabilir bir sistem olduğu varsayımını destekler. Dikkat ederseniz evrim teorisine bakarak ulaştığımız derin bir metafizik sonuç söz konusudur burada. Sadece biyolojik türlerin kökeninden değil, evrendeki rasyonelitenin kökeninden de söz ediyoruz artık. Kant ya da Wittgenstein gibi metafiziğin sorularının sağma ya da yanıtlanamaz olduğunu savunanlar için oldukça ağır bir darbe olmalıdır bu sonuç. Bilimden hareketle açık metafizik sonuçlara ulaşabiliyoruz çünkü pekâlâ.

Peki burada *nesnel* (öznesiz ve maddi) bir maksattan, maksadına uygun olma anlamında bir rasyoneliteden söz edebilir miyiz? Şimdi bir *türev* rasyoneliteden, örneğin kapıların açılıp kapanabilir olmasından hareket edelim. Kapıların açılıp kapanabilir olması açıkça maksadına uygundur. Hiç açılmayan ve hiç kapanamayan bazı özel kapılar da (örneğin firavun mezarlarının kapıları) kendi çok özel durumları açısından rasyoneldirler; yani rasyonel bir amil tarafından maksadına uygun olarak yapılmıştır. Demek ki kapının rasyonelitesi *türev* bir rasyonelitedir.

Benzer bir durumu kalp kapakçıkları için düşünelim. Kalp ve dolaşım fiziolojisi incelendiğinde kan dolaşımının hidrodinamiği açı-

sından bunların sanki bir mühendis veya mimar tarafından çok iyi düşünülmüş mekanizmalarda olduğu gibi dolaşım sisteminin maksadına (kanı tüm vücuda pompalamaya) uygun olduğunu görürüz. Amasoru şu ki bu maksadına uygunluk evrim teorisine göre bir mimar veya mühendis tarafından önceden düşünülüp planlanmamıştır. Doğal seçim baskısı, öznesiz bir süreç sonunda kalp kapakçıklarının zamanla rasyonel bir yapılanma kazanmasına neden olmuştur. *Demek ki kalp kapakçıklarının maksadına uygun olması türev değil otantik bir rasyonalitedir ve buradaki nesnel maksatlılığın da günlük dildeki kullanımın gerektirdiği gibi rasyonel bir amilin ürünü olması gerekmez.* Gündelik dildeki kullanımı ne olursa olsun doğayı anlamaya çalışırken "maksat" kelimesinin bu yeni *nesnel* (yani insana görelî olmayan, *öznesiz*) ve maddi kullanımını da pekâlâ anlayabiliyoruz.

II.2c. *Mana Nedir?*

Şimdi artık insan beyninin kapasitesi olarak anlamak, yorumlamak ve mana nedir sorusunu yanıtlamayı deneyebiliriz.

Aslında yorumlamak ve anlamak dediğimiz beyin olaylarının *henüz* nörobiyolojik açıdan tanımını yapamıyoruz. Burada anlayan insan davranışına bakan gözlemcinin Kartezyen dil çerçevesinde "sezgisel" olarak niteleyebileceği bir durum söz konusu; yine de nörobiyoloji çerçevesinde anlamının beyinde gerçekleşen bir biyolojik olay olduğunu düşünmek durumundayız. Şimdilik tam bir nörobiyolojik tanım vermek olanaksız gibi görünse de metafizik düzeyde bir fikir sahibi olmamıza imkân verecek bir tanım üzerinde çalışılabiliriz. Aşağıda doğal ve nesnel anlamda bir mana tanımını adım adım geliştirmeye çalışacağım.

Niçin sorusunun yanıtı olarak mana, maddi bir olaydan anlaşılan şeydir. Anlamaksa maddi bir olayda bizim için örtük olan mananın yorumlama suretiyle bizim için belirtik hale gelmesi sürecidir. Yani niçin sorusunun yanıtı olarak mana, maddi olayda maddi bir özellik olarak zaten vardır. Yorumlamak suretiyle biz, bizim için örtük olan bu nesnel-maddi manayı bizim için belirtik hale getiririz yalnızca. O halde önce yorumlamanın ne olduğunu adım adım tanımlayarak ilerleyelim.

İlk ve geçici bir tanım denemesi şöyle verilebilir: İnsan beyninin bilişsel kapasitelerinden biri olan yorumlamak;

Birinci adımda bizim için manası (niçin sorusunun yanıtı) epistemik olarak örtük olan kısmi bir olaydan yola çıkarak bu olayın bizim-için-rasyonel veya kendinde-rasyonel bütünsel olayın diğer parçalarıyla rasyonel ilişkilerini bizim için belirttik kılmaktır.

İkinci adımda söz konusu kısmi olayın bu rasyonel bütünle bizim için örtük rasyonel ilişkisini de bizim için belirttik kılmaktır (anlamaktır).

Maddi bir olaydan anladığımız şey onun manası (yani "niçin" sorusunun yanıtı) olduğuna göre kısmi bir olayın (parçanın) manası, onun bütünsel rasyonaliteyle rasyonel (maksadına uygun) ilişkisidir. Niçin sorusunun yanıtı olarak mana parçayla bütün arasındaki maksadına uygun (rasyonel) ilişkidir.

Bu durumda parçanın manasını anlamak, parçayla rasyonel bütün arasındaki rasyonel (nesnel maksadına uygun) ilişkiyi anlamaktır daima.

Acaba bu tanımlar yeterli mi? Hayır.

Şimdiye kadar aldığımız yol parçanın manasının ne demek olduğunu az çok anlamamıza imkân veriyor gibi durmakla birlikte bütünün anlamının ne olduğunu anlamamıza imkân vermiyor aslında. Araştırmamızın bu aşamasında yorum yoluyla birinci adımda anladığımız mananın, yani bütünsel maddi olayın manasının parçalarının rasyonel (maksadına uygun) ilişkilerinin toplamı olduğunu düşünebilir miyiz? Acaba bütünün manası parçalarının çoğul rasyonel ilişkilerinin toplamından mı ibaret? Eğer böyleyse bütünün manasını anlamak demek bütünde örtük olan tüm parçaların birbirleriyle rasyonel ilişkilerini (yani bütünün parçalarının hepsinin birbirleriyle nesnel maksadına uygun ilişkilerini) belirttik hale getirmek demek olmalıydı.

Ama parçanın manasıyla bütünün manası arasındaki fark, bir teklik çoğulluk farkı değildir. Bu aşamada şu önemli saptamayı yapmamız gerekir: Rasyonel bütün, parçalarının toplamından fazla bir şeydir. Bütün, parçalarının rasyonel (maksadına uygun) örgütlenmesidir. Bütünde parçalar rasyonel (maksadına uygun) tarzda örgütlenmiştir. Demek ki ancak (örneğin canlı organizma gibi) tüm parçaları rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi bir olayda kendinde-

rasyonalite ve kendinde-manadan söz edebiliriz. Eğer tüm parçaları maksadına uygun olarak örgütlenmemiş bir olayla karşı karşıyaysak, parçaların kendinde-manaları olduğunu da söyleyemeyiz.

Doğadaki maddi olayların çoğu rasyonel tarzda örgütlenmiştir. Rasyonel tarzda örgütlenmiş olayların (örneğin canlıların), doğadaki rasyonel tarzda örgütlenmemiş olaylardan hareketle öznesiz bir süreç sonunda oluşması bu kitaptaki diyalektik materyalizmi temellendiren saptamadır.

Bu durumda parçanın manası rasyonel tarzda örgütlenmiş bütünlerasyonel ilişkisiyken, bütünün manası parçalarının bütünü oluşturacak şekilde rasyonel (nesnel, öznesiz, maksadına uygun) örgütlenme tarzıdır. Bütünün manasını anlamak demek bu rasyonel örgütlenme tarzını anlamak demektir.

Demek ki natüralist hermeneutikte de klasik hermeneutik döngüyü yeniden buluyoruz: Parçaların manasını anlamak için maddi bütünün rasyonel örgütlenme tarzına, maddi bütünün manasını anlamak için parçalarının bütünüle rasyonel ilişkilerine başvuruyoruz.

Eğer durum böyleyse yorumlama da maddi bir olayda kısmi olayla bütünsel olayın karşılıklı olarak birbirlerine bağlı olan manalarını (rasyonel ilişkilerini) bizim için belirttik kılmaktır.

Yorumlarken rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi bütünde zaten var olan örgütlenme tarzını ve bu rasyonel tarzda örgütlenmiş bütünüle parça arasında zaten var olan rasyonel bağlantıları bizim için belirttik kılmaya çalışırız.

Buradaki önemli bir sorunu, ileride bizi metafiziğin sınırlarına götürecekte bütünsel olayın helozonik rasyonalitesi sorununu (yani bütünsel olayın daha kapsamlı bir bütünsel olayın parçası olmasından kaynaklanan genişleyen manası sorununu) daha sonra ele almak üzere şimdilik bir kenara bırakıyorum.

Şimdi bu oldukça soyut tanımları yukarıda hareket noktamızı oluşturan örnekler çerçevesinde açıklamaya, daha iyi anlamaya çalışalım.

İlk olarak şu saptamayla başlayalım: Yukarıdaki tanımlar örneğin "Australopithecus africanus'un bütünsel anatomik tasarımının manası nedir?" sorusuyla "Australopithecus africanus'un bütünsel anatomik tasarımını oluşturan parçalar niçin bu şekilde örgütlenmiştir?", sorusunun aynı soru olduğunun kabulü koşulunda veril-

miştir. Yani bu tanımlarda *mana*'nın, *niçin* sorusunun yanıtı olduğu kabul edilmiştir. Çünkü, gene aynı örnekten gidersek, bu anatomik tasarımı oluşturan çeşitli parçalar (örneğin büyük delik, omurga, omuz eklemleri, leğenkemiği, leğenkemiğinin üst bacak kemiğiyle eklemi, topuklu ayağın yapısı, bunlarla bağlantılı kaslar, sinir sistemi organizasyonları vs.) hayvanın iki ayağı üzerinde dik yürümesi maksadını karşılamak için bu şekilde örgütlenmiştir.

Örneğin insan topuklu ayak anatomisi dört ayağıyla yürüyen canlılardan farklıdır. Çünkü bu canlılar aslında ayakları değil, parmakları (veya tırnakları) üzerinde yürür. Topuklar, hayvan anatomisini bilmeyenlerin hizimkinin tersine açı yapan bir diz eklemi sanacakları konumdadır. Bu hayvanların bazılarının üst bacak kemikleri kısa, diz eklemleri insana göre daha yukarıdadır. Buradan yola çıkarak iki ayağı üzerinde dik yürüyen *Australopithecus africanus*'un bazı sinir sistemi özelliklerini de çıkarsayabiliriz. Örneğin bu türün taban derisi sert ve sivrice bir cisimle topuktan yukarı doğru çizildiğinde ayak parmaklarının refleksi olarak tabana doğru bükülüp bir kapanma hareketi yapması gerekir. Oysa benzer bir refleksi örneğin maymunlarda parmakların yukarı doğru açılması sonucunu verir.

Şimdi anatomik tasarım rasyonelitesini anlamak için bir adım daha atalım ve iki ayağı üzerinde dik yürüyen insanda gözlenen ve eğer günümüzde bir örneğini inceleme şansımız olsaydı muhtemelen *Australopithecus africanus*'ta da gözleyeceğimiz bu taban derisi refleksinin anatomik tasarım rasyonelitesinin maksadına nasıl uygun olduğunu görelim. Şimdi gözünüzde iki arka bacağının üzerinde dikilen, şaha kalkan bir at canlandırmanızı isteyeceğim. Dikkat ederseniz hayvan iki arka tırnağı üzerinde dikilirken vücut ağırlığını hafifçe de olsa yere değmeyen topuk eklemlerine doğru yıkmıştır. Bu durumda yere basantırnakları içe, tabana doğru bükülmüştür. Oysa hayvan tekrar dört bacağının tırnakları üzerinde yürümeye döndüğünde tırnaklar yeniden dışa doğru açılır. Eğer topukları üzerinde zaman zaman dikilerek ellerini kullanan hayvanları (örneğin bazı kemirgenleri) düşünürseniz, onların da bu pozisyonu aldıklarında parmaklarının içe büküldüğünü gözlersiniz. Demek ki iki ayağı üzerinde dik yürüyen insanda taban derisi refleksiyle parmakların içe bükülmesi genel anatomik tasarımın rasyonelitesine uygundur. Nitekim henüz yürüyemeyen, emekleme aşamasındaki insan

yavrusunda bu refleks ayak parmaklarının, dört bacağına parmakları üzerinde yürüyen bir hayvandaki gibi yelpaze gibi dışa, ayak sırtına doğru açılması yanıtını verir. Dahası bir beyin olayı nedeniyle kısmi bir felç durumu ortaya çıktığında felçli taraftaki taban derisi refleksi de iki ayağı üzerinde dik yürüyen normal erişkin insandaki gibi parmakların tabana doğru içe bükülmesi şeklinde değil, emekleyen bir çocukta veya dört ayağının parmakları üzerinde yürüyen bir maymunda olduğu gibi parmakların yelpaze tarzında dışa açılması şeklinde yanıt verir. Bir başka deyişle beyinle ilgili kısmi felç durumunda taban derisi refleksi iki ayağı üzerinde dik yürüme durumundan evrimsel olarak daha geri düzeye, dört ayağının parmakları üzerinde yürüyen hayvanların veya emekleyen bebeklerin durumuna geriler. Bazen felçle ilgili belirtiler ortaya çıkmadan önce de gözlenen taban derisi refleksinin bu filogenetik (türün evrimine ilişkin) erken aşamaya (dört ayağının parmakları üzerinde yürüme aşamasına) gerilemesi nörolojik muayenenin en önemli belirtilerinden biridir ve mutlaka beyindeki bir hasarı (mesela "sessiz" gelişen bir beyin tümörünü) gösterir. Demek ki anatomik parçalar ve fizyolojik refleksler bu bütünsel örgütlenmenin nesnel maksadına (iki ayağı üzerinde dik yürümeye) uygundur.

Öyleyse yukarıdaki tanımları verirken örnekteki hayvanın (Australopithecus africanus'un) bütünsel anatomik tasarımının *manası* nedir sorusuyla anatomik parçalarının *niçin* bu şekilde örgütlendikleri sorusunun aynı soru olduğunu kabul ediyoruz. Eğer bu kabul doğrudurysa "bu erken insansının bütünsel anatomik tasarımının *manası*, anatomik parçalarının iki ayağı üzerinde dik yürümek maksadını karşılamak için örgütlenmeleridir." Bu koşulda Australopithecus africanus'un bütünsel anatomik tasarımı, yukarıda verdiğimiz "*bütünün manasını anlamak demek parçalarının rasyonel (maksadına uygun) örgütlenme tarzını anlamak demektir*" tanımını doğrular.

Bu aşamada iki eleştiri getirilebilir. Birincisi: Australopithecus africanus'un tüm anatomik özellikleri iki ayağı üzerinde dik yürümek maksadını karşılamak için mi örgütlenmiştir? Elbette hayır. Burada kuşkusuz bir soyutlama yaparak bütünsel anatomiyi *büyük deliğin konumunun nesnel manası* bakımından ele alıyoruz. Bu maksatla yapılan biyolojik yorum elbette hayvanın tüm anatomik özelliklerinin manasını açıklamaz. Örneğin bu erken insansının otla bes-

lendiğini düşünelim. Bu durumda dişlerinin yapısı, midesinin büyüklüğü vs. gibi anatomik öğeler bu maksadı karşılayacak şekilde örgütleneceklerdir. Sindirim sisteminin bu örgütlenme biçimi hayvanın hepçil (her şeyi yiyebilen) olması durumundakinden farklıdır ve iki ayağı üzerinde dik yürümesi bu canlının otobur mu yoksa hepçil mi olduğu konusunda bir bilgi vermez. Demek ki yorum yoluyla bütünsel anatominin nesnel manasını araştırırken maksadımıza (büyük deliğin manasını anlamak maksadına) uygun bazı soyutlamalar yapıyoruz.

İkinci muhtemelen eleştiriye gelince, bu daha derin bir felsefi problem gönderme yapar. Wittgenstein'in daha önce de aktardığım şu satırlarını hatırlarsınız (*Felsefi Soruşturmalar*, 116. paragraf): "Fizikolojiler bir sözcüğü kullandıklarında –'bilgi', 'varlık', 'nesne', 'ben', 'tümce', 'ad'– ve şeyin *özünü* kavramaya çalıştıklarında kendimize şunu sormalıyız: Bu sözcüğün, anayurdu olan dilde gerçekten böyle kullanıldığı olur mu hiç?– *Biz* sözcükleri metafiziksel kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getiriyoruz."

Wittgenstein bir bakıma haklı. Ben de yukarıda *mana* kelimesini yeni metafiziksel bir anlamda kullanırken gündelik kullanım kurallarını çiğnemedim mi?

Gerçekten de "Australopithecus africanus'un bütünsel anatomisinin *manası* nedir?" sorusu gündelik dilsel alışkanlıklarımız açısından oldukça yadırgatıcıdır. Buna karşılık "Australopithecus africanus'un bütünsel anatomik tasarımını oluşturan parçalar *niçin* bu şekilde örgütlenmiştir?" sorusu gene yadırgatıcı olmakla birlikte o kadar yadırgatıcı değildir. Neden? Bu soruyu yanıtlamadan önce Wittgenstein'in bir bakıma haklı olduğunu kabul edelim: Metafizik yaparken dili deforme etmek gerekir. Ama daha önce gördüğümüz gibi bilim yaparken de dili deforme etmek gerekir. "Dört boyutlu uzay-zaman süreklisi" terimi, gündelik dilin deformasyonu değil midir? Ama bilimde olduğu gibi metafizikte de bu deformasyonlar keyfi değildir; *dünyayı bir başka metafizik gözle görmenin dilsel koşuludur*.

Burada doğadaki manayı araştırma nedenimizi hatırlayalım. Üçüncü Bölüm'ün sonunda maddi şeyler olan dilsel ifadelerin ve beyindeki fiziksel-kimyasal olaylar olan düşüncelerin nasıl olup da bir anlamının olduğu sorusunu sormuştuk. Şimdi mananın insan beynine gökten zembille düşmediğini, insan beyninde geçen maddi

olayların anlamının doğadaki mananın bir formu olduğunu anlatmaya çalışıyoruz. Bu metafizik operasyon da mana kavramını gündelik dilden farklı bir şekilde kullanmaya başlamamızı gerektiriyor. *Çünkü gündelik dilin kullanım kurallarına takılıp kalsaydık, manayı dilsel-kültürel dünyayla sınırlamaya, böylece doğadaki manayı görmemeye devam etmemiz gerekirdi. Bu durumda da insan beyninin fiziksel olayları olan düşüncelerin nasıl olup da bir anlama sahip olduğu sorusu ancak mucizevi güçleri devreye sokan açıklamalarla yanıtlanabilirdi. Öyleyse muhtemel bir Wittgensteinci eleştiriye ve buna nasıl yanıt verdiğimizize yakından bakalım.*

Bu tür bir eleştiriye göre bütünsel anatominin *manasından* söz etmemiz gündelik dildeki mana kelimesini yanlış kullanmaktan kaynaklanan bir metafiziksel hatadır. Bu açıdan denebilir ki, bu hayvanın anatomik bütünü oluşturarak parçaların rasyonel bir örgütlenmesi varsa bile bunu *mana* ile karıştırmanın gereği yok. Burada anatomik bir örgütlenmenin ne gibi bir işlevselliği olduğundan söz edebiliriz sadece; manadan değil.

Bu karşı çıkışa şöyle yanıt vereceğim. Her koşulda mana *niçin* sorusuna verdiğimiz yanıtıdır. Şimdi biyolojide şu soru pekâlâ meşrudur: *Australopithecus africanus niçin* (yani hangi *nesnel maksadı* karşılamak için) bu bütünsel anatomik tasarıma sahiptir? Ama bu soru dilsel nedenlerle birçokları için yadırgatıcıdır. Oysa benzer bir soruyu şöyle sorsaydık kimse yadırgamayacaktı: *"Tanrı Australopithecus africanus'un bütünsel anatomik tasarımını niçin böyle yaratmıştır?"* Bu soru yadırgatıcı değildir, çünkü gündelik dilde ve yaygın dünya görüşümüzde maksatlılığın daima zihinsel bir özneye bağlarız. Bu durumda *Australopithecus africanus'un* anatomik tasarımında saptadığımız rasyonalite türev bir rasyonalite, onu yaratan Tanrı'dan gelen bir rasyonalite olarak görülecektir. Oysa biyoloji, evrim sürecinin öznesiz bir süreç olduğunu gösterdiğine göre, daha önce kökenini tanrısal iradeye atfettiğimiz türev rasyonaliteyi (bu canlının bütünsel anatomik tasarımının iki ayağı üzerinde dik yürümek maksadına uygun olması durumunu) nesnel ve otantik bir rasyonalite (yani öznesiz bir maksada uygunluk) olarak bizzat bu canlının anatomik tasarımının nesnel, maddi ve otantik bir özelliği olarak görmemiz gerekir. Eğer evrim teorisi doğruysa şu soru meşrudur: Bu canlının anatomik parçaları *niçin* bu şekilde örgütlenmiş-

tir? İşte bu nesnel *niçin* sorusunun yanıtı "Australopithecus africanus'un anatomik parçaları hayvanın iki ayağı üzerinde dik yürümesi maksadını karşılamak için örgütlenmiştir" cümlesi olduğu için bu cümle Australopithecus africanus'un bütünsel anatomisinin *nesnel manasını* bildirir. Açıklayalım.

Bu erken insansının bütünsel anatomik tasarımı *niçin* böyledir? Biyolojik olarak meşru olan bu soru günlük dildeki "şu adam *niçin* ayakta duruyor?" sorusundan farksızdır. Bu soru da "şu şu *maksadı* karşılamak için" gibi bir cümle formunda yanıtlanabilir: "O adam fazla oturmaktan uyuşan bacaklarındaki kan dolaşımını düzeltmek için ayakta duruyor." Bu yanıt bize o adamın ayakta durmasının daha önce bilmediğimiz *manasını* bildirir. Aynı şekilde "bu erken insansının anatomik parçaları *niçin* bu şekilde örgütlenmiştir?" sorusunun yanıtı olan "Bu anatomik parçalar hayvanın iki ayağı üzerinde dik yürümesi maksadını karşılamak için bu tarzda örgütlenmiştir" yanıtı da söz konusu bütünsel anatomik tasarımın *nesnel, öznesiz, otantik mana'sını* bildirir. Demekki bütünsel anatomik tasarımın *nesnel manası*, parçaların iki ayağı üzerinde dik yürümeyi sağlama, öznesiz ve otantik maksadına uygun (rasyonel) örgütlenme biçimidir.

Natüralist hermeneutiğe bu tür dilsel karşı çıkışlar aslında gündelik dilsel alışkanlıklarımız nedeniyle *nesnel maksat* kavramını anlamakta güçlük çekmemizden, maksadı bir öznenin varlığını gerektiren zihinsel bir şey olarak kavramamızdan kaynaklanıyor. Biz gündelik dilde maksatlılığı, teleolojiyi bilinçli insan davranışları için kullanmaya alıştığımızdan biyolojik oluşumlardaki *öznesiz maksatlılığı* kavramakta güçlük çekiyoruz. Maksadın bir *özne* gerektirmediğini, biyolojik olayların (örneğin bitkinin güneşe dönme davranışında olduğu gibi) *nesnel* anlamda maksatlı olaylar olduğunu kavradığımızda, yani dünyayı bu yeni metafizik dilin sunduğu perspektiften görmeye başladığımızda bu gibi itirazlar son bulacaktır. Diyalektik materyalist metafizik açısından maksatlılık nesnel ve doğal bir olaydır. İnsan davranışlarının maksatlılığı, doğadaki *özne* gerektirmeyen bu *nesnel* maksatlılığın evrimleşmiş bir formudur yalnızca. Yani insan maksatlılığının da bitki davranışlarındaki gibi *öznesiz* bir maksatlılık olduğunu göstermeye çalıştığımızdan mana kavramının gündelik dildeki kullanımından uzaklaşıyoruz. Bir sonraki bölümde insan maksatlılığının da *öznesiz* bir maksatlılık olduğunu

görecek, bizi kendimizi ve doğayı yanlış anlamaya sevk eden, kendimizi doğanın parçası olan doğal oluşumlar olarak görmemizi engelleyen gündelik dilden kurtulmaya çalışacağız. İşte natüralist hermeneutiğe imkân veren de sıradan dilin kullanım kurallarını bu şekilde çiğneyebilmemizdir. *Dünyanın metafiziğini doğru görmek için sıradan dillerin kullanım kurallarına meşru bir başkaldırıdır bu.*

Bu muhtemel Wittgensteinci eleştiriyi yanıtladıktan sonra, yukarıda parçanın manası için verdiğimiz tanıma bakabiliriz. Şöyleydi tanım: Parçanın manası, içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlenmiş bütünlü rasyonel ilişkisidir. Bu tanıma göre *Australopithecus africanus*'un kafatasındaki büyük deliğin konumunun *manası*, bu deliğin rasyonel (nesnel maksadına uygun) tarzda örgütlenmiş bütünsel anatomiyle rasyonel (maksadına uygun) ilişkisi olmalıdır. Aranan *mana* "bu hayvanın kafatasındaki büyük delik *niçin* bu konumdadır?" sorusunun yanıtıdır. Yanıtısa "büyük delik, öznesiz evrim sürecinde anatomik parçaları iki ayağı üzerinde dik yürüme maksadına uygun olarak örgütlenmiş bu bütünsel anatomik tasarımın maksadına uygun parçası olduğu *için* bu konumdadır" şeklinde olacaktır. Klasik hermeneutik döngünün burada tekrar kurulduğunu da belirtmiştik.

Parçayı anlamak için bütünü rasyonel örgütlenme tarzını, bütünü anlamak için de parçaların *niçin* bütünlü böyle bir ilişki içinde olduğunu anlamamız gerekir. Demek ki ne bütünü ne de parçayı tek başına anlayamayız.

Mana tanımlarını açıkladık; şimdi yukarıda verdiğimiz başka örneklere de bakarak söylediklerimizi biraz daha sağlamlaştırmaya çalışacağım.

II.2d. Rasyonalitenin Evrimi

Üzerinden fare geçen iz örneğinde bizim-için-rasyonel bir bütünsel olay *yorumuna* ulaşmıştık. Bu örnekte kendisi rasyonel tarzda örgütlenmiş bir olay söz konusu değildi; yani burada rasyonel olan olay değil, onun bizim tarafımızdan izi anlamlandırmak için maksadına uygun olarak verdiğimiz yorumuydu. Şimdi iz süren avcı örneğini hatırlarsak, avcı izin yeni değil, bir gün önce oradan geçen bir hayvana ait olduğunu açıklamak için belli bir yorumla bir gün bo-

yunca orada meydana gelen olayları özetliyordu. Aslında bir gün boyunca kimbilir ne çok şey olmuştu orada: Belki bir aslan gezinmişti, belki bir yılan dolaşmıştı, belki bir armut dalından kopup yere düşmüştü, hafif bir yağmur çiselemişti. Avcı bunların da izini görebilir, orada geçen bütün olayları anlatabilirdi. Ama bu durumda karmakarışık, hatta anlamsız bir hikâye çıkacaktı ortaya. Avcı öyle yapmadı. Av hayvanının bir gün önce geçtiğini (üzerinden fare geçen izin manasını) anlamamıza imkân veren, izin manasını anlamamız için maksadımıza uygun, rasyonel bir yorum yaptı. Yani yorumun örgütlenmesi, parçalarını rasyonel şekilde bir araya getirdi. Bu durumda bizim-için-rasyonel yorumunun bizim-için-manası onu oluşturan parçalarının hepsinin rasyonel örgütlenmesiydi. Böylece önceden örtük olan iz'in (parçanın) bizim-için-manası da (yani rasyonel bir örgütlenme olan yorumun bütünüyle rasyonel ilişkisi de) bizim-için-rasyonel yorum içinde bizim için belirtik bir hal aldı. İz'in bu bizim-için-rasyonel (yani maksadımıza uygun) tarzda örgütlenmiş yorumla rasyonel ilişkisi (manası), av hayvanının bir gün önce geçmiş olduğunu imliyordu. Yüksek atomağırlıklı atomlar örneğinde de gene bizim-için-rasyonel bir yoruma ulaşmıştık: Yüksek atom ağırlıklı atomların rasyonel tarzda örgütlenmiş bütünle (yorumla) rasyonel ilişkisi (manası), galaksinin bu bölgesinde eskiden var olan büyük bir yıldızla işaret etmekteydi.

Daha sonra örneklerimizi değiştirdik; kendinde-rasyonel olaylardan söz etmeye başladık. Bu olaylar sadece yorumları bizim-için-rasyonel olan olaylar değil, bizzat kendileri rasyonel tarzda örgütlenmiş, yani kendinde-rasyonel olaylardı artık. Anatomik tasarım rasyonalitesi (yani bütünsel anatomik tasarımın parçalarının biyolojik maksadına uygun tarzda örgütlenmesi) sayesinde kafatasındaki büyük deliğin (parçanın) manasını anladık. Bu deliğin anatomik pozisyonunun, türü kaybolmuş insansının bütünsel anatomik tasarım rasyonalitesiyle (yani anatomik parçalarının rasyonel anatomik bütünü ortaya çıkaracak tarzda rasyonel olarak örgütlenmesiyle) ilişki tarzı, manasını oluşturuyordu. Bu biyolojik türün atomik parçalarının rasyonel tarzda örgütlenmesi gerektiğine dayanarak hiç görmediğimiz bu hayvanın kafatasındaki büyük deliğin anatomik konumunun hayvanın dik yürüdüğüne işaret ettiğini gördük. Büyük deliğin kafatasındaki konumunun manası (yani bütünsel

anatomik tasarımın rasyonel örgütlenmesiyle ilişkisi) hayvanın dik yürümesindeki anatomik işleviydi.

Fizyolojik işlev rasyonallitesi açısından kalp kapakçıklarının manası da dolaşım sisteminin bütünsel örgütlenme tarzı kavrandığında ortaya çıkıyordu. Örneğin aort kapakçığının işlevi sol karıncık kasılıp da kan vücuda pompalanırken açılmak, ama kan damarlardaki basınç nedeniyle kalbe geri püskürtüldüğünde kapanarak kanın dolaşımında kalmasını sağlamaktı. Bu kapakçık çalışmadığında veya anatomik olarak yetersiz olduğunda (kalbe geri dönen kanı yeterince engelleyemediğinde) damarlardan kalbe doğru artan basınç nedeniyle fazla kanla dolan sol karıncığın giderek zorlandığını, sol kalp yetmezliğinin başladığını biliyoruz. Demek ki aort kapakçığının dolaşım sisteminin işlevsel rasyonallitesindeki (bu işlevin rasyonel tarzda, yani kanı tüm vücuda pompalamak maksadına uygun olarak örgütlenmiş bütünündeki) manası (yani dolaşım sisteminin bütünüyle rasyonel ilişkisi) sol karıncıktan pompalanan kanın damarlardaki basınç nedeniyle tekrar kalbe geri dönmemesini sağlamaktı. Aort kapakçığının manası, dolaşım sistemi rasyonel örgütlenmesindeki bu işlevsel gerekliliğe işaret eder. Zaten aort kapakçığının dolaşım fizyolojisinin işlevsel açıdan rasyonel örgütlenmesiyle rasyonel ilişkisi, dolayısıyla nesnel manası da bu işlevdir.

Şimdi bütün bu örneklerin bizi hangi sonuçlara ulaştırdığına bir kez daha bakalım.

Öncelikle anlama ve yorumlamanın dilsel alanla sınırlı olmadığını görmüş olduk. Dilsel olmayan bir olay, örneğin bir iz, atomlar, kafatasındaki büyük delik ya da kalp kapakçıkları da yoruma konu olabilir. Demek ki insan beyninin anlama kapasitesi dilsel-tarihsel alanla sınırlı değildir. İnsan beyni dilsel olmayan olayları da anlar; *anlaşılan şey mana olduğuna göre, mana sadece dilsel bir şey değildir. Parçaları rasyonel tarzda örgütlenerek oluşan bir bütünün manası bu örgütlenmenin tarzıdır. Parçanın manasıysa rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi bütünüle parça arasındaki rasyonel ilişkilerdir ve bu tanım daha sonra göreceğimiz gibi dilsel anlam için de geçerlidir.*

İkincisi, doğada rasyonallitenin ortaya çıkması proje sahibi bir rasyonel amil gerektirmez. Doğal maddi olayların kendinde-rasyonel olmaları, rasyonallitenin bazı maddi olayların nesnel-maddi özel-

liğı olduğunu gösterir. Bazı maddi olaylar doğalsüreçler sonucunda kendinde-rasyonel özellikler kazanır. Rasyonelitenin evrimi öznesi olmayan bir süreçtir. Bir sonraki bölümde, insanın dilsel ve dilsel olmayan davranış rasyonelitesi ve manasıyla insan beyninin düşünsel rasyonelitesi ve manasının nesnel (özne gerektirmeyen) süreçler olduğunu, bu rasyonelite ve manaların da doğadaki nesnel rasyonelitate ve mananın evrimleşmiş özel bir formu olduğunu göreceğiz.

Aynı şekilde mananın da maddi bir olayın bütünsel rasyonelitesiyle (maksadına uygunluğuyla) parçalarının rasyonel ilişkisi olduğunu düşünürsek, mananın da maddi bir özellik olduğunu kabul etmemiz gerekir. Mana, maddi olayların fiziksel olmayan (fizik bilimi tarafından incelenemeyen, fizik biliminin epistemik sınırlarının dışında kalan) ama natüralist hermeneutikle anlaşılan maddi bir özelliğidir.

Üçüncü olarak rasyonelite (yani maksadına uygun olma) bazı doğa olaylarının maddi bir özelliğiye, normativite doğa olaylarına da nesnel olarak uygulayabileceğimiz bir düşünme tarzı olmalıdır. Çünkü maksadına uygun olma anlamında rasyonelite bazı doğa olaylarının özelliğiye, bu gibi doğa olaylarını maksatlarına uygun olup olmadıkları ya da yeterince uygun olup olmadıkları gibi normatif bir açıdan değerlendirebiliriz. İşte şimdiye kadar üzerinde durmadığımız bu çok önemli, dilsel alışkanlıklarımız açısından da şaşırtıcı konuyu ele alabiliriz şimdi. Bizzat doğa nasıl bazı nesnel ama normatif özelliklere sahip olabilir?

II.2e. Nesnel Normativite ve Biyoloji Felsefesi

Bugüne kadar iyi-kötü, doğru-yanlış, geçerli-geçersiz, maksadına uygun-maksadına uygun değil, rasyonel-rasyonel değil gibi normatif ölçütlerin sadece insanlar için geçerli olduğu düşünüldü. İnsan değerlerinden bağımsız olma, insanlara göreli olmama anlamında *nesnel*, bizzat maddi olayın *kendinde* bir özelliği olarak normatif özelliklerden söz edilemez, diye düşünüldü. Örneğin yağmur yağması duruma göre *bizim için* iyi ya da kötü olabilir; ama kendisi olarak ne iyidir ne de kötüdür. O, olduğu gibi olandır. Bir doğa olayının kendisi olarak doğru ya da yanlış, uygun ya da uygunsuz olduğu söylenemez. Bir virüs büyük salgınlara, kitlesel ölümlere neden

olabilir; bizim için kötüdür, ama kendisi olarak iyi ya da kötü olduğu söylenemez; böyle düşünülür.

Ama rasyonalite (yani maddi bir olayın maksadına uygun olması) bazı doğa olaylarının kendinde maddi ve nesnel bir özelliği ise, maksadına uygun olma ya da olmamalarına bakarak bu maddi doğa olaylarının nesnel (insana göreli olmayan) bazı normatif özellikleri olmaları gerektiğini söyleyebiliriz. Ama nasıl ve hangi durumlarda?

Hastalık durumunu ele alalım. Bir organizmanın sağlıklı ya da hasta olması normatif açıdan değerlendirilebilir kuşkusuz; hastalık göreli olarak zaman zaman iyi olsa da genellikle kötüdür. *Fakat bizzat hastalıklı ya da sağlıklı olmak da normatif bir özellik olmasına rağmen nesnel (insana göreli olmayan) normatif bir durum söz konusu olamaz mı bu doğa olaylarında?*

Aort kapağı yetmezliği olan bir hasta düşünelim. Bu durumda aort kapakçığının dolaşım sistemindeki rasyonel fizyolojik işlevi bozulmuştur; vücuda pompalanan kanın bir kısmı damarlardaki basınç nedeniyle kalbe geri kaçmaktadır. Kalbi kendine özgü rasyonel fizyolojik işlevi yerine getirip getirmemesi bakımından, yani normatif açıdan değerlendirip hasta olduğunu söyleriz. Yüz metreyi belli bir sürede koşmasını beklediğimiz bir atletin görevini yerine getirememesi durumundaki gibi normatif açıdan değerlendirdiğimiz bir durumdur bu. Normalde yerine getirilmesi beklenen fizyolojik bir işlevi yerine getirememek anlamında hastalık, bir organizmanın *bizatihi kendisinin*; insan gözlemcinin değerlerinden bağımsız, yani *nesnel* ama *normatif* bir özelliğidir.

Şimdi insanların dünyadan silindiği bir gelecek tahayyül edelim. Bu durumda aort yetmezliği olan bir kedi yavrusu hasta mıdır, değil midir? Eğer rasyonalitenin bazı maddi olayların kendinde özelliği olduğunu kabul edersek, kedi yavrusunun insanlar olmasa da *hasta* olduğunu söylememiz gerekir. Fizyolojik işlev rasyonalitesinden sapma olarak hastalık, normatif bir özellik olmasına rağmen, onu değerlendiren insandan bağımsız olarak, yani nesnel olarak hastalıktır. Çünkü hastalığı hastalık yapan şey, yani bazı maddi doğa olaylarının rasyonel tarzda örgütlenme özelliği, bazı normatif özellikleri de (yani maksadına uygun olup olmamayı da) kaçınılmaz olarak nesnel ve maddi kılar. *Hastalık hali rasyonel tarzda örgüt-*

lenmiş maddi olaylar olan canlıların fizyolojik işlev rasyonalitesinden sapması anlamında normatif ama insana görelî olmama anlamında nesnel bir özelliktir. Demek ki doğanın bir bölümü insandan bağımsız, insana görelî olmayan, yani *nesnel ama normatif özelliklere* sahip olabilir.

"*Nesnel normatif özellikler*" ifadesi kendi içinde çelişik görünsede aslında burada yetersiz olan, metafizik ufkumuzu daraltan, sıradan gündelik dilin kullanım alışkanlıklarıdır. Wittgenstein'in hilafına bilim yapmak gibi metafizik yapmak da dilin kullanım alışkanlıklarıyla mücadeleyi gerektirir. *Diyalektik materyalizmin Hegel'den devraldığı bir mücadeledir bu.*

Şimdi bu noktalardan hareketle biyolojinin epistemolojik özelliklerini tartışmaya başlayabiliriz.

Biyoloji geniş ölçüde fizik ve kimyaya dayanır. Kan basıncının oluşmasından hemoglobin molekülünün oksijeni bağlamasına, sinir hücrelerinde iyon dağılımı nedeniyle sükûnet potansiyelinin oluşmasından aksiyon akımına, hücre zarının bazı iyonlara geçirgenliğinden DNA molekülü tarafından protein molekülü sentezinin başlatılmasına, kalp kasının miyofibriler düzeyde nasıl kasıldığından göz merceğinin kırma indeksine kadar her konuyu açıklamak için fizik ve kimyaya dayanır biyoloji. *Öyle ki organizmada fizik ve kimya yasalarına uymayan tek bir olay bile gözlenmez.* Biyolojik çalışmanın en önemli bölümlerinden biri de şüphesiz organizmada geçen bu fiziksel-kimyasal olayları en ince ayrıntısına kadar aydınlatmaya yönelik incelikli deneylerdir.

Ama buna rağmen biyoloji fizik ve kimyaya indirgenemez. Çünkü organizmada geçen bu fiziksel-kimyasal olaylar gelişigüzel değildir; öznesiz evrim süreci sonunda *belli bir rasyonalite çerçevesinde örgütlenmiştir organizma.* Bu nesnel rasyonalite çerçevesinde her bir olayın rasyonel işlevini de anlamamız gerekir. Bu da ancak yorumlama (natüralist liermeneutik) sayesinde üstesinden gelebileceğimiz bir görevdir. Örneğin karanlık ortamda gözbebekleri refleks mekanizmalarla büyür, aşırı aydınlık ortamlarda gene refleks mekanizmalarla küçülür. Bu refleks olaylar elektrik düğmesini çevirdiğimizde lambanın yanması ya da termostatin çeşitli mekanizmalarla ısıyı belli bir düzeyde tutması gibi algoritmik olarak da ifade edilebilecek zincirleme fiziksel-kimyasal mekanizmalarla özne-

siz bir süreçle düzenlenir. Biyolojinin bir görevi bu fiziksel-kimyasal zincirleme neden-sonuç ilişkilerini (öznesiz süreçleri) bütün ayırntısına kadar aydınlatmaktır; ama ikinci bir görevi daha vardır. *Şu soruyu da aydınlatmak: Gözbebeği niçin karanlıkta genişlerken aydınlıkta daralır?*

Burada üç nokta dikkatinizi çekmiş olmalı. Birincisi, bir doğa biliminde *niçin* sorusunun meşru olarak sorulduğunu görüyoruz. Oysa doğa biliminin temel örneği olarak fiziği ele alan filozoflar genellikle bilimin doğada bir rasyonalite (maksadına uygunluk) aramadığını veya bulamadığını düşünürler. Bu nedenle de doğa biliminin *niçin* sorusuna değil, *nasıl* sorusuna yanıt aradığını zannederler. Örneğin fizikte cisimlerin *niçin* birbirini çektiğini soramayız; ancak *nasıl* çektiklerini sorabiliriz. Fizik bize *nasıl* sorusunun yanıtını verir ve salt fiziksel-kimyasal süreçlerde *maksat* aranmaz. Bildiğimiz kadarıyla da bu gibi temel ögesel fiziksel süreçlerde maksat da zaten yoktur. Oysa biyolojik bir organizmadaki olayların *nesnel* bir maksadı vardır; eğer gözbebeği karanlıkta genişliyor, aydınlıkta daralıyorsa, bu daha etkili görmeyi sağlamak *içindir*. *Biyolojik yapıların bu nesnel (öznesiz) maksatlılığı da niçin sorusunu meşru olarak biyolojinin gündemine taşır.*

İkincisi, biyolojide geniş ölçüde yorumsamayı kullandığımızı bir kez daha vurgulamak istiyorum. Gözün ışık reflekslerinin *nesnel (öznesiz) manası* ancak rasyonel fizyolojik bütündeki (organizmadaki) işlevleri anlaşıldığında belirtik hale gelir. *İşte bu nedenle biyoloji özerk bir disiplindir ve fiziksel-kimyaya indirgenemez.* Biyolojik bir disiplinde eğitim görenlerin yaptıkları işin bir tür hermeneutik (bir natüralist hermeneutik) olduğunun farkında olmamaları bizi burada ilgilendirmiyor; ama aslında bu durum, disiplinler arasındaki kopukluğa ilişkin çok ilginç bir tartışmayı başlatmaya adaydır. Biz biyologlar felsefeden uzak düştüğümüz oranda yaptığımız işin *ne* olduğunu bilmiyoruz. Sokratesçi diyalogları haklı çıkaran bir saptama bir bakıma.

Üçüncüsü, doğa bilimlerinde normatiflik sorununa da değinmemiz gerekiyor. Daha önce de söz ettiğim gibi eğer biyolojik yapılar da belli bir rasyonaliteden söz ediyorsak, kaçınılmaz olarak belli bir normativiteyi de göz önüne almamız gerekir. Çünkü bu durumda rasyonel (maksadına uygun) olan her şey maksadını karşılayıp kar-

şılayamamak bakımından, yani normatif açıdan tartışmaya açılacaktır. Biyologlar genellikle farkında olmasa da *biyolojide* normativite anlayışı aslında yukarıda sözünü ettiğim hastalık örneği bağlamını aşan, biyolojik düşüncenin temeline sinmiş bir konudur. Çünkü biyolojik bir yapının işlevini anlamaya çalışırken çoğu zaman, eğer durum böyle olmasaydı ne gibi sonuçlar ortaya çıkardı, diye düşünürüz. Bir başka deyişle *karşı-olgu*sal akıl yürütmeden yararlanır, yani aktüel olarak olguşal olmayan durumları göz önüne alırız. Sözgelimi aort kapakçığının işlevini anlamak için bu kapakçık olmasaydı nasıl bir durum ortaya çıkardı, diye düşünürüz. Kapakçık olmasaydı kan damarlarıdaki basınç nedeniyle dolaşımda kalmayacak, damarlardan kalbe geri püskürtülecekti vs. Böyle sanal patolojiler üzerinden düşünmek tamamen normatif özellikler taşır.

Biyolojide bu tür nesnel normatif akıl yürütmeler sadece karşı-olguşal düşünce deneyleriyle sınırlı kalmaz. Fizyolojik işlevleri daha iyi anlayabilmek için çok yaygın şekilde uygulanan deney prosedürlerinden biri cerrahi veya farmakolojik yollardan yapay patolojik durumlar oluşturmak (normal fizyolojik işleyişi bozmak) ve ortaya çıkan hastalıklı durumdan hareketle normal fizyolojik işleyişi dolaylı yollardan açıklamaktır. Örneğin fizyoloji tarihinde önemli olmuş bir örnek vermek gerekirse, pankreasın kan şekeri düzeyinin düzenlenmesinde de etkili olduğu (insülin salgıladığı), pankreasları başka bir amaçla (yağ sindirimindeki rolünü aydınlatmak için) cerrahi yöntemlerle çıkarılan deney hayvanlarının şeker hastası olduğunun saptanması sayesinde anlaşılabilmiştir. Biyolojik bir işlevi anlamak patolojik (normatif anlamda hastalık temelli) bir düşünce zemininde mümkün olabilir ancak. Bu durum da biyolojik bir disiplin olarak sadece tıbbın değil, tüm biyolojinin nesnel normativite anlayışına dayandığını gösterir. *Biyolojik bir yapının işlevi nesnel olarak rasyonel olduğu ölçüde nesnel olarak normatiftir de.*

Bazı biyolojik türlerin evrimsel gelişiminin bile normatif açıdan ele alınması mümkündür. Örneğin bazı köpek türlerinin göz yapısının biyolojik rasyonalite açısından maksadına yeterince uygun olmadığı bile düşünülebilir. Oysa, bir karşılaştırma olsun diye söylüyorum, karbon atomunun maksadına uygun olup olmadığından söz edemeyiz. O neyse odur; olduğu şeydir. Pandaların anatomik-fizyolojik yapılanmasının biyolojik olarak maksadına uygun olup olma-

dığı, biyolojik maksadını (yaşamda kalma ve türünü devam ettirme maksadını) karşılayıp karşılayamadığı, ne gibi evrimsel defektlerinin olduğuysa pekâlâ düşünülebilir. *Demek ki doğa rasyonel olmayan olaylardan kendinde-rasyonel olaylara doğru bir evrim göstermiştir ve bu gibi olaylar nesnel olarak normatiftir. İşte diyalektik materyalizmi gündemimize taşıyan da bu doğal süreçtir.*

Şimdi yukarıda yarım bıraktığımız bir konuya, Marx'ta normativite sorununa geri dönüp şu kısa saptamayı yapmak istiyorum. Biyoloji örneği de gösteriyor ki Marx'ın bir yandan kapitalizmi, kapitalist üretimin anarşik yapısından yola çıkarak toplumsal rasyonalite açısından, yani normatif şekilde değerlendirirken aynı zamanda bilimsel bir teori ortaya koyduğunu söylemesi kendi içinde çelişik değildir. Wittgenstein "Filozof bir soruya çare bulur; bir hastalığa olduğu gibi" demişti. *Topluma bir hastaya yaklaşır gibi yaklaşalım.* Ama tabii önce toplumsal rasyonalitenin ne olduğunu iyice belirlememiz gerekirdi bu vazifeyi gerçekleştirmek için.

III. EVRİM VE DİYALEKTİK

Giriş bölümünde de değinmiştim; biyolojik rasyonaliteyi beş açıdan ele alabiliriz:

1. Anatomik tasarım rasyonalitesi
2. Fizyolojik işlev rasyonalitesi
3. Evrimsel rasyonalite
4. Dilsel ve dilsel olmayan davranış rasyonalitesi
5. Beynin düşünsel rasyonalitesi

Gerek anatomik tasarım rasyonalitesini gerekse fizyolojik işlev rasyonalitesini yukarıda yeterince ele alıp delillendirdiğimi sanıyorum. Davranış rasyonalitesini, özellikle de dilsel-sosyal davranış rasyonalitesini ve beynin düşünsel rasyonalitesini izleyen bölümde ele alacağım. Şimdi burada öncelikle evrimsel rasyonaliteyi tartışacağım.

Klasik filozoflar çağlarındaki bilimsel gelişmelere duyarlıydılar. Aristoteles'i çağının kozmoloji bilgisinden bağımsız düşünemeyiz. Descartes mekanik, matematik, tıp ve fizyolojide çağında meydana gelen dönüşümlerle yakın ilişki içinde kurdu felsefesini. Kant,

Öklid geometrisi ve Newton mekaniği olmadan anlaşılamaz. Oysa günümüz Avrupa felsefesi giderek kendi içine kapandı; Avrupa'da felsefe bir süredir sadece felsefeyi sorun edinir oldu. Bu gelişmenin kuşkusuz pek çok sebebi var; sonuç olarak Avrupa'da felsefenin giderek otantik yapısından uzaklaştığını, öteden beri esas sorunu olan ne'lik meselesini unuttuğunu söyleyebiliriz. Bu kitap insan varoluşunun temel tasalarına, yani tam da eski filozofların yanıt aradığı, yenilerininse unuttuğu sorulara yanıt aradığı ölçüde klasik düşünme tarzına da yaklaşacaktır. Öyleyse evrimin rasyonalitesine bakmadan önce günümüz biliminin ulaştığı bazı sonuçları hatırlayalım kısaca.

Bugün evren tarihinin (uzay-zamanın) on dört milyar yıl kadar önce meydana gelen "büyük patlama"yla başladığını düşünüyoruz.⁵³ Böyle düşünmemizin bazı delilleriyse şunlar: Öncelikle Einstein'ın genel görelilik teorisi evrenin durağan olamadığını, yani genişlemesi ya da küçülmesi gerektiğini telkin ediyor. İkincisi, uzak yıldız ve galaksilerden gelen ışıkların dalga boylarının sistematik olarak uzadığını saptıyoruz. Akustikten bildiğimiz Doppler etkisini bu duruma uyguladığımızda evrenin genişliyor olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Ayrıca fizikçilere evrenin başlangıcında büyük patlama olduysa, bu sürecin belli bir aşamasında bazı kozmik ışımların meydana gelmesi gerektiğini, bunun da günümüze kadar uzanan bazı etkileri olması gerektiğini hesapladılar. Gerçekten de bu kozmik ışımlar fizikçilerin büyük bir dakiklikle saptadıkları büyüklükte tespit edil-

53. Bilimdeki özgün kaynaklar felsefe okuru açısından ulaşılabilir olmadığı için bilimle ilgili ayrıca kaynak belirtmiyorum. Bunun yerine bazı güvenilir popüler kaynakların listesini vereceğim. Daha önce biyolojiyle ilgili bir liste vermiştim; aşağıdaki kısa listeyse fizikle ilgili: Hooft, G., *Maddenin Son Yapıtaşları*, çev. Mehmet Koca, Nazife Özdeş Koca, Ankara: TÜBİTAK, 1996; Feynman, R., *Kuantum Elektro-Dinamiği*, çev. Ömür Akyüz, İstanbul: Pan, 1997; Feynman, R., *Fizik Yasaları Üzerine*, çev. Nermin Arık, Ankara: TÜBİTAK, 1995; Penrose, R., *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, New York: Vintage Books, 2004; Ruelle, D., *Rastlantı ve Kaos*, çev. Deniz Yurtören, Ankara: TÜBİTAK, 1994; Lightman, A., *Yıldızların Zamanı*, çev. Murat Alev, Ankara: TÜBİTAK, 1996; Hawking, S., *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Murat Uraz, Sabit Say, İstanbul: Doğan, 1988; Weinberg, S., *İlk Üç Dakika*, çev. Zekeriya Aydın, Zeki Aslan, Ankara: TÜBİTAK, 1995; Born, M., *Görelilik Kuramı*, çev. Celal Kapkın, İstanbul: Evrim, 1995 (Kuantum mekaniğiyle ilgili kaynaklar daha önce verildiğinden bu listeye almadım).

di (kozmetik fon radyasyonu). Büyük patlamanın en güçlü delillerinden biri de uzak galaksilerden yapılan gözlemlerin ışık yılı farkları nedeniyle evrenin geçmiş durumunu yansıtmasıdır. Evrenin geçmişine baktıkça daha küçük, yoğun ve sıcak galaksiler gözlüyoruz. Uzay-zamanda bize yaklaştıkça hem galaksiler arasındaki mesafe artıyor hem de kendileri genişliyor ve soğuyor. İşte büyük patlamanın başlıca delilleri bunlar.

Bugün evreni oluşturan olayların hepsinde dört temel kuvvetin rol oynadığını sanıyoruz. Bunlar temel parçacıklar arasında etkileşimi sağlayan kuvvet taşıyıcı bozonlar aracılığıyla etkili oluyorlar. Bozonlardan en çok bilinen parçacık, elektromanyetik kuvvetin taşıyıcısı olan fotonlar. Evrenin başlangıcında bütün bu kuvvetlerin bir tek kuvvet olduğunu, bu kuvvetin evrendoğum sürecinde günümüzdeki dört temel kuvvete ayrıştığını kabul etmemizi telkin eden deliller var. Bu kuvvetleri taşıyan bozonlar aracılığıyla etkileşime giren atomaltı parçacıklarsa leptonlar ve kuarklar. Tüm evren bu yapıtaşlarından oluşuyormuş gibi görünüyorsa da evrendeki madde-enerjinin önemli bir bölümünü gözleyemediğimizi düşünüyoruz. (Çünkü galaksiler tahmin edilen madde miktarlarına oranla gerekenden hızlı dönüyor. Demek ki bu merkezkaç kuvveti dengeleyen saptayamadığımız madde-enerji büyüklükleri var.) Bu durumda süper simetrik parçacıkların varlığını veya "sicim teorisi" gibi bilinen dört uzay-zaman boyutunun dışında da boyutlar olduğunu düşündüren teoriler fiziğin gündeminde artık.

Eldeki verilere dayanarak evrendoğum sürecini de teorik olarak kurgulayabiliyoruz. Örneğin fizikçiler 10^{-37} saniyeyle 10^{-10} saniye arasında fotonların, kuarkların ve bazı leptonların oluştuğunu hesap ediyor. Atomlar evrenin 3×10^5 yılıyla 10^9 yılı arasında oluşmuş gibi duruyor. Öyle görünüyor ki yıldızların ve galaksilerin oluşumu 10^9 ila 12×10^9 yılda gerçekleşmiş.

Evrendoğuma ilişkin bu rasyonel kurgularda, yukarıdaki avcı anekdotunu hatırlatan bir düşünce tarzının, yani bulguları yorumlamanın ne kadar önemli bir rol oynadığı açık. Buna rağmen bu kitabın metafizik mantığı çerçevesinde evrendoğum sürecinin *kendinde-rasyonel* bir olay olduğunu söyleyemiyoruz. *Bizim-için-rasyonel bir olay evren*. Ama gezegenimizde geçen olaylar, yani biyolojik evrim kendinde-rasyonel (maksatlı) maddi örgütlenmelerin evren-

de rasyonel tarzda örgütlenmemiş olayların sonucu olarak ortaya çıkabileceğini gösteriyor.

Evrenin gelişimine bütünsel olarak baktığımızda maddenin giderek daha karmaşık örgütlenmeler oluşturduğunu görüyoruz. Şüphesiz gezegenimizdeki biyolojik evrim ve canlılık olayları da evrendeki bu ilginç maddi eğilimin ilginç bir aşaması olarak görülebilir.

Şimdi evrimi anlamadan önce bir de modern biyolojik canlılık anlayışına bakalım. Canlılık olayları termodinamik fizikle yakından ilişkilidir. Bu nedenle önce bu fiziği basitçe anlamaya çalışalım.

Canlılığı anlamak için ölümün ne olduğunu anlamamız gerekir. Termodinamiğin ikinci yasası özellikle molekül kinetiği teorisi açısından ele alındığında ölüm hakkında ilginç saptamalarda bulunmamıza imkân verir. Bu yasa ısı enerjisinin yüksek sıcaklıktaki cisimden düşük sıcaklıktaki cisme aktarılabilmesini bildirir; örneğin tabağınıza koyduğunuz sıcak çorba soğurken tabak ısınır. İlk bakışta bu kadar basit bir fizik yasası nedeniyle ölümlü olmamız ilginçtir. Halbuki bu yasa bilinen fizik içinde zamanın tersinmezliğini veren tek yasadır; tabak tekrar soğurken çorbanın tekrar ısınması yasa tarafından yasaklanmıştır; doğa böylece zamanda tersinmez bir şekilde çalışır. "Aynı suda iki kere yıkanılmaz." Şimdi çorba ve tabağını ısı bakımından tamamen yalıtılmış bir sistem haline getirebilseydik bir süre sonra ısı alışverişinin dengeleneceğini (tabakla çorbanın aynı sıcaklığa geleceğini) ve artık sistemde hiçbir olay olmayacağını görecektik. Isı bakımından yalıtılmış tabak+çorba sisteminde toplam enerji miktarı değişmemesine rağmen, ısı farklılıkları ortadan kalktığında sistemde iş yapabilecek enerji de kalmamıştır artık.

Isının kinetik teorisine göre sistemdeki ısı enerjisi, sistemdeki parçacıkların kinetik enerjilerinin toplamından ibarettir. Basitçe söylemek gerekirse, ısı enerjisi moleküllerin bir tür titreşim hareketinden ibarettir. Çorba tabağa konduğunda yüksek kinetik enerjili (sıcak) moleküller içerirken tabağın moleküllerinin kinetik enerjisi daha düşük seviyededir (soğuktur). Böyle bir sistemde *düzenli* bir moleküler dağılım vardır: düşük kinetik enerjili (soğuk) moleküller bir tarafta (tabakta) yüksek kinetik enerjili (sıcak) moleküller başka bir tarafta (çorbada) toplanmıştır. Oysa zaman ilerledikçe moleküller birbirine çarparak enerji düzeylerini değiştirirler ve böylece bu *düzenli* dağılım bozulur. Bu olayı istatistik fiziği açısından değerlendi-

rirsek sistem ihtimali az (*düzenli*) bir durumdan ihtimali yüksek (*düzensiz*) bir duruma doğru evrilmiştir. Gerçekten de sıcaklık bakımından düzenli dağılımını kaybetmiş tabak+çorba sisteminde toplam enerji miktarı değişmemesine rağmen moleküllerin rastlantısal hareketleri sonunda tekrar eski düzenli yapılarını kazanmaları, yani tabağın soğuyarak çorbanın tekrar ısınması beklenmeyecek (ihtimali düşük) bir olaydır.

Termodinamiğin ikinci yasasının istatistik fiziği açısından kazandığı anlam ilginçtir. Sistemdeki ısı enerjisinin bir bölümü sistemdeki düzensizliğin artmasında harcanır ve tekrar düzenli yapıların ortaya çıkması ihtimali düşük olduğu ölçüde bu enerji artık sistemde iş yapma özelliğini kaybetmiş bir enerjiye dönüşür. Fizikte düzensizliğin tersinmez bir şekilde artma eğilimine *entropinin artması* denir.

Termodinamiğin ikinci yasası üzerinde bu kadar uzun süre durmamızın nedeni, ölümü anlamak yoluyla canlılık olaylarını anlamak. Canlılar molekül, hücre, organ, sistem düzeylerinde düzenli maddi örgütlenmelerdir. Örneğin kan şekerimiz (eğer diyabetik değilsek) ne kadar şeker alırsak alalım çeşitli fizyolojik (fiziksel-kimyasal) mekanizmalarla aşağı yukarı belli bir düzeyde tutulur. Ya da vücut ısıımız ortamdaki ısı değişikliklerine rağmen fizyolojik mekanizmalarla sabit bir düzeyde tutulur. İşte düzenli maddi sistemler olan biz canlılar en temelde termodinamiğin ikinci yasası nedeniyle ölürüz; yani düzenli yapılanmamız zaman içinde tersinmez şekilde bozulur.

Basit bir örnekte görelim. Isı enerjisi vererek yumurtayı pişirdiğimizde katılaştığını görürüz. Bunun nedeni verdiğimiz ısı enerjisinin bir bölümünün yumurtanın protein moleküllerinin düzenli yapısını sağlayan kükürt köprülerinin kopmasına harcanmasıdır. Böylece kükürt köprüleri kopan protein molekülü, molekül içi elektrostatik güçlerin etkisiyle düzensiz bir yapılanma kazanır. Artık yumurtayı pişirmek için verdiğiniz ısı enerjisinin tümünü, diyelim yumurtayı soğutarak geri alamazsınız. Çünkü bir miktar enerji protein moleküllerinin düzenli yapısının bozulmasına da harcanmıştır ve protein molekülünün eski düzenli yapısını kazanması ihtimali düşük olduğu ölçüde bu enerji geri alınamaz, fiziksel anlamda iş yapmakta kullanılamaz bir enerji halini almıştır. Artık yumurtadaki protein moleküllerini eski (çiğ) yapılarına geri getiremezsiniz. Entropi ter-

sinmez şekilde artmıştır. İşte biz de bu gibi termodinamik nedenlerle ölürüz; düzenli moleküler yapılarımız giderek tersinmez şekilde düzenini kaybeder. İhtiyarlar, hastalanır ve ölürüz.

Peki ama termodinamiğin ikinci yasası bir doğa yasasıysa, biz canlılar düzenli yapılar olarak nasıl ortaya çıkabiliyoruz? Burada karışımıza termodinamik fiziğin istatistik özelliği çıkıyor. Çünkü istatistik fiziği açısından bu yasa sistemdeki parçacıkların genel eğilimini bildirir; sistemde yerel ve geçici düzenli yapıların ortaya çıkmasını yasaklamaz. Biz canlılar yerel ve geçici düzenli yapılarız. Peki öznesiz evrimsüreci sonunda bu gezegen üstünde nasıl oluştuk acaba? Ama canlılar olarak nasıl düzenli yapılarız; önce bunu görelim.

Öncelikle evrendeki yegâne düzenli yapıların biz canlılar olmadığını kaydedelim. Bizden başka yapılar da, örneğin bizim ürünü-müz olan makine ve araçlar, ya da kristaller ve *virüsler* de düzenli yapılar. Peki aradaki fark ne? Kısaca biyolojinin temellerinden söz edelim.

Bugünkü bilgimize dayanarak yaptığımız tahminlere göre gezegendeki canlılık olayları jeo-kronolojik olarak prekambriyen dönemlerdeki bazı kimyasal tepkilere dayanıyor olmalı. Bu ilkel biyolojik olayların, o dönemin atmosfer koşullarında doğal olarak sentez olduğu deneysel olarak kısmen kanıtlanan polimer yapısındaki bazı makro-moleküllerin (DNA ve RNA), uygun atom ve moleküllerle birlikte belli bir enerji büyüklüğünü de içeren ortamda kendi kopyası moleküllerin sentezine neden olması kimyasal özelliğinde temellendiğini kabul ediyoruz. Gezegende bugün de benzerleri yaygın olarak meydana gelen bu gibi kimyasal olaylara biyolojide kabaca *üreme* diyoruz. *Buradan bakınca tek tek hepimiz gezegende milyarlarca yıl önce başlayan zincirleme kimyasal bir tepkimenin evrelerinden biriyiz. Biyo-fiziksel açıdan canlılık olayları termodinamiğin ikinci yasası gereği artan düzensizliğe (entropiye) karşı enerji kullanan fiziksel-kimyasal mekanizmalarla (yani metabolizmayla) direnen ve üreyen düzenli olaylardır.* Daha önce de kaydettiğim gibi ikinci yasa sistemdeki ısı enerjisinin bir bölümünün sistemin düzensizliğinin artmasına neden olduğunu, dolayısıyla düzenli yapıların kendiliğinden yeniden oluşması ihtimali düşük olduğu ölçüde artık bu enerjinin fiziksel anlamda iş yapmakta etkili olamayacağı söyler. Ancak yasanın molekül kinetiği düzeyindeki istatistik

özelliği yerel ve geçici düzenlilik durumlarının (örneğin kristallerin), hatta düzenli fiziksel-kimyasal mekanizmaların (canlıların) ortaya çıkmasına da olanak verir. Gezegendeki modern hücrelerde bu düzenleyici kimyasal mekanizmalar gene DNA molekülünün neden olduğu kimyasal olaylarla (yani enzim –stereospesifik katalizör– özelliğinde protein molekülü senteziyle) gerçekleşir.

Hücre öncesi evrim sürecinde de benzer kimyasal mekanizmalara dayanan *canlı* kimyasal döngü mekanizmalarının olduğu sanılıyor. Bir başka deyişle bu kimyasal döngü sistemleri hücre gibi belli bir formu olmayan, enerjisini tepkime zincirine giren azot bileşiklerinin parçalanmasından (yani bağ enerjisinden) alan, yani kendibeslek ve sulu ortamda (yani kimyasal tepkimelerin aktivasyon aşaması enerjisini düşüren ortamda) *yaşayan ve üreyen* düzenli *kimyasal olaylardı*. Bu gibi kimyasal mekanizmaların (metabolizmaların) evrim sürecinde nasıl olup da giderek hücre formu kazandığı ayrı ve henüz pek iyi bilmediğimiz bir hikâyedir. Demek ki canlı organizmanın düzenli yapısı kimyasal kristallerden ve virüslerden farklı olarak aktif (yani enerji dönüştüren) fiziksel-kimyasal mekanizmalarla (metabolizmayla) belli sınırlar çerçevesinde dengede tutulur. Fizyolojide bu denge durumu homeostasis adını alır, bazı çok-hücreli biyolojik türlerde bütün olarak organizmanın homeostasisinin düzenlenmesinde en önemli rolü beyin oynar. Fizyolojik dengenin bozulması hastalık, ikinci yasa gereği er geç kaçınılmaz olarak tamamen ve geri dönüşsüz olarak ortadan kalkmasıysa ölümdür.

Eğer modern bir hücrenin çalışmasına ve canlılığını (fizyolojik denge durumunu) nasıl koruduğuna kabaca bakarsak burada DNA molekülü ve enzim sisteminin çok düzenli kimyasal mekanizmalarının ön plana çıktığını görürüz. Olayı basitçe özetleyelim: Hücre içindeki kimyasal ortam pek çok atom ve molekül içermesine rağmen enerji seviyesinin düşük olması nedeniyle kimyasal tepkimelelerin meydana gelmesi doğal olarak frenlenmiştir; belli bir kimyasal tepkimenin gerçekleşmesi çoğunlukla protein yapısındaki katalizörlerin, yani enzimlerin müdahalesini gerektirir. Çünkü kimyadan bildiğimiz kadarıyla kimyasal bir tepkimenin meydana gelebilmesi için "aktivasyon ara aşaması" denilen bir düzeyde mevcut moleküllerin parçalanması ve atomlarının enerji düzeyi daha düşük olacak bir seviyede yeni moleküller oluşturmaları gerekir. Dolayısıyla akti-

vasyon ara aşaması, tepkimeye giren moleküllerin parçalanmasına (kovalent bağların kopmasına) neden olacak bir enerjiye gereksinim duyar. Bu enerji de tepkimenin sonunda ortaya çıkan moleküllerin kimyasal bağ enerjisine (yeni kovalent bağlara) dönüşür.

Demek ki varsayımsal bir başlangıç noktasında hücre içi enerji seviyesi düşük olduğundan kimyasal tepkimeler frenlenmiştir. Bu durumda tepkimenin meydana gelmesi streospesifik (yani yalnızca bir tek kimyasal tepkimeye katılan) protein yapısındaki katalizör moleküllerin (enzimlerin) varlığına bağlıdır. Bu katalizör moleküller, tepkimeye girecek moleküllerin çeşitli bölümleriyle elektrostatik (iyonik) bağlar oluşturmak suretiyle aktivasyon ara aşamasının gereksindiği enerji seviyesini düşürürler ve kimyasal tepkimenin daha düşük enerji düzeyinde gerçekleşmesini sağlarlar. Demek ki hücre içinde meydana gelecek kimyasal tepkimeleri kontrol etmek için enzimleri kontrol etmek yeterlidir.

Hücre içindeki protein yapısındaki katalizörlerin (enzimlerin) sentezi ise çekirdekteki DNA molekülüne bağlıdır. Olayı çok basite indirgeyerek anlatırsak: Diyelim hücrenin homeostatik dengesini koruması (veya belli bir işlevi yerine getirmesi) için belli bir kimyasal tepkimenin gerçekleşmesi lazım; bu durumda hücre içindeki kimyasal mekanizmalar uygun DNA bölümünün (gen'in) açılmasına ve kendi benzeri birmoleküllü (haberci-RNA'yı) sentez etmesine neden olur (gen ekspresyonu). Bu RNA molekülü ise hücre içinde belli bir protein molekülünün (streospesifik katalizörün, enzimin) sentezine neden olur. Böylece katalizör enzim sentez olduğunda hücrenin gereksinim duyduğu kimyasal tepkime de otomatik olarak meydana gelir; moleküler biyolojik mekanizma basitçe budur.

Elbette DNA molekülühücre işlevinin her bir aşamasında etkin değildir. Hücre içinde DNA molekülünün devreye girmesine (gen ekspresyonuna) yol açamayan pek çok enzim mekanizması vardır. Burada hücredeki mekanizmaların esasını anlatmaya çalıştığım için basitçe ifade ettiğim enerji harcanmasını gerektiren bu zincirleme ve incelikli kimyasal olaylar hücre metabolizmasını oluşturur. Hücre bu metabolizma sayesinde canlılığını (düzenli yapısını, fizyolojik dengesini, homeostazisini) korur. (Biyolojik bir disiplinde eğitim görmemiş okurların bu konuda daha ayrıntılı bilgilere ulaşabileceği kaynakların listesini bu kitabın daha önceki bölümlerinde vermiştim.)

Canlılığın esasını kabaca da olsa anladığımıza göre, şimdi gezegendeki biyolojik evrimin mantığını anlamak için bu sürecin küçük bir modelini temsil eden bir deney ortamı tanımlayalım. Q-beta bakteriofaj virüsünün RNA molekülünü, içinde üremesi için gerekli nükleotitler ve enerji düzeyi bulunan bir deney tüpüne koyalım. Bir süre sonra RNA molekülü kendi klonu moleküller üretmek suretiyle çoğalacaktır. Şimdi deney tüpünden biraz örnek alıp diğer RNA moleküllerini aynı şekilde hazırlanmış ikinci bir deney tüpüne aktaralım ve aynı işlemi yüz kez tekrar edelim. Son tüpte (yüzüncü tüpte) ilk tüptekinden oldukça farklılaşmış bir RNA molekülü elde ederiz. Son tüpteki molekül, ilk tüptekinden on beş kez daha hızlı çoğalmaktadır. Buna karşılık boyu kısalmış ve bakteriofaj (bakteri öldüren) özelliğini kaybetmiştir. Yani molekül doğal ortamdaki özelliklerini kaybetmiş, buna karşılık deney tüpü ortamına uyum gösteren (bu ortamda hızla çoğalan) yeni bir molekül ortaya çıkmıştır; yani molekül deney tüpü ortamına uyum gösterecek şekilde "evrimleşmiştir". Peki bu olay nasıl meydana gelmiştir acaba?

RNA molekülü her bir deney tüpünde kendi kopyası moleküllerin sentezine neden olurken bazı mutasyonlar meydana gelir; yani bazı kopya moleküller önceden tahmin edilemeyen rastlantısal nedenlerle ilk molekülün tam bir kopyası olamamış, yapı değiştirmişlerdir. Bu mutant moleküllerden bazıları deney ortamında diğerlerine göre daha hızlı çoğalır ve böylece diğer moleküllerin çoğalması için gerekli enerji ve nükleotitleri hızla tüketirler. Bu koşulda da doğal olarak diğer moleküller giderek daha az çoğalma şansı bulur. Yani deneyin her bir aşamasında ortaya çıkan mutant moleküller diğer moleküllerle kimyasal bir yarışa girmiş ve bunlardan bazıları diğer moleküllere göre doğal olarak seçilmiştir. Molekül "evrimleşmiştir". Deney bunu gösteriyor bize.

Bu deney yaklaşık dört milyar yıllık evrim sürecinin küçük ve eksik de olsa mantığını sunar. Bugün elimizde, hücre öncesi moleküler evrimde bazı "büyük kimyasal çevrim" sistemleri arasında meydana gelen benzer bir kimyasal yarış ortamının etkili olduğunu ortaya koyan kimyasal teoriler var.

Bildiğimiz biyolojik evrim de kimyasal evrimle benzer mekanizmalara dayanır aslında. Ayrıntıda birbirinden farklı evrim teorisi modelleri olmakla birlikte Darwin'le başlayan, bugün moleküler bi-

yoloji ve genetiğin gelişmesiyle oldukça ilerleyen evrim teorilerinin esası mutant soylar arasındaki yarışa (sistemdeki enerjiden daha çok pay alarak daha çok çoğalabilme yarışına) dayanır. Soyunu sürdürebilen mutant türler doğal olarak seçilirken, diğer biyolojik türler doğal olarak ayıklanır.

Bugün artık genetik mühendislik sayesinde evrim sürecini kontrol altına alma, hızlandırma ve değiştirme aşamasına gelmekteyiz. Yeni canlılar oluşturabilir, atom ve moleküllerden canlı sistemler yapabiliriz. Bugün birçok insan gen mühendisliğine şüpheyle yaklaşıyor; ahlaki açıdan yanlış buluyor. Ama bu gibi yargılar büyük ölçüde "gen mühendisliğinin" ilkel ve bilinçsiz biçimlerinin ataları-mız tarafından Tarım Devrimi'nden beri kullanıldığını bilmemekten kaynaklanıyor. Bugün yediğimiz hayvan ve bitkilerin çoğu, ya da örneğin birçok köpek cinsi çeşitli "çaprazlama" yöntemleriyle insan eliyle ilkel gen teknolojileriyle oluşturuldu. Bugün gen mühendisliğinde yeni olan, bilinçli ve moleküler düzeyde müdahalelerle yeni biyolojik tür ya da cinsler yaratmak yalnızca.

Evrimsel rasyonalite hangi biyolojik özelliğin doğal olarak niçin seçildiği, başka biyolojik özelliklere sahip canlıların niçin ortadan kalktığı sorularıyla gündeme gelir. Örneğin insan türünde tüyler geniş ölçüde dökülmüşken, bu özellik niçin saçlı deride korunmuştur? Bu gibi sorular, gezegendeki evrimin niçin günümüzdeki biyolojik türlere ulaştığını anlamamızı sağlar.

Buradaki diyalektik materyalist metafizik kavrayış açısından evrim sürecinin en önemli özelliği, daha *rasyonel* (hayatta kalmak ve çoğalmak maksadına daha uygun) biyolojik sistemlerin aşkın ya da içkin bir öznesi olmayan bir süreç sonunda ortaya çıkmasına imkân vermesidir. Biyolojik evrim bize canlıların nasıl oluştuğunu ve evrimleştiğini anlatmıyor sadece; *metafizik düzeyde evrendeki rasyonalitenin öznesiz bir süreçle rasyonel olmayan fiziksel süreçlerden nasıl türediğini de gösteriyor*. Evrende nesnel rasyonalitenin ortaya çıkması süreci de rasyonalitenin aşkın bir kaynağı olduğu yolundaki klasik metafizik anlatılara (dinlere) daha fazla şüpheyle bakmamıza neden oluyor.

Metafizik boş laf veya yanıtlanamaz sorular demek değildir. Bilime dayanan bir felsefe, insanlığın en temel metafizik meraklarını yanıtlamaya muktedirdir.

Evrendeki rasyonalitenin ve mananın metafizik kökenini anlayabiliyoruz artık. Bu da diyalektik materyalist metafiziğin, dahası metafiziğin önemli zaferlerinden biridir.

Bu bölümde nesnel rasyonalite, mana ve hermeneutiğin nasıl natüralist bir biçimde kavranabileceği üzerinde durduk. Bir sonraki bölümde *dilsel ve düşünsel anlamın* bu nesnel rasyonalitenin özel bir durumundan ibaret olduğunu göreceğiz.

Yaklaşık on dört milyar yıllık evren tarihine baktığımızda maddenin ögesel düzeyden başlayarak giderek daha komplike sistemlerde örgütlenerek rasyonel maddi yapılar oluşturduğunu görüyoruz. İnsan dilselliğinin içinde nesnel anlam kazandığı sosyal sistemlerin de maddenin gezegenimizde kazandığı üst düzey rasyonaliteye sahip örgütlenmeler olduğunu göreceğiz gelecek bölümde.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ANLAM TEKNOLOJİLERİ

HATIRLARSANIZ Üçüncü Bölüm'ün sonlarına doğru McDowell'ın tezlerini kısaca şöyle özetlemiştim:

1. Şahıs düzeyinde ortaya çıkan davranışları açıklamak için kullandığımız psikolojik (zihinselci) terimler insan davranışlarını ancak hermeneutik (yorumsama) çerçevesinde açıklar.

2. Hermeneutik rasyonel faillerin davranışlarını rasyonaliteleri açısından ve normatif bir şekilde değerlendirir.

3. O halde hermeneutik normatif ilkelerle (ahenk, tutarlılık) alakalıdır; demek ki rasyonel bir fail yeterince rasyonel davranmayabilir.

4. Doğa bilimleri normatif değildir.

5. Demek ki zihinselci terimler doğa bilimi tarafından incelendiği kadarıyla beyinde geçen fiziksel-kimyasal olaylara *indirgenemez*.

Daha önce nesnel bir normativitenin, bir doğa bilimi olan biyolojiye yabancı olmadığını saptamıştık. Biyoloji örneği yukarıdaki argümanı zor durumda bırakmakla birlikte, yine de bu ve benzeri tezlerin belli bir haklılık payı olduğunu teslim edelim. Daha önce şöyle bir akıl yürütmede bulunmuştum:

1. "Düşünce"nin anlamı vardır.

2. Fizik bilimi (veya nörofizyoloji) çerçevesinde kalarak beyindeki nöral süreçler anlama sahiptir, diyemeyiz.

3. Demek ki düşünce fiziksel (sadece fizik bilimi veya nörofizyoloji tarafından ele alınabilir) bir olay değildir.

Bu durumda beyin nörofizyolojisi çerçevesinde düşüncenin anlamı problemini halledemeyeceğimizi kabul ederek Kartezyenizmi eleştirmek için beyin-anlam ilişkisini açıklayan yeni bir metafizik (diyalektik materyalist) tez geliştirmeye koyulmuştum. Geçen bölümde maddi bir özellik olarak mananın nasıl mümkün olduğunu görmek için öncelikle biyoloji çerçevesinde de *natüralist hermeneutikten* söz edebileceğimizi saptamıştık. Bu çerçevede maddi biyolojik örgütlenmelerde beş tip rasyonaliteyle karşılaştığımızı gözlemiş ve daha önce biyolojik organizmalardaki anatomik tasarım, fizyolojik işlev ve evrimsel rasyonalitemeselerine ele almıştık. Şimdi artık dilsel ve dilsel olmayan davranış rasyonalitesiyle beynin düşünsel rasyonalitesi problemlerini ele alma ve natüralist hermeneutik çerçevesinde bu rasyonel örgütlenmelerdeki anlam problemlerini çözme aşamasına geldik.

Demek ki nasıl oluyor da beyinde geçen nörofizyolojik düşünce olaylarının bir anlamı olabiliyor sorusunu yanıtlamak için pek az bir yolumuz kaldı önümüzde. İşte bu bölümün vazifesi bu olacak.

Daha önce yaklaşık on dört milyar yıllık *öznesiz* evren tarihinde maddenin giderek daha karmaşık sistemlerde örgütlenerek rasyonel yapıların ortaya çıkmasına yol açtığını gördük. Bu bölümde evrenin halen yaşamakta olduğumuz bu son aşamalarında gezegenimizde ortaya çıkan karmaşık örgütlenme tarzlarından biri olan insan toplumları ve bu toplumlardaki dilsel ve dilsel olmayan davranış rasyonaliteleri, bunların anlamları problemini ele alacağız. Ayrıca maddi bir organ olarak insan beyninin düşünsel rasyonalitesi ve düşüncenin anlamı problemlerini de çözmeye çalışacağız.

İçinde yaşadığımız bu evrendöneminde maddenin *niçin* giderek daha karmaşık sistemlerde örgütlendiğini *anlayamıyoruz* şimdilik. Ama şüphesiz gelecekteki metafizik çalışmalar için ilginç bir hareket noktası söz konusu burada. Bizse şimdilik diyalektik materyalizmle yetinmek zorundayız.

İnsan, insan toplumları, insan dili ve düşüncesi doğaya gökten zembille inmediler; öznesiz evrim süreci sonucunda doğanın içinde doğal oluşumlar olarak meydana geldiler. Bu bilimsel sezgi çerçevesinden bakarsak insan dil ve düşüncesinin anlamı probleminin

doğadaki genel mana probleminin bir parçası olarak ele alınmasının mümkün ve makul olduğunu görürüz. *Bununla beraber insan dili oldukça özel bir konudur ve burada elbette dille ilgili bütün problemleri çözmek gibi bir iddiada bulunmadığımı belirtmek isterim. Konuyu metafizik düzeyde ele alacağım ve genel olarak bakıldığında dilsel anlam meselesinin natüralist hermeneutik bakımından düşünülebilir bir durum olduğunu göstermeye çalışacağım.*

Çoğu zaman evreni kristal bir prizmadan bakılan bir manzara gibi kırılmış parçalar halinde görürüz; onun diyalektik bütünlüğünü fark etmeyiz. Nitekim kültür dediğimiz şeyi de doğayla karşıtlık halinde düşünmek eğilimindeyizdir; birçok insan için kültür doğal bir oluşum değildir. Evren, artık nasıl olmuşsa, doğa ve kültür diye iki parçaya kırılmıştır işte. Örtük olarak da olsa evrendeki küçük bir gezegen üzerinde yaşayan biyolojik bir organizmayı doğaüstü bir varlık olarak gören Kartezyen ikicilikten kaynaklanan bu gibi sıradan, ama sosyal düşünce çevrelerinde yaygın (hatta egemen) önyargılar evrendeki diyalektik bütünlüğü, doğanın metafizik birliğini göremeyen yanılsamalardan kaynaklanıyor. *Aslına bakarsak doğayı bilmeyenin toplumu da anlayamayacağını düşünüyorum.* Böyle derken gezegendeki tarih, dil, toplum, ekonomi gibi *insan-üstü oluşumları* ele alan ve biyolojiye indirgenemez özerk bir sosyal bilim alanının gerekliliğini reddetmiyorum kuşkusuz. Ancak metafizik temelleri itibarıyla sosyolojinin insanı ve insan toplumlarını doğanın (evrenin) bir parçası olarak görmemizi engelleyen bir bilim dalı da olamayacağını söylemek istiyorum. Burada da bir sosyal bilim yapma iddiasında bulunmadan, insana özgü dilsel anlamı sadece *metafizik temelleri* itibarıyla doğal mananın bir formu olarak nasıl görebileceğimizi anlatmak istiyorum. *Bu kitaptaki daha önceki çalışmalarımız aşkın ya da içkin bir öznesi olmayan biyolojik evrimin evrendeki saptayabildiğimiz rasyonalite ve manayı oluşturan süreç olduğunu göstermişti. Şimdi dilsel anlamın, insan beyninin düşünsel rasyonalitesinin ve maddi bir beyin olayı olan düşüncenin anlamının, doğal biyolojik rasyonalitenin ve mananın evrimleşmiş özel bir halinden başka bir şey olmadığı tezini geliştireceğiz. Demek ki bu bölümde bazı ayrıntılara girerek önce insan organizmalarının dilsel davranışlarının, sonra da bu organizmaların beyinlerinde geçen bazı maddi olayların (düşüncelerin) nasıl olup da özne-*

siz ama anlamlı maddi olaylar olarak ele alınabileceğini göreceğiz. Böylece bizi, düşünceyi sanki beyinde meydana gelen öznesiz maddi bir olay değilmiş gibi değerlendirmeye sıkıştıran gündelik Kartezyen dilin kullanım alışkanlıklarının prangasından da kurtulmuş olacağız. Düşünce yanardağ kadar maddi bir doğa olayıdır.

(Bu bölümde dilsel anlamın öznel deneyime ilişkin fenomenolojik problemlerini özellikle askıya alıyorum. Kitabın izleyen bölümlerinde fenomenoloji sorununa ayrıca döneceğim.)

I. DİL

I.1. Dil ve Madde

Maddi bir olay olarak dille başlayalım.

Dilsel bir ifade ne zaman karşımıza çıkarsa çıksın, ister ses olarak ister görsel şekil olarak daima maddi bir olaydır. Bununla birlikte insanlar dilsel anlamın bu maddi araçlar (dilsel ifadeler) tarafından taşınan, aktarılan ama kendisi maddi olmayan (zihinsel) bir şey olduğunu düşünür.

Çoğu insanın kafasındaki yaygın model aşağı yukarı şöyledir: *Anlam iki maddi beden (beyin) tarafından taşınan iki zihin arasında gene maddi bir dilsel araçla taşınan zihinsel bir şeydir. Örneğin konuşma pratiğinde bir zihin, zihinsel anlamı bedeni aracılığıyla maddi bir araçta (dilsel ifadede) kodlayarak karşısındakinin bedenini (duyu organlarını, sinir sistemini) uyarmak yoluyla diğer zihne yollar. Bu ikinci zihin de fiziksel araçta kodlanmış anlamı dekode ederek anlar; yani tekrar saf zihinsel bir şey kılar. Bu hesaba göre anlam maddi değil, zihinsel bir şeydir. İşte bu bölümde Kartezyen modelin nasıl yanlış olduğunu, dilsel anlamın zihinsel bir şey değil, örgütlenmiş maddenin öznesiz bir özelliği olduğunu göreceğiz. Dilsel anlam doğadaki mananın özel bir durumudur yalnızca.*

İnsanların, hatta epey zeki, şüpheli ve kültürlü olanlarının bile dilsel iletişimi böyle bir Kartezyen model çerçevesinde düşünmesinin bazı nedenleri var kuşkusuz. Bunlardan en önemlisi, "çoğul gerçekleştirilebilirlik" problemidir. Buna göre aynı anlama sahip farklı fizikseller düşünülebilir; denebilir ki ses ve ışık enerjisi farklı fi-

ziksellerdir; ama belli bir anlama sahip bir dilsel ifade konuşarak (sesle) veya yazıyla (ışıkla) iletilir. Demek ki dilsel anlam, taşıyıcısı fizikselden soyutlanabilir bir şeydir; yani anlam belli bir fizikselle taşınan, ama kendisi fiziksel olmayan (zihinsel) bir şeydir. Yaygın anlayışa göre durum böyledir. "Çoğul gerçekleştirilebilirlik" problemini bu bölümün sonlarında çözmeye çalışacağım.

Aşağıdaki paragraflarda, bu bölümde daha sonra geliştirmek ve delillendirmek üzere yeni bir dilsel anlam tezinin ilk taslağını sunuyorum.

Daha önceki çalışmalarımıza göre mana, insan beyninin maddi bir olaydan anladığı şeydi. Örneğin kısmi bir olayın manası, parçası olduğu rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi bir olayın bütünüyle rasyonel ilişkisinden başka bir şey değildi. Buna karşılık bütünsel bir maddi olayın manası, parçalarının rasyonel örgütlenme tarzıydı. Bu durumda anlamak da daima maddi parçalarla maddi bütün arasındaki rasyonel (maksadına uygun) ilişkileri anlamak demek oluyordu.

Bu bölümde bu tezin biyolojik maddi olaylar olan dilsel ifadeler için de geçerli olduğunu göreceğiz. İnsanların dilsel davranışlarının ürünü olan dilsel ifadelerin anlamı, maddeyi elementer düzeyde ele alan, ama rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi olayların (örneğin canlıların) mana özellikleriyle ilgilenmeyen fizik bilimi veya fiziksel bir bilim olan nörofizyoloji tarafından incelenemez kuşkusuz. Ama "maddi" kelimesinin fizikselle eşanlamlı kullanılmasından da kaynaklanan "maddi olmayan zihin" anlayışından, yani Kartezyenizmden kurtulmamız gerekir. *Bir özelliğin fizik bilimiyle incelenemiyor olması (fiziksel olmaması) maddi olmadığı, zihinsel olduğu anlamına gelmez. Demek ki anlamın fizik bilimi tarafından incelenemiyor olması da maddi biyolojik olaylar olan dilsel ifadelerin anlamlarının da maddi bir özellik olmadığı anlamına gelmez; dilsel ifadelerin anlamı örgütlü maddi oluşumların insan beyni tarafından anlaşılan maddi bir özelliğidir.*

Demek ki burada klasik materyalist (fizikaüst) bir özdeşlik tezi ileri sürmüyoruz. Yani mananın fizikselle aynı şey olduğunu ya da vurguyu biraz daha güçlendirirsek mananın fiziksele indirgenebileceğini savunmuyoruz. Ancak örgütlenmiş maddi bir olayın hermeneutikle anlaşılan mana özelliklerinin fizik bilimiyle açıklanan fi-

zikel özellikleriyle derin metafizik (diyalektik materyalist) bir bağı olduğunu savunuyoruz; bunlar bir ve aynı maddi olayın farklı epistemik çerçevelerde kavranabilen, birbirine indirgenemez ve birbiriyle *özdeş olmayan* maddi özellikleridir tezini ileri sürüyoruz. Söz konusu bütünlük tek başına ne fizik ne de hermeneutikle anlaşılabilir, ancak metafizik (diyalektik materyalist) düzeyde kavranabilen bir bütünlük söz konusudur burada.

Yukarıda da kaydetmiştim: Dilsel anlam teorisini genel natüralist hermeneutik mana teorisinin *özel bir durumu* olarak düşünmeliyiz. Çünkü:

1. Natüralist hermeneutik mana teorisinde rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi bir olayın manası *öznesiz bir rasyonaliteyle bağlantılı* olarak düşünülmüştü. Oysa açıktır ki dilsel anlam insandan bağımsız olarak düşünülemez. Bununla birlikte "öznesizlik" kavramını tekrar gözden geçirmek suretiyle dilsel anlamın da *öznesiz* bir olay olduğunu gösterebiliriz. Bu kavrayış dilin, doğaüstücü yanamları olan *öznelerarası* kavramıyla değil, doğal *rasyonel organizmalararası* kavramıyla açıklanmasına, yani dilin doğal rasyonel organizmalararası maddi bir süreç olduğunun gösterilmesine dayanır. *İnsanlar özne değil doğal (biyolojik) rasyonel organizmalardır.* Demek ki dilsel anlamın *öznesiz bir olay olarak değerlendirilmesi* de belli bir diyalektik düşünceyi gerektiriyor.

2. Bununla bağlantılı olarak dilsel anlam aynı dili konuşan belli bir grup insan organizmasını gerektirir.

O halde şöyle bir dilsel anlam teorisi ileri süreceğim:

Dilsel bir davranışın veya ürünün anlamı, dilsel cemaati oluşturmuş biyolojik organizmaların rasyonel tarzda (yani öznesiz maksadına uygun tarzda) örgütlenmiş sosyal yaşam pratiklerinin bütünüyle rasyonel ilişkisidir.

I.2. Sosyal Pratikler ve Anlam

I.2a. Rasyonel Tarzda Örgütlenmiş Madde Olarak Sosyal Yaşam Pratiği

Şimdi öncelikle bu dilsel anlam tezinin natüralist hermeneutiğin genel mana teorisinin *özel bir durumu* olduğunu açıkça görmemiz ge-

rekiyor. Bunu yapmak için de "*dilsel cemaatleri oluşturan biyolojik organizmaların rasyonel tarzda örgütlenmiş sosyal yaşam pratiklerinin bütünü*" kavramını açmamız lazım. Çünkü *dilsel cemaatleri oluşturan biyolojik organizmaların (insanların) rasyonel tarzda örgütlenmiş sosyal yaşam pratiklerinin natüralist hermeneutik mana teorisinin uygulanabileceği şekilde (yani rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi bir olay olarak) tanımlanabileceğini görmek burada önem kazanıyor*. Bir başka deyişle nesnenin (dilsel cemaati oluşturan biyolojik organizmaların rasyonel tarzda örgütlenmiş sosyal yaşam pratiklerinin) natüralist mana teorisinin uygulanmasına elverişli örgütlü bir *maddi* olay olduğunu gösterebilmemiz lazım ki natüralist hermeneutik teoriyi bu yeni nesneye de uygulayabilelim.

*Dilsel cemaatleri oluşturan biyolojik organizmaların (insanların) rasyonel tarzda örgütlenmiş sosyal yaşam pratikleri, aynı dilin konuşulduğu sosyal ortamda mikro-histolojik ve moleküler biyolojik seviyede şekillenmiş beyinlere sahip (yani daha sıradan bir anlatımla aynı dili öğrenmiş) insanların gerçekleştirdiği rasyonel tarzda örgütlenmiş (yani türev rasyonalitesi olan) maddi olaylardır.*¹

Bu tanımda değişik düşünsel perspektiflerden gelen "dil", "cemaat", "sosyal yaşam pratiği", "histoloji (dokubilim)", "beyin", "molekül" gibi kavramları bir arada kullanmamın dilsel alışkanlıklarımız bakımından garip bir durum yarattığının farkındayım. Dilsel alışkanlıklarımızı zorlayan bu tür ifadeleri anlamak için Wittgensteinçi değil, Hegelci olmamız lazım. Çünkü bu tür yeni dilsel kullanımlar Kartezyenizmi aşan metafizik sonuçlara açılabilme için kaçınılmaz *diyalektik* zorlamalar olarak karşımıza çıkıyor.

Bu tanım sayesinde dilsel cemaat oluşturan bir insan topluluğunun sosyal yaşam pratiklerini moleküler düzeyden başlayarak rasyonel tarzda örgütlenen maddi olaylar olarak düşünebilme imkânıyla karşılaşırız artık. Dilsel cemaatlerin sosyal yaşam pratiklerine giren insan toplulukları örgütlü (rasyonel bütünlüğü olan) maddi olaylar oluşturur; yani insan topluluklarının sosyal pratikleri de rasyonel tarzda örgütlenmiş maddeden başka bir şey değildir.

1. Bu bölümde sorunu karmaşıktırmamak için çokdillilik durumlarını ele almadım. Bu gibi durumlardan kaynaklanan problemler ileri sürülen tez bakımından ciddi bir sorun oluşturmaz.

Eğer bu tespit doğruysa, geçen bölümde geliştirdiğimiz natüralist hermeneutik mana teorisinin uygulanabileceği bir durumla karşı karşıyayızdır. Natüralist mana teorisine göre *maddi bir kısmi olayın manası, içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü maddi olayın bütünüyle rasyonel ilişkisiydi. Şimdi dilsel anlam bakımından da aynı natüralist mana tezinin geçerli olduğunu görebiliyoruz. Maddi bir olay olarak dilsel ifadenin anlamı da içinde yer aldığı (parçası olduğu) rasyonel tarzda örgütlü maddi olayın (dilsel cemaatlerin sosyal yaşam pratiklerinin) rasyonel bütünüyle rasyonel ilişkisidir.*

Bütüne bakalım. Beyinleri moleküler düzeyde dilsel cemaat oluşturan insan topluluklarının sosyal pratikleri yaklaşık on dört milyar yıl önce büyük patlamayla, kuarklarla başlayan, giderek daha karmaşık maddi yapıların, atomların, yıldızların, galaksilerin, nesnel anlamda rasyonel örgütlenmeler olarak biyolojik organizmaların, biyolojik organizma sürülerinin oluşmasıyla gelişen sürecin sonunda maddenin şimdilik ulaştığı en yüksek örgütlenmelerdir ve maddenin bu devinimini bildiğimiz ölçüde Kartezyen zihinselci saçmalıklardan kurtulup maddi bir özellik olarak dilsel anlamın ne olduğunu açıklayabiliriz.

İnsanların çoğunun, hatta tamamına yakın bir bölümünün dünyayı bu gözle görmediğini, *toplumları* hayatlarında bir kez bile evrendoğum sürecinin bir parçası ve aşaması olarak rasyonel tarzda örgütlenmiş madde olarak düşünmediklerini gayet iyi biliyorum. Yeni bir metafizik sezgiden hareket etmemiz lazım. Kuşkusuz evrenin bu materyalist kavranışı Kartezyenizmin bütün dilsel ve düşünsel alışkanlıklarına terstir. Çünkü madde tarih boyunca bir bakıma "aşağı sınıf"tan bir varlık tarzı olarak düşünüle gelmiştir; insanların pek çoğunun materyalizmde estetik bir zafiyet görmesi de buna bağlanabilir. Bu şekilde düşünen ve hisseden insanlar maddenin ne olduğunu bildiklerini sanırlar ve onun henüz gizemini anlamadığımız derin metafizik bir kavram olduğunu genellikle unuturlar. Oysa metafizik açıdan bakarsak evren tarihinde maddenin *öznesiz bir süreç sonunda* bizim gezegenimizde giderek insan toplumları şeklinde örgütlenmiş olması, canlı organizma şeklinde örgütlenmiş olmasından çok daha gizemli, hatta çok daha estetikdir. *Evren denen olayı bütünüyle görebiliyor muyuz? Ne bu?*

I.2b. *Beyinlerin Kalibrasyonu*

Diyalektik materyalist bir doğa felsefesi çerçevesinde doğanın (evrenin) insan kültürlerini de içeren bir bütün olarak kavranması çok önemli. Tek tek bilimler sayesinde bu bütünün değişik yönlerini kavırıyorsak da felsefe (metafizik ontoloji) bize bütünsel bir varlık kavrayışı sunabilmelidir. Zaten eğer felsefe tek tek bilimlerden farklı olarak bize evrenin bütünü üstüne bir şey söylemiyorsa, bir işe yaramıyor demektir. Ben de yukarıda dilsel cemaat tanımını yaparken Kartezyen dil alışkanlıklarımızı sarsacak şekilde dili deforme ettiysen, maksadım doğanın diyalektik materyalist bütünlüğünü ifade edebilmektir.

Yukarıda verdiğim tanımın daha iyi anlaşılmasını sağlamak için, dil öğrenmenin beynin moleküler biyolojik yapısında bir değişikliğe yol açtığını bir kez daha hatırlatmak istiyorum. *Çünkü böylece dilsel cemaati oluşturan biyolojik organizma topluluklarının, beyinleri birbiriyle etkileşebilecek, yani beyinleri dilsel bakımdan birbirine uygun şekilde kalibre olmuş organizmalardan oluşan bütünsel maddi olaylar olarak kavranması, böylece genel natüralist mana teorisinin bu yeni maddi olaya da (dilsel cemaatlerin rasyonel tarzda örgütlü sosyal pratiklerine de) uygulanabilmesi imkân dahiline giriyor.* Yukarıda da belirttiğim gibi dünyayı bu gözle görebilmenin zorluklarının farkındayım; zaten bu nedenle önce bazı basit nörobiyolojik hatırlatmalar yapma gereğini duyuyorum.

Organizmaların pek çok davranışı evrim sürecinde önceden kazanılmış, dolayısıyla da daha doğuştan itibaren mevcut olan nöral yapılanmalara dayanır. Bir bakıma bunlar biyolojik türün evrimi sürecinde "öğrenilmiş" (kazanılmış) davranışlardır. Örneğin yeni doğan bir bebeğe meme emmeyi kimse öğretmez; bu davranış evrim sayesinde milyonlarca yıl öncesinde kazanılmış nöral yapılanmalar sayesinde refleks olarak gerçekleşir. Biyolojik evrime dayanan bu gibi davranışlar türün, hatta aynı ortak soydan gelen pek çok biyolojik türün bütün sağlıklı örneklerinde ortaktır; Çinli bir bebeğin de Türk bir bebeğin de aynı şekilde meme emmesinde olduğu gibi aynı ortak atadan geldiğimiz diğer memeli türlerinde de evrim sürecinde eskiden kazanılmış bir davranış olarak bizimkine tıpa tıp ben-

zeyen meme emme davranışları vardır.

Bazı davranışlarsa türe özgü doğuştan gelen bir beyin kapasitesine dayanırsa da sonradan kazanılır. Örneğin sağlıklı bir insan yavrusunun insan dilini öğrenmeye yönelik bir beyin kapasitesi vardır. (Oysa genetik olarak bize en yakın biyolojik tür olan şempanzeler insan dilini öğrenmek bakımından, diğer türlere oranla çok gelişmiş ama insana kıyasla oldukça sınırlı bir kapasiteye sahiptir.) Sonradan kazanılan davranışlarsa bireyin yaşamı boyunca beyinde meydana gelen mikro-histolojik, moleküler biyolojik değişikliklerle gerçekleşir. Eğer öğrenme sürecinde beyinde belli bir değişiklik meydana gelmeseydi, organizma eski uyaranlara eski tepkilerini vermeye devam edecek, öğrenmenin neden olduğu (yani beyinde meydana gelen biyolojik değişikliklerin neden olduğu) davranış değişikliği de ortaya çıkmayacaktı. Davranışın değişmesi için ona neden olan beyin yapılarının değişmesi gerekir. Bir beyin kapasitesi olarak öğrenme, davranışın rasyonel (maksadına uygun) şekilde değişmesini sağlar.² İnsan dilsel davranışı da insana özgü belli bir beyin kapasitesine dayanırsa da sosyal pratik içinde öğrenilen bir davranıştır.

Bir insan kapasitesi ve becerisi olarak insan dilini kullanma ve anlama beyindeki yaygın bir nöral ağa dayanır. Bu nöral ağın özellikle sol yarımküredeki bazı kritik anatomik yapılarının çeşitli nedenlerle hasar görmesi, klinikte "afazi" denen çeşitli konuşma ve anlama bozukluklarına neden olur. Bununla birlikte sol beyin yarımküresindeki bu anatomik alanlar belli bir yaş sınırına kadar tahrip olduğunda sağ yarımkürede o alanlara tekabül eden anatomik yapılar dil kullanmayı öğrenme işlevini üstlenebilir.

Herkesin bildiği gibi dil kullanmayı öğrenmenin doğal ve yaygın yolu dilsel bir cemaat içindeki sosyal pratiklere katılmaya dayanır. İnsan yavrusu bu sosyal yaşam pratiklerine katılarak bu pratiklerde rasyonel davranmayı öğrenirken bu pratiklerin yapısal bir parçası olan dili kullanmayı da öğrenir; zamanla *anlam teknolojilerinde* yetkinleşir. Üstelik rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratik-

2. Burada psikopatolojinin alanına giren "yanlış öğrenme"den söz etmeyeceğim. Daha önce de belirttiğim gibi biyolojide normativite *nesnel* bir durumdur ve biyoloji çerçevesinde pekâlâ maksadına uygun olmayan öğrenmeden, ya da yanlış öğrenmeden de söz edilebilir.

lerinin gerçekleşmesi de aynı dili kullanan (anlam teknolojilerini öğrenmiş) bireylerin (organizmaların) varlığına bağlıdır. Demek ki sosyal pratiklerin gerçekleşmesi için dilsel bir cemaatin oluşması, yani organizmaların beyinlerinin aynı dili kullanacak ve anlayacak şekilde moleküler biyolojik seviyede birbirine uygun şekilde kalibre olması gerekir.

Şu problemi de ele alalım. Canlıları, makineleri ya da binaları rasyonel bütünlüğü olan maddi örgütlenmeler olarak düşünmekte zorluk çekmezken, niçin beyinleri aynı dili kullanıp anlayacak şekilde kalibre olmuş biyolojik organizmalardan oluşan dilsel cemaatlerin sosyal pratiklerini, maddenin rasyonel tarzda örgütlü biçimleri olarak düşünmekte zorluk çekiyoruz? Bu olayı neden maddi bir organizasyon olarak göremiyoruz? Bu düşünce tutulmasında canlıların, makinelerin ya da binaların sınırları belli cisimler olmalarına karşılık insan topluluklarının belli bir cisim oluşturmamalarının önemli payı olsa gerek. Canlının maddi bir örgütlenme olduğunu kabul edebiliyoruz; çünkü canlı organizma tek bir cisim oluşturuyor. Ama insan topluluklarını kolay kolay maddenin örgütlenmiş biçimi olarak göremiyoruz; çünkü bunlar tek bir cisim oluşturmuyor. Öyleyse soralım: Ayrı ayrı cisimlerden oluşan bir maddi örgütlenme olamaz mı acaba?

Olabilir. Öğeleri birbiriyle bağlantılı bir sistem, örneğin televizyon verici ve alıcıları belli bir elektromanyetik alanda birbirine göre kalibre olmuş bir maddi örgütlenme oluşturur. Keza internet sistemini de rasyonel örgütlenmesi olan maddi bir sistem olarak düşünebiliriz. Gerçi bunlar canlılar veya basit makineler gibi tek bir cisimden oluşmaz; ama aynı dalga boyunda kalibre olarak örgütlü rasyonel bir bütün oluşturan maddi sistemler olarak düşünülmelerinde sakınca yoktur. Ya da aralarında elektromanyetik *simgesel* sinyallerle iletişim kuran robot uçaklardan oluşmuş bir filo düşünelim; bu filo ayrı ayrı cisimlerden oluşmasına rağmen rasyonel tarzda örgütlenmiş bir sistem gibi davranan maddi bir bütün olarak düşünülemez mi?

Bunların ne de olsa insan ürünleri olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Peki soralım: Doğada böyle rasyonel tarzda örgütlenmiş, ama belli bir cisim oluşturmayan maddi olaylar var mı?

Var. Göçmenkuşların mevsimi geldiğinde aerodinamik kurallara uygun olarak gökyüzündeki o muhteşem V dizilişlerini hatırlaya-

lım. Bu şekilde dizilmiş kuşlar bir cisim oluşturmaya da rasyonel (yani öznesiz maksadına uygun) bir maddi örgütlenme olarak düşü-
nülemez mi? Yine de en kolay inceleyebileceğimiz biyolojik örnek-
lerden biri arı kolonileridir. Bilindiği gibi bu canlılar "arı dansı" adı
verilen *simgesel* bir sinyal sistemiyle haberleşirler. Böylece ayrı ayrı
cisimlerden (organizmalardan) oluşmasına rağmen arı kolonisi
pek çok durumda (besinlerin yerinin bulunmasında, yeni kovanın
yerinin seçiminde vs.) rasyonel olarak davranan örgütlenmiş bir mad-
di olay olarak düşünülebilir.

Elbette arıların *simgesel* sinyalizasyon sistemi genetik olarak
kodlanmış nöral ağlara dayanır ve insan dili gibi sonradan öğrenil-
mez. Bununla birlikte bu örnekte birbiriyle etkileşen ayrı ayrı cisim-
lerden oluşmuş bir olayın da pekâlâ rasyonel bütünlüğü olan maddi
bir olay şeklinde *davrandığını* görüyoruz. Demek ki bir olayın ras-
yonel bütünlüğü olan maddi bir örgütlenme olması için bir tek ci-
simden oluşması gerekmiyor. İnsan sosyal pratikleri de bir tek cisim
oluşturmayan, ama rasyonel bütünlüğü olan maddi olaylardır. İnsan
topluluklarının rasyonel bir bütünlüğü olan maddi olaylar oluşturu-
masını sağlayan en önemli faktörlerden biri de insan beyinlerinin
aynı dili konuşup anlayacak şekilde birbirine göre kalibre olması-
dır. Arıların basit beyinleri genetik olarak birbiriyle iletişim kuracak
şekilde örgütlenmiş olmasına rağmen, insanlar insan dilini *öğrene-
rek* maddi bir toplumsal örgütlenme oluşturur.

"*Dilsel bir davranışın veya ürünün anlamı, parçası olduğu biyo-
lojik organizmalardan oluşan dilsel cemaatin sosyal pratiğinin ras-
yonel tarzda örgütlü bütünüyle ilişkisidir*" şeklindeki tezle ne de-
mek istediğimin, bunun genel natüralist mana teziyle nasıl örtüştü-
ğünün şimdi daha iyi anlaşıldığını sanıyorum.

II.2c. Sosyal Yaşam Pratikleri ve Öznesizlik Sorunu

Bu tür bir natüralist hermeneutik dilsel anlam tezi çerçevesinde sos-
yal yaşam pratiği tanımını burada biraz daha açmak gerekiyor. *Sos-
yal yaşam pratiği derken en az iki organizmadan oluşan bir insan
topluluğunu ilgilendiren bütün maddi olayları anlıyorum*. Bu tanım,
ıssız bir adaya düşmemiş bütün insanlarla ilgili bütün olayları kap-
sıyor olabilir. Örneğin ev inşa etmek, bilim yapmak, deney yapmak,

ameliyathaneyi ameliyata hazırlamak, felsefe yapmak, politikadan konuşmak, oyun oynamak, fabrikada çalışmak, borsada oynamak, sevişmek, âşık olmak, maça gitmek, konser dinlemek, *matematik problemi çözmek* (matematik problemi çözmek de bir sosyal pratiktir; bir problemi çözmekte olan bir öğrenci matematik dersiyle ilgili bir sosyal pratiğe katılmaktadır), psikoterapi yapmak, ekinleri toplamak, mitinge gitmek, askeri talimler yapmak, spor karşılaşması yapmak, alışveriş etmek, belli bir fona yatırım yapmak, kavga etmek, savaşmak, hepsi birer sosyal yaşam pratiğidir.

Elbette bu pratikler kurulur, dağılır, bazıları daha büyük bir pratiğin parçası olarak ortaya çıkar veya belli bir organizma aynı anda birden çok sosyal pratiğin parçası olabilir. Mesela bir bina inşa etme sosyal pratiği daha geniş kapsamlı bir sosyal pratiğin, kapitalist üretim ilişkileri sosyal yaşam pratiğinin parçası olarak da düşünülmemelidir vs. Bu pratiklerin nasıl daha karmaşık üst-rasyonalitelerde örgütlendiği bir sosyal bilim tartışması olabilir elbette. Ama ben buradaki metafizik incelememizi gereksiz yere daha karmaşık bir hale getirmemek için sosyal pratikleri genellikle yalıtılmış ve soyut bir düzeyde ele alacağım ve sosyal yaşamın çokkatmanlılığından kaynaklanan anlamın çokkatmanlılığı problemine pek az değineceğim.

Şimdi sosyal pratikleri bu geniş yelpazede ele aldığımızda, bazı dilsel alışkanlıklarımız yüzünden bunların maddenin rasyonel örgütlenmeleri olduğunu kavramakta güçlük çekeriz. Bütün bunlarda *bilinçli insan ediminin* söz konusu olduğunu, insanların bu sosyal faaliyetleri kendi özgür iradeleriyle gerçekleştirdiğini düşünürüz. Örneğin bir kokteyl parti, atmosferdeki hortum olayı gibi maddenin *öznesiz* devinimleriyle kendiliğinden oluşmuyor. Fizikalist bir açıdan baktığımızda her ne kadar iki durumda da bazı moleküller bir araya gelip sonra dağılıyorsa da hortum olayında kör bir nedensellik var. Oysa kokteyl partiler fizik yasaları gereği kör bir nedensellikle oluşmuyor bu gezegende; burada bir insan etkinliği söz konusu, deriz. Sosyal pratikler maddenin kör devinimleri olarak değil, *öznele- rin* ortak faaliyetleri olarak karşımıza çıkıyor: böyle düşünürüz.

Kartezyen *özne* nosyonuna dayanan bu tür bir eleştiri aslında insan rasyonalitesini ve farkındalığını doğaüstü bir süreç olarak kabul etmeye dayanır. *Oysa insan organizmasının doğa yasalarına tabi, ama rasyonel düşünen ve davranan maddi bir örgütlenme (biyolo-*

jik bir organizma) olması başka bir şeydir; doğa yasalarının dışında ve üstünde bir özne olması başka bir şey.

Bu gibi sosyal pratikler elbette rasyonel davranan biyolojik organizmaların oluşturduğu rasyonel (öznesiz maksadına uygun) örgütlenmelerdir. Dolayısıyla örgütlü toplumsal yaşam pratiği olaylarının rasyonelitesi de binaların ya da makinelerinki gibi *türev* rasyonelitelere. Yani sosyal yaşam pratiğini oluşturan maddi olaylar aletler ve makineler gibi biz insanlar rasyonel davranan biyolojik organizmalar olduğumuz için rasyonel örgütlenmelerdir. *Ancak bu kitabın temel tezi, biyoloji temel alındığında Kartezyen bir öznenin olmadığı (yani doğa yasalarına tabi biyolojik bedenin üstünde ve dışında bir insan özelliği olmadığı) tezidir.* Bizim kendimizi özneler olarak algılamamız bir yanılsamadır; çünkü biyolojide bugüne kadar insanda doğa yasalarının üstünde ve dışında bir özellik olduğunu gösteren hiçbir bulguyla karşılaşılmamıştır. *İnsan organizması rasyonel davranabilen bir doğa olayıdır; Kartezyen özne değil.*

İnsanlar özne değil, rasyonel düşünüp davranan biyolojik organizmalar oldukları ölçüde, birlikte kurdukları sosyal pratikler de rasyonel tarzda örgütlenmiş (türev rasyoneliteye sahip) maddi olaylar haline gelecektir.

Düşüncemizin bu aşamasında şu noktanın da altını çizmek gerekir: *Dilsel davranışın anlamı dilsel bir cemaatin sosyal pratiğinin rasyonel tarzda örgütlü bütünüyle rasyonel ilişkisiyse, böyle bir anlam teorisi çerçevesinde beyindeki maddi bir olay olan düşüncenin anlamının tanımı da sosyal pratikle ilişkili olarak verilmelidir. Demek ki düşünce sosyal bir biyolojik olaydır.*

Ayrıca hatırlarsanız materyalist bir dilsel anlam teorisinin şu sorulara da yanıt bulması gerektiğini söylemiştim:

1. Maddi bir olayın başka bir olay *hakkında* olması nasıl açıklanabilir?

2. Maddi bir şeyin bir başka şeyi *temsil etmesi* nasıl açıklanabilir?

3. Anlamli örgütlü maddenin anlam özellikleriyle fiziksel özellikleri arasındaki ilişki nedir?

4. Maddi ama fiziksel olmayan anlam, temelde fizik yasalarına göre çalışan bir evrende nasıl etkili olabilir?

Bu bölümde bu problemleri de çözmeye çalışacağız.

Burada dilsel davranışın anlamıyla ilgili tezleri özetledim. Bu tezleri temellendirmeye ve delillendirmeye geçmeden önce Saussure ve Chomsky'nin dil teorilerini kısaca hatırlamakta fayda var.

I.2d. *Saussure ve Chomsky*

Ferdinand de Saussure'ün dile ilişkin tezlerini kısaca şöyle özetleyebiliriz:³

1. *Dil-söz ayrımı*. Saussure dili bir sistem (daha sonra tercih edilen terimle bir yapı) olarak görür. Dil, dilin somut bireysel kullanımı olan söze imkân veren ve öğeleri eşzamanlı ilişkide olan soyut ve gizil bir yapıdır. Söz ise dilin bireysel kullanımına dayanan artzamanlı ve aktüel bir edimdir. Dilbilimin konusu sözden ziyade dildir.

2. *Gösterge*. Dilin anlamlı öğeleri göstergelerdir. Göstergeler gösteren (ses imgesi) ve gösterilenden (kavramdan) oluşur. Örneğin masa gösterenini (ses imgesini) masa gösterilenine (masa kavramına) bağlayan ilişkiye gösterme ilişkisi denir ve bu ilişki nedensiz, uzlaşımsal ve keyfidir (masa ses imgesiyle masa kavramı arasında hiçbir zorunlu ilişki yoktur). Göstergenin her iki bileşeni de *zihinsel*'dir.

3. *Değer*. Nasıl bir satranç taşının değeri tahtadaki diğer taşların eşzamanlı dağılımıyla ilişkisinde ortaya çıkarsa, göstergenin değeri de dil sistemi içinde diğer göstergelerle yapısal ilişkisi içinde ortaya çıkar.

4. *Sistem (yapı)*. Bir göstereni bir gösterilene bağlayan gösterme ilişkisi diğer gösterenlerle eşzamanlı yapısal ilişkisiyle belirlenir.

5. *Düşünce*. Düşünce dilseldir; dilden önce düşüncede hiçbir şey yerli yerine oturmamıştır, dilden önce düşünce henüz bir bulutsu gibidir. Düşünceyi şekillendiren dildir.

Dili zihinle, zihni de dille sınırlayan, söze pek yer vermeyen bu soyut teorinin somut sosyal yaşamdaki dilsel davranışların anlamına dair önemli bir ipucu vermediğini görmemize rağmen özellikle "yapı" kavramının önemini altını çizmemiz gerekir. Bu teori sayesinde dilin ve dilsel davranışın natüralist mananın *çok özel* bir duru-

3. Saussure, F., *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1976.

mu olduğunu düşünmeye başlamamız yerinde olur. Ancak buradaki amacım gerçekten bilimsel bir disiplin tarafından incelenmesi gereken dilin tüm özelliklerini aydınlatmak gibi bir iddia taşımıyor. Yapmak istediğim şey genel metafizik bir düzeyden baktığımızda dilsel davranışın anlamının doğal mananın özel bir durumu olarak ele alınabileceğini göstermeye çalışmakla sınırlı.

Şimdi de Noam Chomsky'nin üretici-dönüşümsel dilbilimine bakalım:⁴

1. Dilbilimin amacı bir konuşucunun daha önce hiç işitmediği dilsel ifadeleri üretip anlamasını sağlayan kapasiteyi araştırmaktır. Bunu gerçekleştirmek için de grameri ele almak gerekir. Çünkü her konuşucu kendi dilinin grameri konusunda örtük bir bilgiye (sezgiye) sahiptir. Konuşucu bu sayede gramer kurallarına uygun sonsuz sayıda dilsel ifade üretebilir ve yine sonsuz sayıda dilsel ifadeyi anlayabilir.

2. Öyleyse dilbilimin amacı bir dilin tüm mümkün dilsel ifadelerine imkân veren yapıları araştırmaktır.

3. Böylece ortaya derin yapılar-yüzeysel yapılar ve dönüşüm kuralları anlayışı çıkar. Derin yapılar, dönüşüm kurallarının uygulanması suretiyle gramer kurallarına uyan dilsel ifadelerde gözlediğimiz yüzeysel yapıların ortaya çıkmasına imkân verenevrensel yapılarıdır. Yani bu derin yapılar tüm insan dillerinde ortaktır.

4. Farklı dillerin çok sayıdaki yüzeysel yapıları, az sayıda ve evrensel derin yapıya dönüşüm kurallarının uygulanmasıyla ortaya çıkar.

Öncelikle Chomsky'nin insan dilinin özelliği olarak ortaya koyduğu "üretici-dönüşümsel" özelliğin sadece insan diline özgü olmadığıнын altını çizelim. İnsanlar bazı temel matematik ilkeleri anladıktan sonra daha önce hiç karşılaşmadıkları işlemleri yapabilir, yeni problemleri çözebilir, hatta yeni teoremler, aksiyomlar geliştirebilir, dahası yepyeni matematikler kurabilir. Keza alet yapma davranışında da aynı üretici-dönüşümsel özelliği gözleriz. Dahası insandan başka hayvanlar da aynı temel ilkelere dayanarak pek çok

4. Chomsky, N., *Structures syntaxiques*, Fr. çev. Michel Braudeau, Paris: Éditions du Seuil, 1969 ve *Aspects de la théorie syntaxique*, Fr. çev. Jean-Claude Milner, Paris: Éditions du Seuil, 1971.

yeni durum yaratabilir. Mesela simgesel arı dansı bazı temel ilkelere dayanmakla birlikte arılar her yeni duruma uygun yeni simgesel sinyaller üretebilir. Diyelim bir besin kaynağının yerini diğer arılara bildiren bir arı her seferinde yeni bir simgesel dans yapmak zorundadır; besin kaynağının yeri değişiktir, güneşin konumu değişiktir vs. Ya da avlanan bir aslan sürüsü aynı ilkelere dayanan avlanma stratejilerini değişik durumlara uygulayabilir: Her avlanmada arazi koşulları, rüzgârın hızı ve yönü avlanacak hayvan sürüsünün sayısı, koşma hızı değişiktir. Kaldı ki bazı makineler bile aynı üretici-dönüşümsel özelliğe sahiptir. Diyelim satranç oynayan bir bilgisayar sınırlı sayıda algoritmaya dayanarak sınırsız sayıda satranç oyununu oynayabilir. Demek ki üretici-dönüşümsel özellik insan diline özgü değildir.

Bununla beraber Chomsky'nin burada ana hatlarıyla özetlediğimiz dilbilim teorisi, özellikle derin yapılar anlayışı nörobiyolojik açıdan tartışmaya değer görünmektedir. Çünkü bu evrensel yapıları anladığımızda insan beyninin dile ilişkin nöral yapılanmasını da aydınlatmak, modellemek imkân dahiline girecektir. Nitekim dil nörolojisi ve afaziyoloji ile uğraşan nörobiyologların ve nöropsikologların bu dilbilimsel teoriye büyük bir önem verdiğini görüyoruz. Ama genel metafizik bir çerçeveye sınırlı çalışmamızda bu gibi bilimsel düzeyi ilgilendiren sorulara yanıt aramadığımız da açıktır.

O halde artık kendi yolumuzu çizelim.

II. DAVRANIŞ RASYONALİTESİ VE DAVRANIŞLARIN MANASI PROBLEMİ

II.1. Davranış Rasyonalitesi Düşünsel Rasyonaliteye Önceldir

Şimdi insan dilsel davranışı ve düşüncesindeki anlam problemine geçmeden önce genel olarak biyolojik varlıkların davranış rasyonalitesi ve bu davranışların manası problemine bakmamız gerekiyor.

Bütün sağlıklı canlı davranışları şu ya da bu şekilde rasyoneldir; maksadına uygundur. Kuşkusuz bu davranış rasyonaliteleri normatif açıdan ele alınıp yeterince rasyonel olup olmadıkları bakımından tartışılabilirler. Ancak normativite zaten biyolojik rasyonalitenin te-

mel bir özelliği olduğundan ve fizyolojik işlev rasyonalitesinde (hastalık örneğini hatırlayın) gördüğümüz gibi bu tür normativitelere nesnel (insana göreli olmayan) bir durum söz konusu olduğundan burada bu konuyu ayrıca ele almak gereğini duymuyorum.

Peki canlıların davranışları *niçin* rasyoneldir?

Yanıt açık. Öznesiz bir süreç olan biyolojik evrimdeki seçim rasyonalitesi sadece anatomik tasarım rasyonalitesinin ve fizyolojik işlev rasyonalitesinin gelişmesinde rol oynamamıştır. Maksadına (örneğin besin kaynağına) ulaşmak için daha rasyonel (maksadına uygun) davranabilen canlılar doğal olarak seçilmiş, yani hem kendileri hayatta kalma şanslarını artırmış hem de soylarını sürdürmek bakımından bir avantaj sağlamışlardır. Doğal seçim fenotipik özellikler üzerinden çalışırsa da, aslında bazı fenotipik özelliklerin ortaya çıkmasına daha elverişli genetik yapılar doğal olarak seçilirler. Böylece evrim tarihinde giderek etkinliğini artıran bir davranış rasyonalitesi ortaya çıkar.

Dolayısıyla daha rasyonel davranışlara neden olacak şekilde daha rasyonel düşünebilen beyinler de bu gezegende uzun bir öznesiz biyolojik evrim süreci sonunda oluşmuştur.

Evrim teorisinin mantığına göre daha rasyonel davranışları üretebilen beyinlere sahip türler yaşamda kalırken, diğerleri ayıklanmıştır. Gezegendeki canlılık olayları bakımından insan davranış rasyonalitesinin kökenindeki insan beyni düşünsel rasyonalitesinin bildiğimiz en gelişmiş rasyonalite olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte canlıların rasyonel davranışlarının beyingibi rasyonel düşünce olayları bakımından özelleşmiş bir organdan çok önce ortaya çıktığını da kaydetmeliyiz. Bu durumda davranış rasyonalitesi de beynin rasyonel düşünme kapasitesinden önce gelişmiş olmalıdır.

Demek ki şu saptama ileri süreceğimiz argüman açısından çok önemli:

Beynin rasyonel düşünme kapasitesi evrim sürecinde davranış rasyonalitesini azami kılma hedefine yönelik olarak sonradan gelişmiştir. Yani evrim sürecinde önce davranış vardı, sonra beyin gelişti. Önce sözün (dilin ya da dilsel düşüncenin) olduğu şık bir palavradır. Önce davranış (eylem) vardı.

Davranışın düşünceye evrimsel öncelliği, dilsel ifadelerin anlamı problemini çözmek bakımından da önem kazanıyor. Bu demektir

ki dilsel davranışların anlamı da genel olarak davranışların manası bakımından ele alınabilir.

Önce dilsel olmayan davranış rasyonalitesinin evrim sürecinde beyinden (o halde dilsel davranış ve dilsel düşünceden) önce geliştiğini örnekleyelim.

Evrimsel açıdan insandan çok daha eski yaşam biçimleri olan bitkilerin güneşe dönmeleri veya köklerini yeraltı su kaynaklarına doğru uzatmaları rasyonel davranışlardır. Bu teze, söz konusu davranışları yönlendiren bir aklın olmadığı, bütün bitki davranışlarının, organizmalarındaki kimi fiziksel-kimyasal mekanizmaların tetiklenmesiyle gerçekleştiği söylenerek itiraz edilebilir. Denebilir ki bunların arkasında bir akıl olmadığına göre, yani bunlar dış koşullarca tetiklenen ve otomatik olarak gerçekleşen *hareketler* olduğuna göre, bunların rasyonel *davranışlar* olduğunu da söyleyemeyiz.

Açıkçası bu eleştiri, kitabın temel anti-Kartezyen tezinin hiç anlaşılmadığı anlamına gelir. Burada insan beyninin düşünsel rasyonalitesi de dahil tüm rasyonalitelerin örgütlü maddi olayların *nesnel* (öznesiz) bir özelliği olduğunu göstermeye çalışıyorum. İnsan davranış rasyonalitesinin arkasında da maddi olmayan bir aklın olmadığı, yani insan davranış rasyonalitesinin de doğa yasalarına göre çalışan (yani *özne olmayan*) beyne dayandığı pek çok klinik veya deneysel örnek gösterilebilir.⁵

5. Biyoloji eğitimi olmayan okurlar aşağıda saydığım kitaplardan yararlanabilir. (Bu kaynaklardan çoğunun özgün tezlerine katılmıyorum. Bu ayrı bir tartışma konusu. Ancak bu kaynaklar nörobiyoloji açısından doğru ve sağlam bilgilere dayanır ve okurun bu temel bilgilere ulaşmasını sağlamak bakımından basit bir dille yazılmıştır.) Damasio, A. R., *Descartes'in Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık, 1999; Sacks, O., *Karısını Şapka Sanan Adam*, çev. Çiğdem Çalkılıç, İstanbul: Yapı Kredi, 1998; Tura, S. M., *Histerik Bilinç*, İstanbul: Metis, 2007; Damasio, A., *Looking for Spinoza*, New York: Harcourt, 2003; Edelman, G. M., *Bright Air, Brilliant Fair*, New York: Basic Books, 1992; Edelman, G. M., *Second Nature*, New Haven: Yale University Press, 2006; Edelman, G. M. ve Giulio Tononi, *Consciousness*, New York: Penguin Books, 2001; Goldberg, E., *The Executive Brain*, New York: Oxford University Press, 2001; Damasio, A., *The Feeling of What Happens*, Londra: Vintage, 2000; Pally, R., *The Mind-Brain Relationship*, Londra-New York: Karnac Books, 2000; Fuster, J. M., *Cortex and Mind*, New York: Oxford University Press, 2003; Morgan M., *The Space Between Our Ears*, New York: Oxford University Press, 2003; Gallagher S., *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Clarendon Press, 2005; Lestienne, R., *Miroirs et tiroirs de*

Nasıl bitki davranış rasyonalitesi bitki organizmasında geçen bazı fiziksel-kimyasal olaylara dayanıyorsa, insan davranış rasyonalitesi de insan beyninde geçen ve dış koşullarca (dış dünya ve bedensel uyarılarla) tetiklenen bazı fiziksel-kimyasal mekanizmalara dayanır. Daha sonraki bölümlerde beynin nöral örgütlenmesine kısaca değineceğim. Elbette bu fiziksel-kimyasal (nöral) mekanizmalar oldukça karmaşıktır ve matematiksel açıdan oldukça gelişmiş enformasyon işleme süreçlerinin modellenmesine imkân verir. Dolayısıyla da insan oldukça karmaşık bir şekilde davranabilir. Ama eğer maddi olmayan bir zihne dayanmadığı için bitki davranış rasyonalitesini rasyonaliteden saymayacaksak, insan davranış rasyonalitesini de rasyonalite olarak kabul etmememiz gerekmez mi? Şüphesiz insan davranış rasyonalitesi pek çok bakımdan bitki davranış rasyonalitesine göre çok daha gelişmiş bir rasyonalite örneğidir. *Ama rasyonel davranışların esası bakımından, yani davranışların doğayasalarına göre düzenlenmiş öznesiz fiziksel-kimyasal mekanizmalara dayanması bakımından bitki davranış rasyonalitesiyle insan davranış rasyonalitesi arasında kökten bir fark yoktur, sadece derece farkı vardır.*

Peki bitki davranışının, örneğin güneşe dönme davranışının öznesiz manası nedir?

Açıkçası bu davranışın *manası*, bu gezegenin koşulları çerçevesinde evrimleşmiş bir canlılık tipi olan bitki organizmasının rasyonel bütünüyle rasyonel ilişkisidir; bitkinin fotosenteze dayanan bes-

l'âme: Le cerveau affectif, CNRS Editions, 2008; Solms, M. ve Turnbull, O., *The Brain and The Inner World*, New York: Other Press, 2002; Kandel E. R., *In Search of Memory*, New York: W.W. Norton and Company, 2006. Biyoloji eğitilmiş okurlar için bkz. Özeren, A., *Afaziyoloji*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi, 2002; Karakaş, S. ve diğ. (haz.), *Kognitif Nörobilimler*, Ankara: MN Medikal ve Nobel, 2008; Gazzaniga, M. S. ve diğ., *Cognitive Neurosciences*, Gazzaniga M. S. (haz.), MA: MIT Press, 1996. Gazzaniga, M. S. ve diğ., *Cognitive Neuroscience*, Gazzaniga (haz.), MA: Blackwell, 2004; Mesulam M.-M., *Davranışsal ve Bilişsel Nörolojinin İlkeleri*, Hakan Gürvit ve diğ. (haz.), İstanbul, 2008; Squire, L. R. ve Kosslyn, S. M., *Findings and Current Opinion in Cognitive Neuroscience*, MA: MIT Press, 1998; McCarty, R. A. ve Warrington, E. K., *Cognitive Neuropsychology*, New York: Academic Press, 1990; Kandel, E. R., Schwartz, J. H. ve Jessell, T. M., *Principles of Neural Science*, New York: McGraw-Hill Companies, 2000; Korkmaz, B., *Dil ve Beyin*, İstanbul: Yüce Yayın, 2005.

lenme maksadına yönelik anatomik-fizyolojik örgütlenmesiyle rasyonel ilişkisi, güneşe dönme davranışının *manasıdır*. Bitkiler *niçin* güneşe döner sorusu, bizi bu davranışın, beslenmesi fotosenteze dayanan bir organizmanın rasyonel örgütlenmesinin bütünüyle ilişkisini araştırmaya sevk edecektir. Bitkinin güneşe dönme davranışının manası, fotosenteze dayanan bütünsel bitki rasyonel örgütlenmesinin parçası olan bu davranışın bütünlü rasyonel ilişkisidir; bütündeki rasyonel işlevidir. Bitkiler daha çok ışık enerjisi almak *nesnel* (öznesiz) maksadını karşılamak *için* güneşe döner. Evrimsel seçilim, böyle rasyonel davranan bitkilerin türlerini devam ettirmesini sağlarken, diğerlerinin doğadan ayıklanmasıyla sonuçlanmıştır.

Bir başka örnek. Paramesyum (terliksi hayvan) tekhücreli bir canlı olmasına (yani bir sinir sistemine sahip olmamasına) rağmen ilginç bir rasyonel davranış sergiler. Sıvı ortamda hücre zarındaki siliya adı verilen tüylerle (bunları küçük kürekçikler gibi düşünebiliriz) hareket eden bu hücre bir engelle karşılaştığında geriye doğru hareket etmeye başlar ve bir noktada durarak hücre eksenine belli bir açı verip tekrar ileri doğru yüzmeye başlar; böylece karşılaştığı engeli aşmayı dener. Bildiğimiz tipte bir sinir sistemi olmayan bu tekhücreli canlının bu karmaşık hareketi gerçekleştirebilmesi için siliyalarının eşgüdümli hareket etmesi gerekir. (Bir kadirganın benzer bir manevrayı yaptığını düşünün, kürekçilerin kürekleri nasıl bir eşgüdümle çekmesi gerekirdi?) Olayın fizyolojik mekanizmaları ne olursa olsun beyni (aklı?) olmayan bu canlının davranışı rasyoneldir; maksadına uygundur. Gezegendeki ilk canlılar da tekhücreliler olduğuna göre davranış rasyonalitesi beyinden önce gelişmiştir.

Demek ki evrimsel açıdan davranış rasyonalitesi gelişmiş sinir sistemlerinden (beyinden) önce ortaya çıkmıştır.

Bu durumda beyin, davranış rasyonalitesini azami kılmaya yönelik olarak öznesiz evrim süreci sonunda ortaya çıkmış bir organ olarak değerlendirilmelidir.

Son örneği de daha önce sözünü ettiğim "arı dansı"ndan seçtim. Bir arı iyi bir nektar kaynağı bulduğunda çeşitli uçuş manevralarıyla besin kaynağının yerini diğer arılara bildirir. Şüphesiz arı beyni gibi çok az sayıda nöron içeren bir beynin haberleşmede kullandığı *simgesel* dili sonradan öğrendiğini düşünmüyoruz. Muhtemelen en azından son yedi milyon yıldır değişmeyen bu *simgesel*

dilin –günümüz biyolojisinde bazı istisnaları olduğu düşünülüyorsa da– gezegen ölçeğinde bütün arı kolonilerinde aynı olması, tıpkı insanın meme emme refleksi gibi genetik olarak aktarılan nöral devrelere dayandığını gösteriyor. Kuşkusuz böyle karmaşık bir davranış da davranış rasyonalitesine örnek gösterilebilir. Ancak burada arı kolonisinin bütünü rasyonel bir maddi örgütlenme olarak düşünüldüğünde, arı dansının manasının bu rasyonel örgütlenmeyle rasyonel ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Burada kurbağalarda, yarasa ya da primatlarda gözlenen davranış rasyonalitesi örneklerini daha fazla saymaya gerek yok. Şimdi doğrudan insan biyolojik türüne özgü davranış rasyonalitelerine ve bunların nasıl bir manası olduğu problemine geçmek istiyorum.

II.2. İnsan Davranışlarının Manası Problemi

İnsan davranış rasyonalitesini örneklemeye gerek yok; hepimizin bildiği gibi bu davranışlar rasyoneldir. Burada rasyonaliteden kasıt şu: *Parça (davranış) organizmanın içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü bütünle (sosyal yaşam pratiğiyle) maksadına uygun (rasyonel) bir ilişki içindedir.*

Burada altını çizmemiz gereken tek şey, belki çok aşırı örnekler dışında, rasyonel *olmayan* insan davranışının da olamayacağıdır. İnsan davranışlarının çoğunda bir irrasyonaliteden değilse de normatif açıdan yeterince rasyonel olmayan davranışlardan söz edebiliriz kuşkusuz. Bununla birlikte bu tür örnekler için esasını kavramamız bakımından önemli değildir; rasyonalite söz konusu olduğunda zaten normatif bir özelliğin söz konusu olduğunu biliyoruz. Bizi şimdilik ilgilendiren problem, insan davranışlarının şu ya da bu şekilde, yeterli ya da yetersiz bir şekilde rasyonel olmak zorundalığı.

Sözgelimi bir Müslümanın günde beş vakit namaz kılması bir ateist için rasyonel bir davranış değildir. Ya da tersine bir Müslüman, bir ateistin cuma namazına bile gitmemesini rasyonel olmayan bir davranış olarak niteleyebilir. Oysa rasyonaliteyi "bir olayın içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü bütünün maksadına uygun olması" olarak tanımladığımızda her iki davranışın da *kendi sosyal yaşam pratiği içinde ele alındığında* aynı ölçüde rasyonel olduğunu görürüz. Bu durumda bir akıl hastasının, örneğin bir paranoid şizof-

renin davranışlarını bile *kendi sosyal yaşam pratiği içinde ele alındığında* rasyonel olarak nitelememiz gerekir. Bir başka deyişle bu gibi davranışlar irrasyonel değildir; olsa olsa *makul* olarak nitelendirilemez. (Akıl hastalıkları konusuna sonraki bölümlerde yeniden döneceğim.) Bir hekimin önerdiğinden yüksek dozda ilaç kullanmak normatif açıdan rasyonel olmayan bir davranış olarak görülebilir; ama *kendi sosyal yaşam pratiği içinde ele alındığında* intihar etmek maksadındaki bir insan için pekâlâ rasyonel bir davranıştır. Daha önce de söylediğim gibi böyle durumlarda bir irrasyonaliteden değil, nesnel anlamda normatif rasyonalite ölçütlerinden sapmadan (örneğin *makul* olmamaktan) söz etmek gerekir.

Yukarıdaki *göreci* tutumu mutlaklaştırdığım sanılmasın. Elbette her bir davranış *kendi sosyal pratiği içinde* ele alındığında rasyonel olmakla birlikte bazı davranışların diğerlerinden daha rasyonel olduğunu söyleyebiliriz. Ama neye dayanarak?

Burada farklı davranışların makastlarının hangisinin daha rasyonel olduğu sorusu gündeme gelir.

İlk bakışta bu tespitte bir kısır döngü varmış gibi duruyor: *Rasyonaliteyi maksadına uygunluk olarak tanımlıyoruz, ama sonra dö-nüp maksadın kendisinin de rasyonel olup olmamasından (yani maksadın kendisinin de bir maksada uygun olup olmamasından) söz ediyoruz.* Ama burada bir kısır döngü değil, sadece nesnel bir maksatlar hiyerarşisi söz konusu aslında. Bir başka deyişle iki rasyonalite arasındaki normatif farklılığı açıklamak için daha üst düzeyde bir rasyonaliteden hareket ederiz. Nasıl?

Her davranışın *kendi rasyonel tarzda örgütlü sosyal pratikleri içinde ele alındığında* rasyonel olduğunu düşünebiliriz. Ama hangisi daha rasyoneldir? Bunları nasıl kıyaslayabiliriz? Böyle bir karşılaştırma için bir üst düzey rasyonaliteye başvururuz; bu üst düzey rasyonalite de evrenin *metafizik* yapısını anlamak maksadına yönelik rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğimiz olacaktır. Demek ki bu iki rasyonaliteden evrenin metafizik yapısını anlamak maksadına yönelik çabalarımızın ulaştığı *nihai* sonuca en uygun olan daha rasyonel bir davranış olacaktır.

Demek ki rasyonaliteler arasında normatif açıdan hiyerarşik bir derecelendirme yapmak için helezonik tarzda genişleyen rasyonaliteleri göz önüne alıyoruz. İnsan beyninin ulaşabileceği en üst düzey

ve en kapsayıcı rasyonaliteyse evrenin ontolojik yapısını anlama maksadına yönelik rasyonel davranışlardır; bir sosyal yaşam pratiği olarak *metafizik yapmaktır*.

Demek ki tek tek her şeyin manası (bütünle rasyonel ilişkisi) bizim nihai bütünü metafizik düzeyde kavramamıza bağlı olacaktır. Metafizik ontoloji, tek tek her şeyin son tahlilde onunla rasyonel ilişkisinde nihai anlamını kazandığı nihai bütünü resmetme çabasıdır. Dolayısıyla varlığın materyalist ve idealist kavranışları sadece bütünü ilgilendirmez; içlerinde tek tek her şeyin son tahlilde onlarla rasyonel ilişkisi bakımından mana kazandığı mutlak ve nihai bütünleri oluştururlar. Yaşamlarımızın anlamı sorusunda ancak bu nihai ve mutlak metafizik fon (varlığın bütünsel kavranışı) üzerinde sorulabilir.

Şimdi rasyonel insan davranışlarının manası problemine geri dönelim.

İnsan davranışının manasını anlamak için bu davranışı içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiği içinde değerlendirmek gerekir.

Sözgelimi balyozla taş kıran bir insan görüyoruz. Bu davranışın manası nedir? Eğer bu davranışın örneğin ev inşa etmek sosyal pratiğinin parçası olduğunu anlarsak ilk bakışta bize manasız gelebilecek ya da manasını anlayamadığımız bir davranış olarak görünebilecek bu durumu içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi bakımından anlayabiliriz. Anladığımız şey de mana olarak tanımlandığından, söz konusu insanın taş kırma davranışının manası, içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisidir. *Yani taş kırma davranışının içinde yer aldığı (parçası olduğu) rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğinin bütünüyle rasyonel ilişkisini anlamak onun manasını anlamakla aynı şey olarak çıkar karşımıza. Bu adam niçin taş kırıyor sorusunun yanıtı, rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi bakımından verilebilir.*

Bir insan davranışının manasını anlamak, içinde yer aldığı (parçası olduğu) rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğinin bütünüyle rasyonel ilişkisini anlamaktır.

Aşağıda dilsel davranışın anlamının da genel olarak davranış rasyonalitesi ve davranışların manasıyla ilgili olarak yukarıda söylediklerimiz çerçevesinde kaldığını göreceğiz. Ama önce insan dav-

ramşının en önemli özelliklerinden birinden, araç yapmaktan söz etmek istiyorum. İnsanın araç yapma kapasitesiyle dilsel beceriler arasında büyük yakınlıklar olduğunu daha sonra göreceğiz.

II.3. Araç Yapma Davranışı

İnsanın araç yapma davranışı oldukça gelişmiş bir beyin kapasitesine işaret eder. Örneğin bize en yakın tür olan şempanzeler ancak iki parçadan oluşan araçlar yapabilir; mesela kabuklu bir yiyeceği kırmak için bir taşı çekiç, büyükçe bir başka taşı ise örs gibi kullanabilirler. Ama örs niyetine kullanılan taş dengesiz bir şekilde yere oturduğunda ve bu durum çekiçle vuruşların etkinliğini azalttığında, örsün dengesini düzeltmek için onu üçüncü bir taşla desteklemek bir maymundan bekleyemeyeceğimiz bir davranıştır. Zaman zaman bazı maymunların bu vazifeyi başardığı, böylece üç parçadan oluşan bir alet üretebildikleri gözlenmişse de üç parçadan oluşan bir alet yapma bir maymun için mutlak bir davranış değildir. Dahası maymunlar ürettikleri ve kullandıkları aletleri yanlarında taşıyarak ileride benzer bir durumla karşılaştıklarında yeniden kullanma davranışı da göstermezler. Alet yapmak için o anda çevrelerinde buldukları malzemeyle yetinir, sonra da bırakıp giderler.

İnsan alet yapma davranışı ise *tıpkı dilsel davranışta olduğu gibi* teorik olarak sınırsız parçayı bir araya getirmenin yanı sıra (bir uçağın kaç parçadan oluştuğunu düşünün) *yine tıpkı dilde olduğu gibi aynı maksadı yerine getirmek için farklı araçlar yapabilmeye de (çoğul gerçekleştirilebilirlik) dayanır*. Eski insansı türlerin de bu beyin kapasitesine sahip olduğunu gösteren paleo-arkeolojik bulgular var; keza bu türler aletlerini yanlarında taşımak gibi maymunlarda gözlenmeyen bir davranış sergilemiştir.

III. DİLSEL DAVRANIŞLARIN ANLAMI

III.1. Aktüel-Etkin Anlam ve Natüralist Hermeneutik

Şimdi artık insan dilsel davranışları ve ürünlerinin anlamı problemi ele alabiliriz. Önce bir ayrım yapacağım burada. Dilsel davranışların anlamı problemine iki açıdan yaklaşılabılır:

1. Dilbilimsel anlam
2. Aktüel-etkin anlam

Dilbilimsel anlam dediğimde bir dilsel ifadenin içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğinden *soyutlanmış* halini göz önüne alıyorum; bunu daha sonra tartışacağım. Önce aktüel-etkin anlam problemine bakalım.

Yukarıda da gördük: İlk bakışta benzersiz bir davranış gibi duran insan *anlam teknolojileri* bazı özellikleri itibariyle insan ve insan dışı canlıların dilsel olmayan davranış rasyonelitetleriyle kimi ortak özellikler gösterir. Çünkü, daha önce de belirttiğim gibi dilsel anlam teorisi natüralist hermeneutik mana teorisinin özel bir durumudur.

Dilsel olmayan davranışların manası gibi dilsel davranışların aktüel-etkin anlamları da içinde yer aldıkları (parçası oldukları) rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiklerinin bütünüyle rasyonel ilişkileridir. Daha sonra bu ilişkinin özgül mahiyetinin ne olduğu problemini de ele alacağım; şimdilik verdiğimiz tanım çerçevesinde genel bir kavrayışla yetinelim.

Bir örnek üzerinde görelim: "*Kara göründü.*" Şimdi bu dilsel ifadenin anlamını hepimiz aşağı yukarı anlıyoruz. Ama nasıl? Bu ifadenin anlamını açıklarken ne yaptığımıza bakalım. Bu ifadenin anlamını dört-beş yaşlarında bir çocuğa açıklamak için tasarımsal da olsa rasyonel tarzda örgütlü bir sosyal yaşam pratiği kurguladığımızı görürüz. Örneğin deriz ki "Bir gemide bir grup insan yolculuk yapar ve karaya ulaşmak isterken aralarından biri karayı görürse diğerlerini haberdar etmek için böyle bağırır: Kara göründü." Yani bu dilsel ifadenin anlamını açıklamak için çocuğa hangi rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğiyle ne gibi rasyonel bir ilişkisi olabi-

leceğini anlatırız. Çocuk ancak bu dilsel ifadenin (parçanın) bu rasyonel tarzda örgütlü sosyal pratikle (bütünle) rasyonel ilişkisini anlarsa anlamını da anlamış olur.

Şimdi on beşinci yüzyılda kıtalararasında yapılan uzun bir gemi yolculuğunu düşünelim. Seren direğine tırmanan gemici bağıyor: "Kara göründü." Bu dilsel ifadenin *aktüel-etkin* anlamı, içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü sosyal pratiğin (kıtalararası gemi yolculuğunun) bütünüyle rasyonel ilişkisidir. Çünkü başka bir sosyal pratikte aynı ifade başka bir anlama gelebilirdi. Şimdi Eminönü Meydanı'nda genç bir adamın bağırdığını düşünelim: "Kara göründü." Bu ifadenin nasıl bir rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğinin, bu pratikle nasıl bir rasyonel ilişkiye sahip parçası olduğunu anlamadığımız sürece aktüel-etkin anlamını da anlayamayız. Bu durumda bu ifade dilbilimsel olarak anlamlı ama aktüel-etkin olarak anlamsızdır. Şimdi yukarıda sözünü ettiğimiz dört-beş yaşındaki çocuğa "Kara göründü" dilsel ifadesinin anlamını açıklamak için şöyle dediğimizi düşünelim: "Bir grup genç çevresindekileri şaşırtarak biraz eğlenmek isterse içlerinden biri şöyle bağıır: 'Kara göründü.'" Çocuk bu durumda "Kara göründü" ifadesinin anlamını tamamen farklı anlayacaktır. Bu durumun sebeplerini aşağıda göreceğiz.

Şimdi gemide yolculuk yapan gemicilerin, seren direğine tırmanıp "Kara göründü" diye bağırın gemicinin dilsel davranışını nasıl anladıklarına bakalım.

Aynı rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğinin bütünüünün içinde yer alan (bu bütündeki parçaların rasyonel örgütlenmesini anlayan, yani farkında olan) gemiciler seren direğine tırmanan arkadaşlarının dilsel davranışının (parçanın) içinde yer aldıkları rasyonel tarzda örgütlü sosyal pratiğin bütünüyle rasyonel ilişkisini de anlayacaklardır. Çünkü daha önceki bölümde gördüğümüz gibi parçanın anlamını anlamak; parçayla, parçaları rasyonel tarzda örgütlenmiş bütünün rasyonel ilişkisini anlamaktır. Gemiciler de parçayla ("kara göründü" dilsel ifadesi) parçaları rasyonel tarzda örgütlenmiş bütün (gemi yolculuğu sosyal yaşam pratiği) arasındaki rasyonel ilişkiyi anladıklarında dilsel ifadenin aktüel-etkin anlamını da anlamış olurlar. Anlaşılan şey de anlam olduğuna göre "Kara göründü" dilsel davranışının aktüel-etkin anlamı rasyonel tarzda örgütlenmiş sosyal pratiğin bütünüyle rasyonel ilişkisidir.

Bir dilsel davranışı anladığımızda, anladığımız şey parçayla (dilsel ifadeyle) bütün (maddenin rasyonel bir örgütlenmesi olan sosyal yaşam pratiği) arasındaki rasyonel ilişkidir. Natüralist hermeneutik bakımından kısmi bir olayın manası, rasyonel tarzda örgütlü bir maddi olayın bütünüyle rasyonel ilişkisi olduğuna göre, dilsel anlam da natüralist mana teorisinin özel bir durumu olarak karşımıza çıkar.

Yukarıdaki tanım insan dilsel davranışının anlamının özel durumunu ifade etmek bakımından yeterli mi? Hayır. Başka örnekte görelim.

Diyeelim piknik yapan bir grup insan bir satranç tahtası etrafında toplanmış, ikisi satranç oynarken diğerleri de oyunculara akıl veriyor, yani gevşek bir satranç oyunu, bir eğlence, bir fikir jimnastiği söz konusu. Mesela içlerinden biri oyunculardan birinin kulağına eğilip "Fili C3'e çek, yoksa kaleni alacak," diyor. Şimdi verdiğimiz tanıma göre bu dilsel ifadenin aktüel-etkin anlamı içinde yer aldığı parçaları rasyonel tarzda örgütlenmiş sosyal pratikle rasyonel ilişkisi olmalı. Ama bu tanımın sadece söz konusu dilsel ifadenin anlamını tanımlamayıp diğer parçaların da manasını tanımlayabileceğini görüyoruz. Örneğin satranç tahtasının da bu sosyal pratikteki rasyonel bir parça olarak belli bir aktüel-etkin manası vardır ve yukarıda verdiğimiz tanım bu parçaya da uygulanabilir. Daha güç bir problem bir insan davranışı olarak herhangi bir satranç hamlesinin manasını sorguladığımızda ortaya çıkacaktır. Çünkü sosyal pratiğin bir parçası olarak satranç hamlesinin manasının da aynı tanımla karşılanabileceğini görürüz. Satranç hamlesinin manasını dilsel davranışın anlamından ayırt eden özel bir tanım vermek daha güç bir problem oluşturur aslında. Çünkü satranç hamlesinde de dilde olduğu gibi simgesel bir mana söz konusudur.

Demek ki natüralist mana tezi çok genel bir tezdur ve dilsel anlamın özel durumunu açıklayamamaktadır. Yani bu tanım satranç tahtası, satranç hamlesi veya herhangi bir dilsel olmayan insan davranışına uygulanabileceğine göre dilsel davranışın anlamının özel durumunu ifade edemiyor demektir. Ancak buradaki amacımızın tam da bu olduğu, yani insan dilsel davranışının anlamının genel natüralist mana teorisinin kapsama alanında kaldığını göstermek olduğu da unutulmamalıdır. Bu vazifeyi yerine getirdiğimize göre, yani

dilsel davranışın anlamının doğal mana tanımının kapsamı dahilinde kaldığını gösterdiğimize göre, bu bölümün daha sonraki aşamalarında insan dilsel davranışının ortaya koyduğu özel durumu daha iyi tanımlamaya çalışacağım.

Şimdilik bazı başka problemlerle ilgilenelim.

III.2. Natüralist Hermeneutik, Dilsel-Tarihsel Hermeneutik ve Materyalizm

Natüralist hermeneutiğe dayanarak yukarıda ileri sürdüğümüz dilsel anlam teorisinin çok da yeni olmadığı, bir bakıma dilsel-tarihsel nesneleri ele alan klasik hermeneutik anlayışından da benzeri bir sonuca ulaşılabileceği söylenebilir. Mesela bir örnek olarak William Shakespeare'in *Julius Caesar* adlı oyununda Antonius'un Caesar'ın cesedi başında yaptığı konuşmayı düşünelim: "Buraya Caesar'ı övmeye değil gömmeye geldim" cümlesiyle hatırlanan konuşmayı. Açıkçası bu konuşmanın aktüel-etkin anlamı oyunun rasyonel bütünüyle rasyonel ilişkisi olacaktır. Zaten klasik hermeneutiğin de söylediği buna çok yakındır. Klasik hermeneutik de dilsel bir üründe parçayla bütün arasındaki hermeneutik döngü sayesinde rasyonel bir bütün kurgulamaya dayanır. O zaman dilsel davranışın anlamı problemine natüralist hermeneutikle yaklaşmakla pek de yeni bir şey yapmış olmuyoruz belki de. Acaba?

Bu tespit bir bakıma doğrudur, ama tamamen değil. Çünkü klasik hermeneutikle köklü bir fark da yarattık burada; hermeneutik döngüyü bizzat hermeneutiğe uygulayarak dilsel anlamın özel bir durum olmayıp doğadaki diğer manalarla aynı özelliği paylaştığını gösterdik, "baş aşağı duran" klasik idealist hermeneutiği materyalist temellere oturttuk. Nasıl?

Hatırlarsanız geçen bölümde mana konusunu tartışmaya klasik dilsel-tarihsel hermeneutikle başlamıştık. Bir sonraki adımda bu hermeneutik anlayışın esasını doğa olaylarına (canlılara) uygulayarak genel natüralist hermeneutik bir mana tezine ulaştık. Sonra, bu bölümde doğadaki bütünsel hermeneutiği tekrar dilsel-tarihsel nesnelere uygulayarak (döngüyü tamamlayarak) dilsel-tarihsel nesnelerin de doğal hermeneutikle açıklanabildiğini gördük. Bu durumda dilsel-tarihsel hermeneutiğin bütünsel natüralist hermeneutiğin

parçası olduğunu saptadık: anlamdile özgügizemli bir şey değildir. Dilsel anlam natüralist hermeneutiğin biyolojik insan türüne özgü rasyonel bir parçasıdır. Bu sonuç da hermeneutiğin materyalist bir yorumunun mümkün olduğunu gösterir. İşte gerçekleştirdiğimiz yenilik budur.

Hermeneutikte gerçekleştirdiğimiz operasyon bir başka açıdan Newton'un fizikte gerçekleştirdiğine benzetilebilir. Daha önce de belirttiğim gibi Newton'dan önce Galileo tarafından kurulan yer mekaniği (kinematiği) ile Kepler tarafından kurulan gök mekaniği (kinematiği) arasında bir süreklilik olmadığı, yerde ve güneş sisteminde farklı fiziklerin olduğu düşünülüyordu. Oysa Newton yerde ve gökte aynı fizik yasalarının geçerli olduğunu göstererek bu ikiliğe son verdi. Keza çalışmamızdan önce hermeneutik dilsel-tarihsel alanla sınırlıydı ve doğa bilimi konusunda bir hermeneutik çalışma olmadığı sanılıyordu. Dolayısıyla evren doğa ve kültür gibi iki farklı inceleme alanına bölünmüştü. Oysa çalışmamız hem doğada hem de dilsellikte aynı hermeneutik ilkelerin geçerli olduğunu gösterecek görünüşteki ikiliği aşmayı başardı.

*"Düşünen etkinlik, çoğul'u birliğe geri götürmek demektir."*⁶

O halde hermeneutik konusundaki materyalist vurgumuzu güçlendirmekte yarar var.

Şimdi gemi yolculuğu örneğine tekrar bakıp yukarıdaki saptamamızı biraz daha açalım.

Burada deniz, kara, gemi, tayfalar, dilsel ifadeler (ses), hepsi maddi olaylardır. Demek ki bu gemi yolculuğu rasyonel davranan organizmalar (insanlar) tarafından rasyonel olarak (maksadına uygun olarak) örgütlenmiş (yani bir bina gibi türev rasyonaliteye sahip) maddi bir olaydır ve buradaki dilsel ifadenin ("Kara göründü") aktüel-etkin anlamı da olayın rasyonel tarzda örgütlü bütünüyle rasyonel ilişkisinden ibarettir. Demek ki dilsel anlam da öznesiz bir şeydir; Kartezyen özneleri değil, rasyonel davranan organizmaları gerektirir. Manayı, canlı örneğinde gördüğümüz gibi, rasyonel tarzda örgütlü maddi olayların maddi bir özelliği olarak belirlemiştik zaten. Bu çerçevede mana da maddi bir özellik olarak çıkıyordu

6. Hegel, G. W. F., *Bütün Yapıtları (Seçmeler)*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur, 1976.

karşımıza. Şimdi dilsel anlamın da biyolojik organizmaların dilsel davranışının maddi bir özelliği olduğunu görüyoruz. İnsan beyninin anlama kapasitesi örgütlü rasyonel olayda (sosyal pratikte) bütünle parça (dilsel ifade) arasındaki rasyonel ilişkiyi anlayarak bu nesnel ve maddi özelliği (yani aktüel-etkin dilsel anlamı) anlıyor yalnızca.

Yukarıda Kartezyen açıdan anlam probleminin maddi olmayan (zihinsel) bir anlam teorisine dayandığını görmüştük. Diyalog örneğinde bu Kartezyen model ana hatlarıyla şöyle çalışıyordu. İki zihin arasında fiziksel ortama (dilsel ifadeye) kodlanarak taşınan bir zihinsel anlam söz konusuydu. Bu zihinlerden biri, diyelim dinleyen zihin, fiziksel ortamla (dilsel ifadeyle) taşınan bu zihinsel anlamı dekode ederek anlama sürecinde saf zihinsel bir şey haline getiriyordu. Yani anlam bu modele göre maddi bir özellik değil, zihinsel bir şeydi. Şimdi dilsel anlamın da rasyonel tarzda örgütlü maddi bir olayda parçayla (dilsel ifadeyle) bütün arasındaki rasyonel (maksadına uygun) ilişkiden başka bir şey olmadığını, insan beyninin anlama kapasitesinin de henüz çok iyi bilmediğimiz nöral mekanizmalarla örgütlü maddi olaydaki rasyonel ilişkiyi anladığını görüyoruz diyalog örneğinde. Demek ki Kartezyen anlam teorisi maddi olmayan (zihinsel) bir anlamı varsaydığı ölçüde evrendeki nesneleri gereksiz yere çoğaltmaktan başka bir şey yapmıyor.

Biz dilsel bir ifadeyi anlarken parçayla bütün (sosyal pratik) arasındaki maddi, öznesiz bir rasyonel ilişkiyi anlıyoruz yalnızca; maddi olmayan (zihinsel) bir anlamı değil.

III.3. Simgesellik ve Dil Teknolojileri

Bununla birlikte insan dilsel davranışının genel natüralist hermeneutik mana teorisi bakımından bazı özelliklerinin altını çizmek gerekir. Çünkü dilsel anlam bazı özellikler taşır.

Öncelikle dilsel anlam, dilsel cemaatin (beyinleri aynı dili konuşup anlayacak şekilde mikro-histolojik, moleküler biyolojik düzeyde birbirine uygun olarak kalibre olmuş insan topluluğunun) aynı maddi simge sistemini kullanmasına dayanıyor. Acaba natüralist hermeneutik mana teorisine uygunluk bakımından bir sorun oluşturur mu bu simge kullanma durumu? Yoksa genel mananın özel bir du-

rumunu mu ortaya koyar? Simge kullanma sanıldığı gibi insan biyolojik türüne özgü değildir aslında; başka biyolojik türler de (arılar, maymunlar, kuşlar, hatta tavuklar bile) simge kullanır. Bunu daha sonra örnekler üzerinde ele alacağım, şimdi önce insanın simgesel dil kullanma kapasitesine bakalım.

Simgesel dil kapasitesinin insan sosyal pratiklerinde ne kadar belirleyici bir rol oynadığını, hatta bu kapasite olmasa insana özgü hiçbir sosyal yaşam pratiğinin söz konusu bile olamayacağını tekrarlamayacağım; pek çok düşünürün ortak fikri bu zaten. Ayrıca gündelik yaşamımız da bu fikri doğrular. *Bununla birlikte dilsel davranışlar sosyal yaşam pratiklerinin yapısal bir parçasıdır ancak; dilsel davranışlar ancak başka şeyler de varsa, yani rasyonel tarzda örgütlü bir sosyal yaşam pratiği varsa anlamlı olabilir. Sosyal pratik dışı mutlak ve saf bir dil evreni anlamsızdır. Dil kendi başına anlamsızdır.* Bu genel çerçevede (yani dilsel ifadelerin sosyal yaşam pratiklerinin vazgeçilmez yapısal bir parçası olması çerçevesinde) dilsel davranışlara *anlam teknolojileri* bakımından yaklaşalım.

*Anlam teknolojileri nosyonu*yla şunu kastediyorum: Maddi simgeler kullanarak dilsel bir anlamı karşımızdakine iletirken bir alet yapar gibi davranırız; maddi simgelerden yapılmış dilsel bir ifadenin anlamını anlarken de yine bir aletin manasını anladığımız gibi bir durumdayızdır.

Gerçekten de konuşurken veya yazarken adeta maddi simgelerden oluşan bir alet yaparız. Örneğin konuşurken hava moleküllerini belli bir frekansta titreştirip maddi simgeler oluşturur, bunları simgelerden oluşmuş bir alet yapar gibi birbirine eklemleriz.

Şimdi önce bir aletin manasını nasıl anladığımıza bakalım. Sözgelimi daha önce hiç buzdolabı görmedik ve ilk kez karşılaştığımız bu aleti anlamaya çalışıyoruz. Önce bu aletin ne *maksatla* kullanıldığını çözmeye çalışırız: Aletin içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi nedir? *Niçin* yapılmıştır? (Örneğin bu sosyal yaşam pratiğine yabancı bir Eskimo bu problemi çözemeyebilir: çünkü buzdolabı muhtemelen onun bildiği hiçbir sosyal yaşam pratiği çerçevesinde mana taşımıyordur.) Bu problemi çözdüğümüzde araştırmamızı detaylandırırız; çeşitli parçalarının nasıl bir rasyonel ilişki içinde birbiriyle eklemlendiğine bakarız; parçaların, aletin rasyonel tarzda örgütlü bütünüyle ilişkilerini anlamaya çalışırız. Ana-

tomi veya fizyoloji uzmanlığına benzer bir uzmanlık, *hermeneutik* bir *mühendislik* sorusudur bu aslında.

Bir alet yaparken de içinde yer alacağı rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğinin bütünündeki maksadına uygun, yani rasyonel olmasını hedefleriz; konuşurken yaptığımız da buna benzemez mi? Yine alet yaparken çeşitli parçaları rasyonel tarzda birbiriyle ilişkilendiririz; konuşurken de simgeleri eklememiz.

Demek ki diyalog sırasında veya dilsel bir ürün verdiğimizde yaptığımız şeyler bu teknolojik tutumumuza benzer. Zaten bu nedenle dilsellikte anlam teknolojilerinden söz ediyorum: Nasıl insan alet yapma kapasitesi teorik olarak sınırsız sayıda parçayı bir araya getirebilmek gibi bir özelliğe sahipse, insan dilselliği de benzer bir özellik gösterir. *İnsansı türlerde simgesel dil kapasitesiyle alet yapma kapasitesinin büyük bir ihtimalle birlikte evrimleşmiş olması da bu benzetmeyi güçlendiriyor.*

Demek ki maddi simgeler kullanarak dilsel bir ifade üretirken tıpkı alet yapma kapasitemizde olduğu gibi rasyonel tarzda örgütlü belli bir sosyal pratik içinde maksadına uygun bir davranış sergilemeye çalışırız. Bunun için de çeşitli maddi simgesel malzemeleri alet yapar gibi rasyonel tarzda eklemleyerek ilişkilendiririz. Simgesel bir ifadeyi anlamaya çalışırken de, bir aleti anlamaya çalıştığımız durumda olduğu gibi bu ifadenin içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü sosyal pratikle (veya muhtemel sosyal yaşam pratikleriyle) rasyonel ilişkisini anlamaya çalışırız. Ama nasıl bir Eskimo buzdolabının manasını anlayamazsa maddi simgelerden ürettiğimiz bir dilsel ifadenin anlamını da bu sosyal yaşam pratiğine yabancı olanlar anlayamayacaktır. Biliminsanlarının veya filozofların çoğu zaman başına gelen de budur. Ancak biz şimdi sıradan bir durumu varsayalım ve maddi simgelerle yapılan dilsel ifadenin, parçası olduğu sosyal pratikle *aktüel-etkin* rasyonel ilişkisinin ne olduğunun anlaşıldığını varsayalım. Çoğu zaman diyalogu sürdürmek için bu kadar çaba yeterlidir. Ama eğer dilbilimle ilgileniyorsak ya da bir psikanalist veya edebiyat yorumcusuysak bir aleti inceleyen mühendis gibi daha derine inip simgesel ifadenin öğelerinin çeşitli anlam düzeylerindeki rasyonel ilişkilerini de anlamaya çalışırız.

Alet yapma teknolojilerimiz de simgesel anlam teknolojilerimiz gibi sosyal yaşam pratiğimizin vazgeçilmez bir yapısal parçasıdır ve

aslında bu ikisi bir arada çalışmazsa biyolojik türümüze özgü hiçbir sosyal yaşam pratiği gerçekleştirilemezdi. Bununla birlikte bu iki teknoloji arasındaki en önemli fark alet teknolojilerinde *simge* kullanılmazken, anlam teknolojilerindeyse maddi *simge* kullanıyor olmamızdır.

Simgeler de bir aletin parçaları gibi elbette maddi şeyler (ses, ışık vs.). Bununla birlikte bu maddi parçaların oluşturduğu "aletler" (dilsel ifadeler) anlamlı maddi olaylar haline gelmek için ancak beyinleri birbiriyle uyumlu tarzda dilsel olarak kalibre olmuş dilsel bir cemaati gerektirir. Simgesel "aletler"in (dilsel ifadelerin) aktüel-etkin anlamı (yani rasyonel tarzda örgütlü sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkileri) ancak aynı dili konuşan (beyinleri aynı dilsellikte kurulan sosyal pratiklerde moleküler seviyede örgütlü olan) bir cemaatin üyeleri tarafından anlaşılabilir. Maddi simgelerle oluşan "aletleri" (dilsel ifadeleri) sosyal pratikle ilişkileri bakımından anlaşılabilir kılan da dilin (anlam teknolojisinin) bu sosyal yaşam pratikleri içinde öğrenilmesi sürecidir yalnızca.

Alet yapma teknolojileri gibi biyolojik bir beyin kapasitesine dayalı maddi simgelerden dilsel ifadeler yapma teknolojilerimiz de bir insan yavrusu olarak içine doğduğumuz dilsel cemaatin sosyal yaşam pratiklerine katılarak kazandığımız bir beceri. Bir çırak nasıl doğru bir şekilde alet yapmayı öğrenirse, biz de dili kullanarak aktüel-etkin olarak anlamlı bir dilsel ifade üretmeyi öğreniriz. Nasıl bir aleti (örneğin ev yapmak için çeşitli malzemeleri eklemleyerek çekiç yapmayı) içinde yer aldığımız sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkide olacak şekilde öğreniyorsak, dilsel ifadeleri de içinde yer aldığımız sosyal pratikle rasyonel tarzda ilişkili olacak şekilde maddi simgeleri eklemleyerek üretmeyi öğreniyoruz. (Yani sosyal yaşam pratikleri içinde öğrenme sürecinde beyinlerimiz moleküler seviyede değişikliğe uğruyor.) Aslında dilsel bir ifadeyi bir aleti ürettiğimizden farklı şekilde üretmiyor ve dilsel bir ifadenin aktüel-etkin anlamını da bir aletin sosyal işlevini anladığımızdan farklı bir şekilde anlamıyoruz.

Her ne kadar insan dilsel anlamı simge kullanmaya dayanıyor olsa da bu alan da tüm insan davranışlarının manasına uygulanabilir olan genel natüralist hermeneutik mana teorisinin sınırlarında kalır. Bununla beraber simgesel anlam, genel mana teorisi içinde özel

bir alanla ilgilendiğimizi de gösterir bize. Burada geleceğin biyolojik çalışma alanlarından biri çıkar karşımıza: Dilsel cemaatlerin diğer rasyonel madde örgütlenmelerinden tek farkını, yani parçalarının (insanların) sosyal yaşam pratikleri içinde büyürken giderek birbirine uyumlu hale gelmelerini, beyinlerinin aynı maddi simgelerden dilsel ifadeler üretebilme ve bu ifadeleri anlama özelliğini kazanması sürecini daha iyi aydınlatmamız gerekir.

Dilsel aktüel-etkin anlam teorisi, dilsel cemaatlerin sosyal pratikleri rasyonel tarzda örgütlü maddi olaylar olduğu ölçüde ve maddi simgelerden dilsel bir ifade üretmeye dayanan bir dilsel davranışın anlamı da içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü sosyal pratikle rasyonel ilişkisi olduğu ölçüde genel natüralist mana teorisinin özel bir durumu olma sınırında kalır. Yani insanın dilsel ve dilsel olmayan davranış rasyonalitesi doğada daha önce gelişmiş öznesiz, maddi, doğal rasyonalitelerin evrimleşmiş bir formundan başka bir şey değildir.

Bununla beraber dilin simgesel anlama dayanması genel mana teorisinin özel bir durumunun söz konusu olduğunu gösterir ve bu özel durum metafizik değil bilimsel düzeyde çözülmesi gereken biyolojik bir problem oluşturur.

Aşağıda dilsel anlamın genel mana teorisi içindeki özel durumlarını belirtmeye devam edeceğim.

III.4. Dilsel Anlamın Özgül Mahiyeti Sorunu

III.4a. Dilsellikte "Hakkında Olmak" Ne Demektir?

Dilsel anlamın genel mana teorisi içindeki özgül yönlerini araştırmak için uzun zamandır ertelediğimiz bazı sorulara dönme zamanı geldi.

Yukarıda dilsel bir ifadenin aktüel-etkin anlamını tanımlarken sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisini söz konusu etmiş, ancak bu ilişkinin özgül mahiyetini, yani sosyal pratikteki diğer parçaların manasından, mesela dilsel olmayan bir davranışın manasından ne bakımdan farklı olduğunu açıkça tanımlamamıştık. Şimdi artık dilsel ifadenin sosyal pratikle rasyonel ilişkisinin daha özgül bir tanımını verme aşamasına geldik.

Aşağıdaki altbölümlerde daha önce ana hatlarıyla ele aldığım dört soruyu yanıtlayacağım. Birincisi şu:

1. *Dilsellikte maddi bir olayın bir başka olay hakkında olması nasıl açıklanabilir?*

Aslında bu soru filozof Brentano'nun daha sonraki bölümlerde ele alacağımız, zihinsel olanın fiziksel olandan farkı bağlamında ileri sürdüğü tezle de alakalıdır. Ama şimdilik Brentano'yu bir kenara bırakıp kendi yolumuzda ilerleyelim. *Beyinde geçen maddi bir olay olarak düşüncenin* başka bir şey hakkında olmasını açıklamadan önce aynı düşüncenin *dilsel bir davranış* olarak karşımıza çıktığında nasıl olup da bir başka şey hakkında olabildiğine bakalım. Mesele "Gezegendeki iklim değişiklikleri gelecek nesillerin biyolojik yaşam koşullarını zorlaştıracak" gibi bir dilsel ifademaddi bir olay olmasına rağmen nasıl olup da başka maddi bir olay (gezegendeki iklim değişiklikleri, gelecek nesiller, biyolojik yaşam koşulları vs.) hakkında olabiliyor?

Ama burada sormamız gereken daha derin bir soru var aslında. Bu dilsel ifade sahiden de gezegendeki iklim değişiklikleri, gelecek nesiller, biyolojik yaşam koşulları vs. hakkında mı? Yoksa *ilk bakışta görüldüğünden daha farklı bir şey hakkında mı bu dilsel ifade?*

Daha kolay yol almak için bu karmaşık dilsel ifadeyi bir kenara bırakıp yukarıdaki basit örneğimize dönerek *hakkındalık* problemini ele alalım: "Kara görüldü." Bu dilsel ifadenin *aktüel-etkin* anlamının, içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi olduğunu görmüş, ama daha önce de belirttiğim gibi bu ilişkinin özgül mahiyetini incelememiştik. Nedir bu rasyonel ilişkinin özgül mahiyeti? Bu soruyu yanıtlamak için önce parçası olduğu sosyal yaşam pratiğini inceleyelim.

Artık biliyoruz ki bu dilsel ifadenin parçası olduğu sosyal yaşam pratiği (örneğin Kolomb'un kıtalararası ilk deniz yolculuğu) maddi bir olay olarak *türev* rasyoneliteye sahip bir rasyonel örgütlenmedir. Rasyonel bir bütün olarak bu maddi olayı oluşturan parçalar gemi, geminin çeşitli aksamı, deniz, kara, tayfalar, kaptan, dilsel ifadeler vs.dir. Çeşitli anekdotlarla anlatılabilecek çeşitli alt olaylardan oluşan bu bütünsel rasyonel olayda zaman içinde parçaların birbirleriyle çeşitli kombinasyonlarda rasyonel ilişkilere girdiğini de görürüz. Bu anekdotik alt olaylar da rasyonel bütünsel olayın zaman boyu-

tundaki parçaları olacaktır. Biz şimdi bu parçalardan biriyle, olayın *türev* rasyonelitesini sağlayan rasyonel organizmalar olarak insanlarla ilgilenelim.

Şimdi rasyonel bir organizma olarak seren direğine tırmanıp "kara göründü" diye bağırان gemici ilk bakışta parçayla (karayı görmesi) bütün (gemi yolculuğu) arasındaki rasyonel ilişkiyi anlamış durumdadır. Bu durumda da rasyonel bir organizma olarak gene bütünle (gemi yolculuğuyla) rasyonel ilişkide bir dilsel ifade üretir: "Kara göründü." Acaba durum bu mu? Bu ifade ilk bakışta "karanın yakınlığı" hakkında bilgi veren olgusal bir ifade gibi duruyor. Sanırım bu aşamada hemen tüm okurlar bu ifadenin hakkında olduğu şey konusunda böyle düşünüyor. Bu ifade karanın yakınlığı hakkında değilse, ne hakkında olabilir?

Bir dilsel ifadenin dış dünyada gönderimde bulunduğu şey hakkında olduğu yaygın ve önemli bir yanılsamadır.⁷ Örneğin "kara göründü" ifadesi ancak *dolaylı olarak* "karanın yakınlığı" hakkındadır. Bu ifade aslında doğrudan karanın yakınlığı hakkında değil, rasyonel bütünün parçası olan tayfanın sinir sisteminin belli bir durumu *hakkındadır*; yani bu rasyonel organizmanın karayı görmesi nörofizyolojik olayı hakkındadır. Basit bir anlatımla "Kara göründü" diye bağırان tayfa aslında kendi sinir sisteminde meydana gelen bir değişikliği dile getiriyordur. Sinir sistemindeki bu değişikliğe ne-

7. Burada yer darlığı nedeniyle dil felsefesinin anlam tartışmalarındaki içselcilik (*internalism*)-dışsalcilık (*externalism*) sorunlarına girmeyeceğim. Sanırım bu egemen felsefi paradigmayı zorlayan bir anlam teorisi söz konusu burada. Çünkü Kartezyen özne-nesne ayrımını zorladığımızda ne içselcilik ne de dışsalcilık doğru olamaz. Aşağıda ileri sürülen anlam teorisi ilk bakışta içselci gibi görünse de bir bakıma dışsalcılığı da doğrular. Çünkü özne-nesne ayrımına dayanmayan maddi bir süreç olarak bütün göz önüne alınmıştır burada; dilsel anlam maddi bütünün (sosyal yaşam pratiğinin) parçası olarak nesnel bir şekilde kavranmıştır. Özne olmadığına göre içsel bir anlam yoktur. Ama aynı nedenle dışsal bir anlam da yoktur. Ama bu Hegelci nesnel diyalektik üzerinde fazlaca oynamak konudan koparacaktı bizi. Eğer bir gün dil felsefesine yönelirsem daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağım bu konuyu. Ben kendi dil anlayışıma çelişik bir ifadeyle *tekbenci materyalizm* adını öneriyorum. Burada tabii ki Wittgenstein'in *özel dil* kuramıyla yüzleşmek de gerekirdi. (Bu konuda değerli bir inceleme için bkz. Kripke, S. A., *Wittgenstein: Kurallar ve Özel Dil*, çev. Beral Açıl, İstanbul: Litera, 2007.) Amakonu yu fazlaca dağıtmayalım.

den olan şey (karanın yakınlığı) ancak dolaylı olarak hakkında bilgi verdiği bir parçadır. Açıklayalım:

Ortaman sıcaklığını ölçen bir termometre düşünelim. Körler için üretilen bu termometre, bildiğimiz termometreye günümüz teknolojiyle basitçe ilave edilecek bir aksam daha içersin. Öyle ki termometre, düğmesine basıldığında "Ortaman sıcaklığı şu santigrat derece" sesini üretebilsin. Şimdi ilk bakışta bu dilsel ifade ortamın sıcaklığı *hakkında* bilgi vermektedir; ama aletin tasarım rasyonaliyesini anladığımızda bu dilsel ifadenin *dış* ortam *hakkında* değil, aletin bizzat kendi fiziksel *iç* durumu (içindeki sıvının hacmi) hakkında bilgi verdiğini görürüz. Aletin bu fiziksel durumuna da genellikle ortamın sıcaklığı neden olur; bu nedenle alet kendi fiziksel durumu *hakkında* bilgi verirken, dolaylı olarak da ortam hakkında bilgi verir. Nitekim aletin haznesinin altında bir kibrit yakarak onu yanıltabilir, fiziksel durumunu mutaat olmayan bir şekilde değiştirerek ortam hakkında yanlış bilgi üretmesini sağlayabiliriz. Diyelim benzer aletlerin "ortamın sıcaklığı yirmi derece" sesini ürettiği bir ortamda kibritle ısıttığımız alet "ortamın sıcaklığı yetmiş beş santigrat derece" bilgisini veriyor. Bu durumda aletin *hakkında* bilgi verdiği şeyin ortam değil kendi fiziksel durumu (içindeki sıvının hacmi) olduğu açıkça görülür.

Kitabın fenomenolojiyle ilgili bölümlerinde geri dönüp *öznel deneyim* bakımından da ele alacağımız bu durumu basitçe şöyle ifade edebilirim: Bir dilsel davranış (yalan söyleme durumu da dahil!) organizmanın sinir sisteminin durumu *hakkında* bilgi verir. Dilsel ifade, bu ifadeyi üreten organizmanın parçası olduğu bütünsel olay *hakkında* ancak dolaylı olarak bilgi verebilir. *Kabaca söylemek gerekirse beyin kendinde meydana gelen değişikliklerden yola çıkarak bir dış dünya kurgular.*

Durumu daha iyi kavramak için diğer hayvanlarda insan dilinin prototipi sayabileceğimiz davranışlara bakalım. Örneğin bir maymunun yırtıcı bir hayvanla karşılaştığı durumu göz önüne alalım; derhal *simgesel* "korku çığlıkları" atarak kaçmaya başlayacaktır maymun. Bu korku çığlıkları sayesinde diğer maymunlarda da korku duygusu uyandıracak, onların da kaçmasını sağlayacaktır. Kuşkusuz maymunun planladığı bir davranış olmaktan çok, sinir sisteminin nöral yapısından kaynaklanan bir davranıştır bu. Beyinleri *sim-*

gesel "korku çılgılığı" bağlamında evrimsel olarak birbirine göre kalibre olmuş maymunlardan oluşan sürüler hayatta kalma şanslarını artıracaklarından bu davranışın evrimsel avantajları da açıktır. Zaten bu davranış da evrimsel olarak avantajlı olduğu için yerleşebilmiştir.

Şimdi "korku çılgılığı" adını verdiğimiz sesin kendisinin korkuyla veya hayvanın içinde bulunduğu durumla hiçbir özsel ilişkisi yoktur. Evrimselaçından başka koşullarda başka bir ses de aynı özelliği kazanabilirdi. Burada Saussure'ün insan dili için düşündüğü gösterme ilişkisinin nedensiz, uzlaşımsal ve keyfi olmasını andıran bir durumla karşılaşıyoruz. Bütün mesele maymunların beyinlerinin belli sese göre muhtemelen *doğuştan* birbirine göre kalibre olmasında. Bir başka deyişle insan *simgesel* diline benzer şekilde korkuyla ses arasındaki ilişki evrimsel açıdan keyfi ve uzlaşımsal, yani *simgesel* bir ilişkidir. Ancak bu örnekte simge, insanınki gibi öğrenilmiş bir dilin değil, muhtemelen evrimsel olarak kazanılmış bir dilin parçasıdır.

İnsan dilinin prototipi sayabileceğimiz bu doğal-evrimsel *simgesel* diller (örneğin tavukların içinde bulundukları duruma göre sinir sistemlerinin girdiği durumu diğerlerine bildirmek üzere yirmi civarında farklı gıdıklama sesi çıkarmaları) aslında organizmanın sinir sisteminin durumunu diğer sürü üyelerine bildirmelerini sağlar. Simgesel korku çılgılığı, "Sinir sistemim korku durumunda" demekten başka bir anlama gelmez. Yani bu dil henüz "Burda bir kaplan var" diyecek kadar gelişmemiştir; ama gelişseydi bile "Burada bir kaplan var" demek "Burada bir kaplan görüyorum" demekten başka bir anlama gelmezdi. Yani bu gelişmiş dilsel ifade de gene maymunun sinir sistemi durumunu ifade edebilirdi ancak.

İnsan beyni de dilsel bir davranış üretirken aslında olgular hakkında değil, kendi nöral durumu hakkında bilgi verir. Bunu daha iyi görmek için biyolojide sıklıkla yaptığımız gibi patolojik bir durumu göz önüne alalım; paranoid şizofren bir hastanın psikiyatrik muayenesini düşünelim. Hasta CIA'nın nasıl bir örgütlenmesi olduğunu, kendisini niçin takip ettiklerini, üstün güçleriyle "duyduğu" kendi hakkındaki gizli telsiz konuşmalarını vs. anlatıyor olsun. Acaba bu durumda psikiyatr CIA hakkında mı bilgi edinmektedir, yoksa hastanın sinir sisteminin durumu hakkında mı?

Şimdi herkesin (örneğin gemideki denizcilerin) psikiyatr olmadığını düşünürsek, onlar için "Kara göründü" ifadesinin tayfanın sinir sisteminin durumu *hakkında* değil, düpedüz "Karanın yakınlığı" hakkında olduğu söylenebilir. Acaba?

İnsanlar psikiyatr veya nörolog olmasalar da dilsel bir ifadenin dilsel davranışta bulunan organizmanın sinir sistemi durumu *hakkında* olduğunu aslında örtük olarak da olsa bilirler. Kuşkusuz çoğu insan dilsel ifadede söz konusu olanın *sinir sistemi durumu* olduğunu değil, bir *zihin durumu* olduğunu söyleyecektir. Ama Kartezyen dilsel alışkanlıklardan türeyen bu yanlış yorumu bir kenara bırakırsak hemen herkes dilsel bir ifadenin konuşanın belli bir durumuyla alakalı olduğunu kabul edecektir. Nitekim "Kara göründü" ifadesini duyan tayfaların davranışlarına bakalım. Hemen kendileri de merak ve heyecanla küpeşteye koşarak karayı görmeye çalışacaklardır. Niye? Açıkçası farkında olarak ya da olmayarak "Kara göründü" ifadesini test etmek isteyeceklerdir. Demek ki "Kara göründü" diye bağırın tayfanın yanlış görmüş veya hayal görmüş olabileceğini de düşünürler. Ya da sıklıkla hayal gören bir arkadaşlarını karayı görmesi için seren direğine tırmandırmayacaklardır. *Sağlam bir ölçüm aleti kullanmayı tercih ederler.* Bu da "Kara göründü" ifadesinin karanın yakınlığı *hakkında* değil, *böyle bağırın tayfanın "zihninin", içinde yer aldığı rasyonel bütündeki durumu hakkında bilgi verdiğini bildikleri anlamına gelir.* Bir ölçüm aleti de ancak kendi fiziksel durumu hakkında bilgi verebilir; ancak dolaylı olarak ölçtüğü şey hakkında bilgi verir.

Durum böyleyse dilsellikte maddi bir olayın nasıl olup da bir başka maddi olay hakkında olduğu sorununu açıklamak konusunda ne gibi bir gelişme elde etmiş oluruz?

Demek ki dilsel ifadeleri, içinde yer aldıkları maddi sosyal pratiklerin bir parçası olan maddi beyinlerden bağımsız ele alamayız.

Dilsel ifadelerimiz de, tıpkı mimiklerimiz, jestlerimiz, davranışlarımız, hareketlerimiz, vücut postürümüz ve yüz ifadelerimiz gibi, bunlara neden olan sinir sistemimizin durumu *hakkındadır. Bütün bunlar gibi dilsel ifadelerimiz de kendi dışındaki bir durumu değil, parçası olduğu sosyal pratiğin belli bir durumundaki sinir sistemimizin durumunu ifade eder.* O halde maddi bir dilsel ifadenin maddi bir olay hakkında olması, dumanın ateş hakkında olması gibidir.

Dilsel bir ifade, sosyal pratiğin nesnel ve maddi bir parçası olan organizmanın sinir sisteminin neden olduğu ve dolayısıyla bu sinir sistemi durumu hakkında olan bir maddi olaydır.

Demek ki dilsellikte hakkında olma dile özgü gizemli bir zihin olayı değil, beyinle ifa organı arasında gerçekleşen bildiğimiz nedensellik ilişkisinden başka bir şey değildir.

Peki, beyindeki maddi (nöral) süreçler olarak düşünceler ne hakkındadır ve bu tür bir hakkındalık nasıl açıklanabilir?

Bu soruları yanıtlamadan önce ikinci soruya bir bakalım. Şuydu ikinci soru:

2. Dilsellikte maddi olayın bir başka maddi olayı temsil etmesi nasıl açıklanabilir?

Aslında bu sorunun ilk soruyla aynı soru olduğunu görüyoruz. Çünkü dilsel bir ifade bir beyin olayını nedensel mekanizmalarla davranış düzeyinde *temsil eder* ve yukarıda dilsel bir ifadenin *hakkında* olduğu şeyin de bu beyin olayı olduğunu görmüş bulunuyoruz.

IV. DÜŞÜNCENİN ANLAMI

IV.1. Düşünce ve Zaman Boyutu

Göz önüne aldığımız geniş kapsamlı mana sorunsalının nihai probleminin, beyindeki maddi bir olay olan düşüncenin anlamı probleminin çözüm aşamasına ulaştık artık. Şimdi yukarıdaki soruları dilsel davranış düzeyinde değil de maddi beyin olayları düzeyinde soralım. Maddi (nöral) bir beyin olayı olarak düşünce ne hakkındadır ve bu hakkındalık nasıl açıklanabilir?

Önce beyinde gerçekleşen düşünce olaylarının anlamı konusunda şöyle bir tez ileri süreceğim:

Beyinde geçen maddi (nöral) bir olay olarak düşüncenin anlamı, parçası olduğu rasyonel sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisidir.

Önce şunu saptayarak başlayalım: Düşüncenin anlamıyla ilgili bu genel tez de açıkça görülebilir gerekçelerle natüralist hermeneutik mana teorisinin özel bir uygulamasından başka bir şey değildir. *Demek ki bu tez düşünce olaylarının bütünsel maddi rasyonel sos-*

yal yaşam pratiğinin beynimizde geçen maddi parçaları olduğunu ve bu maddi olayların (düşüncelerin) gene bütünsel bir maddi olay olan sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel (maksadına uygun) bir ilişkide olduğunu söylüyor. Demek ki maddi bir beyin olayı olan düşüncenin anlamı da içinde yer aldığı, gene maddi bir olay olan sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel (öznesiz, maksadına uygun) ilişkisi oluyor. Ancak bu genel bir tanımdır; örneğin düşüncenin anlamının dilsel ifadenin anlamından ne bakımdan farklı olduğunu belirtmez. O halde düşünceyi dilsel davranıştan ayırt eden bir tanıma varmak için biraz daha derinleşmeye çalışalım. Düşüncenin sosyal yaşam pratiğiyle ilişkisinin özgül mahiyeti nedir?

Daha önce davranış rasyonalitesini ele alırken evrimsel açıdan beynin davranıştan sonra geliştiğini, davranış rasyonalitesini azamileştirme maksadına yönelik fizyolojik bir organ olduğunu görmüştük. O halde düşünce sosyal davranışın beyinde geçen bir parçası olarak görülebilir.

Buradan çıkan sonuç şu: Düşünce öncelikle sosyal yaşam pratiklerindeki dilsel ve dilsel olmayan davranış rasyonalitesi bakımından ele alınmalıdır. Bu durumda ilk tezimizi biraz daha geliştirebilir, düşüncenin anlamının dilsel ifadenin anlamından nasıl ayırt edilebileceğini araştırmaya koyulabiliriz: Maddi bir beyin olayı olarak düşüncenin anlamı, sosyal yaşam pratiğiyle dilsel ve dilsel olmayan davranış rasyonalitesi üzerinden kurduğu rasyonel ilişkidir.

Fakat durum böyleyse, düşüncenin geçmişle gelecek arasında bağı kuran bir tür anlamadan başka bir şey olmadığını söylemiş oluyoruz. Çünkü anlamak daima bütünle parça arasındaki rasyonel ilişkiyi anlamak olarak karşımıza çıkıyordu. Demek ki düşünce de bir tür anlama süreci; zaman boyutunda geçmişle geleceği ilişkilendiren bir anlama. Neden?

Çünkü beyindeki düşünce olayı, parçası olduğu sosyal yaşam pratiğinin geçmişten gelen mevcut rasyonel bütünüyle, gelecekte bu sosyal yaşam pratiğinin parçası olacak dilsel ve dilsel olmayan davranış arasındaki rasyonel ilişkiyi azamileştirme maksadına yönelik bir anlamadır ve bizzat anlama olarak rasyonel sosyal yaşam pratiğinin parçasıdır.

Eğer düşünce anlamaysa, anlama da düşünce midir acaba? Bu soruya "evet" yanıtını vereceğim. Dikkatle incelersek, gelecekte dil-

sel veya dilsel olmayan bir davranışa neden olmayan bir anlamının olamayacağını görürüz. *Düşünce anlamadır.*

Demek ki düşünce (anlama) geçmişten gelen mevcut rasyonel sosyal yaşam pratiğinin bütünü ile gelecekte bu bütünün parçası olacak dilsel ve dilsel olmayan rasyonel davranışı zaman boyutunda rasyonel olarak ilişkilendirir ve bu sayede maddi olay olarak düşünce, bütünsel olayın (sosyal yaşam pratiğinin) zaman boyutundaki parçası (zamandaki halkası) haline gelir. Düşünce bir yerde sosyal yaşam pratiği, bir başka yerde değildir. Düşünce bir sosyal yaşam pratiğine (örneğin bilimsel pratiğe) dışarıdan bakmaz. Yani düşünce sosyal yaşam pratiklerinin dış gözlemcisi değildir; sosyal yaşam pratiklerinin (örneğin bilimsel pratiğin) dışında değil, ancak içinde düşünülür. Artık bu düzeyde epistemolojik özne-nesne ayrımı da düşer. Çünkü ortaya koyduğumuz tablo çerçevesinde epistemik açıdan insan düşüncesi nesnel sürecin (örneğin bilim yapma sosyal yaşam pratiğinin) parçasıdır.

Şu önemli: Öznesiz bir süreç olarak sosyal yaşam pratiği (örneğin bilim yapma sosyal pratiği) rasyonel gerçekleştircilerini de (insanları da) içerir. Demek ki öznesiz bir süreç söz konusudur burada.

Buradan önemli bir sonuç daha çıkar: Hermeneutik olarak anlamak, sosyal pratikte geçmişle gelecek (dilsel ve dilsel olmayan davranış) arasındaki bağı kurmaktır. Anlama (düşünce) sosyal pratikteki davranış rasyonelitesini azamileştiriyorsa, demek ki anlama Gadamer'in sandığı gibi gelenekle (geçmişle) kopmuş bir bağı yenisinden tesis etmek değil; geçmişle geleceği, gelecekteki dilsel ve dilsel olmayan rasyonel davranışlara neden olarak ilişkilendirmektir. Anlamanın yüzü geçmişe değil, geleceğe dönüktür. Ama bu durumda geri dönüp Marx'a da şunu söyleyebiliriz; demek ki XI. tezin hilafına dünyayı anlamak zaten dünyayı değiştirmektir. Geleceğe dönük bir duygu olarak endişeyi, anlayan varlık olan insanın temel özelliklerinden biri kılan da budur.

Burada artık maddi bir olay olan düşüncenin ne hakkında olduğunu da saptayabiliriz: Düşünce bir sosyal pratikte geçmişten gelen mevcut durumla (hafızayla, yani beynin nöral durumuyla) gelecekteki rasyonel davranış arasındaki ilişki hakkındadır. Zaten nörobilyolojiden açıkça biliyoruz ki beynin bilhassa ön loblardaki nöral ağlara dayanan ifaya yönelik işlevleri (executive brain) beynin mev-

cut enformasyonlarını (beynin o an ki nöral durumunu, bir bakıma hafızayı) işleyerek uygun yanıt (davranış) oluşturmayı sağlar. Aslında bu durumu satranç oynayan bilgisayar örneğiyle daha iyi kavrayabiliriz belki. Yeni bir hamle yapmaya hazırlanan ("*düşünen*") bilgisayarın algoritmik hesapları mevcut durumla gelecekte ortaya çıkacak durumu ilişkilendirir. Satranç oyununda hamle yapmak üzere işlem yapan ("*düşünen*") bilgisayar sosyal yaşam pratiği oyununu *oynayan* (düşünen) bir beyne benzetilebilir.⁸ Bu durumda düşünce (anlamak) sosyal yaşam pratiğinin (ya da beynin) o âna kadarki bütünüyle gelecekte bu pratiğin parçası olacak davranış arasındaki ilişki *hakkında olan ve beyinde gerçekleşen maddi bir parçası olarak bütünsel maddi olayın (sosyal pratiğin) zamandaki halkasıdır*. (Bu açıklamanın daha sofistike bir analizi aşağıdaki dipnotta verilmiştir. Bu dipnotu göz önüne almayan eleştirileri eleştiri olarak kabul etmeyeceğim.)⁹

8. Bugün nörobilimde beynin enformasyonel işlem yapan gelişmiş bir tür biyolojik aygıt olduğuna dair güçlü bir teorik yaklaşım egemendir. Sofistike bir matematiğe dayanan bu egemen teorik yaklaşım insan beyninin bazı bilişsel işlevlerini nasıl yerine getirdiğini başarılı bir şekilde açıklamaktadır. Bkz. Dayan, P. ve Abbot, L. F., *Theoretical Neuroscience: Computational and Mathematical Modeling of Neural Systems*, MA: MIT Press, 2001.

9. Burada aslında daha önceki bir dipnotta paradoksal bir ifadeyle *tekbenci materyalizm* adını önerdiğim durumla tekrar karşılaşyoruz. Bu durum sıradan dilin Kartezyen özne-nesne nosyonuna göre düşünmeye alışmış insanlara *anlatılması* epey zor bir konudur; ama gene de mümkündür. Söz konusu durumu önce fenomenolojik düzeyde anlatmaya başlamak işimizi kolaylaştırabilir. Biz bir algımıza, mesela karşıdan gelen bir kamyonun altındaki kalıp ezilme tehlikesine ilişkin bir algımıza yanıt olarak bir davranışta bulunduğumuzda (mesela kamyonun önünden kenara kaçtığımızda) aslında kendimizdeki bir algıya tepki veririz. Yani dış dünyada gerçek bir kamyon olmayabilir, mesela biz hayal görüyor olabiliriz. Ama hayal ya da gerçek kendi kamyon algımızdan kaçındığımızda eğer dış dünyada gerçekten bizi ezecek bir kamyon söz konusuysa kaçınma davranışımız dış gerçekliğe bir tepki halini alır. Yani kendi kamyon algımıza (dış dünyanın bizdeki etkisine) verdiğimiz tepki (davranış) gerçek dünyada sahiden de bizi ezebilecek bir kamyonu karşı verdiğimiz tepki halini alır. Demek ki kendi fenomenal yaşantılarımıza, kendi iç dünyamıza verdiğimiz tepki dış dünyaya bir tepkidir aynı zamanda. *Tekbenci materyalizm* adını önerdiğim durum bu fenomenolojik örnekten yola çıkılarak kavranabilir sanırım. Şimdi beyni bütünsel bir maddi sürecin (sosyal pratiğin) maddi bir parçası olarak ele alıyoruz; mesela bütünsel maddi bir sürecin,

Şimdi tekrar dilsel bir davranışın aktüel-etkin anlamı sorununa dönelim.

Bu durumda dilsel bir ifadenin sosyal yaşam pratiğindeki aktüel-etkin anlamı, rasyonel bir organizma olarak bu pratiğin parçası olan insanın, gene bu pratikteki sinir sistemi durumunu dilsel davranışla diğer parçalara (insanlara) bildirme işlevini gören türev rasyonaliteye sahip ilişkidir.

Böylece dilsel bir ifadenin sosyal pratikle rasyonel özgül ilişkisinin ne olduğunu daha açık bir şekilde görmüş oluyoruz.

Demek ki artık hem dilsel ifadelerin hem de düşüncenin anlamı problemini çözmüş bulunuyoruz.

diyelim bir makinenin parçası gibi. Beynin verdiği tepkiler (davranışlar) maddi dış gerçekliğe (metaforik olarak makinenin bütününe) yöneliktir elbette (*materiyalizm*). Ama "makinenin" (sosyal pratiğin) o parça (beyin) dışındaki aksamının o parçadaki (beyindeki) etkilerinin neden olduğu tepkiler olduğu için aynı zamanda o beyin (parçanın) kendi içsel süreçlerine (dış dünyanın kendindeki etkilerine) bir tepki de olacaktır (*tekbencilik*). Yani parçada (hafıza olarak beyinde) bütün (sosyal pratik) nedensel mekanizmalarla temsil edilir ve beyin ifaya yönelik yapılarında bu temsile (hafızaya, yani beyin o andaki durumuna) bir yanıt oluşurken dolaylı olarak dış gerçekliğe de bir yanıt oluşmuş olur. Demek istediğim şu: aslında beyin, dış dünyanın kendisinde meydana getirdiği etkilere (yani kendinde gerçekleşen olayların sonuçlarına, hafızaya) nedensel mekanizmalarla tepki verirken davranış düzeyinde dolaylı olarak gerçek dış dünyaya da tepki vermiş olur. Böylece dış dünyanın (sosyal pratiğin) kendinde meydana getirdiği değişikliklerle, yani etkilere (hafızaya) tepki veren "*tekbenci*" beyin, içinde yer aldığı bütünsel maddi sürecin bir parçası haline de gelir (*materiyalizm*). Bu noktada klasik Kartezyen özne-nesne ayrımı düşer; bir tek nesnel-maddi gerçeklik vardır: sosyal pratik. Bu Althusserci kavrayış başka açıdan da yankısını bulur: "Oyuncular oyunu oynamaz, oyun oyuncularını oynar" (Gadamer). Ama bu durumda beyin parçası olduğu bu maddi bütünsel süreç (sosyal pratik) fiziksel bir süreç olarak düşünülebileceği gibi beyni de içerecek şekilde örgütlenmiş maddi bir sistem olarak anlama sahip bir süreç haline de gelir aynı zamanda. İşte düşüncenin anlamı dediğimiz şey de parça olarak beyin bu bütünle (sosyal pratikle) rasyonel ilişkisidir (dışsalcılık). Ama bu ilişki aynı zamanda beyin geçmişten gelen kendisiyle (dış dünyanın kendisindeki etkileriyle, hafızayla) ilişkisidir (içselcilik).

IV. 2. Çoğul Anlamlar Sorunu: Tarikatte Anlam, Psikanalizde Anlam

Bu altbölümde ilk bakışta aynı gibi duran simgesel bir ifadenin iki farklı sosyal pratikte farklı aktüel-etkin anlamları olacağını göstermeye çalışacağım. Bunun için de iki farklı sosyal pratiği, psikanalizi ve tarikat ilişkisini ele alacağım.

Öncelikle psikanalitik teorinin doğru formüle edilmediğini, bazı bakımlardan Freud tarafından yanlış bir metafizik temele oturtulduğunu, dolayısıyla psikanalitik uygulamanın da bazı bakımlardan yanlış olduğunu düşündüğümü belirterek başlamak istiyorum. Psikanalitik teori, metafizik temelleri itibariyle Kartezyenizmden tam olarak kurtulamamıştır. Bu problemi izleyen bölümde ayrıntılı olarak ele alacağım.

Buna karşılık psikanalitik anlam araştırması kuşkusuz pek çok bakımdan Kartezyen özne ve bilinç konularında önemli bir alternatif sunar bize; çünkü psikanalizde aslında öznesi olmayan bir anlamdan söz eder Freud. Örneğin psikanalizde şöyle davranan Ayşe'nin bilinçdışı arzusu şudur dediğimizde, bilinçli bir Kartezyen özne olarak Ayşe'nin arzusundan söz etmeyiz. *Hatta bu arzu şahıs düzeyinde ortaya çıkan bir arzu, bir şahsın arzusu, özne olarak şahsın faili olduğu bir arzu olmaktan çok şahıs-altı bir düzeyde ortaya çıkan, şahsın içerdiği bir arzudur. Şahıs arzusunun faili değildir, şahıs-altı düzey olan öznesiz arzu şahsın faillerinden biridir. Öyle ki Freud'da şahıs-altı düzey, bütünsel şahsın davranışlarına yön verir. Bir başka deyişle arzu şahsın öznesi olduğu bir şey olmaktan çok bütünsel şahsın içerdiği bir parçadır. Şahıs da rasyonel olarak örgütlenmiş nesnel parçalardan oluşan bir bütündür.*

Bu anlayışı psikanalitik bir örnekle değil de hemen herkesin anlayabileceği nörobiyolojik bir örnekle açıklamaya çalışalım. Mesele sigarayı bırakmaya çalışan bir insanın sigara içme arzusu beyninde yeterince doldurulmayan protein yapısındaki nikotin reseptörleriyle alakalıdır. Bu durumda sigara içme arzusu beynin belli bir şekilde uyarılan bir nöron grubu olarak organizmanın bir bölümünün, bir parçasının sosyal pratiğin bütünündeki anlamıdır. Ama beyinde, sosyal pratikteki anlamına sigara içmemek arzusu diyebileceğimiz

bir başka parça (nöral aktivasyon) daha vardır.

Şimdi daha önceki bölümlerde filozof Hacker'la tartışmamızı hatırlayalım (bkz. Üçüncü Bölüm). Wittgenstein'm sıradan dil analizlerine dayanan filozof zihinsel (psikolojik) yüklemelerin ancak bütünsel insan varlığına atfedilebileceğini, bunları organizmanın bir bölümüne (beyne) atfetmenin mereolojik bir yanılgı olarak *a priori* dilsel kurallar gereği anlamsız olacağını ileri sürüyordu. Ama biz beynin sigara içmeyi arzuladığını söylemiyoruz. Böyle bir ifade Hacker'ın iddia ettiği gibi nörobiyolojinin beynin Kartezyen özne olduğunu kabul ettiği anlamına gelirdi. Biz sigara içme arzusunun beynin arzusu olduğunu değil, sosyal pratiğin bütünü içindeki anlamı sigara içme arzusu olan beyindeki bir grup nöronun aktivasyonunun organizmanın bir parçası olduğunu, organizmanın içerdiği bir şey olduğunu söylüyoruz. Öte yandan Wittgenstein'in yerinde bir tespitle ileri sürdüğü şey, yani sıradan dilin kullanım kuralları çerçevesinde psikolojik kategorilerin ancak şahsın bütününe atfedilebileceği de nörobiyolojik olarak yanlışlanabilir: mesela yarık beyin (*split brain*) vakaları bu gerçeği çok güzel belgeler; bunu Üçüncü Bölüm'de görmüştük. Yani psikolojik kategorileri şahsın bütününe atfetmek sıradan dilin bir yanılgısıdır. Çünkü Wittgenstein'in sıradan dil analizinden çıkan sonuç biyolojik organizmanın bir özne değilse bile bir birey (*individu*); yani bölünemez bir *bütün* olduğunu kabul etmeye dayanır.¹⁰ Halbuki Freud'un klinik gözlemlerine dayanarak göstermeye çalıştığı tam tersidir; *birey yoktur*. (Freud'un Adler'le köklü farkı da buradan kaynaklanır zaten.) İşte Freudcu arzu anlayışı da buradan yola çıkılarak kavranabilir. Freudcu arzu şahısalı bir düzeyde ortaya çıkan ve şahsın içerdiği bir şeydir. Demek ki şahıs aynı anda birbiriyle çelişen pek çok arzuyu da içerebilir. Psikanalitik teorinin esası da insanın bütünsel varlığındaki çelişkili ve çatışmalı yapısını ortaya çıkarmasıdır zaten.

Bu Freudcu anlayışın pek çok bakımdan "düşünce beyinde geçen biyolojik bir olaydır" şeklinde özetlediğimiz teze benzediğini

10. Etimolojik olarak birey (*individu*) kelimesinin kökeni Latince *individuum*'dur (bölünmez, parçalanmaz). Yarık beyin olguları bırakın özneyi birey diye bir şeyin bile olmadığını açıkça belgeler; çünkü birey (bölünmez) açıkça ve kabaca cerrahi olarak beyni kesilerek bölünebilir.

teslim edelim. O halde özne nosyonunun silindiğini görürüz Freud' da da. Bu da psikanalitik gözlemlere dayanan güçlü bir anti-Kartezyen tezdır elbette. Bununla birlikte, yukarıda da belirttiğim gibi Freud'da belli bir Kartezyen ikicilik de söz konusudur. Psikanalizin metafizik temellerineilerki bölümde dönecek ve günümüz biyoloji-siyle uyumlu bir metafizik kavrayışa dayalı bir psikanalitik teorinin nasıl olması gerektiğini tartışacağım. Ama şimdilik psikanalizin bazı Kartezyen metafizik özelliklerini görmezden geleceğim. Sadece bir anlam araştırması, bir hermeneutik olarak psikanalitik yorum çalışmasının ana hatlarıyla da olsa yukarıda ortaya koyduğumuz natüralist hermeneutik dilsel anlam teorisiyle, yani dilsel (simgesel) bir ifadenin aktüel-etkin anlamının içinde yer aldığı rasyonel tarzda örgütlü sosyal pratiğin bütünüyle rasyonel ilişkisi olduğu teziyle ne ölçüde uyumlu olduğunu tartışacağım. Daha sonra da aynı simgesel durumun aktüel-etkin anlamının tarikat ilişkisinde aldığı anlamın nasıl farklı olduğunu tartışacağım.

Freud'un bir rüyanın, bir rüya ögesinin, bir semptomun, bir davranışın veya bir dil sürçmesinin aktüel-etkin psikanalitik anlamını yorumladığı pratiğe yönelik çalışmalarını¹¹ incelersek, klişe anlamlandırmalardan daima kaçındığını görürüz. (Jung'dan farklı olarak) Freud'a göre belli bir simge her zaman aynı anlama gelmez; sözünü ettiğim çalışmalarında Freud'un aktüel-etkin psikanalitik anlamı araştırılan simgesel durumu daima aileden başlayarak geçmişten gelen mevcut sosyal pratiğin bütünüyle rasyonel ilişkisi bakımından ele alıp anlaşılır kıldığını (yorumladığını) görürüz.

Kuşkusuz Freud bu tür olayları bizim burada geliştirdiğimiz natüralist hermeneutik terminoloji çerçevesinde ele almaz. Bununla birlikte psikanalitik uygulamada simgesel durumların aktüel-etkin anlamı karşımıza, mevcut sosyal yaşam pratiğinin (psikanaliz sürecinin) rasyonel bütünüyle kurduğu rasyonel ilişki olarak çıkar. Bu rasyonel ilişkiyi anladığımızda, ele alınan simgesel durumun aktüel-etkin psikanalitik anlamını da kavrarız. Psikanalizde aktarım ana-

11. Freud, S. *Düşlerin Yorumu*, I ve II. ciltler, çev. Emre Kaplan, İstanbul: Payel, 1991-92; "Schreber Vakası", *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası* içinde, çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura, İstanbul: Metis, 1998. *Olgu Öyküleri*, I ve II. ciltler, çev. Ayhan Eğrilmez, İstanbul: Payel 1996-98; *Un Souvenir d'enfance de Leonard de Vinci*, Fr. çev. Marie Bonaparte, Paris: Gallimard, 1927.

lizi (kabaca analiz edilenin analistle kurduğu ilişkinin yorumu) denen anlam araştırması da bu hermeneutik esasa dayanır. Analiz edilenin simgesel bir davranışı aktarımın bütününde psikanalitik anlamını kazanır ve aktarım da ancak onu oluşturan bu parçaların rasyonel tarzda örgütlenmiş bütünü olarak anlaşılabilir.

Dahası, nörobiyolojik açıdan baktığımızda, psikanalizde anlamı araştırılan simgesel durumun "hakkında olduğu" şey (hakkında bilgi verdiği şey) tam da analiz edilenin sinir sistemi durumudur. Kuşkusuz bu durum psikanalitik terminoloji çerçevesinde bir sinir sistemi durumu olarak nitelenmez; "arzu" ya da "inanç" gibi zihinselci kavramlarla ifade edilir. Zaten psikanalitik teorinin Kartezyen metafiziği de bu temel üzerinde yükselir. Ama dediğim gibi bu metafizik tartışmayı bir kenara bırakarak şunu tespit edelim: Psikanaliz sürecinde psikanalitik anlamı araştırılan simgesel durum, bu simgesel durumun nedensel olarak temsil ettiği ya da hakkında olduğu sinir sistemi durumuyla, o sinir sisteminin geçmişinden gelen yapılanmasıyla alakalıdır. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi sinir sisteminin olgunlaşması genetik geçmişiyle aileden başlayarak sosyal pratik içinde uğradığı moleküler biyolojik değişikliklere (kabaca öğrenmeye) dayanır.

Burada kendi çalışmalarımın birini, "Şeyh ve Ayna"yı örnek vereceğim.¹² Bu çalışmayı yeni bir yorumla okumak, burada ele aldığımız konuyu, yani ilk bakışta aynı sinir sistemi durumunu temsil ediyormuş gibi duran dilsel bir ifadenin farklı sosyal pratiklerdeki anlamının da farklı olabileceğini daha rahat görmemizi sağlayacak.

"Şeyh ve Ayna"da tarihçi Cemal Kafadar'ın Topkapı Sarayı kütüphanesinde bulduğu bazı "Rüya Mektupları"nı yorumlamıştım. On yedinci yüzyılda Üsküp'te yaşadığı anlaşılan Asiye Hatun'un şeyhine yazdığı ve bazı rüyalarını anlattığı mektuplardı bunlar. Bu değerli çalışmadaki mektupları okurken söz konusu şeyh-tarikat-mürit ilişkisinin psikanalist-psikanaliz-analizan ilişkisine benzeyen bazı özellikleri olması dikkatimi çekmişti. Böylece söz konusu rüyaları iki farklı "oyun-gerçeklik" ya da bu kitabın diliyle söylersek iki farklı sosyal yaşam pratiği, tarikat ve psikanaliz sosyal yaşam pratikleri çerçevesinde anlamlandırmak, bu sosyal yaşam pratikle-

12. Tura, S. M., "Şeyh ve Ayna", *Şeyh ve Arzu* içinde, İstanbul: Metis, 2002.

riyle rasyonel ilişkisi bakımından yorumlamak mümkün oluyordu. Bildiğim kadarıyla o güne kadar aynı rüyanın anlamının iki farklı sosyal pratik içindeki analizi ne Freud ne de başka bir analist tarafından yapılmıştı.

Önce bu rüya yorumlarından basit denilebilecek birini aktarmak istiyorum: Rüya kısaca şöyle: "Asiye Hatun evinde yerin altından Medine'ye giden kısa gizli bir yol bulur. Bu yolu kimse (aptalın biri) görmesin diye tıkar. Ayrıca metinden anladığımız kadarıyla o günlerde Asiye Hatun'un gerçek yaşamda şeyhine karşı bir isyanı söz konusudur; bu nedenle suçluluk duyguları yaşamaktadır." Rüyayı şöyle yorumlamıştım: "Medine'ye giden biri uzun diğeri kısa iki yolu kendiliğın idealler ve ihtiraslar şeklinde özetlenen iki kutbu olarak düşünebiliriz. İdealler uzun ve meşakkatli yoldur. İhtiraslar- sa kısa zamanda tatmin bekler. Asiye Hatun, bir önceki ayna rüyasında yeniden harekete geçtiğini gördüğümüz ihtiraslarını (arkaik narsizmini) toprağın altına –bilinçdışına– gizlemektedir. Bununla birlikte Asiye Hatun'un ne zaman isterse gizlice bu yolu kullanabileceği şeklinde bir düşüncenin rüyada yer aldığı düşünülürse bastırmanın tam olmadığını, yalnızca şeyhinden (aptalın birinden) gizlemeye; kişiliğının bütününden ayrı bir yönde gizli tutmaya çalıştığını söyleyebiliriz."

Aslında bu yorumun psikanalizin nesnelci anlayışıyla uyuşmayan bir ifadeyle yazıldığını kaydetmeliyim. Çünkü bu ifadeden Asiye Hatun isimli öznenin bilinçli veya bilinçdışı bir şekilde zihinsel süreçlerini yönlendirdiği gibi bir sonuç çıkmaktadır. Daha önce, Wittgenstein'ı tartışırken çeşitli bilimlerde günlük dilsel alışkanlıklardan kurtulamamaktan kaynaklanan bu tipte hataların sıklıkla yapıldığını görmüştük: bitkiler fotosentez yapmadığı gibi Asiye Hatun da zihinsel süreçlerini yönlendirmez. Bu bakımdan psikanaliz Freud tarafından nesnel (öznesiz) zihinsel süreçlerin çatışmalarını incelemek bakımından düşünülmüştür. Yukarıda da belirttiğim gibi psikanalitik arzu şahıs-altı düzeyde yer alan öznesiz (nesnel) bir maksada sahip bir parça olarak ele alınmalıdır. Bu durumda ruhsal aygıt da farklı parçaların (arzuların) çatışıp uzlaştığı rasyonel bir örgütlenme halini alacaktır. Okurun psikanalizi doğru anlamak için yukarıdaki yorumu düzelterek okuması gerekir. Burada bu önemli noktayı daha fazla incelemeyen geçeceğim.

"Şeyh ve Ayna"da bu gibi rüyalardan yola çıkarak Asiye Hatun'un iç çatışmalarını, kişiliğini, bir ölçüye kadar çocukluğunu kurgulamıştım. Şimdi bu yorumun natüralist hermeneutik dilsel anlam teorisine ne bakımdan uygun olduğunu göstermek için bu rüyayı niçin böyle yorumladığımı açıklama gereğini duyuyorum. Bu rüyanın bazı bakımlardan psikanaliz uygulamasına benzeyen tarikat sosyal yaşam pratiği içinde görülmüş olması önemli. Üstelik "Rüya Mektupları"nda tek tek rüyalar değil, rasyonel olarak bütünleştirilebilecek bir dizi rüya söz konusuydu. Ne demek istediğimi anlatmak için karşı-olgusal akıl yürütmeden yararlanayım.

Şimdi tek başına şöyle bir rüyayla karşılaştığımı düşünelim: "Kadının biri evinin altından Medine'ye giden kısa bir yol olduğunu görür rüyasında. Sonra aptalın biri görmesin diye gizler bu yolu." Açıkçası tek başına böyle bir rüyanın psikanalitik anlamını çözümleremezdim. Demek ki tarikatte şeyh-mürît ilişkisinin, parçaları rasyonel tarzda örgütlü bir bütün oluşturan bir sosyal yaşam pratiği olması, rüyaların psikanalitik yorumu açısından vazgeçilmez bir unsurdur. Şimdi bir de rüyayı niçin böyle yorumladığıma bakalım.

Kabaca ifade edersem tarikat denen sosyal yaşam pratiği, müridin şeyhin kılavuzluğunda mistik açıdan olgunlaşması, mertebe alması maksadına yönelik olarak örgütlü olan parçalardan oluşmuş bir sosyal yaşam pratiği olarak düşünülebilir. Asiye Hatun da gördüğü rüyaları bu maksada uygun olarak şeyhine mektupla bildirmektedir. Rüyaları yorumlarken, bunların rasyonel bir bütün oluşturmaları gerektiği varsayımına dayandım. Daha önceki rüyalarda ve rüyaların bütünü göz önüne alındığında rasyonel bir bütünün ortaya çıkması için Asiye Hatun'un büyülenmeci kendilikle ilgili ihtiraslarının hesaba katılması gerekiyordu. Bu durumda mektuplarda pek net olmayan bir konuyu, Asiye Hatun'un söz konusu rüyayı görmeden önce şeyhine isyanını, sonrasında yaşadığı suçluluk duygularını, bütün bunların Asiye Hatun'un bir an önce ilerlemek isteyen ihtiraslı yapısıyla alakalı olabileceğini düşündüm. Epistemik olarak berrak olmayan bu zeminde olay bu şekilde düşünüldüğünde ortaya bütünle uyuşan bir parça çıkıyor, parça bütüne uyuyordu.

O halde olay şöyle gelişmiş olmalıydı: Asiye Hatun'un hızla mertebe alma çabalarından (ihtiraslarından) rahatsız olan Şeyh bilmediğimiz bir şekilde onu uyarıyor, bunun üzerine Asiye Hatun ön-

ce isyan ediyor, sonra suçluluk duygularına (cezalandırılma korkusuna) kapılıyordu. Epistemik olarak berrak olmayan bu zeminde olayı bu şekilde kurgulama, rüyaların bütününden çıkan rasyonel örgütlenmeye uygundu. Burada kafatasındaki "büyük delik" in konumundan yola çıkarak *Australopithecus africanus*'un dik yürüme maksadına yönelik rasyonel tarzda örgütlü olan anatomik parçalarının (örneğin kalça eklemine) nasıl olması gerektiğini kurgulayan Dr. Dart'tan farklı düşünmemiştim aslında. Eğer olay böyle gerçekleşiyse rüya da anlam kazanıyordu. Medine'ye giden kısa yol arkaik ihtirasları temsil ediyor, Asiye Hatun hâlâ kızgın olduğu şeyhi ("aptalın biri") görmesin diye ihtiraslarını gizlemeye çalışıyor, ama onlardan tümüyle de vazgeçmiyordu. Olaya böyle bakınca rasyonel bir bütün çıkıyordu karşımıza.

Hatırlarsanız giriş bölümünde aşağı yukarı şöyle bir yorum tanımını vermiştim:

"Yorumlama, epistemik açıdan saydam olmayan bir zeminde bir insanın veya insan gibi davranan bir varlığın dilsel ve dilsel olmayan davranışlarının veya bu tipten bir varlığın ürünlerinin ya da bazı doğa ya da toplum olaylarının *rasyonalitesini* azamileştirme yoluyla bunları *bizim için* anlaşılabilir kılmaktır."

Yaptığım psikanalitik yorum bu tanımı karşılıyor. Çünkü artık rasyonel bir bütün dediğimizde, parçaları belli bir nesnel maksadı karşılamak için örgütlenmiş, yani iç tutarlılığı olan bir bütünden söz ettiğimizi biliyoruz. Benim rüya yorumlarım da epistemik olarak berrak olmayan bir zeminde (süreçle ilgili pek çok şeyi bilmiyorduk) rasyonel iç tutarlılığı olan bir bütün kurgulamaya yönelikti. Dikkat ederseniz bu tutumum bir önceki bölümdeki avcı anekdotunda ya da Dr. Dart örneğinde gördüğümüz hermeneutik tutumdan hiç farklı değildir.

Ben de böylece bir bulmaca çözer gibi Asiye Hatun'un mektuplarında ortaya çıkan parçalardan yola çıkarak rasyonel tarzda örgütlü (Asiye Hatun'un kişilik özelliklerini belirleme maksadına uygun olarak örgütlü) bir bütüne ulaştım. Bu bütünün parçalarının her birinin anlamı, bütünle maksadına uygun ilişkisinde ortaya çıkıyordu. Böylece rüyalardan yola çıkarak Asiye Hatun'un kişiliğini, nasıl bir çocukluk geçirdiğini vs. rasyonel bir bütün oluşturacak şekilde kurgulamayı başardım. Kuşkusuz asla doğrulayamayacağım bir psika-

nalitik kurgu çerçevesinde. *Ancak "Şeyh ve Ayna" alışılmış bir psikanaliz çalışmasını aşan yönler içeriyordu. Çünkü tarikat sosyal pratiğindeki anlam araştırmasıyla psikanaliz sosyal pratiğindeki anlam araştırması karşılaştırılmış, anlamın çokkatmanlılığı üzerinde durulmuştu bu çalışmada.* Bir başka deyişle rüyalar her iki sosyal pratikle rasyonel ilişkileri bakımından ele alındığında, birbirleriyle ilişkili ama farklı anlamlarda yorumlanabiliyordu. Bir yorum (tarikat sosyal yaşam pratiği içindeki anlam) diğer yorumla (psikanalitik anlamla) aynı neticeyi vermeyebiliyordu. Psikanalitik yorum Asiye Hatun'un kişilik özelliklerini ortaya çıkarır; ama bu özellikler onun şeyhiyle *tarihsel olarak belirlenmiş* bir sosyal yaşam pratiği içinde kurduğu ilişkinin (tarikat ilişkisinin) *dini-mistik* yönünü hiçbir şekilde açıklamaz. Yani rüyalarda psikanalizle açıklanamayacak bazı tarihsel-kültürel anlamlar da söz konusuydu. Bu yüzden, psikanalitik bir çalışma olduğu kadar psikanalizin evrensellik iddialarını da tartışmaya açan bu çalışmanın tezi bu kitapta geliştirdiğim natüralist hermeneutik anlam teorisi bakımından yeniden okunursa daha iyi değerlendirilecektir. Nasıl?

Tarikat sosyal yaşam pratiğinde Asiye Hatun'un rüyalarının anlamı farklı şekilde ortaya çıkar. Tarikat gibi mistik deneyime dayanan ve biyolojik organizmanın (insanın, bu örnekte Asiye Hatun isimli organizmanın) mistik düzeyde olgunlaşması maksadına yönelik olarak örgütlenmiş bir sosyal yaşam pratiğinde ortaya çıkan anlam, psikanalitik sosyal yaşam pratiğinde ortaya çıkan anlamdan farklıdır. Tarikat sosyal yaşam pratiğinde rüya ya da halüsinasyon gibi öznel deneyimler bir doğa olayı olarak ele alınmaz. (Oysa psikanaliz, en azından Freud bunların bir doğa olayı olduğunun pekâlâ farkındadır elbette.) Bu rüya ve halüsinasyonlar bu sosyal yaşam pratiğinde organizmanın sinir sisteminin bir durumu hakkında değil, onun doğal olmayan varlığının (örneğin ruhunun) bir durumu hakkındadır. Ama bu nokta önemli değil. Çünkü psikanaliz de rüya ya da halüsinasyonları sinir sisteminin bir durumu gibi değil, bir tür zihin durumu olarak ele alıyor sonunda. Burada esas önemli olan, her iki sosyal yaşam pratiğinin farklı maksatlar çerçevesinde örgütlenmiş pratikler olmasıdır.

Tarikat sosyal yaşam pratiği mistik derinleşme maksadına uygun olarak örgütlenmiştir. Dolayısıyla Asiye Hatun'un rüyaları bu rasyo-

nel bütünün rasyonel parçaları olarak anlam kazanır. Kuşkusuz bu pratiğe yabancı olanların anlamını yorumlayamayacağı bir anlamdır bu; söz konusu "mistik" anlamın ne olduğunu bu yüzden söyleyemeyeceğim. Tıpkı psikanaliz sosyal yaşam pratiğine yabancı olanların aynı rüyanın psikanalitik anlamını söyleyemeyeceği gibi.

Söz konusu mistik yorumun ortaya çıkardığı anlamın doğruluğu ya da yanlışlığı tarikat pratiği içinde belirlendiğinden bu pratiğin dışında olanlar tarafından tartışılmaz; ama *makul* olup olmadığı helezonik tarzda genişleyen rasyonel örgütlenmeler açısından pekâlâ tartışılabilir.

Benzer şekilde yazılı bir metnin, örneğin bir romanın yorumlanmasında ikiden fazla düzey olduğunu kabul edebiliriz. İlk olarak roman elbette kendi içinde anlaşılabilir; çünkü kendi kurgusal sosyal yaşam pratiğini kurar. Bu durumda her bir dilsel ifade ögesi, romanın kendi kurgusal ama rasyonel sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi bakımından aktüel-etkin bir anlam kazanır. *Yani bir metin kendi içinde ele alınıp yorumlanabilir.* Ama roman, helezonik bir şekilde parçası olduğu gerçek (tarihsel) sosyal yaşam pratiği bakımından ele alındığında da aktüel-etkin bir anlam kazanır. Yorumda bu tarihsel ve kurgusal sosyal yaşam pratikleridüzeyleri karşılaştırmalı olarak ele alındığında romandaki dilsel ifadelerin aktüel-etkin anlamları giderek farklılaşan şekilde ortaya çıkacaktır. Sosyal yaşam pratikleri helezonik tarzda genişlediği ölçüde anlam araştırması da helezonik tarzda genişleyecektir.

Helezonik genişlemeyi metafizik sosyal pratik düzeyine kadar gerçekleştiren anlam araştırması ise felsefenin işidir.

Bu durumda metafizik sosyal yaşam pratiği insan anlama kapasitesinin üst sınırıdır. Bütün aktüel-etkin anlamların nihai anlamını kazandığı yerdir metafizik. Yaşamımızın anlamı sorusu da ancak metafizik sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi bakımından ele alınabilir.

Asiye Hatun'un rüyalarına dönersek, orada dilsel bir ifadenin ve ona neden olan sinir sistemi durumunun anlamının, içinde yer aldıkları sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi olduğunu görüyoruz. Demek ki Asiye Hatun'un rüyaları psikanaliz sosyal yaşam pratiğinin parçası olarak benim söz konusu çalışmamdaki yorumlarımla açığa çıkardığım anlama sahip olacaktır. Ama bu rüyaların tarikat

sosyal yaşam pratiğinin parçası olarak farklı anlamları da vardır. (Burada dilbilimsel anlamla aktüel-etkin anlam arasındaki farka bir kez daha değinmek gerekiyorsa da konuyu fazla uzatacağından girmeyeceğim.)

Sonuç itibariyle ilk bakışta bir ve aynı dilsel ifade gibi görünen maddi olayların anlamı, parçası oldukları sosyal yaşam pratikleri değiştikçe değişecektir. Asiye Hatun'un rüyalarının psikanalitik ve mistik yorumları farklıdır. Bu sonuç da natüralist hermeneutik çerçevesinde ileri sürdüğümüz anlam teorisini destekler: Dilsel bir ifadenin ve ona neden olan sinir sistemi durumunun anlamı, parçası olduğu rasyonel (maksadına uygun) olarak örgütlenmiş sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi bakımından yorumlanabilir.

V. EVRENİN DİYALEKTİK MATERİYALİST KAVRANIŞI

V.1. Fizik ve Natüralist Hermeneutik

Buraya kadar natüralist hermeneutik çerçevesinde insan dilsel davranışları ve düşüncesinin anlamının fizik bilimi tarafından ele alınmayan, yani fiziksel olmayan bir maddi özellik olarak nasıl mümkün olduğu sorusunu cevapladık. Şimdi bir adım daha atıp fizikle mananın ilişkisi problemine girmemiz ve evrenin *diyalektik materyalist* metafizik kavrayışını temellendirmemiz gerekiyor.

Hatırlarsanız dört soru sormuştuk. Bunlardan ilk ikisini yukarıda yanıtladık. Şimdi üçüncü ve dördüncü soruları birlikte ele alarak *diyalektik materyalist* kavrayışa yaklaşıma çalışalım.

3. Anamlı örgütlü maddenin anlam özellikleriyle fiziksel özellikleri arasındaki ilişki nedir?

4. Maddi ama fiziksel olmayan anlam, temelde fizik yasalarına göre çalışan bir evrende nasıl etkili olabilir?

Yukarıdaki sorulardan özellikle dördüncüsü bugüne kadar pek çok filozof için önemli bir sorun oluşturdu. Çünkü doğa (temelde fizik) yasalarına göre çalışan bir evrende yaşıyoruz; bu evrenin parçalarıyız. Bizim gezegenimizin üstünde geçen insani olaylar da dahil evrende her şey fizik (ve kimya) yasalarına göre meydana geli-

yor. Eğer öyleyse mananın bu gezegendeki insani olaylarda bile herhangi bir etkinliği yok demektir. Bu saptama da bizi mananın bir epifenomen (gölge fenomen) olduğu sonucuna götürecektir. Halbuki bu durum da pek istenmeyen bir sonuçtur; çünkü gündelik yaşamımızda mananın nasıl etkili bir faktör olduğunu görüyoruz. O halde kritik soruyu soralım: Ya günlük yaşamda büsbütün yanılıyoruz ya da durumun başka bir açıklaması olması lazım. Hangisi?

Ben bu tür problemlerin manayı maddi değil, zihinsel bir özellik olarak görmekten kaynaklanan sahte problemler olduğunu söyleyeceğim. Mananın bütünsel ve nesnel anlamda rasyonel birmaddi olaydaki parçayla bütün arasındaki rasyonel ilişki olduğunu kavradığımızda aslında ortada bir problem olmadığını görürüz. Dünyayı diyalektik materyalist açıdan kavramak durumu netleştirir. Nasıl?

Şimdi hatırlarsanız geçen bölümde diyalektik materyalizmi şu üç tezde temellendirmiştik:

1. *Fizikalist-materyalist tez*: Evren bütün olaylardır. Olaylar fiziksel bir özelliğe (fizik, kimya ve bunlara dayanan bilimlerce, bu disiplinlerin epistemolojik sınırları dahilinde) anlaşılacak bir özelliğe sahip olan her şeydir. Demek ki her olay fiziğin konusu olabilir. Ancak fizik bu olayları yalnızca kendi epistemolojik sınırları dahilinde kavrayıp açıklayabilir.

2. *Natüralist hermeneutik tez*: Mana, rasyonel tarzda örgütlü madde bir olayın fizik ve kimya tarafından açıklanamayan nesnel özelliğidir ve yorumlamayla (natüralist hermeneutikle) *anlaşılır*. Dilsel ve düşünsel anlam, doğadaki *nesnel (öznesiz) ve maddi* mananın özel bir durumudur.

3. *Diyalektik materyalist tez*; örgütlü maddi bir olayın fiziksel ve mana özellikleri diyalektik bir bütün olarak *anlaşılmalıdır*.

Şimdi diyalektik materyalizmin yukarıdaki problemleri nasıl çözdüğünü görmek için Kolomb'un kıtalararası yolculuğuna geri dönelim. Bu yolculuk fiziksel açıdan incelenilecek bir olaydır; rüzgârın hızından suyun gemiyi kaldırma kuvvetine ya da oradaki insanların beyinlerinde geçen nöral olaylara kadar burada ilke olarak fizik ve kimya bilimi açısından ele alınamayacak hiçbir durum yoktur. Belki, şimdilik, tek bir şey hariç: insanların *öznel fenomenolojik deneyimleri*. Bu konuya ilerki bölümlerde döneceğiz. Şimdilik öznel sorunun bir kenara bıraktığımızda, bu olay bütünüyle fizika-

list-materyalist tez çerçevesinde maddi bir olaydır, diyebiliriz.

Ama fiziksel bilimler bu maddi olayı yalnızca kendi epistemolojik sınırlarında ele alabilirler; bu örgütlü maddi olaydaki mana problemlerini göremezler. Yukarıda gördük: Rasyonel tarzda örgütlenmiş bu maddi olaya bu sefer fizik bilimi açısından değil, *natüralist hermeneutik* açısından bakacak olursak mana problemlerini de çözebiliyoruz.

Şimdi sorunumuz şu: Aynı maddi olaya bu iki farklı epistemik düzeyde yaklaşmamız sayesinde ortaya çıkan farklı özellikler arasındaki ilişki nedir? *İşte diyalektik tez özellikle bu sorunu çözer.*

Maddenin mana özellikleri, madde rasyonel bir tarzda örgütlü olduğunda ve bu örgütlü biçimiyle ele alındığında ortaya çıkar. Maddenin fiziksel özellikleriyse rasyonel örgütlenmesini göz önüne almadan saptadığımız özelliklerdir. *Demek ki rasyonel tarzda örgütlü maddenin fiziksel özellikleriyle mana özellikleri arasındaki fark ontik değil epistemiktir. İşte diyalektik materyalizm sayesinde gördüğümüz budur. Fiziksel ve mana diye iki ayrı varlık tarzı yoktur. Madde, mana (örgütlü maddi bir olayda parçayla bütün arasındaki rasyonel ilişki) bakımından ele alınabileceği gibi fizik bakımından da ele alınabilir. Görünüşteki ikilik ayrı bakış açılarının, ayrı bilme tarzlarının ürünüdür. Esas olan bunların diyalektik bütünlüğü, yani rasyonel tarzda örgütlenmiş maddedir.*

O halde mana fiziksel tarafından taşınan bir epifenomen değil, rasyonel tarzda örgütlenmiş maddenin parçasıyla bütünü arasındaki ilişkisel özelliğidir ve rasyonel tarzda örgütlenmiş madde de fizik yasalarına göre etkili olur. Ama fizik yasalarına göre çalışsa da rasyonel tarzda örgütlenmiş (o halde manaya sahip) madde, rasyonel tarzda örgütlenmiş (o halde manaya sahip) madde olarak etkili olur bu dünyada.

Örneğin buzdolabı fiziksel yasalara göre çalışıp bu dünyada etkili olan rasyonel tarzda örgütlenmiş manaya sahip maddedir. Buzdolabının rasyonel örgütlenmesi olmasaydı, bilinen fiziksel etkileri de olmayacaktı. Buzdolabı denen örgütlü maddi olay fizik yasalarına göre çalışsa da bu dünyada rasyonel (nesnel ve maksadına uygun) örgütlenmesinden bağımsız olarak etkili olamaz.

Diyalektik materyalizm bize maddenin öznesiz bir süreç sonunda giderek rasyonel tarzda örgütlenmiş olaylar haline geldiğini gös-

teriyor. Maddenin fiziksel ve mana özelliklerini ayrı ayrı epistemik çerçevelerden görsek de diyalektik sayesinde bunların nesnel bir bütün olduğunu da görüyoruz.

Dördüncü soruyu da böylece yanıtlamış olduk.

Diyalektik materyalizmin nasıl çalıştığını daha iyi görebilmek için gelecek bölümde bir sosyal pratik olarak psikiyatrinin metafizik problemlerini ele alacağım. Bu nedenle burada konuyu daha fazla dağıtmadan ilerleyelim.

V.2. Çoğul Gerçekleştirilebilirlik Problemi ve Dilbilimsel Anlam

Bu bölümde vaat edip de çözmediğimiz tek bir soru kaldı geriye: *Çoğul gerçekleştirilebilirlik* problemi. Şimdi bu problemi de çözüp bu uzun bölümü kapatalım. Hatırlarsanız problem şuydu: Aynı anlam ses, yazı, değişik cümleler gibi farklı fiziksellerle (dilsel ifadelerle) verilebilir. Demek ki anlam fiziksel tarafından taşınan, gerçekleştirilen, ama kendisi maddi olmayan (zihinsel) bir şeydir. İddia bu.

Öncelikle şunu saptayalım: Anlamın örgütlü maddi oluşumlarda fizik bilimiyle incelenmeyen ama parçayla bütün arasındaki maksadına uygun maddi ve nesnel ilişki olduğunu gördüğümüze göre, mana söz konusu olduğunda fizik bilimiyle incelenebilir özellikleri zaten paranteze alabiliriz. Demek ki farklı fizikseller aynı anlama gelebilir; ama bu durum mananın maddi olmayan (zihinsel) bir özellik olduğu anlamına gelmez. Biraz daha yakından bakalım.

Çoğul gerçekleştirilebilirlik problemi aslında *aktüel-etkin anlamdan* çok, *dilbilimsel anlam* bakımından karşımıza çıkar. Açıkçası herhangi bir dilsel ifade belli bir sosyal yaşam pratiği içinde sözlü veya yazılı olarak ifade edildiğinde farklı *aktüel-etkin* anlama sahip olacaktır. Ama belli bir dilsel ifade sosyal pratikten soyutlanarak düşünüldüğünde, bu ifadenin yazılı veya sözlü olarak dile getirilse de aynı anlama geldiğini iddia edebiliriz. Örneğin sosyal pratikten soyutlanmış haliyle "Kara göründü" ifadesi yazılı veya sözlü dile getirildiğinde aynı anlam gelir, diyebiliriz.

O halde burada öncelikle dilbilimsel anlamın ne olduğuna bakalım. Açıkçası bir gemi yolculuğu yapmasak da "Kara göründü" ifadesinin anlamını kavırıyoruz. İşte sosyal pratikteki aktüel-etkin işle-

vinden soyutlanmış haliyle anlam karşımıza dilbilimsel anlam olarak çıkıyor. Bununla birlikte eğer gemi yolculuğu sosyal pratiği hakkında hiçbir fikrimiz olmasaydım, bu dilsel ifade bu soyut (dilbilimsel) haliyle de hiçbir anlama gelmeyecekti.

Ne demek istediğimi daha açık anlatmak için dilsel ifadelerden başka hiçbir şeyin olmadığı bir evren düşünelim: salt dil evreni. Bu evrende hiçbir ifadenin anlamı olamazdı. *Dil kendi içinde değil, ancak başka şeyler de varsa anlamlı olabilir.* Demek ki dilbilimsel anlamı ancak aktüel-etkin anlamdan hareketle, ama bu anlamı ikinci plana alarak, sosyal pratikten soyutlayarak anlayabiliriz. O halde dilbilimsel anlamla ilgili şöyle bir tanım verebiliriz: *Bir ifadenin dilbilimsel anlamını anlamak demek mümkün sosyal yaşam pratikleriyle rasyonel ilişkisini anlamak demektir.*

Dilbilimsel anlam farklı şekillerde (ses ya da yazı) ifade edilse de anlamı, *aktüel* değilse de *mümkün* sosyal yaşam pratikleriyle rasyonel ilişkisidir. İnsan anlamakapasitesi dilsel ifadenin rasyonel bir parçası olabilecek bir bütün kurgulayabildiği için (geçen bölümdeki avcı-iz anekdotunu ya da bu bölümde Asiye Hatun'un rüyalarıyla ilgili yorumlarımı hatırlayın) bir dilbilimsel anlam vardır. Demek ki dilbilimsel anlam da maddi bir parçanın (dilsel ifadenin) mümkün kullanım koşullarını (mümkün sosyal yaşam pratiklerini) kurgulayabilen bir beynimiz olduğu için vardır.

Bu durumda çoğul fiziksel gerçekleştirilebilirlik problemi açısından söylenebilecek şey, anlamın örgütlü maddenin fizik bilimi tarafından incelenemeyecek rasyonel-parça bütün ilişkisi olduğunu hatırlatmaktır. Bir buzdolabı değişik fiziksel şekillerde yapılabilir. Ancak bütün bu farklı fiziksel özelliklere sahip maddi aygıtların sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi önemli ölçüde değişmeyecektir. Benzer şekilde anlam söz konusu olduğunda fiziksel özellikleri askıya alıp rasyonel parça-bütün ilişkisini anlamaya koyulduğumuza göre dilbilimsel anlamın çoğul fiziksel gerçekleştirilebilirliği, anlamın maddi bir şey olmadığı (zihinsel bir şey olduğu) anlamına da gelmeyecektir.

Bu bölümde dilsel ifadelerin ve düşüncenin anlamı problemlerini çözdük ve diyalektik materyalist tezle ilgili bir giriş yaptık. Gelecek bölümde diyalektik materyalizmin nasıl çalıştığını daha iyi görmek için psikiyatrinin metafizik sorunlarını ele alacağız.

ALTINCI BÖLÜM

PSİKİYATRİ MESELESİ

ŞİMDİYE KADAR göz önüne aldığımız sorunların önemli bir bölümünü çözdük. Üçüncü Bölüm'ün sonunda sorduğumuz bir soru bizi epey uğraştırdı: Nasıl oluyor da beyinde geçen maddi biyolojik olaylar olan düşünceler bir anlama sahip olabiliyor? Artık bu sorunun yanıtını da biliyoruz.

Şimdi önümüzde çözmemiz gereken bir başka problem, öznel deneyimlerle ilgili bir fenomenoloji problemi var. Çünkü Kartezyen özne kavramını tamamen ortadan kaldırmak için nasıl olup da kendimizi özne sandığımızı açıklamamız gerekir. Bununla birlikte fenomenoloji problemini daha sonraki bölümlere bırakacağım. Bu bölümde, geçen bölümde giriş yaptığımız diyalektik materyalizm sorununa geri dönecek ve psikiyatri örneğinde diyalektik materyalist metafiziğin nasıl çalıştığını göstermeye çalışacağım.

I. PSİKİYATRİ

Bir söylemin anlamı, içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisi olduğuna göre, Michel Foucault deliliğin tıbbın konusu olarak akıl hastalığına dönüşmesi ve psikiyatrinin de bir iktidar biçimi olarak ortaya çıkma sürecini yeterince anlamamış demektir.¹ *Deliliğin Tarihi* toplumsal üretimin kapitalist tarzda örgütlenmeye başlamasını, sanayi devriminin maddi yaşam koşullarında yol açtı-

1. Foucault, M., *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1995.

ğı dönüşümü, şehirleşmenin yarattığı örgütlenme sorunlarını, (klinik bir tıp disiplini olan bilimsel psikiyatri Fransız devrimi koşullarında doğduğuna göre) Fransız devriminin tarihsel yapısı gibi maddi sosyal dinamikleri ve biyolojik açıdan deliliğin ne olduğunu görmediği, yani sorunu söylem düzeyinin başatlığı çerçevesinde (yani baş aşağı olarak) ele aldığı ölçüde, Marx'ın kullandığı anlamda *ideolojik* bir çalışma olarak nitelendirilebilir.

Ama burada esas sorunumuz bu değil. *Psikiyatri sosyal yaşam pratiği çerçevesinde ortaya çıkan metafizik problemleri ele almak ve diyalektik materyalist bir kavrayışın bu sorunlara nasıl bir çözüm getirdiğini görmek istiyoruz. Böylece metafizik tezlerin (burada diyalektik materyalizmin) bir bilimsel disiplinde (burada psikiyatride) karşılaşılan teorik problemleri aşmada nasıl önemli bir rol oynayabileceğini göreceğiz. Bu da dolaylı yoldan Kartezyenizm karşısında diyalektik materyalizmi destekleyen önemli bir delil oluşturacak.*

İzin verirsiniz bu bölümde biraz daha kişisel bir üslup kullanacağım.

Tıp öğrenimine yönelmemde psikanalizin önemli etkileri oldu. Babam nöropsikiyatr olduğu için psikanalizle ilgili bazı temel bilgileri lisedeyken öğrenmiştim. Bu hermeneutik disiplin insanın gizemli yönlerini aydınlatıyor gibi durduğundan beni heyecanlandırıyordu. Aslında hekim olmak arzusunda değildim; fizik veya felsefe öğrenimi görmek, bu kitapta ele aldığım türden teorik problemler üzerinde çalışmak istiyordum. Açıkçası tıp bana fazlasıyla pratik-teknik bir uygulama alanı olarak görünüyordu. Ama ailem hekim olmam konusunda ısrar etti; ben de psikanaliz gibi ilginç bir alana yöneleceğimi düşünerek itiraz etmedim. Şimdi bakıyorum da hem tıp hem de psikiyatri doğru kararlarmış. Fizikten sonra biyolojiyi keşfetmem, sonra da psikiyatri ve psikanalitik hermeneutik üzerinden "insan bilimi" denen alana açılmam yıllar içinde bu kitap için bir zemin hazırladı. Ayrıca gençliğimde Marksizmle tanışmam ve bu kanaldan felsefeye yeniden yaklaşmam önümde çok önemli bir entelektüel kulvar açmıştı. Sonraki yıllarda bunlara nörobiyoloji de eklendi. Yine de geçen yıllar içinde *psikanalizle* ilişkim başlangıçta umduğum kadar iyi seyretmedi. Birçok alana hâkim olup bir senteze ulaşma isteği insanı aynı anda düşünsel gelgitlere de sürükleye-

biliyor; bu gelgitlerden kendi mesleğim psikiyatriye, ayrıca psikanalize yaklaşımım da nasibini aldı kuşkusuz. Yine de sorun aslında bu genel çerçeveden daha derindi. Bu kitapta tartıştığım metafizik sorunları ilk kez yıllar önce asistanlık yıllarımda psikiyatri alanında düşünmeye başlamıştım. Çünkü bana öyle görünüyordu ki hem psikanaliz hem de psikiyatrideki diğer kuramsal yaklaşımlar metafizik açıdan sorunluydular.

Psikiyatri asistanı olarak kliniğe ilk adım attığımda, ilk hastalarımın sorumluluğunu aldığımda, öğrencilik yıllarının romantizminden kurtulmam gerektiğini, psikanalizin ciddiye alınması gereken bir rakibi olduğunu daha iyi anlamıştım: *Organik-tanımlayıcı psikiyatri*. Psikiyatriden önce iki yıl beyin fizyolojisi üzerine çalışmak da organik-tanımlayıcı psikiyatriye yakınlaştırmıştı beni. Bununla birlikte organik-tanımlayıcı psikiyatri de bu kitapta ele aldığım metafizik problemlere yakın nedenlerle sorunlu geliyordu bana. Bu nedenle dikkatimi yetmişli yıllarda özellikle Fransa'da etkili olan bir teoriye çevirdim: *organojenik-dinamik teori*.² Bu teori psikanalizle organik psikiyatridi tek bir teorik kavrayışta birleştirmeye çalışıyordu, ama maalesef bu yaklaşım da en az diğerleri kadar sorunluydu. Zaten psikiyatride uzmanlık tezimi de bu teorinin epistemolojik eleştirisi üzerine kurdum.³

Psikiyatride davranışçılık ve bilişselcilik gibi psikoloji kökenli öğretilerden gelen bazı teorik yaklaşımlar varsa da bunların uygulama alanı oldukça sınırlıdır; ayrıca insan varlığını tanımak bakımından yeterli düşünsel donanıma da sahip değildir. Son yıllarda evrimsel psikoloji ve psikiyatri yaklaşımları zengin bir teorik açılım sunmaya başladıysa da burada bunlara girmeyeceğim. Keza nöropsikanaliz de yeni bir açılım alanı gibi duruyor. Ancak yakından incelendiğinde bunların da benzer metafizik problemleri olduğu görülür.⁴ Bu yüzden yukarıda saydığım üç temel teorik yaklaşımı esas almamız yeterli olacak burada.

2. Ey, H., *Traité des hallucinations*, Paris: Masson, 1973.

3. Tura, S. M., *Organo-dinamik Teorinin Epistemolojik Kritiği*, İÜİTF, 1986.

4. Nöropsikanaliz hakkında bilgi edinmek için bkz. Tura, S. M., "Nöropsikanaliz", *İmago Dergi*, No. 2, İstanbul, 2005.

II. PSİKİYATRİDE TEORİK YAKLAŞIMLAR VE METAFİZİK PROBLEMLER

II.1. Organik-Tanımlayıcı Psikiyatri

Maddenin ne olduğunu anlayamadığımıza göre fizik de dahil hiçbir bilimsel disiplin temel metafizik problemlerden kurtulamaz. Bununla birlikte pek az bilimsel disiplin psikiyatri kadar metafizik sorunlarla yüklüdür. Çünkü psikiyatri fiziksel-kimyadan (beyin fizyolojisinden) başlayıp anlam problemlerine kadar yayılan bir alan-daki olguları tek bir teorik kavrayışta ifade etmek zorunda kaldığı için güçlü bir metafizik kavrayışa da muhtaçtır. Pratikte pek çok psikiyatr mesleğini bu gibi metafizik kaygılardan uzak, sanki teknik bir konuymuş gibi ifa etse de disiplinin mantığı bu tespiti doğrular. Aşağıda psikiyatrinin metafizik problemlerini ve diyalektik materyalist kavrayışla bu sorunların nasıl üstesinden gelebileceğimizi tartışacağım. Diyalektik materyalizmi işlerken görmenin, bu metafizik doktrini daha iyi kavramamızı sağlayacağını umuyorum.

Önce psikiyatrideki üç temel teorik yaklaşımı ele alalım; her birinin metafizik düzeyde ne bakımdan sorunlu olduğunu görelim.

Organik-tanımlayıcı psikiyatri: Psikiyatrinin akademik alanda egemen bu kavranış biçimi kökünde Krapeline'nin çalışmalarına dayanır ve bize *görünüşte* genel tıbbi düşünceye uygun bir model sunar. Bugün dünyadaki psikiyatri eğitiminin temeli bu yaklaşıma dayalıdır; psikiyatr olmanız için organik-tanımlayıcı psikiyatriyi bilmeniz gereklidir; hatta bu bilgi bazı klinikler için yeterlidir. Genel olarak tıp için "pozitivist" denemezse de tıbbi modelin çok özel bir klinik uygulama alanı olan psikiyatrideki bu tezahür *pozitivist* bir görünüm alır. Bu konuyu tartışacağım aşağıda.

Organik-tanımlayıcı psikiyatri öncelikle psikiyatrik semptomların *tanımlanması* ve bunların beyinde çoğunlukla moleküler seviyede geçen nöropatolojik süreçlerle ilişkisinin araştırılması üzerine kurulmuştur. Klinik uygulamada psikiyatr semptomları araştırır, bir klinik tanıya ulaşır, sonra da beyindeki moleküler biyolojik patolojiye uygun bir biyolojik tedavi yöntemi (örneğin beyni etkileyen bir

molekül, yani ilaç veya elektroşok) uygular. Yani görünüşte burada da tıbbi model çalışır. Öncelikle bu yaklaşımın ne bakımdan önemli olduğunu görelim.

Organik-tanımlayıcı psikiyatri anti-psikiyatri tarafından çok eleştirilmiştir; ayrıca pek çok insanda hümanist bir tepki uyandırır. Bu gibi tepkilerin romantik-ideolojik yönlerini bir kenara bıraksak bile, açıkça itiraf etmek gerekir ki psikiyatrik klinik uygulama zaman zaman gerçekten sert yöntemlere başvurur; hastanın kapatılması, tecrit edilmesi, tedavi uygulamasında hastanın görüşünün önemsenmemesi vs. Bu tür uygulamalarda hekimin muhatabı hasta değil, hasta yakını ve/veya hâkimdir. Böylece hekim o ülkenin yasaları çerçevesinde tıbbi personele hastaya zor kullanmayı emredebilir. Bu uygulamanın altında yatan kavrayış, (psikoz sınırında) belli bir tanı almış bir insanın beyninin kendi durumunu kavrayamayacak şekilde moleküler düzeyde hasta olduğudur. Bu durumda da kamu adına davranma yetkisinin doğduğu kabul edilir; hastanın kişilik hakları askıya alınır; artık hasta bazı temel insan haklarına sahip değildir. Kuşkusuz klinik uygulama çoğu zaman bu kadar sert değildir. Hastanın tedaviye ikna edilmesi konusunda büyük çaba harcanır ve zor kullanmaya ancak bütün başka çabalar yetersiz kaldığında başvurulur.

Elbette psikiyatrinin ilgi alanına giren bütün durumlar her zaman bir akıl hastalığının varlığını gerektirmez; cinsel işlev bozukluklarından, fobilerden, nevrotik tepkilerden, kişilik problemlerinden, hatta evlilik problemlerinden de söz etmek gerekir. Bu durumda kişi bir akıl hastalığı tanısı almadığından yasal haklarına sahiptir; tedaviyi reddedebilir, kendisine uygun bulduğu herhangi bir yöntemi tercih edebilir vs. Bu gibi durumlarda zaman zaman ilaç kullanılırsa da bu daima hastanın rızasıyla gerçekleşir. Uygulama daha çok psikoterapi ağırlıklıdır.

Psikiyatlara zor kullanma yetkisini (daha da önemlisi zor kullanma görevini) bir ülkedeki kanunların verdiğini, dolayısıyla sorunun tıbbi bir sorundan çok, kamuyu ilgilendiren bir hukuk sorunu olduğunu düşünsek de, tabii ki hem kanun koyucu hem yargı erki psikiyatri konusunda uzmanlaşmış teknik kadronun verdiği bilgileri temel alır. Örneğin hâkim, bir kişinin psikiyatri kliniğine kapatılmasına hükmederken elbette bilirkişi olarak psikiyatrin görüşlerine başvurur; yani pratikte kararı psikiyatr verir.

Psikiyatrinin bu yönü birçok başka psikiyatr gibi beni de her zaman derinden rahatsız etti. Aslında anti-psikiyatriden etkilenmeyen, psikiyatrik uygulamayı şu ya da bu şekilde sorgulamayan bir psikiyatr da pek görmedim. Yine de akıl hastası adını verdiğimiz insanların çevresindekiler için ciddi bir ızdırap kaynağı olduğunu, ciddi sosyal problemlere yol açtığını da görmezden gelemeyiz. Pratikte bazen zor kullanmaktan başka çare gerçekten yoktur: Adam pencereden atlamaya çalışıyor; ne yapacaksınız?

Organik-tanımlayıcı psikiyatri, bütün sorunlarına rağmen özellikle akıl hastalığı denen ağır durumlarda bugün için bilinen en etkin tanı ve tedavi yaklaşımlarını sunar. Ancak kamu vicdanını ilgilendiren sorunları bir kenara bıraksak bile organik-tanımlayıcı psikiyatrinin epistemolojik açıdan birbiriyle ilişkili iki sorunlu alanı vardır. Psikiyatrinin metafizik problemleri de burada ortaya çıkar. Bunlardan ilki, aslında pozitivist olmayan genel tıbbi modelin psikiyatri alanına uygulanmasıyla ortaya çıkan bir pozitivismle ilgili. Nasıl?

Uygulamalı biyolojik bir disiplin olarak tıp daha sonra daha iyi göreceğimiz nedenlerle, yaygın kanaatin tersine *pozitivist* değil, *gerçekçi*'dir. Oysa organik-tanımlayıcı psikiyatri pozitivisttir. Bu psikiyatrik kavrayış çerçevesinde beyindeki fizyo-patolojik olgular ile davranış düzeyinde ortaya çıkan semptomlar arasında bir korelasyon kurulur. Ama dilsel veya dilsel olmayan bir davranışın semptom olarak okunabilmesi için bir pozitivist olgu eşlemesinin ötesine geçilemez; *organik-tanımlayıcı psikiyatride gerçekçi bir teorik açıklama mümkün değildir.*

Önce nörolojiden bir örnekle tıbbi modelin doğru bir şekilde nasıl çalıştığını görelim. Örneğin klinikte fokal epilepsi adını verdiğimiz durumda beyinde tümör, travma vs. gibi çeşitli nedenlerle normalde olmaması gereken bir elektrik aktivite meydana gelir. Eğer bu anormal elektrik faaliyet bütün beyne yayılmazsa bilinç kaybına varan genel bir sara nöbeti meydana gelmez; patolojik elektrik faaliyet beyinde yer aldığı anatomik bölgeyle alakalı bir semptomun gelişmesine neden olur. Diyelim söz konusu epileptojenik odak beynin sol kola komuta eden bölgesindeyse, sol kolda kontrol edilemez kasılıp gevşeme hareketleri meydana gelir ve bunlar nöbet sonlanana kadar devam eder. Bu durumda beyindeki anormal elektrik faaliye-

ti etkileyen bir molekülün verilmesi genellikle sorunu çözer. Dikkat edilirse burada tıbbi model sorunsuz bir şekilde çalışmaktadır. Beyinde fiziksel bir olay (anormal elektrik faaliyet) meydana gelmiş, bu da kol kaslarının kasılıp gevşemesine (septom) neden olmuştur. İki olay arasındaki nedensel ilişki de, uygulanan tedavi de günümüz biyolojisi tarafından bazı fiziksel-kimyasal detaylarına varana kadar açıklanabilir. Demek ki burada nedensel ilişki iki fiziksel olay (beyindeki elektrik faaliyet ve kol kaslarındaki hareket) arasındadır ve patojenik nedenle septom arasındaki ilişkiye dair açıklama epistemolojik olarak sorunsuzdur. Çünkü hastalığın nedeni de, septomu da, tedavisi de fizikseldir; tıbbi açıklama da fizik ve kimya bilimleri içinde kalır.

Şimdi bir de kendisinin mehdi olduğunu sanan, Tanrı'nın kendisiyle konuştuğunu iddia eden paranoid şizofren bir hastayı düşünelim. Bildiğimiz kadarıyla bu tipte "septom" veren bir insanın beyindeki mezolimbik dopamin sisteminin fiziksel-kimyasal aktivitesinde bir bozukluk vardır ve bu sistemin çalışmasını uygun şekilde düzenleyen moleküller verildiğinde "septom" bazen dramatik bir şekilde ortadan kalkar veya en azından hafifler. Fakat bu klinik başarıya rağmen epistemolojik bir sorun var ortada. Nasıl?

Fokal epilepsi örneğinde neden de sonuç da (septom da) fizikseldi ve açıklama fizik (ve kimya) bilimi içinde kalınarak verilebiliyordu. Oysa beyindeki bozulmuş mezo-limbik dopamin aktivitesinin fiziksel bir olay olmasına karşılık bir insanın kendini mehdi sanıp Tanrı'nın sesini duyması (septom) salt fiziksel bir olay değildir; çünkü "septomun" aynı zamanda bir mana özelliği de vardır. Zaten tam da bu mana özelliği nedeniyle psikiyatride septom olarak kabul edilir. Dolayısıyla da psikiyatrik bir septomun açıklanması fizik (ve kimya) bilimi içinde kalınarak verilemez.

Organik-tanımlayıcı psikiyatrik açıklama *gerçekçi* değildir; *pozitivist* olgu eşlemeleriyle yetinmek zorundadır. *Çünkü iki olgu arasında saptanan bir korelasyon vardır, ama bu durumun fiziksel (teorik) açıklaması mümkün değildir; neden fizikselken septom fiziksel değildir.*

Organik-tanımlayıcı psikiyatrinin pozitivist olmanın yanı sıra bu durumla yakından bağlantılı bir başka özelliği de epistemolojik tutarsızlığıdır. Beyinde geçen fiziksel-kimyasal bir olay nasıl olup da

belli bir manaya sahip bir semptomla eşleşebiliyor? Bu sorunun yanıtı olmadığı ölçüde psikiyatride tutarlı bir teori de kurulamaz.

Bu sorular organik-tanımlayıcı psikiyatrinin pozitivist metodolojisi çerçevesinde bir türlü görmek istemediği ciddi metafizik sorunlarla malul olduğuna işaret eder. Fizikle (beyindeki nöropatolojik olayla) mana (semptom) arasındaki ilişki nedir? İşte bu sorunu çözemeyen organik-tanımlayıcı psikiyatrinin pozitivist sorgulama alanının dayandığı örtük metafizik son tahlilde Kartezyen sınırlarda kalır. Açıkça değilse de zımnen beyinden başka bir zihinsel mananın varlığını ve beynin de bu manayla fizik bilimiyle açıklanamayan bir ilişkisi olduğunu kabul etmeye zorlanır.

Mana fiziksel bir özellik olmadığına göre organik-tanımlayıcı psikiyatrik kavrayış çerçevesinde beyindeki patojenik fiziksel olay, fiziksel olmayan manayla (semptomla) fizik bilimiyle açıklanamaz tarzda olgusal olarak eşleşmektedir. Bu durum da pozitivist metodolojiye dayanan organik-tanımlayıcı psikiyatrinin metafizik düzeyde yorumlandığında gene Kartezyen etkileşimci ikiciliği aşamamış olduğunu gösterir. Gerçi tek tek olgular söz konusu olduğunda organik-tanımlayıcı psikiyatri açık bir nedensel ilişki öne sürmez, pozitivist olgu eşlemeleriyle yetinir. Ama genel teorik yaklaşım olarak semptomları mana düzeyinde kalan akıl hastalıklarının beyindeki fiziksel-kimyasal nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığı tezi, organik-tanımlayıcı psikiyatrinin örtük metafizik düzeyde fizikle açıklanamayacak bir Kartezyen etkileşimi savunduğunu gösterir.

II.2. Psikodinamik Psikiyatri

Psikodinamik psikiyatri geniş ölçüde Freud'un psikanaliz teorisine dayanır. Bugün pek çok klinikteki psikiyatri eğitiminde organik-tanımlayıcı psikiyatrinin yanı sıra bu görüşe de önem verilir.

Organik-tanımlayıcı psikiyatrinin ciddi akıl hastalıklarındaki klinik başarısına karşılık pek çok durumda, örneğin mutsuz bir evliliği sürdüren bir insanın boşanmaya karar vermesi sürecinde yaşadığı sıkıntılar gibi "psikolojik" denen konularda söyleyecek ya da yapacak pek bir şeyi yoktur; bu durum da psikoterapiyi psikiyatri eğitiminin ayrılmaz bir parçası haline getirir. Psikoterapi teknikleri arasında en eski, en köklü, klinik başarısı değilse de açıklama gücü

en yüksek yöntem olan klasik psikanalize ilişkin eğitim genellikle üniversite eğitiminden bağımsız enstitülerde verilse de bazı psikiyatri kliniklerinde psikanalizden etkilenen ama değiştirilmiş psikoterapi teknikleri⁵ uygulanır.

Bildiğim kadarıyla Freud psikanaliz için hermeneutik kelimesini hiç kullanmamıştır. Ama epistemolojik açıdan baktığımızda psikanalizin klasik anlamda, anlam araştırmasına ve yoruma dayanan bir hermeneutik disiplin olduğunu görürüz. Demek ki daha önce sosyolojide olduğunu gördüğümüz gibi psikiyatride de açık bir pozitivizm-hermeneutik tartışması vardır.

Bu tartışma geçmişte bazen epey sert boyutlara ulaşmışsa da zamanla uygulamada sessiz bir uzlaşmaya varıldı. Psikodinamik okul yanlıları ciddi akıl hastalıklarının neredeyse tamamen organik-tanımlayıcı psikiyatrye bıraktı. Buna karşılık "psikolojik" denen sorunlar da psikodinamikçilerin egemenlik alanına girdi. Kuşkusuz hâlâ ateşli bir tartışmanın yaşandığı gri alanlar vardır psikiyatride; bazı depresyonlar, kaygı bozuklukları, kişilik sorunları vs. Teorik tartışmanın özellikle yoğunlaştığı bu gibi durumlarda pratik uygulamada hekimin teorik yaklaşımına göre sadece psikoterapi veya sadece ilaç tedavisi uygulanabileceği gibi, her ikisi birden de uygulanabilir. Ama bütün bunlar sadece pratik çözümlerdir. Bu iki teorik psikiyatrik yaklaşım uzlaşmaz olarak karşıttır. *Biri mananın davranışın (semptomun) nedeni olduğunu söylerken, diğeri semptomdan beyinde geçen fiziksel süreçleri sorumlu tutar.*

Freud'un psikanalitik yönteme getirdiği teorik açıklamalar ilk bakışta maalesef ciddi bir Kartezyen yük taşır. Örneğin 1915 tarihli metapsikoloji yazılarında bedenden ayrı bir ruhsal aygıttan söz edilir.⁶ Keza "Ben ve İd" de aynın anlayışı yansıtır.⁷ Unutmamamız gerekir ki Freud tıp öğrenimini nörobiyolojinin pek az geliştiği bir çağda görmüştü. Bu yüzden teorik yaklaşımlarının bugün soyut ve metaforik bir model olarak düşünülmesi, yani teorisinin gerçekliği

5. Bkz. Tura, S. M., *Günümüzde Psikoterapi*, İstanbul: Metis, 2000.

6. Freud, S., *Metapsychologie*, Fr. çev. J. Laplanche ve J. B. Pontalis, Paris: Gallimard, 1978.

7. Freud, S., "Ben ve İd", *Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd içinde*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2001.

harfi harfine resmetmek için kurulmadığının akılda tutulması gerekir. Nitekim Freud umutsuzca da olsa yer yer nöral açıklamalara başvurmayı da denemiştir. Bu yüzden psikanalizin az çok Kartezyen bir metafiziğe dayandığını iddia etmek haksızlık olur. Bu kuram (eğer kuramsa) harfi harfine okunmamalı, bir tür "sezgi pompası", klinik bir ilham kaynağı, metaforik bir anlatım gibi değerlendirilmelidir.

Yine de psikanalizin bir tür Kartezyen metafiziğe dayandığını gösteren daha vahim belirtiler de var. Organik-tanımlayıcı psikiyatri semptomun ardındaki patojen unsurları beyinde geçen fizyopatolojik nöral süreçlere dayandırır; buna karşılık psikodinamik okula göreyse bir *semptomun (bir davranışın ya da bir rüyanın) nedeni, onun psikanalitik yorum çalışmasıyla anlaşılan anlamıdır*.

Bu durumda ise şu metafizik sorunla karşılaşırız. *Her davranış aynı zamanda fiziksel bir beden hareketi olduğuna göre, nasıl oluyor da psikanalizle ulaşılan anlam fiziksel bir harekete neden olabiliyor?* Bu ciddi bir sorundur, çünkü böyle bir durum çağdaş bilim çerçevesinde açıkça imkânsız görünür. *Demek ki psikanalitik anlamın aynı zamanda fiziksel bir beyin olayı da olması gerekir. Ama nasıl?*

Organik-tanımlayıcı psikiyatrinin tam tersi bir yol izlemesine rağmen psikanaliz de Kartezyenizmden kurtulamaz. Semptomun nedeni psikanalitik yorum çalışmasıyla ulaşılan anlam olarak ortaya konduğu, ama bu anlam beyindeki maddi bir olay olarak ele alınmadığı sürece Kartezyenizm devam ediyor demektir. Organik-tanımlayıcı psikiyatri pozitivist metodoloji çerçevesinde olgu eşlemleriyle yetiniyor gibi görünse de örtük metafizik düzeyde semptomun (mananın) nedeninin beyindeki fiziksel-kimyasal olay olduğunu savunuyordu. Psikanalizse tam tersine psikanalitik anlamın bedendeki fiziksel hareketlere (davranışa, semptoma) neden olduğunu söyleyerek ilk teorinin tersine bir etkileşimci ikiciliği kabul eder. Zımnen şunu söyler: Fiziksel olmayan psikanalitikanlam bedenin fiziksel hareketlerine yol açmaktadır. Bu metafizik tez günümüz bilimi çerçevesinde kabul edilebilir bir tez değildir. Organik-tanımlayıcı psikiyatri gibi psikanaliz de zımnen Kartezyen metafiziğe dayanır.

II.3. Organojenik-Dinamik Teori

Klinik uygulama hem organik-tanımlayıcı hem de psikodinamik okulların başarılı yönleri olduğunu gösterdi. Çünkü bugünkü nörobiyoloji bilgilerimize göre beyindeki fiziksel süreçlerin neden olmadığı hiçbir dilsel ve dilsel olmayan davranış söz konusu olamaz; ama öte yandan bu davranışlar bedenin fiziksel bir hareketi olmanın ötesinde bir anlama da sahiptir ve bu anlamı araştırdığımız en yetkin teori de en azından şimdilik psikanalizdir. Peki soralım: Her iki teori birden doğruysa fiziksel bir süreç nasıl olur da bir anlama sahip olabilir? İki teorik yaklaşımın da bu temel metafizik soruya bir cevapları olmadığı gibi, her ikisi de bu metafizik soruna karşı olağanüstü duyarsızdır. Ama bu temel metafizik problem çözülmeden bilimsel psikiyatrinin kurulamayacağı da açıktır. O halde çözmemiz gereken metafizik problemin kliniğe uygulandığında önümüze koyduğu soru şu: *Klinik uygulamada her ikisinin de haklı yönleri olduğunu gördüğümüz psikanalizle organik-tanımlayıcı yaklaşım nasıl olur da kapsayıcı bir tek teoride ifade edilebilir?*

Bu problemler üzerine kafa yorarken zamanla bu klinik tasayı paylaşan başka psikiyatrlar olduğunu da fark ettim. Bunların en tanınmış, 1970'li yıllarda Fransa'da geçici bir etki yaratan ve Lacan'ın da hocası olan Henri Ey'di. Organojenik-dinamik teori adını verdiği yaklaşımında psikiyatrik bozuklukların nedeninin beyinde geçen nöropatolojik süreçler olduğunu kabul ediyordu Ey; ama semptomların manasını anlayabileceğimiz doktrin yine psikanalizdi. Aslında psikiyatrinin büyük ismi, şizofreni konusundaki çağdaş bilgilerimizin temelini atan "baba" Bleuler'de de bulabileceğimiz bir görüştür bu. Ey bu psikiyatrik yaklaşımı daha sistematik hale getiriyor, özellikle de yukarıda adı geçen halüsinasyonlarla ilgili eşsiz klasiğin klinik olarak delillendirmeye çalışıyordu.

Klinik konularda yakınlık duyduğum, aynı tasaları paylaştığımızı düşündüğüm Ey'in de klasik organik-tanımlayıcı psikiyatrinin karşılaştığı temel metafizik problemle baş edemediği açıktı. Yukarıda da söylediğim gibi tıpta uzmanlık tezimi bu teorik yaklaşımın epistemolojik eleştirisi üzerine kurdum.

Organojenik-dinamik teori de organik-tanımlayıcı psikiyatri gibi beyinde geçen fiziksel-kimyasal olaylarla davranışın (septomun) anlamı arasındaki ilişki sorununu çözemez. Bu anlamın psikanalitik yorumla ortaya çıkarılıyor olması da fizik bilimi içinde açıklanamaz. Dolayısıyla organojenik-dinamik teori de metafizik düzeyde Kartezyen ikiciliği aşamamış demektir.

Açıkçası gerek organik-tanımlayıcı psikiyatrik yaklaşım gerekse organojenik-dinamik teori meşru bilimselliğin gerçekçi sınırlarında kalırsa dilsel ve dilsel olmayan davranışın sadece bedenin fiziksel hareketi boyutunu açıklayabilir; hastanın dudak, el, kol hareketleri, çıkardığı sesler vs. Ama bu teoriler bu beden hareketlerinin nasıl olup da bir manaya sahip olduğunu fizik bilimi içinde kalarak açıklayamaz. Bu durumda zımnen de olsa (fiziksel bedenden fiziksel olmayan manaya doğru) etkileşimci ikiciliğe dayalı bir metafiziği kabul etmek zorunda kalırlar.

Buna karşılık psikanalitik hermeneutik ve psikodinamik okul dilsel ve dilsel olmayan davranışın anlam boyutunu anlayabilir, ama bu davranışın nasıl olup da bedenin fiziksel bir hareketi olduğunu açıklayamaz. Bu durumda mananın başatlığını temel aldığına göre, organikçi teorilerin tersi yöne doğru (fiziksel olmayan manadan fiziksel bedene doğru) bir etkileşimci ikiciliği kabule zorlanır.

Demek ki psikiyatri metafizik düzeyde ciddi şekilde sorunludur.

Bu durumda ne yapmalı? Şimdi diyalektik materyalist metafizik açıklamaya daha yakından bakalım.

III. DİYALEKTİK MATERYALİZM VE PSİKİYATRİ

III.1. Bir Sosyal Yaşam Pratiği Olarak Psikiyatri

Önce akıl hastalığıyla sosyal yaşam pratikleri arasındaki ilişkiye bakalım.

Önceki bölümlerde metafizik düzeyden bakıldığında sosyal yaşam pratiklerinin maddenin üst düzeyde rasyonel örgütlenmeleri olduğunu görmüştük. Bu pratikler (örneğin ev yapmak) insanlar rasyonel düşünüp davranan biyolojik organizmalar olduğu için *türev* bir rasyonaliteye kavuşuyordu. Beyinde geçen maddi bir olay ola-

rak rasyonel düşünce de parçası olduğu toplumsal pratiğin geçmişten gelen mevcut bütünü ile gelecekte bu pratiğin parçası olacak rasyonel davranışın ilişkisini anlamaya ve bu rasyonaliteyi azamileştirmeye dayanıyordu. Bu durumda düşünce gelecekteki parçayla (gelecekteki dilsel ve dilsel olmayan davranışla) mevcut sosyal yaşam pratiği arasındaki rasyonel ilişkiyi kuruyordu.

Açıkçası sosyal yaşam pratiklerinin rasyonel organizmalar sayesinde türev bir rasyonaliteye kavuşması (örneğin kıtalararası bir gemi yolculuğu örgütlenmesi veya bir binanın inşaatı) insanların beyinlerdeki düşüncelerin ve davranışların aynı ortak rasyonel bütünün parçası haline gelmesiyle mümkündür. Kavg, çatışma, savaş gibi durumlarda da taraflar gene de rasyonel bir bütünün parçasıdır. İşte akıl hastası dediğimiz insanların beyinleri, burada ele alamayacağımız moleküler biyolojik nedenlerle çoğu zaman bu ortak rasyonel maddi örgütlenmelerin parçası olamaz. Bir başka deyişle akıl hastaları beyinlerinin moleküler seviyedeki örgütlenmesi nedeniyle bütünsel sosyal yaşam pratiğinin ortak türev rasyonalitesinin parçası olan düşüncelere sahip olamazlar; dolayısıyla da sosyal pratiklerin gerektirdiği beyin tarafından azamileştirilmiş rasyonel davranış sergileyemezler. Elbette kendi içinde ele alındığında bunların davranışları da rasyoneldir; ancak bu "parça", bütünsel sosyal yaşam pratiğinin ortak türev rasyonalitesiyle uyumsuzdur. Daha açık olalım.

Daha önce hastalık kavramını ele alırken fizyolojik işlev rasyonalitesine değinmiş, insanlar olmasa bile aortkapak yetmezliği olan bir kedi yavrusunun nesnel anlamda hasta olacağını görmüştük. Ama akıl hastalığı fizyolojik işlev rasyonalitesi açısından değil, ancak sosyal yaşam pratiklerinin rasyonel bir parçası olup olamamak bakımından değerlendirilebilir. Sosyal yaşam pratikleri olmasaydı veya farklı olsaydı, akıl hastalığından söz edemezdik. Bu bağlamda Cervantes'in *Don Quijote* adlı romanı bize delilik hakkında önemli ipuçları verir.

Bir örnekten yola çıkalım. Tabii ki eşcinsellik bir akıl hastalığı değildir; ama eşcinselliğin yakın zamana kadar bir psikiyatrik bozukluk olarak kabul edildiğini biliyoruz. Eşcinselliğe fizyolojik işlev rasyonalitesi açısından baksaydık ve cinselliğin üremeye yönelik bir davranış olduğunu göz önüne alsaydık, eşcinselleri bugün de psikiyatrik bakımdan hasta olarak değerlendirmeye devam etmemiz ge-

rekirdi. Oysa psikiyatri olaya fizyolojik işlev rasyonalitesi açısından değil, rasyonel maddi organizasyonlar olarak sosyal yaşam pratiklerini açısından yaklaşır. Geçmişteki toplumsal örgütlenme biçimleri (özellikle de aile ve cinsellikle ilgili sosyal yaşam pratikleri) değişime uğradıkça psikiyatrinin eşcinselliğe bakışı da değişime uğradı. Çok değil, elli yıl kadar önce eşcinsellere yapılan toplumsal ve psikiyatrik baskı bugün bize utanç verici bir uygulama olarak görünüyor.

Eğer tarihsel materyalist bir çalışma yapılmış olsaydı deliliğin akıl hastalığına dönüşmesi, yani tıbbın konusu haline gelmesi ve böylece psikiyatrinin bir iktidar biçimi olması da kökleri kapitalist üretim örgütlenmesine kadar giden bir süreç olarak ortaya çıkardı diye düşünüyorum. Sosyal yaşam pratiklerinin kapitalist üretim tarzı rasyonalitesine uygun şekilde yakın işbirliği ve eşgüdüm gerektiren bir dönüşüme uğraması, deliliğin tıbbın konusu olmasında muhtemelen birinci derecede rol oynamıştır. Çok büyük ihtimalle akıl hastalarına yönelik bugünkü muamelemiz de sosyal yaşam pratiklerinin üretimin kapitalist örgütlenmesinden sonraki aşamasında gelecek kuşaklara utanç verici görünecektir. Demek ki akıl hastalığı nosyonu tarihsel olarak göreceli ve muhtemelen geçici bir nosyondur. Ama kedi yavrusunun fizyolojik işlev rasyonalitesi çerçevesinde mana kazanan aort kapak yetmezliği daima hastalık olmaya devam edecektir.

Bizim açımızdan burada önemli olan psikiyatrinin konu aldığı "hastalık"ların ancak sosyal yaşam pratiklerinin türev rasyonalitesi bakımından anlam kazanıyor olmasıdır. "Akıl hastaları" normatif açıdan bakıldığında, beyinlerinin moleküler yapısı gereği bu pratiklerin rasyonel bütününe maksadına *yeterince* uygun davranamadıklarından "hasta"lar ve bu yüzden "tedavi" görüyorlar. Bir sosyal yaşam pratiği olarak psikiyatrinin semptom bilgisi de diğer bazı sosyal yaşam pratiklerinin maksadına *yeterince* uygun olmayan (yani bu pratikler bakımından normatif açıdan *yeterince* rasyonel olmayan) dilsel ve dilsel olmayan davranışları saptamaya yarıyor yalnızca. Böylece psikiyatri, özellikle aile ve iş gibi diğer sosyal yaşam pratiklerindeki maksadına *yeterince* uygun olmayan "parçaları" (akıl hastalarını) düzeltme maksadına yönelik olarak örgütlenmiş (türev rasyonaliteye sahip) bir sosyal yaşam pratiği olarak çıkıyor karşımıza. *Psikiyatri diğer sosyal yaşam pratiklerinin "tamircisi" olan bir sosyal yaşam pratiğidir.*

Şimdi bir de psikiyatrinin alanına giren, ama akıl hastalığı çerçevesinde düşünülmeyen "psikolojik" (artık ne demekse?) durumlara bakalım. Bu gibi durumlarda aile ya da iş gibi sosyal yaşam pratiklerinin rasyonel bütününe maksadına uygun davranamayan insanlardan ziyade, bu gibi pratiklerde zorlanan insanlarla karşılaşırız. Örneğin günümüzde bilim sosyal yaşam pratiği, biliminsanlarının buluşlarını bilimsel kongrelerde tebliğ etmesini gerektirir. Halbuki "sosyal fobik" özellikleri olan bir bilim insanı kalabalıkta konuşma yapmakta zorlanacaktır. Ya da pek çok insan çeşitli nedenlerle evlilik sosyal yaşam pratiğini sürdürmekte zorlanır vs. Bunlardan daha vahim durumlar da vardır; pek çok insan akıl hastası olmamasına rağmen sosyal uyum gösterme konusunda ciddi sorunlar yaşar; bunların çoğu klinikte "sınır durum" denilen durumlardır.

Psikiyatri bu gibi "psikolojik" durumlarda da diğer sosyal yaşam pratiklerinin tamircisi olarak iş görür. Ama psikiyatrik uygulamada artık biyolojik tedavi yöntemleri ikinci plana alınmış, psikoterapi teknikleri ön plana taşınmıştır. Üstelik toplumsal yaşam pratiklerinin (örneğin evlilik ilişkisinin) korunması veya korunmamasından çok, çoğunlukla kişinin kendi sorunlarının farkına varması ve kendi çözümünü üretmesi hedeflenir. Bu gibi konularda psikiyatrinin tutumu akıl hastalıklarına yaklaşımından tamamen farklı ve özgürlükçüdür.

Eğer psikiyatrik uygulama diğer sosyal yaşam pratiklerinin "tamircisi" bir sosyal yaşam pratiğiye, ve yine eğer psikiyatrik bozukluklarda sosyal yaşam pratiklerinin maksadına yeterince uygun olmayan davranışlar üreten "parçalar" söz konusuysa, diyalektik materyalist anlam teorisi ve natüralist hermeneutik bu alana da uygulanabilir.

III.2. Psikiyatrinin Metafizik Problemleri ve Diyalektik Materyalizm

III.2a. Giriş

Organik-tanımlayıcı psikiyatri ve organojenik-dinamik psikiyatri açısından metafizik problem şuradan kaynaklanıyordu: Her iki teori de beyinde geçen fiziksel (ve kimyasal, nörofizyolojik) olaylarla ma-

naya sahip semptom (davranış) arasındaki ilişkiyi gerçekçi bir teori içinde ifade edemiyor, örtük olarak Kartezyen metafiziğe dayanan pozitivist bir olgu eşlemesiyle yetinmek zorunda kalıyordu. Buna karşılık psikanaliz de mananın nasıl olup da semptom (davranışa) neden olduğunu açıklayamıyordu. Çünkü her davranış fiziksel bir harekettir ve mananın fiziksel harekete neden olduğunu söylemek günümüz biliminin kabul edemeyeceği Kartezyen etkileşimci bir metafiziğe dayanır.

Diyalektik materyalizmin bu problemleri nasıl çözdüğünü görmek için buraya kadar izlediğimiz yolu kısaca hatırlayalım.

Diyalektik materyalizmin birinci tezine göre evrendeki her şey maddidir. Evren olaylardan oluşur ve bütün olaylar fizik bilimince ele alınıp açıklanabilir. Ancak bu fiziksel açıklama fizik biliminin epistemolojik sınırlarında kalan bir açıklamadır ve rasyonel tarzda örgütlenmiş maddi bir olayın bütün özelliklerini kapsamaz. Aşağıda örnek olarak ele alacağımız bütün olaylar ilkece fiziksel olaylardır; dolayısıyla maddidirler.

Diyalektik materyalizmin ikinci tezine (natüralist hermeneutik tez) göre, mana canlılar, makineler veya sosyal yaşam pratikleri gibi rasyonel tarzda örgütlenmiş olayların fizik bilimiyle ele alınamayacak maddi ve nesnel bir özelliğidir. Bir olayın manası, içinde yer aldığı bütünsel rasyonel örgütlenmeyle rasyonel ilişkisidir. Rasyonaliteyi ise bir olayın nesnel maksadına uygun olması şeklinde tanımlamış ve bu durumda ortaya çıkan normativiteyi de nesnel, yani öznesiz bir normativite olarak belirlemiştik.

Bu durumda natüralist hermeneutik dilsel alışkanlıklarımıza oldukça ters gelen bir dille düşünmemizi gerektiriyor. Çünkü rasyonel dediğimiz zaman gündelik konuşmada akla uygun bir davranıştan söz ettiğimizi düşünürüz ve bu davranışın ardında bir akıl olduğunu kabul ederiz. Bense burada Aydınlanma felsefesinin doruğa çıkardığı bu idealist anlayışla taban tabana zıt bir anlayış ileri sürüyorum.

Aynı şekilde yine dilsel alışkanlıklarımız gereği maksadı da akıllı bir amilin özelliği olarak kabul ederiz; buna göre ancak akıllı bir varlık maksada sahip olabilir. Ama bir refleks davranışın, örneğin gözbebeğinin karanlıkta genişleyip aydınlıkta küçülmesi refleksinin (ardında bir akıl olmayan, sadece sinir sisteminin fiziksel örgütlenmesinden kaynaklanan bu davranışın) belli bir nesnel maksada

uygun, rasyonel bir davranış olması bu dilsel peşin hükümlerimizi sarsar. Keza binaların mimari yapısı, odanın tasarımı, bir makinenin işleyişi, bir robotun davranışları da rasyoneldir; yani maksada uygundur. Hadi bunların bizim rasyonel biyolojik organizmalar olmamızdan kaynaklanan türev rasyonaliteleri vardır diyelim; ama biyolojik bir organizmanın da türev olmayan bir rasyonaliteye sahip anatomik yapısı vardır; bu rasyonalite bir mimarın ya da bir mühendisin elinden çıkmamış, öznesiz bir süreç olan biyolojik evrimin sonunda oluşmuştur. Örneğin insan dışısının beliliyle kalçası arasında "feminenlordoz" adını alan belli bir açı vardır; erkek homo sapiens'i cinsel olarak etkilemek gibi ikincil bir evrimsel boyut da kazanan (seksüel seçim) bu anatomik özellik rahimde çocuk taşımayı kolaylaştırmak gibi nesnel bir maksada uygun, yani rasyonel bir anatomik tasarımıdır. Bir binanın tasarımı nasıl rasyonelse insan anatomik tasarımı da rasyoneldir ve evrim teorisine göre bu rasyonalite bir aklın, "evrenin ulu mimarı"nın ürünü değil, öznesiz bir sürecin ürünüdür.

Anatomik tasarım rasyonalitesi ve fizyolojik işlev rasyonalitesi gibi davranış rasyonalitesi de akıl (beyin) gerektirmez. Önceki bölümlerde bitkilerin ve bazı tekhücreli canlıların rasyonel davranışlarından söz etmiş, beynin de davranış rasyonalitesini azamileştirmeye yarayan bir organ olarak biyolojik evrim sürecinde sonradan gelişmiş bir organ olduğundan söz etmiştik.

Burada biraz durup etimolojik bir "sezgi pompası" kullanmak istiyorum. Aslında etimolojik argümanlardan fazla hoşlanmasam da ne demek istediğimi anlatmak için sadece bir vesile olsun diye rasyonalite ve akıl kelimelerinin kökenlerine inmek istiyorum.

Bugün hemen herkes rasyonel kelimesinin akla uygun ya da akılcı anlamına geldiğini düşünür. Bu hesaba göre rasyonel kelimesi akıldan (*raison*) türemiştir ve akıldan hareketle tanımlanır. Oysa rasyonel kelimesi Latince *ratio*'dan gelir. *Ratio* da oran, yani parçayla bütün arasındaki ilişki demektir. Bu durumda etimolojik olarak muhtemelen tam tersine akıl kavramı rasyonelden hareketle tanımlanmalıdır: *Akl rasyonel (parçayla bütün arasındaki ilişkiye uygun) düşünme kapasitesidir.*

Bu etimolojik argüman elbette hiçbir şeyi kanıtlamaz. Ama zaten biliyoruz ki apaçık biyolojik nedenlerle evrimsel olarak nesnel

anlamda rasyonel olan, akıldan (beyinden) önce gelir. Akıl (beyin), parçayla (davranış) bütün (sosyal yaşam pratiği) arasındaki maksadına uygun ilişkiyi azamileştirir yalnızca.

Önceki bölümlerde insan sosyal yaşam pratiklerinin maddenin üst düzeyde bir rasyonel örgütlenmesi olduğunu, bu pratikte yer alan dilsel bir ifadenin aktüel-etkin anlamının da parçayla (dilsel davranış) bütün (sosyal yaşam pratiği) arasındaki rasyonel ilişki olduğunu da görmüştük. Keza düşüncenin bu bütünle parçanın zamandaki rasyonel ilişkisini azamileştiren maddi bir beyin olayı olduğunu da saptamıştık. Şimdi bu genel çerçevede bir "akıl" (beyin) hastasının verdiği semptom nasıl açıklanabilir?

"Akıl" hastasının beyni burada ele alamayacağımız moleküler biyolojik nedenlerle içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğinin türev rasyonalitesine uygun davranışlar üretemez. Söz konusu moleküler biyolojik nedenleri belki şu örneklerden yola çıkarak kavrayabilirsiniz. Bir insan çeşitli halüsinojen moleküller (örneğin LCD veya meskalin) aldığı anda, beyni moleküler biyolojik düzeyde etkilenir ve bu durumda sosyal yaşam pratiklerinin rasyonalitesine uygun düşünce ya da davranışlar üretemez. Akıl hastasının beyni de *endojen* moleküler biyolojik nedenlerle içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğinin türev rasyonalitesine *yeterince* uygun davranışlar üretememekle birlikte *kendi içinde ele alındığında* rasyonel davranışlar üretir; dilsel ifadeleride içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğinde aktüel-etkin anlama sahip değilse de çoğu kez dilbilimsel anlama sahiptir.

Şimdi bir psikiyatrin bir akıl hastasını muayene ettiğini düşünelim. Psikiyatr, diyelim mehdi olduğunu ve miraca yükselip Tanrı'yla konuştuğunu söyleyen paranoid şizofren hastanın beyninin mezolimbik dopamin sisteminde bir bozukluk olduğunu saptıyor. Ama semptom fiziksel değil, mana düzeyinde bir semptomdur; yani içinde yer aldığı sosyal yaşam pratiğinin türev rasyonalitesine yeterince uygun olmayan, ama *dilbilimsel* anlama sahip, o halde başka *mümkün* bir sosyal yaşam pratiğinde aktüel-etkin anlama sahip olabilecek bir dilsel ifadedir.

Organik-tanımlayıcı okuldan ve organojenik-dinamik okuldan psikiyatrları pozitivist açıdan değilse de metafizik düzeyde zor durumda bırakan, beyindeki fiziksel olayla mana düzeyinde yer alan semptom arasında nedensel bir ilişki kurma denemelerinin kaçınıl-

maz olarak fizik biliminin sınırlarını çiğnemesiydi. Öte yandan psikanalist de semptomun (dilsel davranışın) nedeninin bunun psikanalitik anlamı olduğunu iddia ettiği sürece bedensel-fiziksel bir hareket olan bu davranışın fizik bilimi içinde kalan bir açıklamasını veremeyecek, teorisinin manayla fiziksel arasında büyümlü bir Kartezyen etkileşim varsayan bir metafiziğe dayandığını görmek istemeyecektir.

III.2b. Diyalektik Materyalizm

Oysa diyalektik açıdan çözüm basittir.

Probleme önce diyalektik materyalizmin 1. tezi (fizikalist materyalist tez) açısından bakalım. Bu durumda akıl hastasının beyninde geçen fiziksel olayla manaya sahip semptom arasında nedensel bir ilişki yoktur. Organik-tanımlayıcı psikiyatri bu iki düzey (fiziksel ve mana) arasında nedensel bir ilişki olduğunu düşünmekle Kartezyen bir metafizik hataya düşmektedir. Karşımızda bir tek örgütlü maddi olay var; akıl hastasının sinir sisteminin parçası olduğu (ya da yeterince olamadığı) sosyal pratik. Bu bütünsel olayın fiziksel özelliklerini fizik bilimiyle açıklayabiliriz. Akıl hastasının beynindeki mezo-limbik aktivitedeki bozuklukla bedenın dilsel davranışının fiziksel hareket boyutu bu düzeyde yer alır ve fizik bilimi çerçevesindeki yasalar bu ikisi arasındaki nedensel ilişkiyi açıklamak için yeterlidir. Ancak bütünsel olayın fiziksel boyutunda ortaya çıkan bu durum semptomun mana özelliklerinin nedeni değildir.

Demek ki aynı olayın mana özelliklerini saptamak için diyalektik materyalizmin 2. tezi (natüralist hermeneutik) açısından bakmamız gerekir. Bu durumda aynı maddi olayın (akıl hastasının parçası olduğu bütünsel sosyal pratiğin) sadece fiziksel değil mana özelliklerini de saptarız. Karşımızda sadece elementer düzeyde fizikle açıklanacak bir madde olayı değil, manası özel bir hermeneutikle araştırılacak rasyonel tarzda örgütlenmiş bir madde olayı (sosyal pratik) vardır. Bu durumda parçayla (hastanın söylemiyle) geçmişten kaynaklanan mevcut sosyal yaşam pratiği arasındaki rasyonel ilişkiyi, yani semptomun anlamını araştırmak için bir hermeneutik disiplin olarak psikanalize başvurmak da bugün için bildiğimiz en güvenli yoldur.

Günümüzde nöropsikanaliz akımı insan beyniyle ilgili nörobiyolojik çalışmalarda kullanılan dille psikanalitik literatürün dili arasında belli bir düzeye kadar geçişlilik sağlanabileceğini göstermektedir.⁸ Bununla psikanaliz ve benzeri hermeneutik yaklaşımların sunduğu imkân aynı maddi gerçekliğin fiziksel-kimyasal, nörofizyolojik yöntemlerle incelenemeyecek, organizmaya ilişkin toplumsal bir anlam dünyası da ortaya koymasıdır. Organizmanın bu toplumsal anlam dünyasının nasıl oluştuğunun incelenmesi ve anlaşılması psikoterapötik sürecin esasını oluşturur. Genellikle içgörü adını verdiğimiz bu psikoterapötik kazanım organizmanın doğuştan getirdiği özellikleriyle toplumsal bir varlık olarak yaşam mücadelesini nasıl yöntemler (savunmalar, bastırmalar, çeşitli düzeylerde akılcılaştırmalarla kendini kandırmalar vs.) üreterek sürdürmeye çalıştığını ortaya koyar. Organizmanın niçin belli düşünce ve duygulanım ve davranış kalıplarının (kabaca kişiliğinin) esiri olduğunu anlaması, yani toplumun bir parçası olarak "kendini" anlaması genellikle dönüştürücü ve özgürleştirici bir rol oynar.

Diyalektikmateryalizm böylece bize üç şey söylemiş olur. Birincisi, karşımızdaki durum (hastanın beyni ve söylemi) bazı elementer özellikleri fizik bilimiyle açıklanabilecek maddi bir olaydır. İkincisi, karşımızda anlamlı (rasyonel tarzda örgütlü) bir maddi olay var. Bu olayın manasını bir anlam araştırmasıyla (örneğin davranışla sosyal yaşam pratiği arasındaki ilk bakışta rasyonel olmayan, ama derin ve özel bir rasyonel ilişkiyi ortaya çıkaran psikanalizle) kavrayabiliriz. Üçüncü olarak şunu kavrarız: Bu örgütlü maddi olayın fizik bilimiyle araştırılan özellikleriyle hermeneutikle araştırılan özellikleri arasında nedensel bir ilişki yoktur; bunlar arasındaki ilişki manaya sahip bir olayın maddi bir olay olması nedeniyle fiziksel özelliklerinin de olmasından ibarettir.

O halde karşımızda tek bir örgütlü maddi olay var; bunu değişik epistemik çerçevelerde (fizikle ve hermeneutikle) farklı özellikleriyle kavrayabiliyoruz. Fizik karşımızdaki rasyonel tarzda örgütlü olayın elementer düzeyde açıklamasını verirken, hermeneutik parçayla bütün (sosyal yaşam pratiği) arasındaki rasyonel ilişkiyi (mana-

8. Bkz. Tura, S. M., *Histerik Bilinç*, İstanbul: Metis, 2007 ve Tura, S. M., "Nöropsikanaliz", *İmago Dergi*, No. 2, İstanbul, 2005.

yı) anlamamızı sağlıyor. Bunların bir ve aynı maddi sürecin farklı özellikleri olduğunaysa diyalektikle metafizik düzeyde kavırıyoruz.

Böylece diyalektik materyalizmin evrim teorisiyle bağdaşmasının yanı sıra çağdaş psikiyatrinin metafizik problemlerine getirdiği çözüm sayesinde metafizik düzeyde günümüz bilimiyle de en iyi bağdaşan yaklaşım olduğunu, ayrıca insan varlığına ilişkin temel metafizik problemleri çözebilecek güçlü bir yaklaşım oluşturduğunu görebiliyoruz.

Hatırlarsanız şu an tartıştığımız noktaya Üçüncü Bölüm'ün sonunda bazı filozofların nörobiyolojiye yönelttikleri eleştirilerin haklı bir yönü olduğunu tespit ederek gelmiş ve şöyle akıl yürütmüştük:

1. "Düşünce"nin anlamı vardır.

2. Fizik bilimi (veya nörofizyoloji) çerçevesinde kalarak beyindeki nöral süreçler anlama sahiptir diyemeyiz.

3. Demek ki düşünce fiziksel (sadece fizik bilimi veya nörofizyoloji tarafından ele alınabilir) bir olay değildir.

Bu saptama bizi nörobiyolojinin metafizik temellerini yeniden gözden geçirmeye ve beyindeki maddi olayların nasıl olup da bir anlama sahip olabileceğini araştırmaya sevk etmişti.

Şimdi nörobiyolojik bir klinik disiplin olarak psikiyatrinin diyalektik materyalist metafizik temele oturtulması durumunda teorik problemlerini nasıl çözebileceğini görmüş bulunuyoruz. Bu durum temel bilimimiz olan nörobiyoloji için de geçerli olmalıdır.

Ulaştığımız sonucu basitçe şöyle özetleyelim. Düşünce beyinde geçen maddi bir olaydır. Bu olayın fiziksel özelliklerini nörofizyolojiyle, anlam özellikleriniyse natüralist hermeneutikle anlarız. Bu iki yaklaşımla ortaya çıkan olgular arasında nedensel bir ilişki yoktur. Bu iki farklı epistemik çerçeve arasında derin *metafizik (ontolojik) bir ilişki vardır yalnızca*.

Aslında biyolojide bu ikili (diyalektik) düşünme yöntemine alıştık. Örneğin fizyolojik işlev rasyonalitesi bağlamında gördüğümüz gibibir refleks olayın bile fiziksel özellikleriyle manaözelliklerini ayrı epistemik çerçevelerde düşünüyoruz. Şimdi nörobiyolojide yüksek bilişsel fonksiyonlar için de aynı yöntemi uygulamak durumundayız. nörobiyoloji maddi beyin olayları olan düşünceleri nö-

rofizyolojik açıdan fiziksel bir olay olarak incelerken, anlam özellikleri bakımından natüralist hermeneutiğe dayanmak durumundadır. Demek ki fizikalist değil diyalektik materyalist bir metafiziğe dayanmak nörobiyolojinin teorik problemlerini çözmede hayati öneme sahiptir.

Böylece nörobiyoloji çerçevesinde Üçüncü Bölüm'ün sonundan beri tartıştığımız anlam sorununu çözmüş, kitabın temel problemlerinden birini geride bırakmış oluyoruz: Beyindeki maddi süreçlerin anlamı sorununu Kartezyenizme de fizikalizme de düşmeden çözmek mümkündür. *Diyalektik materyalizm çağımızın metafizik ufku-
dur.*

YEDİNCİ BÖLÜM

GÜNÜMÜZ BİLİMİNİN ÜST SINIRI

KİTABIN buraya kadar olan bölümlerinde Kartezyen düşünceyle öznel deneyimleri söz konusu etmeden mücadele ettik. Mananın örgütlü maddi bir olayda parçanın bütünle rasyonel ilişkisi olarak maddi bir özellik şeklinde nasıl açıklanabildiğini gördük. Böylece davranış rasyonalitesini azamileştirmeye yarayan bir organ olarak beyinde geçen maddi bir olay olarak düşüncenin anlamının, zamandaki parçası olduğu sosyal pratikle rasyonel ilişkisi olarak ifade edilebileceğini saptadık.

Bununla birlikte Kartezyen düşünce kökenli tezlerin esas güçlü olduğu yön, bilinç ve farkındalık başta olmak üzere renk, koku, can acısı, ses gibi çeşitli öznel deneyimlerin mahiyeti problemi göz önüne alındığında ortaya çıkar. Bu gibi öznel deneyimler maddi bir olay gibi durmazlar; aslına bakarsak bir insan varlığı olarak *doğrudan tanışıklığımız* olan her şey *kendi öznel* deneyimlerimiz, yani kendi fenomenal bilincimizdir;¹ başka her şey *dolaylı olarak* verilir bize.² Zaten bir bakıma metafizik tekbencililiği ve ondan türeyen çeşitli felsefi mitolojileri, çeşitli mistik öğretileri temellendiren ilginç *doğa olayı* da budur. Bilim elbette öznel deneyimlerimizin dışında maddi bir evrenin var olduğu tezine dayanır ve bu metafizik (materyalist) tezin ne kadar verimli sonuçları olduğunu da biliyoruz.

1. *Doğrudan tanışıklığımız* olan her şeyin kendi öznel deneyimlerimiz olduğunu görmek için bkz. Tura, S. M., *Histerik Bilinç*, İstanbul: Metis, 2007.

2. Daha sonraki bölümlerde *öznel* deneyim kavramını eleştireceğim ve deneyimin *öznel* bir şey (yani deneyimleyen-öznenin-deneyimi) olamayacağı tezini savunacağım. Ama şimdilik bu konvansiyonel terimi tartışmıyorum.

Fenomenal bilinç konusunda karşılaştığımız en önemli güçlük, günümüz doğa biliminin öznel deneyim konusundahenüz söyleyebileceği pek az şeyin olmasıdır. Açıkça itiraf etmek gerekirse öznel deneyimlerin bildiğimiz anlamda maddi bir şey olduğundan bile emin değiliz. Eğer öznel deneyimler maddi olaylarsa, bu kitapta dayandığımız fizikalist-materyalist teze göre fizik bilimi tarafından incelenebilir bir yönlerinin olması gerekli ve yeterlidir. *Gerçi beyinde nöral bir olay meydana gelmeden öznel deneyimlerin ortaya çıkmadığından neredeyse eminiz.* Örneğin rüya öznel deneyimi ancak beyinde bugün elektroansefolografik yöntemlerle kaydedebildiğimiz belli bir nöral faaliyet varsa meydana gelebilir. Ya da halüsinasyon öznel deneyimi belli bir beyin faaliyetini değiştiren çeşitli moleküllerle (LCD, meskalin, tetrahidrokanabinol vs.) ortaya çıkarılabileceği gibi, bir akıl hastalığının (örneğin şizofreninin) seyri sırasında ortaya çıkan halüsinasyonlar da belli bir nöral faaliyeti düzenleyen moleküllerle (nöroleptiklerle, örneğin haloperidolle) ortadan kaldırılabilir. Keza beynin elektrik faaliyetinin bozulduğu çeşitli fokal epilepsi türlerinde ortaya çıkan halüsinasyon ve benzer fenomenler, öznel deneyim sapmaları vs. bu elektrik faaliyeti düzenleyen moleküllerle (örneğin karbamazapinle) engellenebilir. Dahası beynin ameliyat gibi yapay koşullarda zararsız elektriksel uyarılarla doğrudan uyarılması, uyarılan bölgeyle bağlantılı olarak değişen çeşitli öznel deneyimlere neden olur. Buna karşılık beyinde nöral bir faaliyet olmadan öznel deneyimlerin ortaya çıkabileceğini düşündüren hiçbir bulgu yoktur. Örneğin beynin görsel korteksinin tahrip olması durumunda görsel deneyim de ortadan kalkar. Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür; hatta beyinde belli tip bir elektrik faaliyetle (beyindeki 40 Hz'lik yaygın senkronize osilasyonlarla) öznel deneyimlerin özellikle ilişkili olduğu yönünde yorumlanmaya elverişli ilginç bulgular bile vardır.³

Kısaca söylemek gerekirse, öznel deneyimlerin beyindeki nöral faaliyetlere bağlı olarak ortaya çıktığından ve beyinde belli bir nö-

3. Bkz. Crick, F., *Şaşkırtan Varsayım*, çev. Sabit Say, Ankara: TÜBİTAK, 2009; Crick, F., Kosh, C., "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", *The Nature of Consciousness* içinde, Ned Block, Owen Flanagan, Güven Güzeldere (haz.), MA: MIT Press, 1997 ve Tura, S. M., *Histerik Bilinç*.

ral faaliyet olmaksızın öznel deneyimlerin meydana gelemeyeceğinden şüphe duymamızı gerektiren hiçbir bulgu yoktur.

Yine de bu gibi bilgiler hem öznel deneyimlerin bizzat kendisinin ne olduğunu (maddi, yani fizik bilimi tarafından incelenebilir bir özelliğe sahip olup olmadığını) hem de beyinde gözlediğimiz fiziksel olaylarla ilişkisinin ne olduğunu anlamamıza yetmiyor. Öznel deneyimler bizzat beyindeki nöral faaliyetlere özdeş mi? Yani nöral faaliyetler ve öznel deneyimler bir ve aynı şey mi? Aynı maddi nöral olayın biri "dışardan" (fiziksel) diğeri "içerden" (öznel) görünümüleri mi bunlar? Durum böyleyse madde hakkında bilgimiz henüz çok yetersiz demektir. Yok, öznel deneyimler beyindeki nöral faaliyetlerin neden olduğu başka fiziksel olaylarsa, madde hakkındaki bilgimiz gene çok yetersiz demektir.

Açıkçası fizik sayesinde madde hakkında ve nörobiyoloji sayesinde beyin hakkında bildiğimiz hiçbir şey öznel deneyimlerin varolmasını gerektirmiyor. Çünkü hem madde hem beyin hakkında bildiklerimiz öznel deneyim kavramına başvurmadan kendi içinde tutarlı bir şekilde açıklanabilir. Peki bu öznel deneyimler biyolog Huxley'nin deyişiyle "Alaadin'in cini gibi" nasıl çıkıyor beyinden? Açıkça itiraf etmek gerekirse, öznel deneyim meselesi olmasa hem biliminsanları hem materyalistler kendilerini daha iyi hissederdi. Ama açıkça biliyoruz ki öznel deneyimler var ve doğabilimi adına bunların varlığı hakkında henüz dişe gelir önemli bir şey söylene-memiş olması Kartezyenizm kökenli çağdaş idealist yaklaşımlar karşısında nihai bir zafer kazanılmasını engelliyor. O halde ne yapmalı?

Öznel deneyimler konusunda ne fizikten ne de biyolojiden önemli bir destek bulamadığıma göre bu ve izleyen bölümlerde şöyle bir strateji izleyeceğim. Önce öznel deneyimlerin maddi bir doğa olayı *olabileceğini* göstermeye çalışacağım. Eğer bunu başarabilirsem, doğaüstücü varsayıma dayanan Kartezyen düşünce kökenli tezler kendiliğinden düşmüş olacak. Çünkü eğer bir olayın doğabilimsel açıklaması *mümkünse* doğaüstücü açıklaması inandırıcılığını yitirir. Sihirbazın bir kadını ikiye bölüp sonra tekrar birleştirdiğini gördüğünüzü düşünün; olayın doğal-maddi bir açıklamasının *olabileceğini* anladığınızda doğaüstücü-büyüsel açıklaması inandırıcılığını yitirecektir.

Demek ki buradaki amacım öznel deneyimler hakkında doğabilimsel bir açıklama vermek değil, böyle bir açıklamanın mümkün olduğunu göstermekle sınırlı: Öznel deneyimlerin doğabilimi tarafından incelenebilir (fiziksel) bir yanı olabilir.

Kitabın buraya kadarki bölümlerinde daha çok Avrupa kaynaklı felsefe literatürüyle uğraştım. Oysa öznel deneyimler söz konusu olduğunda Amerikan felsefesi daha donanımlı görünüyor. Bu nedenle burada Avrupa kökenli çalışmaları bir kenara bırakıp Amerikan felsefe literatürüne yönelecek ve kitabın önceki bölümlerinde tartıştığım bazı sorunları bu kez bu literatürün terimleriyle yeni bir bağlamda tekrar ele alacağım.

Bazı tezler öne süreceğim. Önce birinci tez:

I. ZİHİN PROBLEMİ

I.1. Zihin Yoktur

1. Tez. *Zihin gönderimde bulunduğu nesnesi, yani aslı, hakikisi, kaplamı (extension) olmayan, biyolojik açıdan işlevsiz, folk psikolojik bir kavramdır. Biyolojik gerçekliği anlamak için zihin ve zihinselci kavramlar terk edilmelidir.*

Demek ki uygulamak istediğim strateji gereği öncelikle zihin ve zihinselci kavramları tasfiye etmeye çalışacağım. Bununla birlikte bu eliminasyon işlemi Paul Churchland'm eliminatif materyalizminden kökten farklı olacak. Churchland'm eliminativizmi daha çok "folk psikoloji"yi ve onun dayandığı "önermesel tutumları"⁴ he-

4. Gündelik yaşamda hepimizin, kendimizinkiler de dahil insan davranışlarını anlamak için bir tür halk psikoloğu gibi davrandığımız, bir tür psikolojik açıklama tarzına başvurduğumuz kabul edilir. "Folk psikoloji" denen bu açıklama tarzının esası "önermesel tutumlar"dır; gündelik yaşamda insan davranışlarının ardındaki zihinsel süreçleri anlamak için önermesel tutumlara dayanırız. Önermesel bir tutum "savaş çıkmasını istiyor", "ulaşılacak neticenin doğru olduğuna inanmıyorum" vs. örneklerinde olduğu gibi bir önerme ve onun karşısında alınan tutumla alakalıdır ve gündelik hayatın folk psikolojisinde insan davranışlarının nedenlerinin bu gibi *zihin* içerikleriyle açıklanabileceğini kabul ederiz. Psikanalitik yorum çalışmasıyla ortaya çıkan anlamlar da inanç, özellikle de arzu terimleriyle zihinselci olarak düşünüldüğü ölçüde psikanaliz de sofistike bir folk psikolojidir. An-

def alırken, benim burada yapmak istediğim operasyon zihin kavramının terk edilmesiyle alakalı.

Paul Churchland folk psikolojinin bir teorisinin bütün özelliklerini taşıdığını, ama bunun modern nörobilimin temel alamayacağı kadar yanlış bir teori olduğunu, folk psikolojideki bazı temel kavramların (önermesel tutumların) tasfiye edilmesi gerektiğini savunur;⁵ bu iddiaya bazı itirazlar da yapılmıştır.⁶ Bense tam tersine "önermesel tutumlar"ın değiştirilmiş bir şekilde de olsa elde tutulması gerektiğini düşünüyorum; yani materyalist tutarlılığı korumak adına, bunların zihinsel durumlarla değil, maddenin (beynin) mana özellikleriyle alakalı olduğunun gösterilmesi gerekiyor. *Bir başka deyişle diyalektik materyalizm çerçevesinde önermesel tutumların, zihin içeriklerinin değil, insan beyinde geçen maddi düşünce süreçlerinin, parçası oldukları sosyal yaşam pratikleriyle rasyonel ilişkilerinde kazandıkları mana özelliklerinin yorumlanarak anlaşılmasında işlev gördüğünü savunacağım. Önermesel tutumlar gündelik hayatta, bazı beyin süreçlerinin sosyal pratikteki manasını yorumlayarak anlamak için kullandığımız araçlar olmalı. Yani diyalektik materyalist tez çerçevesinde psikolojik kavramların zihinle alakalı olduğunu reddediyorum ve bunların beyindeki maddi süreçlerin sosyal pratikteki mana özellikleriyle alakalı olduğunu savunuyorum.*

Görelim.

Günümüz fizikalist materyalist filozoflarının önemli bir bölümü zihinsel durumların beyin fiziksel durumları olduğunu söyleyen *özdeşlik tezinin* çeşitli biçimlerini savunmuştur.⁷ Bu tezin temel dayanağı da zihinsel durumların davranışsal sonuçlarının olmasıdır. Davranışsal (fiziksel) sonuçlara gene fiziksel nedenler yol açabile-

cak psikanaliz folk psikolojinin önermesel tutumlarına ciddi nörobiyolojiye uygun bir eleştiri de getirir. Bu konuyu daha sonra ele alacağım.

5. Churchland, P., *Matter and Consciousness*, MA: MIT Press, gözden geçirilmiş basım, 1988 ve "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *Philosophy of Mind* içinde, David Chalmers (haz.), New York: Oxford University Press, 2002.

6. Örneğin bkz. John Searle, *The Rediscovery of Mind*, MA: MIT Press, 1992.

7. Place, U.T., "Is Consciousness a Brain Process?"; Smart J. J. C., "Sensation and Brain Process"; Feigl H., "The 'Mental' and the 'Physical'"; Armstrong D. M., "The Causal Theory of the Mind", *Philosophy of Mind* içinde.

ceğine göre *bilincin* de beynin fiziksel durumları olması gerektiği savunulmuştur.⁸ Bu gibi tezler özünde *a posterioridir*. Ama özdeşlik tezi çeşitli filozoflar tarafından⁹ ciddiye alınması gereken bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden en önemli ikisini; "bilgi argümanı"m ve "akla uygunluk argümanı"nı, ayrıca "epistemik asimetri" ve "birinci şahıs karşısında üçüncü şahıs" problemlerini daha sonra ele alacağım. Genel olarak baktığımızda materyalizme (fizikalizme) yönelik bu gibi eleştiriler özellikle zihnin temel özelliği olarak kabul edilen *öznel deneyimin* fiziksel bir olaya (beynin nöral olaylarına) indirgenemeyeceğini göstermeye yöneliktir. İşte bu tür eleştirilerden kurtulmak için klasik materyalizmden (fizikalizmden) farklı bir strateji benimseyeceğim. Şöyle:

1. *Zihin diye bir şeyin olmadığını, dolayısıyla zihinsel durumların beyindeki hiçbir şeye özdeş olmadığını,*
2. *Öznel deneyimin de zihnin bir özelliği değil, doğal bir beyin olayı olduğunu savunacağım.*

Zihin nörobiyoloji çerçevesinde artık terk etmemiz gereken bir folk psikolojik kavramdır. Bu kavramın göndermede bulunduğu hiçbir maddi gerçeklik yoktur. İnsanın dilsel ve dilsel olmayan davranışlarına beyin neden olur.

Önce şu iki tanıma bakalım.

Zihin: Organizmanın doğal veya kültürel ortamda dilsel veya dilsel olmayan davranışlarına neden olduğu; duygu, düşünce, algı gibi ayırt edici olarak hem *yönelmişlik* (*intentionality*) hem de *öznel deneyim* özelliği taşıyan (ya da örneğin Freudcu *bilinç dışında* olduğu gibi bazen bu özellikleri taşıma potansiyeline sahip) içeriklerden oluştuğu; fiziksel olmadığı, dolayısıyla da doğa yasalarının dışında ve üstünde belli bir özgürlüğe (ya da örneğin psikanalitik teoride olduğu gibi kendi iç dinamiklerine, yani diğer doğa olaylarının tabi olduğundan farklı tür bir nedenselliğe) sahip olduğu varsayılan (örneğin psikanalizde doğal ama kimilerine göre doğaüstü) süreç.

8. Papineau, D., "The Antipathetic Fallacy and the Boundaries of Consciousness", *Conscious Experience* içinde, Thomas Metzinger (haz.), Imprint Academic Schöning, 1995.

9. Çağdaş materyalizmin eleştirilerinin derli toplu bir özeti için bkz. Chalmers D. J., "Consciousness and its Place in Nature", *Philosophy of Mind* içinde.

Beyin: Organizmanın yaşam dengesinin (homeostasisinin¹⁰) korunmasına yönelik nörovejetatif ve hormonal işlevlerinin yanı sıra doğal ve kültürel ortamda dilsel ve dilsel olmayan davranışlarına neden olduğu varsayılan maddi olay.

Şimdi elimizde insan davranışlarını açıklayan iki farklı kavrama dayanan iki farklı teori var. Biri özünde Kartezyen kökenli, ikici, folk psikolojik ve filozofik; organizmanın davranışlarına doğa yasalarıyla belirlenmemiş, maddi olmayan bir zihnin neden olduğunu söylüyor.

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi bu tez fizik biliminin temel aksiyomları açısından kabul edilemez bir tezdır: *Enerji değeri olmayan bir "mana" fiziksel harekete (burada nöral faaliyete veya davranışa) neden olamaz.* Gene önceki bölümlerde sosyal pratiğin parçası olarak, bu pratikle rasyonel ilişkisinde mana kazanan maddi beyin olaylarının fizik biliminin epistemolojik çerçevesinde ele alındıklarında fiziksel olaylar olduğunu görmüştük. Ancak gündelik hayatta insani olayları açıklamak için gene de bu folk psikolojik zihinselci teoriyi (veya bunun sofistike varyantlarını, örneğin psikanalizi) kullanıyoruz.

10. Daha önce de söz konusu ettiğim gibi bugünkü bilgimize dayanan tahminlerimize göre gezegendeki canlılık olayları jeokronolojik olarak prekambriyen dönemlerdeki bazı kimyasal tepkilere dayanıyor olmalı. Bu ilkel biyolojik olayların, o dönemin atmosfer koşullarında doğal olarak sentez olduğu kısmen kanıtlanan polimer yapısındaki bazı makro-moleküllerin (DNA ve RNA) uygun atom ve moleküllerle birlikte belli bir enerji büyüklüğünü de içeren ortamda kendi kopyası moleküllerin sentezine neden olması kimyasal özelliğinde temellendiğini kabul ediyoruz. Gezegende bugün de benzerleri yaygın olarak meydana gelen bu gibi kimyasal olaylara biyolojide kabaca *üreme* diyoruz. Buradan bakınca tek tek hepimiz gezegende milyarlarca yıl önce başlayan kimyasal bir tepkimenin evrelerinden biriyiz. *Biyofiziksel açıdan canlılık olayları termodinamiğin ikinci yasası gereği artan düzensizliğe (entropiye) karşı enerji kullanan fiziksel-kimyasal mekanizmalarla (yani metabolizmayla) direnen ve üreyen düzenli olaylardır.* İkinci yasa sistemdeki ısı enerjisinin bir bölümünün sistemin düzensizliğinin artmasına neden olduğunu, dolayısıyla düzenli yapıların kendiliğinden yeniden oluşması ihtimali düşük olduğu oranda artık bu enerjinin fiziksel anlamda iş yapmakta etkili olamayacağını söyler. Ancak yasanın molekül kinetiği düzeyindeki istatistik özelliği yerel ve geçici düzenlilik durumlarının (örneğin kristallerin), hatta düzenli fiziksel-kimyasal mekanizmaların (canlıların) ortaya çıkmasına da olanak verir. Gezegendeki modern hücrelerde bu düzenleyici kimyasal mekanizmalar gene DNA molekülünün neden olduğu kimyasal olaylarla (yani enzim –stereospesifik

Diğer tez ise biyolojik: Organizmanın dilsel ve dilsel olmayan davranışlarına doğa yasalarına göre çalışan fiziksel bir organ olan beynin neden olduğunu söylüyor. Benim görüşüm açık; kabaca ifade edersem, nasıl Zeus gibi bir tanrı yoksa, zihin diye bir şey de yoktur, diyorum. Zihin ve zihinselci kavramlar insan davranışlarını açıklama çabasının ürettiği, bugün *bilimsel olarak geçersiz kavramlardır*.

Öyleyse bütün zihinselci kavramları tasfiye etmemiz ve bunların yerine maddi beyin olaylarının, toplumsal pratiğin rasyonel bir parçası olarak kazandıkları manalarının yanı sıra fizik bilimine göre fiziksel olaylar da olduklarını vurgulayan kavramları koymamız gerekir.

Ama zihnin ve zihinselci kavramların tasfiyesinin sorunsuz gerçekleşebileceği de sanılmamalı. İki nedenden ötürü. Birincisi, öteden beri pek çok filozofun zihnin temel özelliği olduğunu kabul ettiği, bu bölümün başından beri doğa bilimi açısından gizemini koruduğunu vurguladığımız öznel deneyim konusuyla alakalı. Öznel deneyim sorununun doğabilimi çerçevesinde nasıl *çözülebileceğini* sonraki bölümlerde ele alacağım. Önce ikinci problemi ele alalım.

katalizör– özelliğinde protein molekülü senteziyle) gerçekleşir. Hücre öncesi evrim sürecinde de benzer kimyasal mekanizmalara dayanan *canlı* kimyasal döngü mekanizmalarının oluştuğu sanılıyor. Bir başka deyişle bu kimyasal döngü sistemleri hücre gibi belli bir formu olmayan, enerjisini tepkime zincirine giren azot bileşiklerinin parçalanmasından (yani bağ enerjisinden) alan, yani kendi-beslek ve sulu ortamda (yani kimyasal tepkimelerin aktivasyon ara aşaması enerjisini düşüren ortamda) *yaşayan* ve *üreyen* düzenli kimyasal olaylardı. Bu kimyasal mekanizmaların evrim sürecinde nasıl olup da hücre formu kazandığı ayrı ve henüz pek iyi bilmediğimiz bir hikâyedir. Demek ki canlı organizmanın düzenli yapısı kimyasal kristallerden farklı olarak aktif (yani enerji dönüştüren) fiziksel-kimyasal mekanizmalarla (metabolizmayla) belli sınırlar çerçevesinde dengede tutulur. Fizyolojide bu denge durumu homeostasis adını alır ve bazı çokhücreli biyolojik türlerde bütün olarak organizmanın homeostasisinin düzenlenmesinde en önemli rolü de beyin oynar. Fizyolojik dengenin (homeostasisin) bozulması kabaca hastalık, ikinci yasa gereği er geç kaçınılmaz olarak tamamen ve geri dönüşsüz olarak ortadan kalkmasıysa ölümdür. Biyolojik bir disiplinde eğitim görmemiş okurların bu tür bilgilere ayrıntılı bir şekilde ve kolayca ulaşabileceği kaynakların listesini bu kitabın 196. sayfasında vermiştim.

1.2. Yönelmişlikler

Zihni devre dışı bırakırken karşılaşılan ikinci problem arzu, inanç, korku gibi *yönelmişlikler* (*hakkındalık; intentionality, aboutness*) ve bağlantılı bir konu olan *önermesel tutumlarla* alakalıdır. Pek çok filozof bu gibi zihinsel durumların zihinde zihin ediminin yöneldiği başka bir şey hakkında olmasının, yani bunları temsil eden içeriklerle olmasının doğabilimsel bir açıklaması olamayacağı kanısındadır. Ben tam tersini iddia edeceğim: *Öznellik problemi ertelendiğinde arzu, inanç gibi yönelmişliklerin zihinsel olmadıkları, beyindeki tamamen maddi olayların sosyal pratikteki manalarına ilişkin maddi ve nesnel özellikleri yorumlanarak anlamada işlev kazanan kavramlar olduğu* açıkça görülür. Bakahm.

Franz Brentano, Husserl fenomenolojisiinde de önemli rol oynamış, zihinsel olanı fizikselden ayırt eden temel özelliğin *yönelmişlik* olduğu tezini ilk ortaya atan filozoftur.¹¹ Bu tezi açıklayıp eleştirmeden önce Hilary Putnam'ın bu tür filozoflarla ilgili önemli bir tespitini hatırlamakta yarar var.¹² Putnam yerinde bir tespitle klasik fenomenolojik tezlerin *metodolojik tekbenciliğe* dayandığını, üstelik bu tekbenci fenomenolojik meditasyonda tıpkı Kartezyen metodik şüphede olduğu gibi filozofun *bedeninin de* askıya aldığını söyler. Bir başka deyişle fenomenal bilinç *bedensiz bilincin* bütünsel fenomenal deneyimidir. O halde tamamen Kartezyen paradigmadaki kalan bu gibi fenomenolojiler, zihinsel olanı daha baştan maddi bedenden tamamen farklı bir şey olarak kavranan bir öznel deneyim olarak ele alır. *Yani aslında bu tür fenomenolojiler daha baştan Kartezyen öncüllerden hareket eder. Dolayısıyla ulaştıkları anti-materyalist sonuçlar da materyalizme karşı bir delil oluşturmaz.*

Öznellik konusunu daha sonraki tezde ele alacağım için burada klasik *içselci* (*internalist*) anlamda yönelmişliği sadece *yönelimsel nesne* (*intentional object*) ve *yönelimsel iç-varoluş* (*intentional in-*

11. Brentano, F., "The Distinction between Mental and Physical Phenomena", *Philosophy of Mind* içinde.

12. Putnam, H. (1975), "The Meaning of 'Meaning'", *Philosophy of Mind* içinde.

xistence) kavramlarının doğabilimsel görünümleri açısından ele alacağım.

Brentano'ya göre arzu ve inanç gibi yönelmişlikler (zihinsel içerikler) daima belli bir nesne hakkındadır. Bu nesne de zihnin dışında değil içindedir; yani zihin yönelimsel nesnesini de içerir. Roderick Chisholm bu yaklaşımın mantıki sonucunu, yönelimsel nesnenin zihnin dışındaki dünyada olmayabileceği şeklinde ifade eder.¹³ Örneğin Eldorado'ya gitmeyi istemek Eldorado nesnesi hakkında bir arzudur. Yani gerçek dünyada olmasa da nesne (Eldorado) zihin içeriği olan arzunun yöneldiği, hakkında olduğu şeydir. Dolayısıyla arzu gibi nesnesinin de zihin dışı dünyada tekabül ettiği gerçek Eldorado'nun varlığından (veya yokluğundan) bağımsız *işselci* bir zihinsel varoluşu vardır. Brentano'ya göre hiçbir fiziksel olay bu özelliği taşımaz. Bir fiziksel olay bir başkasıyla ilişkiliyse bu ikinci olayın birincinin *dışında* gerçek bir varlığı vardır. Ama gerçekçi anlamda melekler olmasa bile insan için bir inanç nesnesi olarak melekler vardır; meleklerin varlığına inanılır. Dolayısıyla zihinsel olan, sadece sahiden dışarıda var olan fiziksel bir olayla *nedensel ilişki* içinde gelişen fiziksel süreçten farklıdır. Şuradaki koltuk elbette bu odanın çeşitli özelliklerini; ısısını, ışık enerjisi dağılımını vs. *nedensel* olarak temsil eder. Bizim kulağımıza gelen odadaki ses dalgalarının oluşumunu etkiler, dolayısıyla onları da temsil eder vs. Bu anlamda koltuk oda hakkındadır. Ama hiçbir fiziksel süreç fiziksel anlamda varolmayan bir şeye yönelmiş olamaz. Acaba?

Brentano'nun *işselci* zihinsel içerikler anlayışı ve bu özelliğin fizikselenden tamamen farklı olduğu tezi henüz bilimin gelişmediği bir dönemde, doğanın yalnızca cansız doğa olduğu bir dönemdekabul görebilirdi belki; ama doğabiliminin geliştiği bir dönemde eleştirilmesi kolaydır.¹⁴

Daha önceki bölümlerde biyolojik olayların, natüralist hermeneutikle anladığımız nesnel manaları bir kenara bırakılırsa en temelde fizik ve kimya yasalarıyla açıklanabilir fiziksel olaylar olduğunu

13. Chisholm, R., M., "Intentional Inexistence", *Philosophy of Mind* içinde.

14. Burada işselciliğin eleştirilmesini ve dışsalcılığın savunulmasını bile gereksiz buluyorum. Üstelik modern anlayışın tersine işselciliğin materyalist bir ifadesi bile olabilir diye düşünüyorum.

gördük. Dolayısıyla kitaptaki incelemelerimize dayanarak fizik biliminin epistemolojik çerçevesinde fiziksel olaylar olan biyolojik beyin olaylarının (düşüncenin) yönelmişliğe sahip olabileceklerini göstermek kolaydır. Ama kitabın bu ve izleyen bölümlerinde tartışmayı artık Amerikan felsefi literatürünün terminolojisi çerçevesinde yürüttüğümüze göre olayı yeniden ele alalım ve bu yeni felsefi paradigmaya uygun başka bir örnek vererek yönelmişliklerin maddi bir olayın (yani fizik bilimiyle incelenebilecek bir olayın) nesnel özelliği olarak manasını yorumlayarak anlamaya hizmet eden kavramlar olabileceğini bir kez daha açıkça görelim.

Öznelliği olmayan maddi bir sistemin de belli bir *içselci* yönelmişliğinin olabileceğini görmek için Mars'a yollanan, X kristalini aramaya programlanmış bir robot düşünelim. Robot Mars'ta dolaşır kristali arayadursun, biz doğada X kristali diye bir şey olmadığını kesinlikle biliyor olalım. Yani pahalı bir şaka yapalım. Öznel deneyim konusunu tartışmayı daha sonraya bıraktığımıza göre bu maddi sistemin (robotun) belli bir nesneyi bulmak istediğini ama bu nesnenin dış gerçeklikte var olmadığını söylüyoruz. Yani maddi robot Brentano'nun zihnin ayırt edici özelliği olarak ileri sürdüğü yönelsel nesne ve yönelsel iç-varoluş koşullarını sağlıyor. Hatta robota bazı elektrik devreleri ilave ederek onun da bu arzuya sahip olduğunu *ilan etmesini*, sorulduğunda "X kristalini bulmak istiyorum" dilsel davranışını yayınlamasını bile sağlayabiliriz. Bu durumda fiziksel olarak incelenebilecek bir maddi olay da Brentano'nun zihnin ayırt edici özelliği olarak koyduğu yönelmişliğe sahip demektir. Demek ki Brentano'nun fizikselle (Brentano fiziksel terimini maddiyle eşanlamlı olarak kullanır) zihinsel arasına çektiği sınır geçersizdir.

Bu durumda robota *atfedilen* zihinsel arzu (onun X kristalini arama davranışına neden olan şey) fiziksel açıdan bazı elektrik devrelerinin çalışması olayından ibarettir. Demek ki arzu zihinsel değil maddi (yani bir yönüyle fizik bilimiyle incelenebilir) bir olaydır. Burada zihinselci anlamda arzuyla, aynı zamanda fizik bilimi açısından fiziksel bir olay olan arzuyu (maddi anlamda arzuyu) ayırt etmek için arzu* ifadesini kullanacağım. *Hatta okur "*" işaretinin ilave olduğu her terimin zihinselci anlamda değil, maddi bir olayı kastetmek için kullanıldığını düşünmelidir.*

Demek ki burada arzu* terimi folk psikolojik zihinselci anlamının dışında yeni bir anlam kazanmıştır. Arzu* sosyal pratiğin parçası olarak kazandığı manasıyla maddi, bir başka açıdan da (fizik bilimi açısından da) artık göktaş kadar fiziksel bir şeydir. Yani arzu* denen şey (şimdilik öznelliği bir kenara bırakırsak) fizik bilimi tarafından incelendiğinde fiziksel bir olay olarak tanımlanabilir ve bu arzu* da pekâlâ dış dünyada varolmayan bir şey (X kristali veya isterseniz Eldorado) hakkında olabilir. Robotun arzusu* da, nesnesi de kendi içinde, yani gene fiziksel bir şey olan programındadır. Üstelik biz programlamamışsak, elektrik devrelerini gerektiği gibi bağlayan biz değilsek, davranışlarına bakarak robotun ne yapmak *istediğini* de anlayamayız; tıpkı bilmediğimiz bir dinin bilmediğimiz tanrısına inanan bir insanın dilsel olmayan davranışlarına (örneğin ibadetine) bakarak neye inandığını anlayamayacağımız gibi. O halde öznel deneyim konusunu bir kenara bıraktığımızda, bir sistemin anladığımız ve anlamadığımız davranışlarını açıklamak için zihne ve zihinsel kavramlara ihtiyacımız yoktur. Yukarıdaki örnekteki arzu* rasyonel sosyal bütünün parçası olarak kazandığı maddi ve nesnel mananın dışında, doğa yasaları çerçevesinde nedensel mekanizmalarla meydana gelen fiziksel bir olaydır aynı zamanda.

Arzu, inanç* gibi yönelmişlikler örgütlü maddi olayların rasyonel bütünüle rasyonel ilişkilerinin (maddi ve nesnel manasının) ne olduğunu ifade etmekte işlev kazanan kavramlardır.*

Bu fikre şöyle karşı çıkılabilir. Denebilir ki verilen örnekteki robot ya da bilgisayar gibi şeyler doğal değil, insan yapımı şeyler. Bu yüzden bunların yönelmişlikleri gerçek değil; kendilerinden gelmiyor. Gerçek yönelmişlik onları yapan insan zihninden kaynaklanıyor. Yani bunların yönelmişlikleri bir kullanıcı özelliği; eski terimlerle *kendinde ve kendi-için* değil *bizim-için-şey*; ya da daha modern terimlerle *içsel* (intrinsic) değil, *ilişkisel* özellikler. Bu sistemler *içsel* olarak elektro-mekanik düzeneklerdir; onlara bir yönelmişlik *atfedense* insan *kullanıcıdır*. Oysa insanın yönelmişliği, yani bir arzusunun olması bir *kullanıcı* özelliği olarak *dışarıdan* atfedilmiş bir şey değil, onun *içsel* özelliğidir. Örneğin vahye inanmam ya da inanmamam kimsenin (bir kullanıcının) bana atfetmediği, benim *içsel* özelliğimdir. Nitekim Searle insan yapımı nesne ve ürünlere (*artifakt*lara) yönelmişlik atfedilmesine karşı çıkar; sahici yönelmişli-

ğın insan zihninin yönelmişliği olduğunu söyler.¹⁵ Ürünlere atfedilen yönelmişlikler "*mış gibi*" veya "*türemiş*" yönelmişliklerdir. Gerçek yönelmişlik insanların ve belki bazı başka hayvanların zihinsel içeriğidir. Böyle itiraz edilebilir bu fikre.

Oysa insan gibi bir biyolojik organizmada da bir sosyal pratiğin parçası olarak mana kazanan arzu* tıpkı ürünlerdeki gibi fiziksel bilimlerin (fiziksel-kimyanın, nörofizyolojinin) inceleme alanına giren bir şeydir; yani fiziksel ve maddi bir olaydır. Örneğin sosyal pratikteki manası su içme arzusu* adını alan beyin durumu, kanın ozmotik basıncında meydana gelen değişikliklerin beynin hipotalamus bölgesinde bazı nöronların elektriksel aktivasyonuna neden olmasıyla beyinde meydana gelen, belli bir dopaminerjik nöron sistemini (beynin mezolimbik dopamin sistemini; *seeking system'i*) aktive etmek suretiyle organizmanın su arama ve içme davranışına neden olan fiziksel (nöral) bir olaydır. (Burada öznel susama deneyimini şimdilik ele almıyoruz.)

Demek ki Searle'ün karşı çıkışının altındaki bazı varsayımlar yersizdir. Çünkü insanda da zihinsel anlamda *arzu* yoktur. Zihinsel içerikler olarak tanımlanan yönelmişliklerin maddi değil, zihinsel olduğu tezine dayanan bu karşı çıkışı daha iyi eleştirebilmek için *önermesel tutumlara gireceğim; ama önce bir kez daha metafiziğin nasıl çalıştığına bakalım.*

1.3. Önermesel Tutumlar

Şimdi kitabın başlarında görüşlerine yer verdiğimiz Wittgensteinci filozof Peter Hacker'ın sesini duyar gibi oluyorum: Arzu ve inanç gibi psikolojik terimler yalnızca insan ve insan gibi davranan varlıklar için kullanılabilir. Sonra Wittgenstein alıyor sözü: Siz hiç arzu ve inanç gibi ifadelerin yukarıdaki örnekte olduğu gibi kullanıldığını duydunuz mu anayurdu olan sıradan dilde?

Kuşkusuz gündelik dilde makinelerin arzuladığını söyleyemeyiz. Ama yukarıda dilin kullanım kurallarını çiğnemeseydik kendi arzularımızın mahiyetini de anlamamış olacak; makineler, canlılar ve insanlar arasındaki gündelik dilsel alışkanlıklardan kaynaklanan

15. Searle, J., *The Rediscovery of Mind*.

yapay ayrımlara mahkûm kalacaktık. Şimdi dilin kullanım kurallarını çiğnediğimiz için makinelerle insanlar arasındaki yakınlığı sezebiliyoruz. İşte bilim ve metafizik yeni düşünce olanakları sağlamak için dilin kullanım alışkanlıklarını çiğner; metafiziğin dil kuralları ihlalleri meşru başkaldırılardır. Şimdi metafizikle ilgili bu parantezi kapatıp tekrar konumuza dönelim.

Diyaletik materyalizm çerçevesinde önermesel tutum olarak arzu ve inanç gibi zihinsel içeriklerin (yönelmişliklerin) aslında var olmadığını; *arzu* ve inanç* gibi durumların da fizik bilimi açısından fiziksel olaylar olan maddi beyin olaylarının sosyal pratiğin parçası olarak kazandıkları manalar olduğunu* göstermeden önce bu konudaki diğer yaklaşımlara bakalım.

Zihinselci metafiziğin bu konudaki tezi açıktır: Önermesel tutumlar maddi olmayan zihnin içerikleridir.

Klasik fizikalist materyalist teze (özdeşlik tezine) göreyse önermesel tutumların ifade ettiği zihinsel durumlar beyindeki belli fiziksel durumlarla aynı şeydir; kabaca söylemek gerekirse zihin denilen şey fiziksel beyinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla zihinsel durumları ifade eden önermesel tutumlar *hiç fire vermeden* beyindeki fiziksel durumlara indirgenebilir.

Üçüncü olarak filozof Dennett'in *yönelimsel strateji (intentional strategy)* veya *yönelimsel duruş (intentional stance)* adını verdiği anlayıştan hareket edelim.¹⁶

1. Dennett önermesel tutumların insan davranışlarını açıklamak ve çeşitli öndeyilerde bulunmak bakımından başarılı sonuçlar verdiğini saptar. Bununla birlikte önermesel tutumları önceleri "enstrümantalist" açıdan önemserken (yani bunları yararlı düşünce araçları olarak ele alırken) giderek kendisinin "ılımlı gerçekçilik" dediği bir pozisyona geçer. Buna göre önermesel tutumlar şahıs düzeyinde "yüzeye çıkan" gerçek "örüntüler"i (*real emergent patterns*) tanımlar.

2. Demek ki önermesel tutumlar "yönelimsel amillerin" bütünsel davranışları düzeyinde (örneğin şahıs düzeyinde) ortaya çıkan, ama örneğin beyin nörofizyolojik örgütlenmesini incelediğimiz-

16. Dennett, C. D., *Kinds of Minds*, Basic Books, 1996 ve Dennett, C. D., *The Intentional Stance*, MA: MIT Press.

de artık gözlenemez olan örüntülerdir. Yani bu örüntüleri, bunları temellendiren fiziksel olaylara indirgemeye kalkarsak söz konusu örüntüler kaybolacaktır. Örneğin, kendisiyle satranç oynayan bir bilgisayar düşünelim. Bu bilgisayarın oynadığı satrancı açılıp kapanan elektrik devrelerine indirgediğimizde, yüzeye çıkan gerçek bir örüntü olarak satranç oyunu görünmez olacaktır. Önermesel tutumları da beyindeki fiziksel olaylara indirgersek şahıs düzeyinde ortaya çıkan örüntüler (önermesel tutumlar) görünmez olur. Demek ki önermesel tutumlar şahıs düzeyinde yüzeye çıkan gerçek örüntülerdir ve beyindeki fiziksel temellerine indirgenemez.

Son olarak da fonksiyonalizmden söz edelim.

1. Fonksiyonalizm felsefi ve psikolojik olmak üzere ikiye ayrılmakla birlikte her iki yaklaşım da temelde Hilary Putnam'ın tarihsel öneme sahip bir makalesinden kaynaklanır.¹⁷ Makine fonksiyonalizmi de denen bu yaklaşım temelde beynin bir tür bilgisayar olduğu tezine dayanır.

2. Nasıl ki aynı fonksiyon değişik bilgisayarlarda farklı fiziksel sistemler tarafından gerçekleştirilebiliyorsa (çoğul gerçekleştirilebilirlik) psikolojik yüklemlemlerle ifade edilen psikolojik fonksiyonlar da farklı fiziksel sistemler (beyinler) tarafından gerçekleştirilebilir. Önemli olan programdır, evrensel Turing makinelerinin makine tablosudur,¹⁸ yazılımdır (*software*). Farklı donanımlar (*hardware*) aynı yazılımı gerçekleştirebilir. Demek ki şahıs düzeyinde ortaya çıkan ve zihinselci terimlerle ifade edilen durumlar beyindeki fiziksel olaylara özdeş değildir; bunlar tarafından taşınır, gerçekleştirilirler sadece.

3. O halde psikolojik açıklamalar beynin fiziksel örgütlenmesini göz önünde bulundurmak zorunda değildir. Nörobiyolojiden özerk bir psikoloji mümkündür. Demek ki (en azından bazı felsefi fonksi-

17. Bkz. Putnam, H., "Psychological Predicates", *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology* içinde, John Heil (haz.), New York: Oxford University Press, 2004. Bu makaleye iyi bir yanıt için bkz. Kim, J., "Multiple Realization and Metaphysics of Reduction", *Philosophy of Mind* içinde.

18. Evrensel Turing makineleri matematikçi Alain Turing tarafından geliştirilen ve günümüz bilgisayarlarını matematik model olarak önceleyen kurgusal makine tasarımlarıdır.

yonalistlere göre) önermesel tutumlara dayanan folk psikolojik açıklamalar da beyinden bağımsız düşünülebilir. Bunlar beyin nörofizyolojisi düzeyinde değil, şahıs düzeyinde ortaya çıkan durumları açıklar ve beyindeki fiziksel olaylar tarafından gerçekleştirilirse de bunlarla özdeş değildir; bunlara indirgenemez.¹⁹

Bütün bu tezlerin eksik ve/veya yanlış olduğunu, önermesel tutumların en iyi açıklamasının diyalektik materyalizm tarafından verilebileceğini göstermek için bir örnekten hareket edeceğim.

Satranç oynayan Mavi adlı bir bilgisayarın bir sonraki hamlesini tahmin etmekle görevlendirilmiş iki insan düşünelim. Bunlardan biri satranç oyunu hakkında hiçbir bilgisi olmayan ama elektronik sistemler konusunda uzmanlaşmış bir fizikçi, diğeryse elektronik sistemler konusunda hiçbir bilgisi olmayan bir satranç ustası olsun. Fizikalist bir materyalist tezi *kabul eder görünerek* fizikçinin sistemdeki elektrik devrelerinin bağlantılarını inceleyerek bir önceki hamlenin neden olduğu elektro-mekanik olayın sonucunu hesap edebileceğini varsayalım. Örneğin sistemi etkileyen bu mekanik nedenle şu devreler açılacak, şunlar kapanacak, sonunda sistem fizik yasaları gereği gerçekleşen neden-sonuç ilişkilerine göre "t" anında şu fiziksel durumda dengelenecektir (artık elektrik devreleri açılıp kapanmayacaktır) diye düşünecektir fizikçi. Aslında bu stratejinin istendiği gibi çalışmayacağını düşünmemizi gerektiren pek çok neden var;²⁰ ama biz şimdilik bu stratejinin istendiği gibi çalışacağını kabul eder görünelim ve buna *fizikselci strateji* diyelim.

19. Felsefi ve psikolojik fonksiyonalizm için bkz. Kim, J., *Philosophy of Mind*, Boulder: Westview Press, 2006 ve Bermudez, J. L., *Philosophy of Psychology*, Londra ve New York: Routledge, 2005.

20. Fizikalist materyalizmin temel problemleri var. Hiç satranç bilmeyen saltık fizikçi tüm sistemin "t" ânındaki fiziksel durumunu *belki* hesaplayabilir; ama istenen sonuç (satranç hamlesi) bu bütünsel durumun bir parçasıdır ve satranç bilmeyen saltık fizikçi bu parçanın hangisi olduğunu bilemez; dolayısıyla da saltık fizikçiye fiziksel dilde ayrı bir yönerge vermek gerekir ya da ulaştığı sonuç satranç bilen birisi tarafından ayrıca değerlendirilmelidir. Her iki durumda da akıl yürütmemizi bozan bazı şeyler vardır. Eğer fizikçiye minimal de olsa satranç hakkında bilgi verirsek bu sefer de saltık fizikçi olma özelliğini yitirir. Demek ki satranç hamlesini tahmin etme probleminin saltık fiziksel (fizikselci) bir yanıtı ola-

Fizikten tamamen habersiz olan satranç ustasıysa zihinselci bir folk psikolojik teoriyi benimseyerek sisteme bir zihin atfetsin ve arzu, istek, korku gibi çeşitli yönelmişlikler çerçevesinde makinenin nasıl davranacağını (sonucu, yani hamleyi) tahmin etmeye çalışsın. Bu durumda usta, örneğin Mavi, kalesinin tehdit altında olduğuna *inanıyor*, bu durumda kaleyi korumak *isteyecek* ve şu piyonu C6'a çekecektir şeklinde akıl yürütecektir. Buna da *yönelimsel strateji* adını verelim. İşin ilginç tarafı her iki uzmanın da tamamen farklı stratejilere (fizikselci ve zihinselci stratejilere) dayanmalarına rağmen aynı sonuca ulaşmaları ihtimalinin yüksek olmasıdır. *Peki ama nasıl olabiliyor bu?* İki farklı, hatta metafizik açıdan birbirinin tam karşısı olan teori aynı sonucu nasıl verebiliyor? Diyalektik materyalizmi göz önüne almazsak bu ilginç durumu açıklamamız zordur. Diyalektik açıklamaya geçmeden önce bu konuda biraz daha derinleşmeye çalışalım.

Şimdi tasarımsal deneyimizdeki iki uzmanı, artık satranç bilgisiyle de donattığımız fizikçiyle yönelimsel stratejiyi benimseyen satranç ustasını kendi aralarında konuşturalım; aynı sonuca nasıl ulaştıklarını tartışsınlar. Konuşma ilerledikçe fizikçi Mavi'de satranç ustasının kastettiği anlamda zihinselci istek ve inançların olmadığını, gene de ustanın bu terimlerle bilgisayarda geçen bazı fiziksel olayları kabaca ifade ettiğini düşünecektir.

Şimdi de Mavi'ye bir *dilsel-farkındalık* sistemi ilave edelim ve sorulduğunda hamlelerini açıklamasını sağlayalım. Örneğin dilsel olarak geliştirilmiş-Mavi "rakibin C6xC7 yapacağına *inandığım** için A5xA6 yaptım" gibi bir cümle kurma davranışı yayınsın. Burada geçen *önergeler* (C6xC7 yapmak vs.) sistemde geçen ve bir

maz. Çünkü problemin çözümü minimal de olsa fiziksel olmayan bir bilgi (satranç bilgisi) daha gerektirir, o halde fiziksel olmayan (fiziksele indirgenemeyen) şeylerin de varlığını kabul etmek zorunda kalırız. Bu durumda ilk bakışta materyalizmi koruyacak en iyi seçenek ilk seçenek gibi duruyor. Ama bu durumda bile sonucun bir satranç hamlesi olduğunun anlaşılması gene de ek bir satranç bilgisi gerektirir. Çünkü fizikselci yönergeyi veren kişi de gene satranç oyununu biliyor olmalıdır. Tek çözüm *fizikselci olmayan (diyalektik) materyalizmi* benimsemektir; satranç fiziksel bir olaydır, ancak onunla ilgili her türlü bilgiyi (mana özelliklerini) fizik biliminden türetemeyiz. Dolayısıyla satranç hamlesinin manasını bilgisayarın fiziksel durumuna indirgeyemeyiz.

bölümü dışarıdan da gözlenebilen kimi olayların makinenin dilsel farkındalık sisteminde neden olduğu olaylarken (dilsel davranışlar-ken); *inanıyorum**, *istiyorum** gibi ifadeler makinenin içinde geçen başka olayların neden olduğu fiziksel olaylardır (dilsel davranışlardır). Yani sistemin ürettiği zihinselci tutum bildiriyor gibi görünen *istiyorum**, *inanıyorum** şeklindeki dilsel davranışlar makinenin bazı içsel fiziksel olaylarının neden olduğu, dolayısıyla bu fiziksel olaylar hakkında bilgi veren (bu fiziksel olayları nedensel mekanizmalarla temsil eden) olaylardır. Dolayısıyla "*istiyorum**" dilsel davranışı (fiziksel olayı) dumanın ateşi temsil etmesi gibi makinenin içindeki fiziksel bir olayı nedensel olarak temsil ettiği için, zihinsel bir durumun gerçekleştiğinin değil, bu içsel fiziksel olayın meydana geldiğinin bilgisini verir. *Bu da önceki bölümlerde dilsel ifadenin hakkında olduğu şeyin belli bir beyin durumu olduğunu tespit ettiğimiz duruma benzer bir durumdur.* Nasıl bir termometre aslında kendi fiziksel durumu (haznesindeki sıvının hacmi) hakkında bilgi veriyorsa, konuşan bilgisayar veya insan beyni de kendi fiziksel durumu hakkında bilgi verir. Halbuki bu dilsel davranışların manası, içinde yer aldıkları sosyal pratikle rasyonel ilişkileri bakımından anlaşılabilir.

Şimdi Mavi örneğinden ne anlamamız gerektiğine bakalım.

I.4. Önermesel Tutumlar ve Diyalektik

Önce zihinselci yönelimselcilik ve fizikselcilik gibi iki farklı stratejiyi benimseyen *zihinselci* satranç ustası ve *saltık* fizikçinin nasıl olup da çoğunlukla aynı sonuca vardığı problemine bakalım. Fizikçinin sistemin nihai dengelenme noktası olan ve hamleyi de içeren durumu hesaplayabileceğini varsaymış, ama hamlenin *manasını* hiçbir şekilde anlayamayacağını söylemiştik. Bu manayı anlamak için fizik biliminin epistemolojik repertuarında olmayan ek bir bilgiye, satranç oyunuyla ilgili bilgiye ihtiyaç duyacağına değinmiştik. Buna karşılık satranç ustasının hamlenin *manasını* (hamlenin satranç oyununun o andaki bütünüyle rasyonel ilişkisini) anlamaya dayanan hermeneutik bir tutum alarak problemi çözdüğünü görüyoruz. Gerçekten de zihinselci teoriyi benimseyen satranç ustası hamlenin *manasını* anlıyor, ama bu mananın (önermesel tutumlarla dile getirilen

mananın) maddi olmayan bir zihin tarafından üretildiğini sanıyor. Oysa ortada maddi olmayan bir zihin değil, elektro-mekanik bir sistem var.

Diyaletik açıdan iki farklı stratejinin çoğu kez aynı sonucu vermesinin nedeni aslında her iki uzmanın da tek bir maddi olayı ele alıp farklı epistemik çerçevelerde (fiziksel ve hermeneutik çerçevelerde) kavramalarıdır. Ama fizikselci strateji önermesel tutumlarla dile getirilen manayı görmezken, yönelimsel strateji bu önermesel tutumlarla dile getirilen mananın zihinsel bir şey değil, örgütlü maddi bir olayda (yani fizik bilimiyle elementer düzeyde incelenebilir bir olayda) parçayla bütün arasındaki rasyonel ilişki olduğunu kavrayamıyor. Oysa diyaletik materyalist *strateji* bir tek örgütlü maddi olayla karşı karşıya olduğunu, bunu elementer düzeyde fizik bilimiyle açıklarken rasyonel bütün parçailişiklerini (manasını) hermeneutikle anlayabildiğimizi gösteriyor.

Buradan iki önemli sonuç çıkıyor:

1. Önermesel tutumlar zihin gibi maddi olmayan bir durumun varlığını gerektirmezler.

2. Önermesel tutumlar örgütlü maddi bir olayda parçayla bütün arasındaki rasyonel (nesnel maksadına uygun) ilişkiyi (manayı) dile getirirler.

Bizler de gündelik yaşamda önermesel tutumları dile getirirken, bilgisayar karşısında maddi bir olayla karşı karşıya olduğunu bilmeyen, maddi olmayan bir zihinle karşı karşıya olduğunu sanan satranç ustası gibi davranırız. Beyni hesaba katmaz, zihin diye bir şeyi varsayan bir teoriyi (folk psikolojiyi) kullanırız. Oysa Mavi örneğinin telkin ettiği şu: *Önermesel tutumlar bir beyin olayının, parçası olduğu rasyonel maddi bütünle (sosyal yaşam pratiğiyle) rasyonel ilişkisini yorumlayarak anlamamızı sağlayan dilsel ifadelerdir ve dolayısıyla bunlar da rasyonel maddi bütünün (sosyal yaşam pratiğinin) parçasıdır.*

Önermesel tutumlar maddi beyin olaylarının sosyal pratikle rasyonel ilişkisinin (manasının) ne olduğunu yorumlayarak anlamamızı sağlar.

Şimdi durumu daha net görmek için bir örnek daha verelim. Bir insanın dilsel ve dilsel olmayan davranışlarına bakarak şöyle bir yorumda bulunduğumuzu varsayalım:

"Bir hırsız tarafından soyulmaktan *korkuyor*."

Şimdi bu önermesel tutum bildiren dilsel ifade bazı dilsel ve dilsel olmayan davranışlara neden olan bir beyin olayının, parçası olduğu maddi sosyal pratikle rasyonel ilişkisini yorumlamaktan başka bir şey yapmaz. Ya da şöyle bir önermesel tutumu örnek alalım:

"Ayşe'yle evlenmek *istiyorum*."

Bu önermesel tutum benim bir sinir sistemi durumumun, parçası olduğu maddi sosyal yaşam pratiğiyle rasyonel ilişkisini tanımlar.

Burada önermesel tutumların bilgisayar ve beyin gibi maddi sistemlere uygulanabilir, bunların kimi durumlarının sosyal pratikteki manasını ortaya koyan bir tür yorum olarak ele alınabileceğini gördük. Bu saptama da önermesel tutumların ve yönelmişliklerin zihnin ayırt edici özelliği olduğu yönündeki Brentano kökenli tezi geçersiz kılmanın yanı sıra gündelik yaşamda zihne uyguladığımız bu tutumların aslında maddi beyin olaylarının manasını dile getirdiklerini gösterir.

Demek ki bugün artık fiziksel-üstü bir zihin kavramına ihtiyacımız yok.

Şimdi Mavi örneğinin diyalektik materyalist açıklamasının diğer mümkün açıklamalar karşısındaki üstünlüğüne bakalım.

Eğer satranç ustasının zihinselci teorisini kabul etseydik, bilgisayarın fiziksel esaslara dayanan çalışması hakkında hiçbir fikrimiz olamazdı. Yok eğer klasik (yani fizikalist materyalist) *özdeşlik tezi*-ni kabul etseydik, o zaman da istiyorum*, inanıyorum* gibi terimleri içeren önermesel tutumların (beyindeki veya bilgisayardaki) salt fiziksel bir durumu ifade ettiğini düşünecek, bu terimlerin sadece belli fiziksel durumları *tanımlamadığını*, bunların içinde yer aldıkları sosyal yaşam pratiğinde (burada diyelim satranç oyununda) kazandıkları fizik biliminin epistemolojik sınırları dahilinde açıklanamayan nesnel bir manalarının da olduğunu gözden kaçıracaktık.

Eğer Dennett gibi düşünüp önermesel tutumların beynin fiziksel düzeyinde olmayan, şahıs düzeyinde yüzeye çıkan bazı örüntüleri dile getirdiğini kabul etseydik, o zaman da metafizik düzeyde bir muğlaklığa düşecektik. Şöyle: Eğer şahıs düzeyinde ortaya çıkan ama beynin fiziksel düzeyinde olmayan bazı *gerçek* örüntüler varsa bunların ontolojik statüsü nedir? Bu örüntüler maddi midir? Yoksa, fiziksel olmadıklarına göre, maddi olmayan bir örüntü mü çıkmıştır

ortaya? Dennett'in açıklamasının eksiği metafizik düzeyde net olmamasıdır. Ama çok daha vahimi önermesel tutumların *bütünsel şahıs* düzeyinde ortaya çıktığını ileri sürdüğüne göre bunların *kısmi* beyin olaylarının sosyal pratikteki manası olduğunu da kavrayamamaktadır Dennett. Oysa diyalektik materyalizmin sunduğu çözümde tek bir maddi olayın değişik (fiziksel ve hermeneutik) epistemik çerçevelerde betimlenmesi söz konusudur: Ontolojik düzeyde materyalizm korunmuştur.

Eğer fonksiyonalizmi kabul etseydik, önermesel tutumların Ma-vi'nin maddi gerçekliğini göz önüne almayan, soyut bir açıklamasıyla yetinecektik. Böyle bir yaklaşım kendi içinde tutarlı olsa da evrenin metafizik kavranışı hakkında bize hiçbir şey söylemeyecekti. Kaldı ki mananın ancak sosyal pratikte ortaya çıkan bir durum olduğunu da ifade edemeyecek, salt işlev düzeyinde bir açıklamayla yetinecekti.

II. FİZİKSEL SİSTEMLER VE YÖNELMİŞLİKLER

II.1. Gerçek Yönelmişlikler ve "Mış gibi" Yönelmişlikler Sorunu

Yukarıda da değindiğimiz gibi burada zihin kavramını tasfiye etmek için verdiğimiz örneklerin bilgisayar gibi insan rasyonalitesinin ürünlerine (türev rasyonaliteye sahip sistemlere) dayanması bir eleştiri konusu olabilir. Nitekim Searle'e göre zihinsel (yönelimsel içeriği olan) bir sistem *gibi* davranabilen insan ürünü fiziksel sistemlerle gerçek insan *zihni* arasında fark olduğundan söz etmiştik.²¹ Nedir bu fark? Burada kuşkusuz öznel deneyim konusu devreye girer. Biz bir şeyi istediğimizi, örneğin Tanrı'ya inandığımızı açıkça, *öznel olarak* deneyimleriz.²² Şimdi bin dört yüz yıl kadar önce bir

21. Searle, J., *The Rediscovery of Mind*.

22. Searle geniş ölçüde sağduyuya yaslanan, gücünü buradan alan bir filozof. Bir başka deyişle insanları yeni bir teze ikna etmeye çalışmaktan çok, onlara zaten inanma eğiliminde oldukları şeyleri söylemekle yetiniyor. Halbuki bilim tarihi daima sağduyuya aykırı buluşlarla ilerlemiştir. Zaten Searle'ün yukarda adı geçen eseri çeşitli iç çelişkilerle doludur. Bu konuda kapsamlı bir eleştiri için bkz. Dubrovskii, D., I., "A New Discovery of Mind?", *Russian Studies in Philosophy*, cilt. 45, no. 4, Bahar 2007.

mucizenin olduğuna ve Tanrı'nın Muhammed'e bazı şeyler vahiy ettiğine inanıyor *gibi* davranan, konuşan, namazında niyazında bir robot yaptığımızı düşünelim. Bu robotun mümin olduğunu söyleyebilir miyiz? Demek ki Searle'ün eleştirisi ilk bakışta haklı görünür. Ama hatırlarsanız öznellik problemini çözmeyi ertelemiştim. Daha sonra beynin değişik maddi olaylarının neden olduğu, bu maddi olaylar hakkında bilgi veren *istiyorum**, *inanıyorum** gibi *yönelmişlik* ifade eden dilsel davranışlarının* nasıl olup da bir ve aynı zamanda öznel deneyimleri de ifade eden dilsel davranışlar olduğunu açıklayacağım. O halde şimdi Searle'ün ikinci eleştirisine bakalım. Searle bilinçli zihnin içsel (*intrinsic*) özelliği olarak kabul ettiği yönelmişlikler dışında, insan ürünlerine (robot, bilgisayar vs.) atfedilen yönelmişliklerin gerçek değil "*muş gibi*" yönelmişlikler olduğunu göstermek için *reductio ad absurdum*'dan yararlanır. Buna göre bunlar arasındaki farkı inkâr edersek evrendeki her şeyin yönelmişliğe sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Evrendeki her şey fizik yasalarına göre davrandığı için belli bir düzenlilik gösterir. Bu durumda da her şeyin belli bir projeyi gerçekleştirmek için belli bir ar-

23. İnsan beyninin dilsel-farkındalık sisteminin, organizmanın davranışlarını bir başka organizmanın davranışlarını açıklarken olduğu gibi zihinsel yönelmişlik *atfederek yorumladığını* gösteren en açık delilleri *yarık beyin (split brain)* olgularında bulabiliriz. Daha önce gördüğümüz gibi bazı iyi tasarlanmış deney koşullarında konuşma yeteneğine sahip sol yarımküre, sağ beyin yarımküresinin neden olduğu sol beden yarısının davranışlarını bazı zihinsel yönelmişlik terimleriyle *akılcılaştırarak* açıklar. Oysa dilsel sol yarımküre için bunlar sol beden yarısında meydana gelen ve sebebini bilmediği olaylardır. Çünkü bu gibi deney koşullarında dış gözlemci sol beden yarısının *niçin* öyle davrandığını bilecek durumdadır ve dilsel sol yarımkürenin dilsel açıklamalarının tamamen *uydurma* olduğunu saptar. Yani dil sistemi yönelimsel bir stratejiyle davranır ve organizmaya zihinsel yönelmişlik *atfeder*; organizmanın davranışlarını yönelimsel stratejiyle açıklar. Ayrıca *anozognosi* vakaları da bu durumun açık örnekleridir. Sağ beyin yarımküresi hasarlanmış, dolayısıyla sol beden yarısına felç yerleşmiş bazı vakalarda gözlenen bu durumda, sol beyin yarımküresindeki dilsel-farkındalık sistemi organizmanın fiziksel durumundan habersiz gibi davranır ve felçli olmadığını söyler. Niçin kalkıp yürümediği sorulduğunda canının *istemediği* yanıtını verir. Yani beynin dilsel-farkındalık sistemi, organizmanın fiziksel durumunu yönelimsel dille ifade eder (yorumlar*). Klinik nöroloji ve psikiyatride benzer örnekler çoğaltılabilir. Kolay bir örnek: Bir insana beynindeki nöral faaliyeti etkileyerek öfke duygusunu artıran bir molekülü gizlice verelim ve sonra *sinirli* davranışlarını açıklamasını isteyelim. Bize beyninin hipotalamus bölgesindeki kimi aktivasyon-

zuyla davrandığını söyleyebiliriz. Örneğin taş yere düşme arzusuna sahiptir de diyebiliriz, ki bu da bizi saçmaya götürür. Searle'ün argümanı bundan ibaret.

Dikkat ederseniz bu argüman eğer doğruysa taşın fiziksel, insanınsa fizik-ötesi (doğa yasalarına tabi olmayan) bir varlık olduğunu da kanıtlamış olur. Ama daha dikkatle bakarsak, bu argümanın aslında hiçbir şeyi vurmadığını görürüz. Çünkü bu argüman şunu da gösteriyor olabilir: Öznellik problemini bir kenara bıraktığımızda insana atfedilen zihinselci arzu da (veya insan beyninin dilsel-farkındalık sisteminin kendi organizmasına atfettiği arzu da²³) taş atfedilen zihinselci arzudan farksızdır; yani yoktur: *Zihinselci anlamda arzu yoktur, arzu* vardır*;²⁴ arzu* da pekâlâ fiziksel bir beyin olayının sosyal pratikteki manasının yorumundan ibarettir. Burada biraz durup ne demek istediğimi açıklayayım.

Bir organizma "su içmek istiyorum" dediğinde sinir sisteminin neden olduğu dilsel bir davranışla bu sistemin durumu hakkında bilgi verir. Organizmanın beyninin dilsel farkındalık sistemi başka bölgelerinde (özellikle hipotalamusunda) meydana gelen nöral (fiziksel) olayların neden olduğu belli bir nöral duruma girmiş, bu olay

lardan veya amigdala çekirdeğinden filan değil, bazı inanç ve arzularından söz edecektir. Örneğin arkadaşının kendisine saygısızlık ettiğine *inandığı* için sinirlidir vs. Yani beyin kendindeki fiziksel bir olayı ve neden olduğu davranışı yukardaki örnekteki satranç ustası gibi yönelimsel stratejiyle açıklayacaktır. Oysa biz davranışlarının fiziksel bir nedeni olduğunu biliyoruz. Bu türolaylar psikiyatrinin gündelik pratiğinin bir parçasıdır. CIA tarafından takip edildiğine veya mehdi olduğuna *inanan* paranoid bir insana uygun doz ve süreyle haloperidol molekülü verip dopamin nöral sistemini etkileyerek beyninin farklı bir fiziksel tarzda çalışmasını sağlarsanız inancı dramatik olarak değişir. Çünkü sosyal pratikte manası bu olan bu inançlar* fiziksel açıdan (nöral) olaylardan başka bir şey değildir.

24. Filozof Colin McGinn, Searle'den biraz farklı bir strateji benimser ve iki tip yönelmişlik olduğunu kabul eder. Argümanın mantığı, yönelmişliklerin bir tipinin fenomenal-deneyimsel özelliğinden ayrılamayacağını göstermektedir. Argüman özellikle algı olaylarını temel alarak fenomenal bilincin, içeriklerinden, yani yönelmişliklerden bağımsız bir varlığının olmadığı saptamasından yola çıkarak ürünlere atfedilen yönelmişlikle fenomenal bilincin içeriği olan yönelmişliklerin aynı statüde olmadığını savunur (McGinn C., "Consciousness and Content", *The Nature of Consciousness* içinde, Ned Block, Owen Flanagan, Güven Güzeldere (haz.), MA: MIT Press, 1997). Bu stratejinin aksayan tarafı fenomenal bilincin fiziksel bir olay olmadığı önkabulünden yola çıkmasıdır. İkinci tezde savunacağım gibi fenomenalite bir olaysa yapılan bu ayrım da düşer.

da organizmanın örnekteki dilsel davranışına neden olmuştur. Bu cümle (dilsel davranış) dumanın ateşi temsil etmesi anlamında organizmanın (özellikle beynin) fiziksel durumunu *nedensel olarak* temsil eder. Eğer durum böyleyse insanın insana (ve kendine) atfettiği zihinsel arzu da satranç ustasının bilgisayara atfettiği zihinsel arzudan farksızdır: *Bu zihinselci anlamda arzu insanın içsel özelliği değil, kullanıcı özelliğidir.* Keza benzer şeyler Tanrı'ya inandığını söyleyen bir insan için de söylenebilir. Tanrı'ya inanan organizma, beyninin doğum sonrası (kültürel*) moleküler biyolojik yapılanması nedeniyle Tanrı'ya inanır.* *Tanrı'ya inanmak* maddi bir beyin olayının sosyal pratikteki manasının yorumudur.* Öyleyse bu gibi dilsel davranışları sergileyen organizmanın *gerçek*, geliştirilmiş-Mavi gibi bilgisayarlarınsa "*muş gibi*" yönelmişliklere sahip olduğunu söylememizin bir tek gerekçesi kalır geriye: Öznel deneyim. İnsan susadığını veya Tanrı'ya inandığını *sahiden, öznel olarak* deneyimler. Bu problemi daha sonra çözeceğiz.

II.2. Folk Psikoloji ve Psikanaliz

Daha önce çeşitli vesilelerle psikanalize değinmiş, psikanalitik teorinin metafizik sorunlarını ele almıştık. Psikanaliz, psikanalizle ulaşılan anlamı davranışın nedeni olarak gördüğü ölçüde Kartezyen metafizikten kurtulamıyor, bu yüzden de yanlış bir teori geliştiriyordu. Çünkü her davranış aynı zamanda fiziksel bir hareket olduğuna göre, psikanalizle ulaşılan zihinselci bir anlamın beden fiziksel hareketlerine neden olduğunu söylemek fizik bilimi tarafından kabul edilebilir bir durum değildi.

Buradaysa ilk bakışta psikanalizin folk psikolojik yüzüyle karşılaşıyoruz gibi duruyor. Çünkü psikanalitik yorum çalışması insan normal ve patolojik davranışını açıklarken genellikle inanç, korku, nefret, özellikle de arzu gibi yönelmişliklere dayanan önermesel tutumlara dayanır; bu yüzden de folk psikolojiye benzer.

Ama folk psikolojiyle psikanaliz arasında çok köklü bir fark vardır. Folk psikolojide yönelmişlikler *bütünsel şahıs* düzeyinde ortaya çıkar. Yani bunlar bir bütün olarak kavranan şahsın (bireyin) öznesi olduğu durumlardır. Oysa daha önce bir başka bağlamda gördüğümüz gibi psikanalitik açıdan önermesel tutumlar şahıs-altı düzey-

de vardılar. Yani psikanaliz bilinçdışı "Ayşe evlenmek istiyor" gibi bir yorumda bulunmaz aslında. Psikanalizde bu tipte yanlış cümleler kurmamızın nedeni tıpkı nörobilimde olduğu gibi günlük dilsel alışkanlıklarımızdan tam olarak kurtulamamamız, Kartezyenizmin tuzaklarına düşmemizdir. Psikanaliz açısından doğru ifade tarzı şöyledir: Ayşe'de bilinçdışı evlenme arzusu var. *Yani psikanaliz önermesel tutumları şahıs düzeyinde değil şahıs-altı düzeyde, şahsın öznesi olduğu değil şahsın içerdiği şeyler olarak görür.* Bu durum da psikanalizle nörobiyoloji arasında mutlaka değerlendirilmesi gereken bir yakınlık olduğunu gösterir. İlk adımın atılması da sanıldığı kadar zor değildir; psikanalizin metafizik düzeyde zihnin anlam durumlarından değil bazı maddi beyin süreçlerinin sosyal pratikteki anlam durumlarından söz ettiğini kavramaya başlaması gerekir. Gerisi kolaydır.

Sonuç olarak, yönelmişlik kavramına bakarak zihin diye bir şeyin var olduğu söylenemez. Ama afektif nörobilim açıkça gösteriyor ki yönelmişlik* vardır. Zihnin ikinci ayırt edici özelliği olarak gösterilen fenomenal bilinç konusuna gelince: Eğer öznel deneyim de bir beyin olayı ise, zihin diye bir şeyin var olduğunu kabul etmek için hiçbir gerekçe kalmaz; bu durumda zihin ve zihinselci kavramlar terk edilebilir. Bunlar tıpkı on dokuzuncu yüzyıl fiziğinin ihtiyaç duyduğu, ama işlevsel olmadığı için artık terk edilen *esir* kavramı gibi devrini tamamlamış kavramlardır.

Şimdi artık fenomenolojik problemlere geçebiliriz.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ÖZNELLİK SORUNU VE KAPALI-FENOMENALİTE*

BİR ÖNCEKİ BÖLÜMDE zihin kavramını reddetmiş, beyinden başka bir zihin olduğunu savunan Kartezyenizm kökenli düşünceleri eleştirmek için öteden beri zihnin özelliği olduğu savunulan yönelmişliklerin aslında maddi beyin olaylarının, parçası oldukları sosyal yaşam pratiğinin rasyonel bütünüyle rasyonel ilişkisinin ne olduğunu yorumlamada ve ifade etmede kullanılan kavramlar olduğunu göstermiştik. Buna rağmen zihni tasfiye etmek için bu operasyonun yeterli olmadığı açıktır. Çünkü Kartezyenizm kökenli düşünceler zihnin ikinci bir temel özelliği daha olduğunu savunur: *Öznel deneyimler zihinseldir, maddi beyin olayı değildir*. Demek ki şimdi:

1. Zihin kavramını tümüyle tasfiye edebilmek için,

2. Öznel deneyimlerin doğabilimi tarafından incelenebilir tarzda olaylar olduğunu gösterebilmek için, öznel deneyimlerin zihinsel olmayıp maddi bir beyin olayı *olabileceğini* göstermemiz gerekiyor.

Ancak elimizdeki kavramlar, örneğin *öznellik* kavramı bu operasyonu yapmamıza elverişli değil; çünkü Kartezyen önyargı ve alışkanlıklarla yüklü bir kavram bu. Dolayısıyla öznellik kavramını da aşmamız gerekiyor.

I. ÖZNELLİK SORUNU

I.1. Öznellik Kavramı Niçin Terk Edilmelidir?

Öznellik kavramının doğabilimi ve materyalizm açısından niçin sorunlu olduğunu, düşüncenin gelişimi için Bachelard'ın ifadesiyle ni-

çin bir "*epistemolojik engel*" oluşturduğunu görmek için önce bu bölümde ileri süreceğimiz teze bakalım.

2. Tez. *Organizmanın "kapalı-fenomenalite*"sı indirgenemez bir beyin olayıdır.*

Bu teze *indirgenemez deneyim** tezi adını veriyorum. Bir başka deyişle bir beyin olayı olarak deneyimlerin* başka bir fiziksele özdeş veya indirgenebilir bir şey olmadığını, ama gene de maddi (yani fizik bilimiyle incelenebilir yönleri olan) olaylar olmasının *muhtemel* olduğunu göstermeye çalışacağım. Hatırlarsanız daha önceki bölümlerde öznel deneyimlerin doğabilimsel açıklamasının olabileceği ihtimalinin doğaüstücü açıklamaların inandırıcılığını sarsacağını düşünerek bu yönde bir strateji geliştirmeye yönelmiştim. Şimdi bu stratejiyi izliyorum.

Ama yukarıda da değindiğim gibi bu aşamada deneyimin*, fiziksel olarak da incelenebilir bir beyin olayı olarak nasıl mümkün olduğunu göstermek için bazı kökleşmiş folk psikolojik ve Kartezyen düşünce ve kavramları, özellikle de *öznellik* kavramını sarsmamız, değiştirmemiz, ayıklamamız, düşüncenin gelişmesinin önündeki bu epistemolojik engeli kaldırmamız gerekiyor. Zor bir görev; adım adım ilerlemeye çalışalım.

Bu bölüme gelinceye kadar okurun henüz yeni kavramlara hazır olmayacağını düşündüğüm için klasik *öznel* deneyim ve fenomenal bilinç kavramlarını kullandım. Ama şimdi yeni stratejinin bir gereği olarak, deneyimlerin* doğabilimsel bir nesne olabileceğini gösterebilmek için Kartezyenizm kökenli fenomenal bilinç ve öznel deneyim kavramlarının yerine doğabilimiyle uyumlu bir kavramı, "*kapalı-fenomenalite**"yi öneriyorum. Çünkü "fenomenal bilinç" ve "öznel deneyim" yanlış yönlendirilmiş (gerçeklikte gönderimde bulunduğu nesnesi olmayan) ve düşüncüyü yanlış yönlendiren kavramlardır; bu kavramlar çerçevesinde düşünürsek *deneyimi* sadece *öznel* bir görüngü olarak kavrayabiliriz; onun fiziksel bir beyin olayı olduğunu kavrayamayız.

1. Sonuna "*" işareti koyduğum zihinselcilik kökenli kavramları yeni ve materyalist bir anlamda kullandığımı bir kez daha hatırlatmak istiyorum.

Bu öznelci kavramlarla düşündüğümüzde ben'im bir hayalimin, örneğin tek boynuzlu atı hayal etmemin, bir rüyamın, bir halüsinasyonumun, can acımın ya da bulantı hissimin, bunları deneyimleyen ben den bağımsız da kavranabilen bir fiziksel varlığı yoktur. Deneyimler yalnızca ben'im için (yani öznel olarak) vardır; kendileri olarak (ben'den bağımsız, öznel olmayan, öznesiz, nesnel) bir varlıkları yoktur. Yani deneyimlerin varlığı ben'im onları deneyimlememe dayanır; örneğin ben'im bir hayalimin (örneğin tek boynuzlu at hayalimin) ben'im öznelliğimin dışında, bir başkası için hiçbir (fiziksel, nesnel) varlığı yoktur.

Bu durumda eğer deneyimlerin varlığını bu öznellik koşuluna bağlarsak, bunların fiziksel bir beyin olayı olduğunu, yani deneyimlerin ben'den (deneyimleyen-öznenin-öznelliğinden) bağımsız bir fiziksel varlığı olduğunu da kavrayamayız. Demek ki deneyimleri fiziksel bir beyin olayı olarak kavrayabilmek için öznellik mefhumuna dayanan fenomenal bilinç ve öznel deneyim kavramlarını terk etmemiz, bunlar yerine kapalı-fenomenalite* ve deneyim* kavramlarını geçirmemiz gerekiyor. Yani deneyimleri* doğabilimsel olarak ele alabilmek için özne (burada deneyimleyen-ben) merkezli öznel deneyim kavramını reddedip özne-merkezsiz, hatta merkezsiz bir deneyim* kavramını geliştirmeyi hedef almalı, ayrıca özne (ben) merkezli fenomenal bilinç kavramını da reddedip merkezsiz bir olayı betimleyen "kapalı-fenomenalite*" kavramını hedeflemeliyiz. Metaforik bir dille konuşursak öznelliği nesnelleştirmeliyiz.*

Bu kavramsal operasyonu özne merkezli olmayan bir fenomenoloji (öznelci olmayan, biyolojik olarak işlevsel bir fenomenoloji; birtürbiyo-fenomenoloji) yorumu sunmak, böylece kitabın esas görevlerinden birini yerine getirmek, insanların sarsılması zor bir inançla kendilerinin düşünen özneler oldukları yanılsamasına düşmelerinin fenomenal boyutunu açıklamak için yapıyoruz.

Ama bu kavramsal operasyonun iki nedeni daha var:

1. Materyalizm açısından: Materyalizmin kaderi deneyimin bir olay (bir yönüyle fizik bilimi tarafından incelenebilir maddi bir olay) olmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Eğer muarızlarının iddia ettiği gibi deneyim* maddi bir olay değil de saltık deneyimse (yani öznel deneyim fizik bilimiyle incelenebilir bir özelliği olmayan saltık görüngüyse) materyalizm zor bir durumda kalır. Çünkü bu durumda*

evrende maddi olmayan bir şey daha var demektir. Deneyimin (örneğin ağrı-deneyiminin veya tek boynuzlu at hayalinin) saltık deneyim olması, yani fizik bilimiyle incelenebilir bir yönünün olmadığı teziyse onu deneyimleyen ve kendisinin de enerji değeri olmayan (demek ki fiziksel olmayan) bir özneyi gerektirir. Neden?

Çünkü eğer deneyimleyen-öznenin enerji büyüklüğü olsaydı, onda gerçekleşen bir olay olan deneyiminin de enerji büyüklüğü olurdu; ama bu durumda da deneyim, saltık deneyim olamazdı (fiziksel bir şey olurdu) ve özne-için-varlığının dışında da fiziksel olarak gözlenebilirdi. Demek ki deneyim saltık ise (deneyim deneyimden ibaretse, örneğin bir enerji büyüklüğü yoksa) deneyimleyen-özne de fiziksel (fizik bilimiyle incelenebilir) olamaz; o halde maddi de olamaz. Bu tam da Kartezyenizmin iddia ettiği şeydir.

Eğer durum böyleyse saltık (enerji büyüklüğü olmayan) deneyim olarak deneyim (yani zihinselci anlamda deneyim) deneyimleyen-öznenin-deneyimi (yani öznel deneyim) olarak var olabilir; fiziksel olmayan özne yoksa deneyim de yoktur. Yani bir yandan görünüm göreni, can-acısı-deneyimi canı acıyanı varsaydığından, deneyimleyen-özne olmasa deneyim de olamazdı gibi görünür. Kimsenin ağrısı olmayan bir ağrıyı, kimsenin görmediği bir rüyayı kavramakta güçlük çekeriz. Bu durum Lewis Carroll'ın *Alice Harikalar Diyarında*'sındaki kedinin ortadan kaybolup geriye yalnızca tebesümünün kalması gibi garip bir şey olarak görünür ilk bakışta.

Ama bu durumda "deneyimi (ağrıyı) deneyimleyerek var eden *deneyimleyen-özne* (ağrıyı-hisseden-özne) nedir?" diye sormamız da gerekmez mi? Bu "özne" beyin midir, ruh mudur, yoksa o da bir deneyim midir?

Eğer yanıt beyinse, fiziksel bir olay olarak onda meydana gelen bir olay (dönüşüm) olarak deneyimin* de fiziksel bir değeri (örneğin enerji büyüklüğü) olmalıdır; ama bu koşulda saltık deneyim tezi düşer ve deneyim nesnel maddi bir olay halini alır.

Ruhu varsaymak içinse hiçbir güvenilir bulgu yok. Kaldı ki eğer Evren'de ruh kavramımıza az çok uyan bazı şeyler varsa ve belli bir enerji büyüklüğüne sahipse, bunları da fiziksel dünyanın bir parçası olarak inceleyebiliriz. Yok, bunlar kavramın işaret ettiği gibi tamamen fizikdışı varlıklarsa, zaten fiziksel evrenle de bir ilişki içinde olamazlar.

En ilginç üçüncü ihtimaldir. Fenomenolojik olarak baktığımızda öznenin de bir tür *deneyim olması beklenir*; bilincin fenomenal alanı *kapalı* olduğundan (yani fenomenal bilinçteki tüm içerikler deneyim statüsünde olduğundan) deneyimleyen-öznenin de bizzat deneyim statüsünde olması beklenir; demek ki deneyim olarak bilinç kendini deneyimler. Bu durumda özne de *deneyimleyen-özne-deneyimidir* (ağrıyı-deneyimleyen-ben-deneyimidir). Fakat deneyimleyen-özne de bir deneyim ise o da saltık deneyimdir. O halde özne, özne-deneyimi ise ve deneyimin varlık koşulu da bir özne tarafından deneyimlenmesiye, özneyi de deneyimleyerek-var-eden daha derin bir öznenin daha olması gerekir. Bu da bizi ya *öznenin sonsuz gerilemesine* veya *özneyi-deneyimleyerek-var-eden Tanrı fikrine*, daha derinde *mutlak idealizme* götürür. *Kısaca söylemek gerekirse eğer deneyim fiziksel bir şey değilse ve deneyimleyen-özne de bir deneyimse, bu durumda özne bir olay (fiziksel bir şey) olamaz.* Öyleyse radikal materyalizm *öznel deneyim (yani deneyimleyen-öznenin-deneyimi)* kavramını kullanamaz. Zaten aşağıda göreceğimiz gibi diyalektik materyalizm açısından *öznellik* (ayrıca içe bakış) diye bir şey yoktur: kapalı-fenomenalite* vardır.

2. Biyolojik bir disiplin olarak nörobilim açısından: Günümüz bilimi açısından (belirlenimci veya olasılıkçı) doğa yasaları çerçevesinde geçen neden-sonuç ilişkilerine dayalı açıklamaların dışında bir *açıklamatarzı* yoktur; evren öznesiz bir süreçtir. Biyolojik olaylar, örneğin böbrek veya beyin fizyolojisi de bu çerçevede yer alır. Biyolojik bir olay olarak fenomenalitenin* de bir istisna olmaması beklenir. Nasıl ki böbrek fizyolojisi veya fotosentez öznesiz bir olaysa, organizmanın kapalı-fenomenalitesinin* de öznesiz bir olay olması gerekir.

Demek ki zihin kavramını reddedip doğabilimsel fenomenalite kavramını yerleştirmek ve böylece deneyimin doğabilimi tarafından ele alınabilir bir olay olduğunu gösterebilmek için öznellik ve deneyimleyen-özne gibi Kartezyenizm kökenli kavramlardan vazgeçmemiz gerekiyor. Eğer bu kavramları kullanmaya devam edersek, deneyimlerin bir doğa (beyin) olayı olarak açıklamasının mümkün olduğunu gösteremeyiz.*

I.2. Kapalı-Fenomenalite* ve Öznellik

Şimdi kapalı-fenomenalitenin* neden indirgenemez bir beyin olayı olduğunu anlatmadan önce kapalı-fenomenalite* ve deneyimden* ne anladığımı, bunların fiziksel olaylar olarak düşünülmesinde niçin sakınca görmediğimi anlatmak istiyorum. Okuru hazırlamak için daha sonra *yanlış* olduğunu göstermeye çalışacağım bir noktadan başlayacağım.

Şu anda terasta oturuyorum. Çevreme baktığımda renk renk çiçekleri, uzakta binaları, yeşillikleri görüyorum. Uzamı ve zamanı hissediyorum. Uzaktan caddenin sesleri geliyor. Çiçeklerin kokusunu algılıyorum. Dikkatimi bedenime çeviriyorum, onu hissediyorum. Ayağımda hafif bir ağrı var örneğin. Sakin bir duygu durumundayım. Kafamda kitapla ilgili düşünceler var. Bütün bunları algılayan, hisseden, bunlar hakkında düşünen, bunların farkında olan bir *ben* varım. İşte bütün bunlar adımla anılan bu organizmanın şu andaki bütünsel deneyimini* oluşturuyor. Şimdilik kabaca ve yanlış bir şekilde özne (deneyimleyen-ben, öznellik) merkezli olarak ifade ettiğim bu bütünsel (ve aslında merkezsiz) deneyime* kapalı-fenomenalite* diyorum.

Neden kapalı? Burada "*kapalı*"nın iki anlamı var. İlk olarak bu bütünsel deneyimi* bu organizmanın dışındaki bir dış gözlemcinin izlemesine (en azından *şimdilik*) imkân yok; deneyim* bu anlamda kapalı. Demek ki kapalı-fenomenalitede* "*kapalı*" ifadesi "öznellik" mefhumunun kimi özelliklerinin yerini almaya aday bir kavrayış tarzına doğru bir adım gibi okunabilir.

İkincisi, kapalı-fenomenalitenin* tüm içerikleri deneyim* statüsünde olmalı; yani kapalı-fenomenalite*, deneyim*-olmayan hiçbir şey içermemeli. Metaforik bir ifadeyle fenomenalitenin* dünyasına giren her şey deneyim kılıfına (*sunum biçimine*) girmeli, deneyim* olarak temsil edilmeli, deneyim* olarak var olmalı. Fenomenalitenin* kapalılığının bu anlamı bu bölümde giderek daha belirginleşecek. Deneyimler* ise bu kapalı-fenomenaliteyi* (yani bütünsel deneyimi*) oluşturan tek tek öğeler; kırmızı*, yeşil*, düşünce*, ağrı*, ben* vs.

Biraz sonra eleştirip geliştirmeye çalışacağım bu anlayışın öz-nellik, fenomenal bilinç, qualia ve deneyim terimleriyle ifade edildiğinde pek çok filozof tarafından da benimsenebileceğini düşünüyorum.² Bu filozofların bir kısmıyla aramızdaki tek fark, onların deneyimi fiziksel bir olay (örneğin bir enerji biçimi) olarak düşünmemesine karşılık, biz materyalistlerin deneyimi deneyim* olarak, yani fiziksel (en azından bir yönüyle fizik biliminin epistemolojik çerçevesi dahilinde de incelenebilir) bir olay olarak düşünmemiz gibi duruyor şimdilik. Ama fark daha büyük aslında; kapalı-fenomenalite* ile kastettiğim aslında daha farklı bir şey: *Kapalı-fenomenalite* kavramıyla deneyimleyen-öznesiz (merkezsiz) bir doğa olayını kastediyorum.* Aradaki farkı daha belirtik hale getirmek için ayrımı netleştirelim.

Önce deneyimin* nasıl oluştuğuna bakalım. Bütünsel deneyimin* (kapalı-fenomenalitenin*) dışında *deneyim*-olmayan* bir dünyanın var olduğunu güçlü bir şekilde varsayıyoruz; Berkeley'den beri aklı başında kimse aksini iddia etmiyor zaten. Bu deneyim*-olmayan-dış-dünya, adımla anılan organizmanın bedenini (duyu organlarını) nedensel mekanizmalarla etkiliyor. Duyu organları da sinir yollarını elektriksel olarak aktive ediyor ve beynimde çeşitli nöral (fiziksel) değişikliklere neden oluyor. Beynim evrim sürecinde öyle yapılaşmış ki dış dünyanın veya bedenimin neden olduğu değişiklikleri *nedensel mekanizmalarla temsil eden "nöral haritalar"* içeriyor. Beynim muhtemelen bilgisayarınkine benzer mekanizmalarla bu nöral haritalarda meydana gelen fiziksel değişikliklerden yola çıkarak bu değişikliğe neden olan deneyim*-olmayan-dış-dünya olaylarını uzayda lokalize edip tanıyabiliyor*. Buraya kadar biyolojinin (nörobilimin) bildiği, açıklayabildiği, en azından tahmin edebildiği sınırlardayız; ciddi bir bilimsel sorun yok. *Bütün bunlar bir fenomenalitesi* olmayan gelişmiş bir Yapay Zekâ'da da, insan gibi davranabilen bir robotta da gerçekleştirilebilir zaten.*

2. Bkz. Nagel, T., "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophy of Mind* içinde; Block, N., "On a Confusion about a Function of Consciousness", *The Nature of Consciousness* içinde; Block, N., "Concepts of Consciousness", *Philosophy of Mind* içinde; Chalmers, D. J. (haz.), *The Conscious Mind*, New York: Oxford University Press, 1996.

Ama tam da bu noktada bilimsel bilgilerimizi zorlayan bir şeyle karşılaşırız: dış dünyaya veya bedenime ilişkin deneyimler bunlar. Kırmızı*, sarı*, kokular*, ağrı*, bulantı*, deneyim* olarak uzam-deneyimi*, hatta bütünsel-görsel-dış-dünya deneyimi*, bütünsel-beden-deneyimi* ve duygu-düşünce-deneyimleri*; bunlar nasıl meydana geliyor? Deneyim*-olmayan-dış-dünyada renkler, deneyim*-olmayan-bedenimde ağrı yok; bunu biliyoruz. Bunlar organizmamın (beynimin) kapalı-fenomenalitesinde* ortaya çıkıyor. Bu olayın nasıl meydana geldiğini henüz doğabilimsel olarak açıklayamıyoruz. *Ama biyolojik (fiziksel) olarak bakarsak burada da deneyimleyen-öznenen bağımsız bir şekilde, tıpkı nöral olaylar aşamasında olduğu gibi nedensel olarak meydana gelen özne merkezli bir doğa olayı söz konusu olmalı.*

Demek ki deneyimin* fiziksel olaylar zincirinin bir aşaması olması tezi öznellik mefhumuyla giderek bağdaşmaz bir hal alıyor. *Bu aşamada materyalizm karşıtlarına sorulabilir; eğer deneyim* diğer maddi olaylar gibi bir olay değilse (sadece öznelliğe bağlı bir varoluşu olan saltık deneyimse) beynin fiziksel olayları bunana nasıl neden olabilir?*

Biraz fizik bilen herkesin yerinde bulacağı bu soruyu bir kenara bırakıp bu iki yaklaşım arasında fenomenolojik düzeyde ortaya çıkan farka değinelim.

I.3. Öznellik Kavramının Eleştirisi

Materyalizm karşıtı fenomenolojiler, örneğin klasik fenomenoloji (Husserl fenomenolojisi) özne-merkezli bir fenomenolojidir.³ Belki daha çağdaş bir filozoftan, deneyimleyen-özne konusunda bazı şüpheleri olan Thomas Metzinger'den hareket etmek daha doğru olabilir.⁴ Materyalist bir fenomenoloji ise (diyelim biyo-fenomenoloji)

3. Amerikan zihin felsefesi literatürü içinde düşündüğüm bu bölümlerde söz konusu klasik fenomenolojinin ayrıntılarına girmeyeceğim. Çünkü bu literatür şaşılacak şekilde Husserl'i neredeyse görmezden gelir. Klasik fenomenoloji için iyi bir kaynak olarak bkz. Sözer, Ö., *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul: İÜEF Yayınları, 1976.

4. Metzinger, T., "The Problem of Consciousness", *Conscious Experience* içinde, Thomas Metzinger (haz.), Imprint Academic Schöning, 1995. Metzinger

ancak *merkezsiz* (katmansız), yani *deneyimleyen-öznesiz* bir fenomenoloji olabilir.

Demek ki fenomenalite* ve deneyim* kavramlarıyla öznesiz ve katmansız olayları, doğadaki tüm diğer olaylar gibi *deneyimleyen-özne* olmaksızın var olan olayları kastediyorum: *Nasıl bir yıldız onu algılayan hiç kimse olmadan da var olabiliyorsa, ağrı-deneyimi* de onu deneyimleyen bir özne olmasa bile var olabilen bir olay olmalıdır. Dahası deneyimleyen-özne diye bir şey de yoktur; ben-deneyimi* vardır. Bu ben-deneyimi* de diğer deneyimlerle* aynı statüdedir; yani nasıl ağrı-deneyimi* hiçbir şeyi deneyimlemiyorsa ben-deneyimi* de deneyimlemez; örneğin ben-deneyimi* can acısını deneyimlemez. Deneyimler* arasında deneyimleyen ve deneyimlenen gibi bir hiyerarşik ilişki yoktur; kapalı-fenomenalitenin* katmanları yoktur. Nasıl ki çevremizdeki olayların varlığı onları algılayan bir özneyi gerektirmiyorsa, fiziksel bir olay olan deneyimlerin varlığı da deneyimleyen-özneyi gerektirmez.*

Hayli sezgi karşıtı görünen bu tez (yani deneyimlerin öznesinin olmadığı, deneyimlerin* deneyimlenmediği tezi) materyalizmle karşıtları arasındaki temel fenomenolojik ayrım olmaya adaydır. Bu çerçevede deneyimleri* merkezsiz bir fenomenoloji çerçevesinde yeniden betimlemeyi kitabın son bölümlerine, yani beyinle deneyim* arasındaki ilişkiyi ele alana kadar erteliyorum.*

Önerdiğim alternatif *öznesiz ve dolayısıyla merkezsiz fenomenolojinin* biyolojik dayanaklarını daha iyi anlatmak için bir düşünce deneyi kurgulayalım. Beynin görmeye ilgili bölgeleri çeşitli nedenlerden (damarsal, tümöral, travmatik vs.) ötürü *ölen* bir insan

burada ele aldığımız çalışmanın daha ilk satırında tamamen fiziksel bir evrende bilincin nasıl ortaya çıktığını sorar. Buradaki varsayım açıktır; bilinç fiziksel bir şey değildir. Metzinger'in bilinç anlayışının öznemerkezciliği onun *bilincin perspektifsellliği* (*perspectivalness*) tezinde açıkça görülür. Bilinç merkezi olan bir şeydir, bir perspektiftir. O halde bilinç (deneyimler) daima *deneyimleyen ben* (*experiencing ego*) varsa vardır. O halde deneyimlerin varokuşu bir şekilde deneyimlenmelerine dayanır. Ama kim (veya ne) tarafından? Ne anlama geldiği bilinmeyen bir *ben* tarafından. Nedir bu ben (*ego, myself*)? Organizma mı? Beyin mi? Ruh mu? Burada fenomenolojik bilinç söz konusu olduğundan bu "ben" de diğer deneyimler gibi bir deneyim, yani fenomenal ben (*fenomenal self*) olmalıdır. İşte bu noktada Metzinger akıl yürütmesinde şüpheye düşmeye başlar ve *bizzat kendimiz* dediğimiz bu deneyimleyen-ben'in sorunlu olduğunu kabul eder.

kör olur; yani görsel deneyimini kaybeder. Bu durumu bedensel ölümden sonra deneyimin de var olamayacağına dair bir belirti gibi düşünebiliriz. Demek ki görsel deneyimin varlığı bu beyin bölgele-
rinin fiziksel anlamda *canlılığına*⁵ bağlıdır.

Şimdi düşünce deneyimizde olayı tersten kuralım. Bir organizmanın gözlerini, görme sinirlerini, talamusunun ilgili çekirdeklerini, beyninin görmeyle ilgili bölgelerini, bunları aktive eden beyin sapı yapılarını bedenden ve beynin geri kalan bölgelerinden ayırarak çıkaralım. Sonra da bu yapıların içerdği tüm nöronları ve diğer hücreleri işlev görecektir şekilde suni yöntemlerle deney kavanozun-
da yaşatalım, ama organizmanın geri kalan kısmını öldürelim. (Burada "Schrödinger'in kedisini" misali bir düşünce deneyi yaptığımızı hatırlamakta yarar var.) Kuşkusuz bu operasyonda görmeyle ilgili hangi oluşumları ayıracağımızı çok iyi hesap etmemiz gerekir. Eğer deneyimlerin* oluşması için bilmediğimiz yasalar gereği beynin bütüne yakın bir bölümü gerekmiyorsa⁶ bu yalıtılmış beyin bölgesinde görsel deneyimin* var olmaya devam etmesi gerek. Örneğin beyinde görsel kortekste V4 adı verilen bölgedeki nöral faaliyetin renk deneyimleriyle* yakından ilişkili olduğunu biliyoruz. Eğer renk deneyimi* (örneğin kırmızı deneyimi*) bir olaya, ister bu bölgenin nöral faaliyetine özdeş isterse de bu nöral faaliyetin neden olduğu bir başka olay olsun, onu deneyimleyen kimse olmamasına rağmen var olacaktır. Çünkü yaptığımız operasyon gereği kimse bu deneyimin* farkında olmayacak, bu deneyimden* dolayı üzülüp sevinmeyecek, hatta bu deneyimi* kimse bilmeyecektir.

Çünkü tasarımsal deneyde bazı nörobilimsel nedenler gereği ben-deneyimine* özdeş veya neden olması beklenebilecek beyin bölgeleri, beynin dilsel-farkındalık sistemleri, duygu*, düşünce*

5. Canlılığın fiziksel bir olay olarak nasıl kavranacağını daha önceki bölümlerde anlatmıştım.

6. Eğer deneyimin* ortaya çıkması nörobilimsel sezgilerimizin işaret ettiği gibi beynin çeşitli dikkat mekanizmalarının katılımı da gerektiriyorsa bu düşünce deneyi doğru değildir. Ama bu durumda da kesip ayrılan organizma parçasını bazı elektronik protezler sayesinde sanki beynin dikkat mekanizmaları çalışıyormuş gibi aktive ederek deneyi genişletebiliriz. Ama burada deney doğru olup olmamasından bağımsız şekilde, sadece merkezless deneyim* mefhumunu izah etmek için kurgulanmıştır.

sistemleri devre dışı bırakılmıştır. Yani bu durumda nasıl hiç kimse-
nin görmediği bir yıldız var olmaya devam ediyorsa, görsel deneyim* de onu gören ve değerlendiren kimse olmasa da *öznesiz ve merkezsiz olarak* (perspektifsiz olarak) var olmaya devam eder. Eğer deneyim özneyi gerektiren *saltık (öznel) deneyim* değil de materyalizmin iddia ettiği gibi bizzat fiziksel bir olaysa (yani deneyimse*) bu pekâlâ mümkün olmalıdır. (Ama bu düşünce deneyinin doğruluğu materyalizmin doğruluk koşulu değildir. Bir kez daha altını çizmek istiyorum ki bu deney sadece kapalı-fenomenalite* ve *öznesiz ve merkezsiz fenomenoloji* kavramlarıyla neyi kastettiğimi anlaşılır kılmak üzere kurgulanmıştır.)

Bu düşünce deneyinin doğruluğundan *şimdilik* kimse emin olamaz. Gelecekteyse (yani deneyimlere* neden olan nöral olayın ne olduğunu tam olarak anlayıp ölçebildiğimizde) ayrıntısına girmeyeceğim şekilde deneysel olarak test edilebilecek bir durumdur bu. Ama konumuz bu değil. Bu düşünce deneyinin sağladığı sezgiye dayanarak kapalı-fenomenalite* ve *özne merkezsiz fenomenoloji* kavramlarım anlamaya başlayabiliriz; zaten biraz önce de söylediğim gibi deneyi bu amaçla kurguladım. Bu fenomenoloji *özne merkezli olmayan* (perspektifsiz), öznelliğe (deneyimleyen-öznenin-deneyimine) yer vermeyen, beyin biyolojisine dayanan bir fenomenalite* anlayışının fenomenolojisi. Yukarıda belirttiğim gibi bu fenomenolojinin ayrıntılarına daha sonra gireceğim.

Ancak şimdiden görüyoruz ki *öznellik* fevkalade şaibeli bir kavramdır ve aşılması pekâlâ mümkündür. Çünkü:

Deneyimleyen-özne kavramıyla düşünülen fenomenler ben-deneyimiyle de kavranabilir ve ben-deneyimi de diğer deneyimlerle aynı statüdedir; yani can-acısı-deneyimi hiçbir şeyi deneyimlemediği gibi ben-deneyimi de hiçbir şeyi deneyimlemez. Kapalı-fenomenalitenin* özne-ben, deneyimleyen-ben gibi bir merkezi yoktur. Kapalı-fenomenalitemdeki* ben-deneyimi* diğer deneyimlerle* aynı statüdedir.*

Bu tespiti ters düşecek hiçbir fenomenolojik deneyim gösterilemez. Çünkü can-acısını-deneyimleyen-özne-ben-deneyimi yerine (canı-acıyan-ben)-(deneyimi) veya kırmızı-renkli-halıyı-deneyimleyen-özne-ben-deneyimi yerine (kırmızı-renkli-halıyı-gören-ben)-(deneyimi) de denebilir. Yani kırmızı renkli halıyı görmek ben-dene-

yiminin bir hali olduğu gibi cam acımak da ben-deneyiminin bir başka hali olarak düşünülebilir. Tıpkı kırmızı-halı-deneyimi görsel deneyimin bir hali ve yeşil-ağaç-deneyimi görsel deneyimin bir başka hali olduğu gibi ben-deneyiminin de çeşitli halleri vardır. Ama ben-deneyiminin çeşitli hallerinin olması ben-deneyiminin deneyimlediğine fenomenolojik delil oluşturmaz. Çünkü hiçbir fenomenolojik olgu deneyimleyen-özne-deneyimi olarak karşımıza çıkmaz; deneyim-deneyimi diyebileceğimiz bir şey yoktur, deneyim yalındır. Fenomenolojik olarak baktığımızda deneyimlediğimize dair hiçbir deneyim bulamayız. O halde deneyimlediğim yalın fenomenolojik bir deneyim değil, dilsel bir kurgudur; deneyimlediğime dair fenomenolojik bir kanıt yoktur.

Demek ki bende (benim kapalı-fenomenalitemde*) ben-dene-yimimin deneyimlediğine, deneyimleyenin ben-deneyimi olduğuna dair bir deneyim* yok; yalnızca deneyimler* var. Ben-deneyimi* de merkezsiz kapalı-fenomenalitemdeki* deneyimlerden* biri yalnızca...⁷

Demek ki ben-deneyimi* öznesiz ve merkezsiz kapalı-fenomena-lite*nin hiyerarşik olmayan bir parçasıdır tezi hiçbir fenomenolojik deneyimle yanlışılanamaz. Ben-deneyiminin* deneyimlediğine dair hiçbir fenomenolojik deneyim yoktur.

7. Aslında burada Hume'un Berkeley'e getirdiğine benzer bir eleştiriyi klasik fenomenolojiye getiriyorum. Hatırlanacağı gibi İngiliz ampirist felsefesinde Locke ruh ve madde gibi iki töz kabul etmişti. Berkeley ise idelerin türediği deneysel algıların ardında bunlara neden olan bir maddi tözün bulunduğunu söyleyemeyeceğimizi, bu yüzden tek töz olarak ruhu kabul etmemiz gerektiğini (spiritüalizm) iddia etmişti. Hume ise Berkeley'in maddeye uyguladığını ruha da uygulamış, idelerin kaynaklandığı algıları (izlenimlerin, *impressions*) algılayan ruh gibi bir tözün bulunduğunu söyleyemeyeceğimizi savunmuştu. Bkz. Berkeley, G., *Beşeri Bilginin Prensipleri*, çev. Mehmet Saffet Engin, İstanbul: Devlet Matbaası, 1935 ve Hume, D., *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilge-Su, 2009. Ben bu tartışmada elbette doğabiliminin temel varsayımlarından biri olarak maddi tözün varlığını kabul ediyor, ama Hume'a benzer şekilde deneyimlerimizin ardında bir deneyimleyen-özne bulunduğuna dair bir fenomenolojik kanıt olmadığını söylüyorum. Deneyimler* var ve bunlar merkezsiz kapalı-fenomenalitemi* oluşturuyor; ama ben-deneyiminin* diğer deneyimleri* deneyimlediğine dair fenomenolojik bir kanıt yok. Ben-deneyimi* merkezsiz kapalı-fenomenalitemin* bir bölümü yalnızca. Benim deneyimlediğim dilsel bir varsayım aslında; hiçbir fenomenolojik bulguya dayanmıyor.

Buna karşılık daha önce ele aldığımız yarık beyin olguları deneyimleyen-ben diye bir şey olamayacağını gösterirler. Çünkü bu olgularda en azından bazı deney koşullarında beynin iki yarım küresinde farklı kapalı-fenomenalitelere oluştuğunu reddetmemizi gerektirecek hiçbir bulgu yoktur. Bu durum da deneyimleyen-özne gibi bir varlık biçiminin olmadığına işaret eder.*

Ayrıca II.1b'deki (s. 302-7) argüman da deneyimleyen-özne olmadığını kanıtlar.

II. KAPALI-FENOMENALİTE* BİR BEYİN OLAYIDIR

II.1. Epistemik Asimetri Sorunu

II.1a. Üçüncü Şahıs Açısından Epistemik Asimetri Sorunu

Şimdi kapalı-fenomenalitenin* fiziksel bir olay olarak düşünülmesinin mümkün olup olmadığını ve klasik materyalist özdeşlik tezini tartışacağız. *Çünkü kapalı-fenomenalitenin* bir doğa olayı olarak açıklanması mümkünse Kartezyen açıklama inandırıcılığını yitirecektir.*

Çağdaş felsefede bilinç konusunu mistifiye eden, idealist terimlerle fenomenal bilinç olarak düşünülen kapalı-fenomenalitenin* fiziksel olmadığını düşündüren en önemli yaklaşımlardan biri "epistemik asimetri" ve yakından bağlantılı bir konu olan "üçüncü şahıs perspektifi karşısında birinci şahıs perspektifi" meselesidir. Klasik fenomenolojinin "ötekinin beni" problemiyle⁸ yakın ilişkileri olan bu görüşe göre birinci şahıs kendi bilincine ayrıcalıklı olarak doğrudan ulaşabilirken (*privileged direct access*) üçüncü şahıs olarak (fizikçi olarak) ötekinin bilincine ancak dışarıdan yaklaşabilir. Ancak bu durumda üçüncü şahıs ötekinin bilincini içerden olduğu gibi (özel-fenomenolojik olarak) inceleyemez.

Bilimin, örneğin biyolojinin klasik perspektifi üçüncü şahıs perspektifi olduğundan, bilincin esasını oluşturan birinci şahıs perspektifi (yani özel-fenomenolojik yönüyle bilinç) bilim tarafından

8. Bkz. Uygur, N., *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Problemi*, İstanbul: İÜEF Yayın, 1972.

ihmal edilir veya bu iki yaklaşımın (yani öznelci-fenomenolojik ve doğabilimci yaklaşımların) ortaya koyduğu bilgiler arasındaki bağın kurulmasında zorluk vardır; yani burada bir "*açıklama uçurumu*" (*explanatory gap*)⁹ söz konusudur. Gerek Thomas Metzinger gerekse Güven Güzeldere bu epistemik asimetri üzerinde ısrarla dururlar ve bilinçle ilgili pek çok bilmecenin kökeninde *bilinç özgü* bu epistemik asimetrinin olduğunu söyler.¹⁰ Searle, problemi epistemolojik düzeyden ontolojik düzeye taşır ve bilincin *varlığının* öznel olduğunu söyler.¹¹

Şimdi bu epistemik asimetrinin sadece bilinç özgü garip bir durum olduğu mistifikasyonunu sarsmaya çalışalım. Göstermeye çalıştığım şu: *Epistemik asimetri bilinç özgü bir durum değildir; bilgi nesnelerinin tümü epistemik bir asimetri ortaya koyarlar.*

"Hukuk" dilini akla getiren birinci *şahıs*-üçüncü *şahıs* ("şahıs" ne demekse?) kavramlarını kısmen askıya alıp biyolojiye daha uygun kavramlarla düşünelim. Örneğin bir biyolog (üçüncü "şahıs") olarak canlı insan organizmasını inceleyelim. Onun ciğerlerini, böbreğini, beyinini açıp bakarak veya çeşitli araçlar kullanarak gözleyip değerlendirebiliriz. Hatta hücre örneklerini alıp DNA molekülünü bile inceleyebiliriz. Ama sıra onun kapalı-fenomenalitesine*, yani deneyimlerine* gelince, bunları bu gibi yöntemlerle inceleyemeyiz. Bu fenomenalite* yukarıda sözünü ettiğimiz birinci anlamda bize kapalıdır; deneğin deneyimlerini izleyemeyiz.

Burada gizemli bir şey var mı? Ruhlarla mı karşılaştık? Kapalı-fenomenalite* sadece öznel olarak var olabilen, o halde fiziksel (fizik bilimi tarafından incelenebilir) olmayan bir şey mi?

Aslında ilk bakışta gizemli gibi duran bu olayın biri sıradan, diğeri biraz daha sıradışı iki tür fiziksel açıklaması olabilir. Her iki

9. Levine'in *açıklama uçurumu* argümanı aslında Kripke'nin akla uygunluk argümanına dayanırsa da (bkz. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Philosophy of Mind* içinde) Güzeldere'nin telkin ettiği gibi epistemik asimetriden de aynı sonuca ulaşılabileceğini düşünüyorum. Hatta gerek "bilgi argümanı" gerekse "akla uygunluk argümanı" epistemik asimetriden türetilabilir gibi duruyor.

10. Metzinger, T., "The Problem of Consciousness", *Conscious Experience* içinde; Güzeldere, G., "The Many Faces of Consciousness: A Field Guide", *The Nature of Consciousness* içinde.

11. Searle, J., *The Rediscovery of Mind*.

açıklama da şu saptamaya dayanır: *Demek ki denek organizmanın kapalı-fenomenalitesi**, *biyolog organizmanın kapalı-fenomenalitesinde** *nedensel mekanizmalarla ya hiç temsil edilemiyor veya olduğu gibi temsil edilemiyor.*

Bir başka deyişle bu fenomenalite* fiziksel nedenlerle biyologun beyninde, dolayısıyla da kapalı-fenomenalitesinde* aslının aynı bir temsil oluşmasının neden olmuyor. Bilmececiğin bir ucunun çözümü bu kadar basit. Şimdi çevremizde sayısız farklı frekansta elektromanyetik dalga var. Bunları algılıyor muyuz? Sadece cep telefonumuz çaldığında, elektromanyetik dalgalar organizmamızı fiziksel olarak etkileyen bir enerji formu olan ses dalgalarına neden olduklarında fark ediyoruz bunları. Demek ki "ötekinin bilinci" denen şey pekâlâ fiziksel ama bizim algılamadığımız (organizmamızı, duyu organlarımızı, sinir sistemimizi fiziksel bir nedensellik ile etkilemeyen) bir şey olabilir. Nitekim kalbin kasılıp gevşemesini sağlayan elektrik faaliyeti de ancak elektrokardiyogram, beynin elektrik faaliyetiniyse elektroensefalogram veya elektromanyetogram gibi araçlarla izleyebiliyoruz.

Bu noktada sorulabilir: Peki kapalı-fenomenaliteyi* niçin böyle gelişmiş araçlarla izleyemiyoruz?

Bu sorunun da iki yanıtı olabilir. İlk olarak belki inceliyoruz, ama incelediğimiz kapalı-fenomenalite* olduğunun farkında değiliz. Yani daha sonra tartışmasına girişeceğim özdeşlik tezini savunsak bile kapalı-fenomenalitenin* fiziksel bir şey olmadığı bu yolla gösterilemez. Kapalı-fenomenalite* klasik materyalist özdeşlik tezinin savunduğu gibi pekâlâ bugünkü teknoloji sayesinde izlediğimiz bazı nöral faaliyetler veya beynin elektromanyetik ışımalardan biri olabilir ve biz deney araçlarımızda çeşitli etkilere neden olan bu şeyin kapalı-fenomenalitenin* ta kendisi olduğunu *henüz* anlamamış olabiliriz.

Daha basitleştirelim: Diyelim ki ötekinin kapalı-fenomenalitesi* kabaca beyni veya beynin belli bir elektrik faaliyetidir. Bu ne anlama gelir? İlk olarak ötekinin fenomenalitesinin* bizim duyu organlarımızı ve sinir sistemimizi nedensel olarak etkilemesinin bizim fenomenalitemizde* ötekinin beyni olduğu deneyimine* neden olduğu, yani bizim sinir sistemimizde ötekinin-beyni-deneyimi* olarak temsil edildiği anlamına gelir.

Deneğin kafatasını açıp onun fenomenalitesine* baktığımızı ve bu fenomenaliteyi* beyin olarak gördüğümüzü varsayalım diyorum. Bu durumda ötekinin deneyimini* incelediğimiz her deney durumunda onun beynini incelediğimizi düşünürüz. Ama aslında bu fenomenalite* beyinle aynı şeydir. Eğer durum böyle olsaydı, biz ötekinin deneyimine* ötekinin beyni olarak ulaşabilirdik ancak. Bu epistemik durum fenomenaliteye* mi özgü? Hayır. Aşağıda göreceğimiz gibi özünde fotonun bizim fenomenalitemizde* aydınlık, karanlık, renk vs. gibi deneyimlere* yol açmasından pek farklı bir durum değildir bu. Biz fotonu da ne ise o olarak, kendisi olarak görmeyiz aslında; mesela renk olarak görürüz. Ayrıca fenomenaliteyi* incelemek için belki daha gelişmiş cihazlara sahip olmamız gerekiyor da olabilir.

Fenomenaliteyle* diğer fiziksel olaylar arasında bir fark olmadığını görmek için *öncelikle* bilimde hiçbir şeyi olduğu gibi inceleyemediğimizi itiraf edelim. Yani soru şu: Bilimde başka her şeyi olduğu gibi, ne ise o olarak inceleyebiliyoruz da bir bilinci mi inceleyemiyoruz? Elektromanyetik dalgaları sadece deney araçlarımızda meydana getirdikleri etkilerden yola çıkarak dolaylı olarak incelemiyor muyuz? Bir hekim olarak beynin elektrik faaliyetini sadece önümdeki kâğıt şerit veya monitör üzerinde neden olduğu bazı çizgilerden yola çıkarak takip edebiliyorum; kendisi olarak değil. Elektromanyetik dalganın olduğu şeyle asla doğrudan (Russellci anlamda) *tanışıklığım* olamayacak. Bir fotonu (ışık kuantumunu) durdurup başka fotonlarla aydınlatarak mikroskop altında incelediğimizi düşünmüyorsunuzdur umarım. Foton hakkında bildiğimiz her şey bazı etkilerinden yola çıkarak *kurduğumuz teorilere* dayanır. Bilimde her şeyi bazı etkilerinden yola çıkarak ancak *dilsel-teorik olarak* kavrayabiliriz. Kaldı ki doğrudan inceleme şansına sahip olduğumuz pek az şeyden biri *bir bakıma* fotonlardır, çünkü çevremize baktığımızda yalnızca onları görürüz. Ama oldukları gibi değil, sadece fenomenalitemizde* neden oldukları karanlık, aydınlık, renk gibi deneyimler* olarak görürüz. Onların bizdeki-deneyim*-olmayan-oldukları-şeyle *tanışıklığımız* asla olamaz. Öyleyse ötekinin kapalı-fenomenalitesi* de sadece fotonlar kadar kapalıdır bize.

Demek ki başka bir organizmanın deneyiminin* "üçüncü şahıs" olarak fiziksel yöntemlerle olduğu gibi izlenememesinin *bilince öz-*

gü bir epistemik asimetri ortaya koymadığımızı söyledik. Şimdi bunu daha iyi görebilmek için Thomas Nagel'in zihin felsefesi tarihinde çok önemsenen ünlü "Yarasa olmak nasıl bir şeydir?" argümanının eleştirisine girişelim.

Nagel'in yarasa gibi olmak nasıl bir şeydir, asla bilemeyiz¹² dediğine yakın bir anlamda fotonun ya da başka bir parçacığın, enerjinin vs. nasıl bir şey olduğuyla ilgili bir tanışıklığımız da olamaz. Ama fotonun nasıl bir şey olduğuyla ilgili bir tanışıklığımızın olmaması fotonun fiziksel bir şey olmadığı anlamına gelmediği gibi, yarasanın deneyiminin nasıl bir şey olduğuyla ilgili tanışıklığımızın olmaması da bu deneyimin fiziksel bir şey (örneğin bir enerji formu) olmadığı anlamına gelmez. Bilimsel açıklamanın elbette bir sınırı vardır, ama bu sınırın ötesinde açıklama yoktur. Hatta anti-materyalist sezginin tersine insan organizması için belki de olduğu gibi incelenebilecek tek şey ötekinin bilinci bile olabilir. Nasıl?

Çünkü insan beyni teknolojik olarak bir başka beynin kapalı-fenomenalitesini* inceleyecek bir alıcı aygıt haline getirilebilir. Daha kolay anlaşılсын diye şöyle söyleyelim: Burada bir tür bilimsel-teknolojik telepatiden söz ediyorum (isterseniz buna *ruh* transferi de diyebiliriz). Bildiğimiz kadarıyla eğer gelecekte bir insan beyninde, bir başka insan beyninde geçen fiziksel (nöral) olayların kopyasını endüklileyebilirsek, ilk beynin kapalı-fenomenalitesinde* diğerinin deneyimlerinin* aynısı oluşacaktır. Ashında bu durum ilke olarak televizyon alıcısıyla vericisi arasındaki ilişkiden çok farklı fiziksel ilkelere dayanmıyor. Ancak bu bilimsel vazife izomorf beyinler gerektirdiğinden tam olarak başarılamazsa da çok gelişmiş bir teknoloji sayesinde (özellikle tek yumurta ikizlerinin ya da klonların beyinleri arasında) bölük pörçük de olsa bir miktar deneyim* transfer edilebilir gibi duruyor. (Bu deney için özel olarak izomorf, yani beyinlerinin doğum sonrası moleküler biyolojik yapılanması da he-

12. Nagel, T., "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophy of Mind* içinde. Bu argümana göre yarasayla ilgili fiziksel her şeyi bilsek de yarasa olmak (deneyimi) nasıl bir şeydir, bilemeyiz. Demek ki fiziksel olmayan ya da fizikle ulaşılamayacak bilgiler vardır. Doğru, ama bu durum bir bilgi nesnesi olarak bilince özgü değildir. Yukarıda da söylediğim gibi fotonun ne olduğuyla ilgili olarak da *tanışıklığa* dayanan bir bilgimiz olamaz. Bunun çok da garip bir durum olmadığı yavaş yavaş anlaşılacak.

men hemen aynı olan alıcı-verici biyolojik kopyalar üretilirse bilimsel vazife daha iyi gerçekleştirilecektir.) *Yani kapalı-fenomenalite** (ötekinin bilinci diyelim isterseniz) diğer her şeyden (örneğin fotonlardan) daha az kapalıdır aslında. Belki insan bir yarasa olmak nasıl bir şeydir sorusunun yanıtını asla bilemeyecek, ama bir başka insan olmak nasıl bir şeydir sorusunu yanıtlayabilir. Şimdi bu parantezi kapatıp birinci şahıs-üçüncü şahıs probleminin diğer yönlerine bakalım.

Bu noktada idealistlerin fenomenal bilinç dedikleri kapalı-fenomenaliteyi* dışarıdan çeşitli cihazlarla incelediğimizde onu daima belli bir enerji formu olarak inceleyebileceğimiz, ama asla fenomenolojik olarak içerden, yani olduğu gibi inceleyemeyeceğimiz söylenebilir. Bir başka deyişle dışarıdan biyolojik inceleme geriye daima bir fenomenolojik artık bırakacaktır. *Peki fiziksel olarak nedir bu fenomenolojik artık?* İşte bilincin diğer şeylerden farkı bu noktada ortaya çıkar, denilebilir: Bilinçte fiziksel olmayan bir bileşen vardır (ama fotonda yoktur!). Nitekim daha sonra ele alacağım "akla uygunluk argümanı"nın da "bilgi argümanı"nın da dayandığı sezgi budur. Örneğin Kripkeci metafizik sezgiye göre bu fenomenolojik artık Tanrı'nın fizikle ilave olarak yarattığı şeydir. Daha sonra eğer materyalizm doğruysa bu fenomenolojik artığın kendisinin de fiziksel bir olay olması gerektiğini söyleyeceğim. *Bu fenomenolojik artık olay değilse materyalizm yanlıştır.* Şimdi devam edelim.

Yukarıda epistemik asimetri konusunu ele alırken şu soruyu sormuştuk: *Burada gizemli bir şey mi var? Ruhlarla mı karşılaştık? Kapalı-fenomenalite* sadece öznel olarak var olabilen, o halde fiziksel (fizik bilimi tarafından incelenemez) olmayan bir şey mi?*

Bu sorunun doğabilimi tarafından kabul edilebilir iki açıklaması olabileceğini söylemiş, ilk açıklamayı vermiştik. İşte ikincisi:

Fenomenalitenin* kapalı olmasının, gelişmiş cihazlarımızla saptanamamasının daha sofistike pek çok fiziksel nedeni de olabilir. Örneğin kapalı-fenomenalite* henüz saptanamayan ama varlığından şüphe edilen "ekstra" boyutlarda yer alıyor olabilir. Veya bunlar süper-simetrik parçacıklarla veya/ve bağlantılı olarak ancak dolaylı olarak (galaksilerin açısal momentumlarının beklenenden büyük olmasından dolayı) varlığından şüphe ettiğimiz ama en hassas cihazlarımızla bile henüz varlığını saptayamadığımız ve evrendeki enerji-

nin en büyük bölümünü oluşturduğunu sandığımız *karanlık* madde-enerji formlarıyla alakalı olabilir. Daha da ilginç fenomenalite,* kuantum mekaniğindeki yerel-olmama (*non-locality*) durumuna bağlı olabilir.¹³ Eğer daha önce matematikçi ve fizikçi Roger Penrose tarafından speküle edildiği gibi beyindeki parçacıklar arasında böyle yerel-olmayan bir kuantum olayı varsa¹⁴ bilinç meselesi daha ilginç bir hal alacaktır. Eğer fenomenalitenin* ne olduğu sorusunun yanıtı yukarıdakiler gibi sofistike fiziksel olaylardan birine bağlıysa sonuca ulaşılması muhtemelen yüzyılın sonunu bulacaktır.

II.1b. Birinci Şahıs Açısından Epistemik Asimetri Sorunu

Buraya kadar epistemik asimetri konusunu istemeyerek kullandığım bir deyimle *üçüncü şahıs perspektifinden* ele aldım ve fenomenalitenin* bu perspektifte diğer fiziksel olaylardan farklı bir yönü olmayabileceğini telkin ettim.

13. Kuantum mekaniğine göre "dolaşık" parçacıkların (örneğin "spin 0" bir parçacığın dejenerasyonu ile ortaya çıkan, dolayısıyla momentumun korunumu prensibi gereği açısız momentumları toplamı 0 olan "spin = 1/2" elektron-pozitron çiftinin) dalga fonksiyonlarının (olasılık durumlarının) evrimi de birbiriyel *dolaşıktır*. Yani böyle parçacıklardan biri üzerinde belli bir ekseninde spin ölçüm işlemi yapıp dalga fonksiyonu çöktüğünde diğer parçacığın spin yönünün olasılıklardan hangisinde gerçekleşeceği kesinlikle belirlenmiş olur (yani onun da bu parametredeki dalga -olasılık- fonksiyonu çöker). Bu etki yerel faktörlere bağlı olmadan gerçekleşir. Bir başka deyişle aralarındaki mesafe ve engellere bağlı olmadan doğrudan *bu ve yalnızca bu* parçacıklar arasındaki fiziksel bir ilişki söz konusudur. İlk defa 1935 yılında Einstein ve arkadaşlarının kuantum mekaniğinin tamamlanmadığı, şimdilik bilinmeyen yerel "*saklı değişkenler*" olması gerektiği tezi çerçevesinde ünlü EPR düşünce deneyiyle bilim dünyasının gündemine gelen bu ilginç doğa olayı John Bell'e borçlu olduğumuz bazı matematik eşitsizlikler sayesinde deneysel olarak test edilmiş ve Einstein'ın tahmininin hilafına doğrulandığı kabul edilmiştir: *Evren'de yerel-olmayan etkiler vardır*. Bu, Einstein'ın 1955 yılındaki ölümünden otuz yıl kadar sonra Bohr karşısındaki son ve şimdilik nihai gibi görünen yenilgisidir. Bkz. Whitaker A., *Einstein, Bohr and the Quantum Dilemma*, New York: Cambridge University Press, 1996. Penrose R., *Fiziğin Gizi: Kralın Yeni Usu II*, çev. Tekin Dereli, Ankara: TÜBİTAK, 1998. Felsefe kökenli okurlar için ayrıca bkz. Lange M., *An Introduction to the Philosophy of Physics*, Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

14. Penrose, R., *Shadows of the Mind*, New York: Oxford University Press, 1994.

Şimdi olaya gene istemeyerek kullandığım bir deyimle, *birinci şahıs perspektifi* açısından bakalım. Acaba buradan görünen bir asimetri var mı? Yani beyin kendi fenomenalitesine* diğer başka her şeye ulaştığından farklı (yani doğrudan ayrıcalıklı) bir şekilde mi ulaşıyor? Diğer her şey (örneğin foton) beynin teorik olarak ulaştığı bir şey de deneyim* doğrudan ulaşabildiği tek ayrıcalıklı şey mi? Epistemik asimetrisinin temellendiği *ayrıcalıklı doğrudan ulaşım* gibi bir şey var mı? Yoksa "bilince" de (fenomenaliteye* de) tıpkı fotonla ulaştığımız gibi ancak dilsel-teorik yoldan mı ulaşabiliyoruz? Fenomenalite* diğer her şey gibi fiziksel bir olaysa, ayrıcalığının olmaması beklenir. Beyin, kendi nöral yapılanmasını veya fotonu nasıl ancak *teorik olarak* kavrayabiliyorsa, kendi fenomenalitesini* de öyle kavrayabilmelidir. Bakalım böyle mi?

Önce içe bakış (*introspection*) ve *ayrıcalıklı doğrudan ulaşım* konusuna girelim. Şöyle bir modelden yola çıkabiliriz: Herkesin evinin üst katında sadece kendisinin şifresini bilip açabileceği bir plazma ekran televizyonu veya Wittgenstein'in metaforuyla "*içinde böcek olan kutusu*" var.¹⁵ Demek ki bu benzetmelerde bilinç (kapalı-fenomenalite*) herkesin kendi içinde ulaşabileceği ama başkalarına kapalı bir şey gibi duruyor.

Ama burada bir problem var: Bilince ulaşan ne ve nasıl ulaşıyor? Birinci şahıs mı? Özne mi? *İnsancık* (homunculi) mı? Ulaşılan dışarıda bir şey (televizyon ekranı, böcek kutusu vs.) değil de bizzat bilinç olduğu gibi bu *insancık* ya da *birinci şahıs* da, yani bu bilince doğrudan ayrıcalıklı bir şekilde ulaşan da bilinç (örneğin bu insan-*cığın*, birinci şahsın bilinci) olmalı. *Üst Düzey Temsil Teorilerinden*¹⁶ ilham alarak bu ulaşımın algı veya dilsel-düşünce paradigmatik modellerinde ele alınabileceğini söyleyebiliriz.

Önce söz konusu ulaşımı algı modelinde inceleyelim. Bu durumda bilinci ikiye bölmüş oluyoruz. Biri algılanan-bilinç (bilinç I ya da nesne-bilinç), ikincisi algılayan-bilinç (bilinç II). Bu ikincisine isterseniz özne-bilinç ya da birinci şahıs bilinç de diyebilirsiniz.

15. Tartışma Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'ındaki kimi incelemelerle de bağlantılı, ama konuyu dağıtmak istemiyorum. Bkz. Wittgenstein, L., *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2007.

16. *Üst Düzey Temsil (Higher Order Representation)* teorilerini daha sonra ele alacağız.

Peki bilinç II, bilinç I'e nasıl ulaşıyor? Eğer bilincin kendine ulaşımını algı modelinde değerlendirecek yukarıdakilere bir üçüncüsünü da (bilinç III'ü) katmamız gerekir: Algılanan-bilincin (bilinç I'in) algılayan-bilinç (bilinç II) tarafından *algısı olduğu* bilinç (bilinç III, bilinç-algısı-bilinç).

Çünkü bir şeyi algıladığımızda, onu kendimizde bir başka sunum biçiminde temsil etmiş oluruz. Örneğin şu deneyim*-olmayan-masayı ancak masa-deneyimi* olarak algılayabilirim. Kaldı ki bu sunum biçiminde deneyim*-olmayan-masanın kimi özellikleri çarpıtılmıştır. Örneğin kuantum mekaniğinden şu önümüzdeki masanın inanılmaz oranda büyük bir boşluk içerdiğini, Pauli dışlama ilkesi¹⁷ gereği içinden geçilmesi çok zor da olsa boşluklu bir yapısı olduğunu biliyorum. Nitekim bazı elektromanyetik ışımlar (fotonlar) kolayca geçiyor o boşluktan; bir binanın içindeyken bile cep telefonunuzla konuşabiliyorsunuz. Oysa masa hem görsel hem dokunsal fenomenalitemde* boşluksuz bir yapı olarak temsil ediliyor. Bu durumda bilinç II'ye (birinci şahıs bilince) bir ayrıcalık verip bilinç I'i *doğrudan ve olduğu gibi* algıladığını; yani bilinç III'ün, bilinç I'in tıpatıp kopyası olduğunu varsaymak için birneden yok. (Bilinç II'nin böyle bir özelliği varsa bile bunu asla bilemeyiz.)

O halde ayrıcalıklı bilinç II (birinci şahıs bilinç), sadece kendi içeriği olan bilinç III'ü *doğrudan* bilebilir; bilinç I'iyse *doğrudan* bilemez. Öte yandan bilinç III de, bilinç II'nin içeriğidir (bilinç III, bilinç I'in bilinç II'deki temsilidir, buradan da bilincin kendini bilemeyeceği gibi klasik fenomenoloji açısından ciddi tehdit oluşturan fenomenolojik sorunlar çıkarsa da bu problemin üzerine gitmeyeceğim). O halde algılayan-bilinç (bilinç II, özne-bilinç, birinci şahıs bilinç) sadece kendini doğrudan algılar; bilinç I'i doğrudan algılayamaz. Demek ki bilinç kendini doğrudan algılayamaz. "*Ayrıcalıklı doğrudan ulaşım*" bir mittir.

17. Söz konusu boşluk Fermi-Dirac istatistiğine uyan temel parçacıkların (fermyonların, burada özellikle atomların dış yörüngelerindeki elektronların) Pauli dışlama ilkesi gereği aynı kuantum durumunda olamamalarının neden olduğu "de jenerasyon basıncı" sayesinde içinden geçilemez bir boşluk durumu oluşturduğundan bizde (bilincimizde) doluluk hissi uyandıracak tarzda dokunsal ve özellikle proprioseptif (yani kas ve tendon kaynaklı) duyular (enformasyonlar) oluşmasına neden olur.

Ama bilincin (fenomenalitenin) katmanları olmadığı, fenomenalitenin* özne merkezli, perspektifsiz bir olay olduğu tezini benimsersek bütün bu sorunlardan da kurtuluruz. Demek ki katmanlı, merkezli fenomenoloji epistemolojik olarak daha sorunsuz bir fenomenolojidir. (Ayrıca yukarıda kısaca değindiğim gibi, özne-bilincin veya bilinç II'nin veya birinci şahıs bilincin statüsü de çok sorunludur; bizi bilinçsiz-özne-bilinç veya öznenin sonsuz gerilemesi veya Tanrı ve mutlak idealizm problemine götürür.)*

Şimdi ayrıcalıklı doğrudan ulaşımı dilsel-düşünce paradigmatik modelinde inceleyelim; yani bilince ulaşım ancak dilsel yoldan mümkündür tezini benimseyelim. Bu durumda bilince ulaşım bütün ayrıcalığını ve doğrudanlığını yitirir. Çünkü bu durumda bilince de diğer her şey gibi dil dolayımıyla ve ancak teorik olarak ulaşılabilir demektir. Açıklayayım.

Daha sonra anlatacağım, beynin yapısına özgü nedenlerle fenomenaliteyi* ikiye ayırabiliriz: Dış-dünya-deneyimi* ve ben-deneyimi*. Ben-deneyimi* de gene nörobilimsel nedenlerle kendi içinde ikiye ayrılır: Bedensel-ben-deneyimi* ve duygu-düşünce-deneyimi*.

Şimdi bunların gerçekliğin ta kendisi değil de gerçekliğin deneyimi olduğuna nasıl karar veriyoruz?*¹⁸

Şimdilik yalnızca dış-dünya-deneyimini* ele alalım. Diyelim karşımda kırmızı bir gül görüyorum. Bu durumda benim doğal, gündelik, naif tutumum gördüğüm (tanışık olduğum) şekliyle gülün, oradaki-deneyim*-olmayan-gülün bilincimde neden olduğu bir deneyim* olduğu değil, bizzat oradaki gülün ta kendisi olduğu şeklinde özetlenebilir. Benim oradaki-deneyim*-olmayan-gül'ün, kapalı fenomenalitemde* oradaki-gül-deneyimi* şeklinde nedensel olarak temsil edildiğini, yani doğrudan *tanışık olduğum* şeyin bir deneyim* olduğunu (isterseniz bilinç fenomeni olduğunu diyelim) kavramam hayli gelişmiş *dilsel-teorik bir operasyonu* gerektirir. (Bunu

18. Klasik fenomenoloji Marx'ın Hegel diyalektiği için söylediği gibi "baş aşağı durmaktadır". Bu fenomenoloji aşkın bilince ulaşmak için *naif gerçekçi tavrın* tez niteliğinde olan her önermesini paranteze alır. Bu fenomenolojik indirgeme işleminin en önemli bileşenlerinden biri dış dünyanın varlığı tezinin askıya alınmasıdır. Bunca büyük teorik operasyonlardan geçilerek ulaşılan bilincin kendine doğrudan verildiğini, geri kalan her şeyin belkili (tez niteliğinde) olduğunu söylemek ne kadar tutarlıdır?

yıllardır pek çok nöroloğa, psikiyatra ve fizyoloğa anlatırken bile nasıl zorlandığımı düşünürsek dilsel-teorik operasyonun büyüklüğü kolayca anlaşılır.) Daha sonra benzer şeylerin bedensel-ben-deneyimi* ve zihinsel-ben-deneyimi* için de geçerli olduğunu göstereceğim.

Demek ki fenomenalite* de (isterseniz fenomenal bilinç diyelim) kendiliğinden verili bir şey değildir: Tıpkı fiziğe borçlu olduğumuz foton örneğinde olduğu gibi, bu kez felsefeye borçlu olduğumuz dilsel-teorik bir keşiften sonra fenomenolojik olarak inceleyebileceğimiz bir olaydır. Kırmızı gülü doğal tavrımın naif gerçekçi diliyle gerçeğin ta kendisi gibi düşünebileceğim gibi (ki gündelik hayatta böyle düşünürüm) fenomenolojik dilde oradaki-kırmızı-gül-deneyiminin-temsili-ettiği-şeyi-temsili-edilen-deneyim veya kısaca oradaki-kırmızı-gül-deneyimi olarak da düşünebilirim. *Ancak bu bir soyutlamadır; yani ancak dilsel-teorik bir operasyondan sonradır ki ulaştığımın sahici gülün ta kendisi değil, bu gülle ilgili bir deneyim olduğunu anlayabilirim.*

Demek ki beyin kendi "bilinci"ne doğrudan ayrıcalıklı şekilde değil, ancak dilsel-teorik bir dolayımından sonra ulaşabilir; onun bilinç olduğunu ancak dilsel olarak anlayabilir.

Ayrıcalıklı doğrudan ulaşım ve epistemik asimetri mitolojisinin dayandığı gerçek, deneyimin uzun bir nedensel olaylar zincirinin son halkası olması ve böylece deneyimin* kendi enerji formunda, ona neden olan olaylar zincirini nihai olarak temsil etmesidir. Eğer olayların nedensel zincirinin son halkası elektronik bir sistem veya beyin nöral faaliyetleri olsaydı, bu nedensel zincir bu son materyalin enerji formunda (elektrik devreleri veya nöral faaliyetler şeklinde) temsil edilecekti. Deneyim* son durak olduğu için diğer her şeyden farklıymış, ayrıcalıklı bir şekilde doğrudan ulaşılan fenomenaliteymiş*, diğer her şeye ise dolaylı olarak (teorik yollardan) ulaşılabilirmiş izlenimi doğar. Fenomenalitenin* kapalılığının ikinci anlamının; yani fenomenalitede* her şeyin deneyim* statüsünde olmasının da nedeni budur. Süreç boyunca çeşitli formlar alan enerji son durakta deneyim* formunu alır. Ama aslında fenomenalite* de diğer halkalar gibi fiziksel bir olaydır. Son durak elektronik bir sistem olsaydı her şey bu formda doğrudan sunulur gibi dururdu.*

O halde şunu görmüş olduk: Birinci şahıs-üçüncü şahıs probleminin ve burada ortaya çıkan epistemik asimetrinin bilince özgü olduğu tezi yanlıştır. Çünkü her şeyden önce doğabiliminde fotonu da ancak üçüncü şahıs perspektifinde inceleyebiliriz. Bir yarasa olmak ne demektir asla bilemeyeceğimiz gibi, foton nasıl bir şeydir sorusunu da yanıtlamayız. İkinci olarak, birinci şahıs perspektifinde de bilince özgü bir şey yoktur; doğrudan ayrıcalıklı ulaşım bir mittir. Fotona olduğu gibi fenomenaliteye* de ancak dilsel-teorik yoldan ulaşılabilir.

II.2. Fizikalist Materyalist Özdeşlik Tezinin Eleştirisi

II.2a. Birinci Argüman

Şimdi yukarıda tanımladığımız bir probleme geri dönelim. Demıştık ki "bu noktada fenomenaliteyi* *dışarıdan* çeşitli cihazlarla incelediğimizde onu daima belli bir enerji formu olarak inceleyebileceğimiz, ama asla fenomenolojik olarak *içerden*, yani *olduğu gibi* inceleyemeyeceğimiz söylenebilir. Bir başka deyişle dışarıdan biyolojik inceleme *geriye daima* bir fenomenolojik artık bırakacaktır. *Peki fiziksel olarak nedir bu fenomenolojik artık?* İşte bilincin diğer şeylerden farkı bu noktada ortaya çıkar, denilebilir: Bilinçte fiziksel olmayan bir bileşen vardır." Şimdi klasik materyalist *özdeşlik savının* bu eleştirinin altından kalkamayacağını, materyalizmin ancak bu fenomenolojik artığın belli ve indirgenemez bir enerji değeri varsa, yani *indirgenemez deneyim* tezi* doğruysa doğru olabileceğini görelim.

Yukarıda gördük: Bilinci de *diğer her şey gibi* doğrudan, olduğu gibi değil, ancak dilin imkânları çerçevesinde inceleyebiliriz. *Fenomenolojik inceleme de doğrudan değil, ancak dilsel-teorik yoldan gerçekleşen bir incelemedir.* Bu incelemede hangi dili kullanacağımız fenomenolojimizi de değiştirecektir. Özne merkezli bir fenomenoloji gibi öznesiz ve merkezsiz, biyolojiyle (doğabilimiyle) uyumlu, nesnel bir fenomenoloji de mümkündür.

Şimdi yukarıda sorduğumuz soruyu yanıtlamak için önce şu saptamadan başlayalım: *Fenomenalitenin* fiziksel bir teoriden türetilmeyecek fenomenolojik bir bilgisinin olması, onun fiziksel bir şey (bir enerji formu) olmadığı anlamına gelmez.*

Bir örnek verelim. Dünya gezegeninin fiziksel bilgisinin yanı sıra onun şeklinin geometrik bilgisine de sahibiz. Ama bu durumda Dünya'nın fizikselden bağımsız geometrik bir varlığının da olduğunu söyleyemeyiz. Matematiksel dil sayesinde onun geometrik özelliklerini fiziksel varlığından soyut olarak ele almamız, Kripkeci bir tabirle *Tanrı'nın Dünya'ya fiziksele ilaveten* yeni bir şey (geometrik şeklini) kattığı anlamına gelmez; çünkü onun geometrik şekli de fiziksel bir olaydır. Çünkü bu şeklin oluşması için belli bir enerji harcanmıştır ve bu enerji Dünya'nın bu geometrik şeklinde bir anlamda potansiyel olarak varlığını korumaktadır.¹⁹ Hiç enerji harcamadan onun şeklini değiştiremezsiniz; tıpkı uzayda bir ilk hız verilerek düzgün doğrusal hareket yapan bir cismin hızını veya yönünü enerji harcamadan değiştiremeyeceğiniz gibi. (Benzer bir durumu bal mumundan küreler veya başka geometrik şekiller yaparak da düşünebiliriz.) Şimdi geometrik dil sayesinde bu şekli enerjisinden soyut olarak, Platoncu bir geometrik evrende düşünmek mümkünse de gerçek fiziksel Evren'de (*bu* Evren'de) her şeklin belli bir enerji büyüklüğü vardır. (Şeklin oluşması için belli bir enerji dönüşüme uğramıştır.)

Geometriyle benzer tarzda fenomenolojik dilsel operasyon sayesinde ulaştığımız ve tasvir ettiğimiz deneyimleri enerjiden soyut bir şekilde (fenomenolojik olarak) düşünebilirsek de, eğer materyalizm doğruysa gerçek dünyada bu deneyimlerin* de belli bir enerji büyüklüğünün olması gerekir. Yani bu deneyimlerin* oluşmaları için beyinde belli bir enerjinin dönüşüme uğramış olması gerekir.*

Demek ki fenomenolojik artığın (fizik bilimiyle incelenemeyecek, ancak fenomenolojik olarak incelenebilecek malzemenin) varlığı materyalizmi vurmaz. Tıpkı dünyanın şeklinin ancak geometriyle in-

19. Daha önce de gördüğümüz gibi güneş sistemi aslında *ikinci kuşak* bir sistem. Bunu, sistemin ancak *sıcak füzyonda*, yani kabaca ancak bir yıldızda oluşabilecek karbon, oksijen, demir gibi yüksek atom ağırlıklı atomlar içermesinden anlıyoruz. Tahminlere göre sistem, dört buçuk milyar yıldan eski zamanlarda Samanyolu galaksisinin bu bölgesinde bulunan büyük bir yıldızın *süpernova* patlamasının artıkları üzerine kurulmuş. Dünya'nın şekli, diğer pek çok astronomik cismin şekli gibi bu artıklardan bir bölümünün merkezkaç ve çekim kuvvetlerinin etkisinde belirmiştir. Yani bu şeklin oluşması için belli bir enerji harcanmıştır. Dolayısıyla Dünya'nın şeklinde onu oluşturan enerji potansiyel olarak vardır.

celenebilir olması, fiziksel olarak incelenememesi bu şeklin aynı zamanda fiziksel bir şey olmasına (yani bir enerji büyüklüğünün olmasına) engel teşkil etmediği gibi, fenomenolojik artığın (fiziksel olarak incelenemeyecek, ancak fenomenolojik olarak incelenebilecek malzemenin) varlığı da bu artığın aynı zamanda fiziksel bir şey olmasına (yani bir enerji büyüklüğünün olmasına) engel teşkil etmez.

Ama bu akıl yürütmeye göre enerji büyüklüğü olmayan bir fenomenolojik artık materyalizmi ciddi şekilde vurur. İşte yanlış düşünüyorsanız klasik fizikalist-materyalist özdeşlik tezi (yani zihinsel durumlar beynin fiziksel durumlarıdır şeklinde özetlenen tez) bu deneyim enerjisinin hesabını veremez. O halde materyalizm doğruysa, materyalizmin bu sözde yorumu (özdeşlik tezi) yanlıştır. Özdeşlik tezi iddia ettiği gibi materyalist değil, aslında epifenomenalist bir tezdur. Zaten gerek Jackson'ın "bilgi argümanı" tipi argümanlarla gerekse Kripke'nin "akla uygunluk argümanı" tipindekiyle vurulabilmesinin nedeni budur. Görelim.*

1. Argüman: (Bu argümanı geliştirirken Nagel'in yukarıda adı geçen "Yarasa olmak nasıl bir şeydir?" argümanının yanı sıra Ned Block'ın "Namevcut Qualia" (*Absent Qualia*) argümanından da yararlandım. Bu argüman bilgisayar-fiziksel bir sistemin, deneyim olmasa da aynı işlevleri yerine getirebileceğini gösterir.²⁰)

Şimdi bir an için gelişmiş fiziksel (yani dışarıdan, fenomenolojik olmayan) inceleme araçlarımızla ("üçüncü şahıs olarak") ele aldığımız yarasanın sinir sistemi olaylarının enerji bakımından gediksiz bir bilançosunu verdiğimiz varsayalım. (Böyle bir deney mevcut teknoloji çerçevesinde henüz yapılamazsa da gelecekte gerçekleştirilebilir olmasını yasaklayan hiçbir fizik yasası yoktur.) Bu durumda sadece yarasanın deneyiminin ne olduğunu değil, bir deneyiminin olup olmadığını bile bilemeyiz. Çünkü tüm enerji dışarıdan gözlenen nöral olaylarda tüketilmiş, fenomenolojik olarak incelenebilecek materyalin oluşması için (deneyim için) enerji harcanmamıştır. Eğer yarasanın bir deneyimi varsa bile, enerji büyüklüğü olmayan (fiziksel olmayan) bir şeydir bu; *epifenomenaldir*.

Yarasanın beyinde gözlenen kimi nöral olayların bu deneyime özdeş olduğunu söyleyerek sorundan kurtulamayız. *Çünkü deneyim*

20. Bkz. Block, N., "Troubles with Functionalism", *Philosophy of Mind* içinde.

olmasa da nöral olaylar formundaki enerji büyüklüğü olduğu büyüklükte olacaktır. Öyleyse deneyim bazı fiziksel olaylara özdeş olduğunda bile epifenomenal olması durumundan *deneyisel olarak* farksız bir durum çıkar ortaya. Yani özdeşlik teziyle epifenomenalist tez *metafizik olarak* farklı görünse bile deneyisel olarak ayırt edilemez. Dolayısıyla özdeşlik tezi, karşıtı epifenomenalist tezin *deneyisel* eşdeğerlisidir. (Ned Block'un yukarıda söz edilen argümanı da aynı neticeyi verebilir.)

Şimdi bir de aynı deneyde ayrıntılı fiziksel incelemenin yarasa-nın sinir sisteminde gözlenen olayların enerji bilançosunu tam olarak veremediğini, bu eksik enerjinin beyinde deneyimin* oluşması için harcadığı durumu varsayalım. Bu durumda fenomenolojik materyal de (deneyim* de) fiziksel bir olay olacaktır. Öyleyse bu durumda materyalizmin istediği koşul karşılanmış olur.

O halde epifenomenalizmin *deneyisel rakibi* klasik materyalist özdeşlik tezi değil, *indirgenemez deneyim** tezidir.

II.2b. İkinci Argüman

2. Argüman: Bu argümanda Saul Kripke'nin anti-materyalist *metafizik* argümanını fiziksel bir argümana çevirdim. Biraz karmaşık olan bu argümanın basitleştirilmiş bir formunu dipnotta veriyorum.²¹

21. Kripke, S., *Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. Berat Açıl, İstanbul: Litera, 2005. Hayli karmaşık olan bu argümanı biraz yorumlayarak özetlemek için önce şu klasik metafizik tezi aklımızda tutmayı öneriyorum: "*Tanrı dünyayı çeşitli şekillerde yaratabilirdi. Ama mantık kurallarına uymayan bir dünyayı yaratmak Tanrı'nın bile elinde değildir.*" (Kripke argümanının aşağıdaki yorum-özetinde Tanrı'nın kısmen metaforik bir anlamda kullanıldığını söylemek istiyorum. (Aynı argüman Chalmers'in "karşı-olgusal dünyalar" mefhumu üzerinden de özetlenebilirdi. Bkz. Chalmers, "The Component of Content", *Philosophy of Mind* içinde. Ama Tanrı üzerinden düşünme hem Kripke'nin ruhuna daha uygun hem de anlatımı kolaylaştırıyor.) Kripke, argümanda "katı belirtici" (*rigid designator*) kavramından hareket eder. Kabaca söylemek gerekirse katı belirticiler gönderimde bulundukları şeyi tam olarak kavrarlar. Örneğin katı belirtici olarak *su* kelimesi *tüm mümkün evrenlerde* tam olarak suya işaret eder, suyu kavrar. Keza H_2O katı belirticisi de *tüm mümkün evrenlerde* H_2O 'yu tam olarak kavrar. Şimdi Kripke'ye göre katı belirticiler arasındaki özdeşlik tezleri *metafizik olarak zorunlu doğru* olmalıdır. Yani "*su H_2O 'dur*" özdeşliğinin doğru olması için *metafizik olarak zorunlu doğru* olması gerekir. Anlamayı kolaylaştırmak için basitçe şöyle yorumlayalım: Tanrı evreni değişik şekillerde yaratabilir, ama bizim *su* dediğimiz malzemeyi ya-

Okurun önce dipnottaki versiyonu okumasını tavsiye ederim. Kripke argümanının Chalmers tarafından güçlendirilen yorumu şöyle:

1. Metafizik olarak düşünülebilecek tüm mümkün evrenlerde aynı şeye işaret eden belirticiler katı belirticilerdir (*rigid designator*). Örneğin Mustafa Kemal Atatürk metafizik olarak mümkün tüm evrenlerde aynı kişiye işaret eder. Ama "Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu" ifadesi katı belirtici değildir. Başka bir evrende Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu başka bir insan olabilir.

2. Katı belirticiler arasında kurulacak özdeşlik tezleri metafizik olarak zorunlu doğru olmalıdır. (Metafizik olarak mümkün tüm evrenlerde doğru olmalıdır.) Örneğin su H_2O 'dur özdeşliği metafizik olarak zorunlu doğrudur.

rattığı tüm evrenlerde onu H_2O olarak yaratmalıdır. Çünkü *su H_2O 'dur*. Suyun olduğu ama H_2O 'nun olmadığı bir dünya *akla uygun (conceivable)* değildir. Tanrı *su*'yu yarattığı bir evrende onu H_2O olarak yaratmazsa kendisiyle çelişkiye düşer. *Su* katı belirticisinin işaret ettiğine benzer bir malzemenin olduğu ama bu malzemenin H_2O katı belirticisinin işaret ettiği şey olmadığı bir evrende söz konusu malzemenin su olmadığını söylemeye, Tanrı'ya itiraz etmeye, bu şey *su* değil demeye, hakkımız vardır. Bu anlamda 'su H_2O 'dur" özdeşliği *metafizik olarak zorunlu doğrudur*. Oysa "ağrı beyindeki X nöral olayıdır" gibi bir önerme (*özdeşlik tezi*) metafizik olarak zorunlu doğru değildir. Çünkü hem "*ağrı*" hem de "*X nöral olayı*" katı belirticiler olmakla birlikte, X nöral olayının olduğu ama ağrının olmadığı bir evreni düşünmek *akla uygundur*. O halde basitçe söylemek gerekirse Tanrı tüm fizik kurallarının bizimki gibi olduğu, yani insanların (bu arada beyinlerin de) fiziksel olarak bize özdeş ama fenomenolojik yaşantıları olmayan *zombiler* olduğu bir evren yaratsaydı, fizik yasalarını yarattığı durumdaki kendisiyle çelişkiye düşmezdi. Başka şekilde söylersek Tanrı dünyadan fenomenolojik materyali çekip geri alsaydı da fiziksel evrende hiçbir şey değişmezdi. Dolayısıyla materyalist özdeşlik tezi *metafizik olarak zorunlu doğru* değildir. O halde doğru değildir; materyalizm (özdeşlik tezi) yanlıştır. Tanrı fenomenolojik materyali yaratırken fiziksel dünyaya fiziksel olmayan bir şey katmıştır.

Yanıt: Açıkçası bu argüman özdeşlik tezinde fenomenolojik materyalin epifenomen olduğunu göstermekten başka bir şey yapmaz; yani bu argüman fenomenolojik materyalin oluşması için belli bir enerji büyüklüğü gerekmiyorsa, yani fenomenolojik materyal bir enerji büyüklüğü değilse doğrudur. Demek ki bu argüman benim savunduğum *indirgenemez fenomenalite* tezini* vurmaz. Çünkü fenomenolojik materyalin bir enerji değeri varsa, Tanrı deneyimi* evrenden geri çektiğinde evreni fiziksel olarak da değiştirir ki (en azından filozofik *zombiler* hızla şişmanlamaya başlar) bu noktada kendisiyle çelişkiye düşmüş olur; deneyimin* olduğu dünyayla deneyimin olmadığı dünya fiziksel olarak birbirine özdeş olamaz. Eğer Tanrı varsa, Evren'i fiziksel olarak böyle yaratmakla fiziksel bir şey (enerji) olan fenomenolojik materyali de yaratmıştır.

3. Eldeki ağrı katı belirticisi (E) tam olarak eldeki ağrıya (e) işaret eder.

4. Bu eldeki ağrının nöral korelatını tanımlayan N katı belirticisi beyindeki n olayına işaret eder.

5. Fizikalizme göre $E \equiv N$ özdeşliği vardır.

6. O halde $E \equiv N$ özdeşliği doğruysa metafizik olarak tüm mümkün evrenlerde zorunlu doğru olmalıdır.

7. Ama $N \equiv E$ (N ve E-değil) önermesi kavranabilirdir. (Metafizik olarak mümkün bir dünyada beyindeki n olayının olduğu ama e deneyiminin olmadığı düşünülebilir.)

8. O halde $E \equiv N$ özdeşliği metafizik olarak zorunlu doğru değildir.

9. O halde fizikalist özdeşlik tezi doğru değildir.

10. Demek ki fizikalizm yanlıştır.

Şimdi Kripke argümanına dayanarak ama bu argümanı doğabilim çerçevesinde yorumlayarak uzun bir tartışma gerektiren yeni bir argüman geliştireceğim. Bu argümanın ilk taslağını vermek için gene bir düşünce deneyi tasarlayalım ve bacağı ağrıyan bir insanın sinir sistemini çok gelişmiş fiziksel aygıtlarla ayrıntılı bir şekilde incelediğimizi varsayalım. Şimdi eğer beyin bacadaki ağrı-deneyiminin* meydana gelmesi için belli bir enerji harcamışsa bu deneyimin* belli bir enerji değeri var demektir. İndirgenemez deneyim* enerjisi tezinin söylemek istediği de budur: Deneyim* başlı başına bir enerji formudur. Bu deneyim* enerjisinin büyüklüğü kabaca ve gerçek deney koşulunda ayrıntılandırılmak üzere,

Deneyim enerjisi = beynin harcadığı toplam enerji – (nöronların fizyolojik olarak saptanabilir işlevsel enerjisi + diğer beyin hücrelerinin harcadığı enerji)*

formülüyle ifade edilebilir. (Nöronların fizyolojik olarak işlevsel enerjisi, her bir nöronun canlı kalmak ve sinaptik ilişkide olduğu veya bazı özel fizyolojik durumlarda sinaptik ilişkide olmadığı diğer nöronları aktive veya inhibe etmek için harcadığı enerjinin toplamıdır, diye kabul edebiliriz.) Bu deney koşulunda materyalizm doğrudur ve epifenomenalizmden deneysel olarak farklı sonuç vermiştir. (Epifenomenalizm doğruysa deneyimin bir enerji büyüklüğü olmamalıdır; Deneyim enerjisi=0, o halde; beyninin harcadığı top-

lam enerji=nöronların fizyolojik olarak saptanabilir işlevsel enerjisi + diğer beyin hücrelerinin harcadığı toplam enerji.)

Şimdi bir de bacaktaki-ağrı-deneyiminin beyindeki "n" nöral olayına özdeş olduğu tezini ele alalım. İlk bakışta burada da deneyimin bir enerji büyüklüğü vardır ve bu büyüklük de "n" nöral olayının enerji büyüklüğüyle bir ve aynı büyüklüktür. (Bacaktaki-ağrı-deneyiminin, "n" nöral olayıyla aynı olay olmasının fiziksel anlamı budur.) *Yani özdeşlik tezi doğruysa deneyde deneyim için X nöral olayından ayrı bir enerji harcanmamış olmalıdır. (Deneyim enerjisi = "n" nöral olayının fizyolojik olarak saptanabilir enerjisi.)* Bu önemli saptamayı aklımızda tutarak ilerleyelim.

Şimdi önce bu tezin bilimden bildiğimiz diğer özdeşlik tezleriyle ne ölçüde uyduğu bakalım. Bilimde başarılı bir özdeşlik tezi örneği ısının kinetik teorisi çerçevesinde verilebilir. Buna göre "sistemdeki ısı enerjisi sistemdeki parçacıkların toplam kinetik enerjisidir." Bu fiziksel özdeşlik şu anlama gelir: *Evren'in başlangıç (büyük patlama) enerji büyüklüğünün bir bölümü şu sistemdeki ısı enerjisidir ve bu büyüklük de sistemdeki parçacıkların toplam kinetik enerjisidir.* İlk bakışta deneyimin beyindeki "n" nöral olayı olduğunu söyleyen tez, bu teze benzemektedir. Ancak ısı enerjisinin parçacıkların toplam kinetik enerjisi olduğunu söyleyen tez *aslında* ısı enerjisi diye özel bir büyüklük olmadığını, hatta istenirse ısı enerjisi kavramının fizikten tamamen ve hiç sorun çıkarmadan atılabileceğini söyler. Bir başka deyişle artık fizikte (pedagojik nedenleri bir kenara bırakırsak) hiçbir değişikliğe yol açmadan ısı enerjisi kavramını atıp sadece parçacıkların kinetik enerjisinden söz edebiliriz. Bu durumu görmek için termodinamiğin tarihine bakmak yeterlidir. Bu tarihsel gelişimi incelediğimizde fizikte ısı olaylarını açıklamak için önce "ısı enerjisi" gibi özel bir enerji formu olduğunun varsayılmış olduğunu görürüz. Halbuki daha sonra molekül kinetiğiyle ilgili bilğimiz arttığında fizikteki ısı olaylarının, "parçacıkların kinetik enerjisiyle" açıklanabileceği görülmüştür. Bu durumda söz konusu özdeşlik tezi aslında şu anlama gelir: Meğer bizim "ısı enerjisi" dediğimiz ayrı ve özel bir enerji formu yokmuş, "ısı enerjisi" diye ayrı bir enerji formunun neden olduğunu sandığımız olaylara "parçacıkların kinetik enerjisi" neden oluyormuş. Ama aynı şeyi deneyimin "n" nöral olayına özdeşliği bakımından söylemekte zorluk

var. Çünkü örneğin bacaktaki-ağrı-deneyiminin var olduğunu biliyoruz; bacaktaki-ağrı-deneyimi vazgeçebileceğimiz bir varsayım değildir. Dolayısıyla "meğerse bacaktaki-ağrı-deneyimi yokmuş" bizim deneyim sandığımız şey aslında "n" nöral olayıymış diyemeyiz. Demek ki ısının kinetik teorisinin sunduğu özdeşlik tezi konumuz açısından uygun bir örnek değildir.

O halde bir başka özdeşlik tezini örnek verelim: Su H_2O 'dur. Bu özdeşlik tezinde de suyun devreden çıkarılabileceğini görürüz. Suyun H_2O olduğunun nasıl keşfedildiğine bakarsak, su adıyla bilinen malzeme elektroliz yöntemiyle incelenmiş ve H_2O olduğu bulunmuştur. Bu durumda "şu tüpteki su" ve "şu tüpteki H_2O molekülleri" aynı enerji büyüklüğüdür. *Yani Evren'in başlangıç (büyük patlama) enerji büyüklüğünün bir bölümü bu tüpteki sudur ve bu su H_2O molekülleridir.* Bu durumda suyun, H_2O moleküllerinin enerjisiyle açıklanamayacak hiçbir özelliği yoktur. Dolayısıyla bilimde su kavramını atıpsadece " H_2O molekülleri" kavramıyla düşünmemizde sakınca yoktur. Oysa bacaktaki-ağrı-deneyimi kavramını atıp "n" nöral olayı kavramıyla düşünmemizde sakınca vardır. Çünkü bu durumda "n" nöral olayı kavramının işaret ettiği enerji büyüklüğü, bacaktaki-ağrı-deneyiminin özelliklerine *fiziksel (nicel) olarak* sahip oluyor olamaz. Neden? Bunu bir düşünce deneyinde açıkça görelim.

Daha önceki bir çalışmamda başka bir amaçla kullandığım *kendi üzerinde deney yapan beyin düşünce deneyine* başvuralım.²² Bu düşünce deneyine göre cerrah, kendi beyni üzerinde fizyolojik deneylere girer. Beynini zararsız elektrik uyarımlarla uyarmakta (beyninde nöral faaliyetlere neden olmakta), bir yandan yaşadığı deneyimleri kaydetmekte, diğer yandan da ayna, kamera, elektrot, monitör gibi çeşitli cihazlarla beyninde meydana gelen nöral olayları fiziksel yöntemlerle incelemektedir. Deneyi vahşice bulabilecek okurlar için hemen söyleyeyim ki beynin canı acımaz. Eğer cerrah bir

22. Bkz. Tura, S. M., *Histerik Bilinç*. Bu düşünce deneyi 1930'larda Penfield ve Rasmussen tarafından gerçekleştirilen ve beynin işlevsel haritalandırılmasında önemli rol oynayan deneylerdedir. Deneylerde lokal anestezi altında ameliyata alınan epileptik hastaların beyinleri zararsız elektrik uyarımlarıyla uyartılmış ve hastanın yaşadığı deneyimi anlatması istenmiştir. Bugün beyin cerrahisinde benzer yöntemler çeşitli amaçlarla (özellikle tahrip olması hastaya daha az zarar verecek beyin bölgelerini saptamak için) hâlâ kullanılmaktadır.

yolunu bulup da beynin hayli karmaşık olan acıyla ilgili sistemlerini uyarabilirse, acıyı beyninde değil, uyarılan beyin bölgesinin nöral mekanizmalarla nedensel olarak temsil ettiği beden bölgesinde; elinde, kolunda, bacağında vs. *hissedecektir*.

Diyelim cerrah kendi beynini uygun şekilde uyarıp "n" nöral olayına neden olurken bacadaki-ağrı-deneyimine de neden olmaktadır. *Şimdi özdeşlik tezinine göre bu deney koşulunda bir ve aynı epistemik gözlemci aynı anda hem deneyim olarak hem de nöral faaliyet olarak bir ve aynı enerji büyüklüğünü incelemektedir.* (Yukarıda gördüğümüz gibi eğer özdeşlik tezi doğruysa bu deney koşulunda nöral enerjiden farklı bir deneyim enerjisi de olmamalıdır.) Diyelim cerrah olayın enerji bilançosunu yaptı ve gerçekten de tezin gerektirdiği gibi beyninde deneyim için nöral faaliyetten farklı bir enerji harcanmadığını buldu. Bu koşulda sistemdeki tüm enerji fiziksel olarak gözlediği nöral faaliyetlerin özelliklerinde vs. tüketilmektedir. Ama burada ortaya bir sorun çıkar.

Enerjinin sakınımı prensibine göre bir olayın tüm özelliklerinin belli bir enerji büyüklüğünün olması gerekir. Eğer cerrah, beynindeki "n" nöral olayının bacadaki-ağrı-deneyimi olduğunu (yani bunların aynı enerji büyüklüğü olduğunu) söylerse, ister istemez "n" nöral olayının enerji büyüklüğünün, enerji büyüklüğü olmayan özelliklerinin de (bacadaki-ağrı-deneyimi özelliklerinin de) olduğunu kabul etmiş olur. Çünkü cerrah-beyin (aynı epistemik gözlemci) aynı anda hem *deneyim olarak* hem de *nöral faaliyet olarak* bir ve aynı enerji büyüklüğünü izliyorsa ve bu büyüklük nöral olayların özelliklerinde tüketiliyorsa, incelenen enerji büyüklüğünün bacadaki-ağrı-deneyimi özelliklerinin enerji büyüklüğü yoktur. *Enerji değeri olmayan bir özelliği savunduğuna göre özdeşlik tezi materyalist bir tez olamaz.* Öte yandan incelenen enerji büyüklüğünün bacadaki-ağrı-deneyimi özelliklerinin enerji büyüklüğünün olmaması demek, bacadaki-ağrı-deneyiminin özelliklerinin epifenomenal olması demektir. *Demek ki sanıldığıının ve savunulduğunun tersine özdeşlik tezi aslında materyalist değil epifenomenalist bir tezdur.* (Zaten bu nedenle gerek "bilgi argümanı" gerekse "Kripke argümanı" gibi tezlerle vurulabilmektedir. Bu argümanlar aslında farkında olmadan özdeşlik tezinin materyalist değil, epifenomenalist olduğunu göstermiş olurlar.)

"Kendi üzerinde deney yapan beyin" düşünce deneyinde, aynı epistemik gözlemcinin beynin nöral vs. faaliyetinin sistemin tüm enerjisini tüketmediğini gözlediği durumda belli bir enerji büyüklüğü deneyim için harcanır. Bu koşul materyalizmin karşılanmasını beklediği koşuldur. Ancak bu koşulda özdeşlik tezi doğru değildir; çünkü deneyimle nöral faaliyet bir ve aynı enerji büyüklüğü değildir.

Bu koşulda bacaktaki-ağrı-deneyimi X nöral olayı değil, X nöral olayının fiziksel (enerji bakımından nicel olarak da ölçülebilir) bir özelliğidir.*

Sonuç: *Materyalizm doğruysa organizmanın kapalı-fenomenalitesi* indirgenemez bir beyin olayıdır (özdeşlik tezi yanlıştır). Ya da materyalizm yanlış, epifenomenalizm doğrudur. Bu tezlerden hangisinin doğru olduğunu ölçecek bir deney koşulunu tasarlamak ilkece mümkündür.*²³

Bu sonuç bize şunu telkin eder: Deneyimlerin fiziksel (fizik biliminin epistemolojik çerçevesinde bu bilim tarafından incelenebilir) bir yönü, örneğin belli bir enerji büyüklüğü olabilir. Bu durumda deneyimler* fenomenolojik olarak incelenebilir olmalarına rağmen maddi olaylar olabilir. Demek ki fenomenoloji doğabiliminin bir parçası olabilir. Bu da aradığımız sonuca, yani fenomenalitenin* doğabilimsel bir açıklamasının olabileceği sonucuna yaklaştığımızı gösterir. Ama bu sonuca ulaşmak için bir doğa olayı olarak kapalı-fenomenalitenin* nasıl mümkün olabileceğini de görmemiz gerekir.*

Toparlarsak, bu bölümde:

1. Öznellik kavramı tasfiye edilip yerine kapalı-fenomenalite* kavramı konduğunda,
2. Klasik materyalist (fizikalist) özdeşlik tezi terk edilip indirgenemez deneyim* tezi kabul edildiğinde,

deneyimlerin bir doğa olayı, bir beyin olayı olabileceğini gördük. Deneyimlerin bir enerji büyüklüğünün olması durumunda bunların fizik bilimiyle incelenebilir bir yönleri olacağından, bunların da maddi oluşumlar olduğunu kabul etmemiz gerekir.

23. İlk bakışta metafizik gibi duran tezlerin en azından şimdilik düşünce deneylerinde test edilebilir olması ilginçtir. Bu durum metafiziğin nerde bitip fiziğin nerde başladığı sorusunu bir kez daha gündeme getirir.

Bu durumda Kartezyen zihin kavramı inandırıcılığını yitirir. Çünkü deneyimlerin doğabilimince açıklanabilecek bir yönlerinin olması ihtimali, ilk planda ele alınması gereken *makul* ihtimalin de bu olmasını gerektirir; birolayın doğabilimsel bir açıklaması mümkünse doğa-üstücü açıklaması inandırıcılığını yitirir.

Hatırlarsanız zihin kavramının tasfiye edilmesinin önünde iki engelin olduğunu saptamıştık: önermesel tutumlar ve öznel deneyimler. Geçen bölümde önermesel tutumların zihin durumları olmayıp beyindeki maddi olayların, parçası oldukları sosyal pratikle rasyonel ilişkilerini (anlamlarını) yorumlamada işlev kazanan dilsel ifadeler olduğunu gördük. Bu bölümde bu kez öznel deneyimlerin de fiziksel bir şey, bir beyin olayı, bir enerji büyüklüğü olabilmesi ihtimalini göz önüne aldık ve bu durumda doğa-üstücü açıklamanın gereksizliğini gördük.

Demek ki zihin terk edilebilir bir kavramdır.

Yine de kapalı-fenomenalitenin* nasıl bir beyin olayı olabileceğini daha iyi görmemizi sağlayacak birkaç adım daha atmamız gerekiyor.

DOKUZUNCU BÖLÜM

BİR BEYİN OLARAK KAPALI-FENOMENALİTE* NASIL MÜMKÜNDÜR?

KİTABIN FENOMENOLOJİK malzemeyle ilgili bölümlerinde nasıl bir yol izlediğimizi hatırlayarak başlayalım. Doğabiliminin henüz öznel deneyimlerin ne olduğunu açıklayamadığından hareket ederek Kartezyenizmden kaynaklanan tezleri şimdilik tam olarak vuramayacağımızı kabul etmiştim. Bu durumda dolaylı bir yol izlemeye karar vermiş, eğer deneyimlerin doğabilimsel bir açıklamasının *mümkün olduğunu* gösterebilirimse doğa-üstücü Kartezyen açıklamasının inandırıcılığını yitireceğini saptamıştım. Bu amaçla da zihin diye bir şeyin olmadığını göstermek üzere yönelmişliklerin beyindeki maddi düşünce olaylarının sosyal pratikte kazandıkları manayı yorumlamaya hizmet eden kavramlar olduğunu göstermiştim.

Daha sonra zihnin temel özelliği olarak kabul edilen öznel deneyimlerin aslında bir beyin olayı olabileceğini göstermeye yöneldim. Bu amaçla öznellik kavramını eleştirdim ve öznel deneyim ve fenomenal bilinç yerine özne merkezli olmayan kapalı-fenomenalite* kavramını yerleştirmemiz karşısında fenomenolojik bir engel olmadığını saptadım.

Sonraki adımda bilince atfedilen ayrıcalıklı bazı epistemik özelliklerin herhangi bir doğal olaydan, örneğin fotondan farklı olmadığını gösterdim. Sonra da deneyimlerin* *enerji büyüklüğünün* olabileceğini, bu durumda da bir maddi olay olarak ele alınabileceklerini ileri sürdüm.

Şimdi bu son adımda deneyimlerin bir beyin olayı olmalarının nasıl mümkün olduğunu göstermeye yöneleceğim.

I. KAPALI-FENOMENALİTE* NEDİR?

Bu soruya şu yanıtı öneriyorum:

3. Tez. *Beynin kapalı-fenomenalitesi* nöral olayların beynin birleşik bütününde neden olduğu fiziksel etkidir.*

Gene bir düşünce deneyinden faydalanalım.¹ Ayşe madde bağımlılıkları ve halüsinogenler üzerinde uzmanlaşmış bir psikiyatr-dır. Ama kendisi hiç halüsinogen kullanmamıştır. Bir gün meskalin kullanır. Böylece yaşadığı deneyim* sayesinde *hastaları hakkında* biyo-kimyadan ve psikiyatriden öğrenemeyeceği enformasyonları elde eder.

Şimdi Ayşe meskalin kullanmadan önce bu molekülün beyinde meydana getireceği fiziksel-kimyasal değişiklikleri, nöral olayları ve hatta yol açacağı deneyimleri ana hatlarıyla da olsa biliyordur. Ama bu deneyimle* hiç *tanışmamıştır. Çünkü beyninin nöral yapıları daha önce hiç bu şekilde uyarılmamıştır.*

Ayşe içinde bulunduğu epistemik durumu açıklamak için dört varsayımın söz konusu edilebileceğini düşünür:

1. *Meskalin molekülünün beyinde neden olduğu nöral olaylar zihninde (veya ruhunda) halüsinasyon deneyimlerine neden olmaktadır.* İyi bir biliminsanı olan Ayşe yukarıda ele aldığımız ve almadığımız gerekçelerle bu Kartezyen ihtimali hızla dışta bırakır.

1. Bu argümanda "bilgi argümanını" temel aldım. Orjinali şöyle: Mary doğumundan beri renkli görmeden mahrum edilmiş ama görme fizyolojisiyle ilgili her şeyi bilen bir biliminsanıdır. Bir gün renkleri görür. Böylece *bizim hakkımızda* fizikten öğrenemeyeceği yeni şeyler öğrenir. Demek ki fizikle erişilemeyecek (*epifenomenal*) bilgiler vardır (bkz. Jackson, F., "Epiphenomenal Qualia", *Philosophy of Mind* içinde, D. Chalmers (haz.), New York: Oxford University Press, 2002). Bu argüman iki şekilde eleştirilmiştir. İlk olarak deneyimin enformasyon vermediği şeklinde, ikinci olarak basitçe söylersek teorik bilgiyle pratik bilgi arasındaki fark bakımından. (bkz. Lewis, D., "What Experience Teaches", *Philosophy of Mind* içinde). Eleştirinin ilk bölümü başarıyla savuşturulmuştur (bkz. Nida Rümelin, M., "What Mary Couldn't Know: Belief about Phenomenal States", *Conscious Experience* içinde). Eleştirinin ikinci bölümü de kısmen savuşturulmuştur (Lycan, W., "A Limited Defence of Phenomenal Information", *Conscious Experience* içinde, Thomas Metzinger (haz.), Imprint Academic Schöning, 1995). *Metinde "bilgi argümanını" materyalist şekilde açıklamakla epifenomenalizmi ciddi şekilde eleştirdiğimi düşünüyorum.*

2. *Meskalin molekülünün beyinde neden olduğu nöral olaylar halüsinasyon deneyimiyle özdeşdir.* Ayşe daha önceki bölümde ele aldığımız enerjinin sakınımına ilişkin gerekçelerle bu seçeneğin epifenomenalist seçenekten farklı olmadığını fark eder ve üçüncü seçeneğe geçer.

3. *Meskalin molekülünün beyinde neden olduğu nöral olaylar enerji büyüklüğü olmayan (epifenomenal) halüsinasyon deneyimine neden olmaktadır.* Bu gerçekten de bir seçenek gibi durmakla birlikte Evren'de enerji büyüklüğü olmayan bir formun olamayacağını varsayan Ayşe bu tezi şimdilik ikinci plana alır.

4. *Meskalin molekülünün beyinde neden olduğu nöral olaylar kendi enerji büyüklüğüne sahip halüsinasyon deneyimine* neden olmaktadır.*² Bu seçenek en sağlam seçenek gibi durmakla birlikte üçüncü seçeneği tam olarak safdışı edememektedir.

Bu durumda Ayşe'nin elinde gönülsüz de olsa henüz yanlışılayamadığı için bir ihtimal olarak kabul etmek zorunda olduğu 3. seçenekle tercih ettiği 4. seçenek vardır. Ama bu seçenekler arasında deneysel bir fark olmalıdır. Yani deneyimlerin* bir enerji büyüklüğünün olup olmadığı *ilkece* deneysel olarak ayırt edilebilir olmalıdır. Dolayısıyla bunlar artık karşıt *meta-fizik* tezler değil karşıt *fiziksel* tezlerdir. Ayşe bu durumda henüz ayırt edemediği her iki deneysel olasılığı da dışta bırakmayan ve üstelik içinde bulunduğu epistemik durumla birlikte pek çok fizyolojik, nörolojik ve psikiyatrik olguyu da açıklayacak daha genel bir varsayıma ulaşır:

Beyin kendinde geçen bazı nöral olayları deneyimler (fenomenalite*) olarak algılar. O halde deneyim*, beynin kendi nöral olaylarını algılamasıdır.* (Epifenomenalizm doğruysa "*"ler atılır.)

Ben de bu düşünce deneyindeki Ayşe gibi düşünmüş, önceki çalışmam *Histerik Bilinç*'te Penfield-Rasmussen deneylerinden hareketle ileri sürdüğüm *kendi üzerinde deney yapan beyin düşünce deneyinden* yola çıkarak benzer bir teze ulaşmıştım.³

2. Görüldüğü gibi Jackson'ın çağdaş felsefe tarihinde çok önemsenen "bilgi argümanı" materyalizmi vurmaz ve epifenomenalizmi zorunlu olarak doğrulamaz. Materyalist bir açıklama mümkün olduğuna göre öncelikli (epistemolojik olarak üstün) açıklamadır.

"Kendi üzerinde deney yapan beyin" düşünce deneyinin de tıpkı "psikiyatr Ayşe" düşünce deneyinde olduğu gibi epifenomenalist veya materyalist açıklamaları yapılabilir; beyinde, bacadaki-ağrı-deneyiminin ortaya çıkması için ya enerji harcanmıştır (bu durumda deneyimin* bir enerji değeri vardır, materyalizm haklıdır) veya bir enerji harcanmamıştır (bu durumda epifenomenalizm haklıdır, Evren'de enerji büyüklüğü olmayan formlar vardır). Ama her iki durumda da *beynin kendi nöral süreçlerini deneyim olarak algıladığını* söyleyebiliriz.⁴

Şimdi bu eski tezimi düzelterek geliştirmek istiyorum.

Tezden tümüyle vazgeçmememin en önemli nedeni, hem bazı fizyolojik hem de bazı klinik olguları başarıyla açıklıyor olmasıdır. Bunlar arasında rüyaları, algı olaylarını, algı yanılsamalarını, *fantom* fenomenleri, halüsinasyonları, bazı histerik ve epileptik fenomenleri sayabilirim. Bu tür fizyolojik ve klinik olayların ayrıntısına girmeyeceğim, ancak rüya deneyimi üzerinde kısaca da olsa duralım.

Sabah kalktığımızda hatırladığımız tipte rüyalar genellikle uykunun REM adı verilen, çeşitli fizyolojik ve elektrofizyolojik yöntemlerle ayırt edilen döneminde görülür. Bu uyku döneminde beynin, uyanıklık durumunda olduğuna benzer bir nöroelektrik faaliyet içinde olduğu saptanmıştır. Şimdi ister materyalizm ister epifenomenalizm doğru olsun *rüya deneyimini, beynin kendi nöral olaylarını deneyim olarak algıladığı varsayımıyla* açıklayabiliriz. Rüya örneğinden yola çıkarak normal algı durumunun deneyim özelliğini de açıklayabiliriz. Şu farkla: Normal algıda beyin nöral olarak dış

3. Bkz. Tura, S. M., *Histerik Bilinç*, İstanbul: Metis, 2007.

4. Bu gibi durumların (meskin kullanan psikiyatr veya kendi beynini elektriksel olarak uyarak deneyimlerini inceleyen cerrah) Jackson'ın orijinal "bilgi argümanına" göndermeleri dışında da bir önemi var. Özdeşlik tezinin savunduğu durum bir bakıma kuantum mekaniğinde parçacıkların, dalga fonksiyonuna da sahip olması durumuna benzetilebilir. Her iki durumda da aynı fiziksel materyal (enerji büyüklüğü) iki farklı sunum biçimine sahipmiş gibi durmaktadır. Fakat kuantum mekaniğinde parçacık formuyla dalga (olasılık) formu bir ve aynı deney koşulunda gözlenemez. Yukarıdaki gibi düşünce deneyi durumlarındaysa nöral faaliyetlerle deneyimi bir ve aynı deney koşulunda inceleme imkânı olduğu görülür. Dolayısıyla dalga-parçacık ikiliği enerjinin sakınımını zorlamazken bu gibi düşünce deneyleri sayesinde nöral faaliyet-deneyim özdeşliği tezinin bu ilkeyi zorladığı gösterilebilir.

dünya tarafından uyarılırken, rüya deneyiminde beyin (önden arka-ya doğru) nöral olarak kendini uyarır. Ancak her iki beyin olayının deneyim özelliği de aynı mekanizmayla gerçekleşir: *Beyin kendi nöral faaliyetlerini deneyim olarak algılar.*

Tezi düzeltmek ve geliştirmek istememin nedenlerine gelince, bunları iki gruba ayırabilirim. İlk olarak günümüzün bilimsel dünya görüşü çerçevesinde doğa (evren) merkeziz ve öznesiz bir süreçtir. Bu çerçevede beyin de Kartezyen öznenin, *res cogitans*'ın, algılayan "ben"nin maddi bir versiyonu olamaz. Böyle bir düşünce filozof Dennett'in haklı olarak eleştirdiği ve Kartezyen materyalizm dediği duruma denk düşer.⁵ Nitekim artık bu kitapta deneyimleyen-ben kavramını eleştirerek eski çalışmamdaki deneyim, fenomenal bilinç vs. gibi kavramların yerine deneyim*, kapalı-fenomenalite* gibi biyolojik kavrayışa daha uygun kavramları geliştirdim ve özne merkeziz bir fenomenoloji kurmaya çalıştım. Biyolojik düşünceye, daha sı doğabilimsel tezlerle uygun olan yaklaşım budur.

İkinci nedense daha çok felsefi gerekçelere dayanıyor. Yukarıdakine *akraba* bazı tezler Locke'dan beri pek çok filozof tarafından ileri sürülmüş, Güven Güzeldere tarafından da başarıyla eleştirilmiştir.⁶ Ancak bu akraba tezler *fenomenalitenin** (veya *fenomenal*

5. Dennett, D. C., *Consciousness Explained*, Boston: Back Bay Books, 1991.

6. Bu tipte *akraba* teoriler Üst Düzey Temsil (*Higher Order Representation*) teorileri çerçevesinde yer alır. Ancak bu teoriler *fenomenal deneyimin* nasıl oluştuğunu değil, *farkındalığın* (*awareness*) nasıl oluştuğunu açıklamak bakımından ileri sürülmüştür. Bu tezlerle göre belli bir zihinsel durumun *farkında* olmamızı sağlayan mekanizma, bu durumun üst düzeyde bir zihinsel durum tarafından *algılanmasıdır*. (Bkz. Locke, J., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kalcı, 1996; Armstrong, D. M., "The Causal Theory of Mind", *Philosophy of Mind* içinde; "What Is Consciousness", *The Nature of Consciousness* içinde, Ned Block, Owen Flanagan, Güven Güzeldere (haz.), MA: MIT, 1997. Lycan, W. G., "Consciousness as Internal Monitoring", *The Nature of Consciousness* içinde. Metindeki teze özellikle yakın akrabalığı olan bir tez için bkz. Churchland, P. M., *Matter and Consciousness*, MA: MIT Press, 1988. Bununla birlikte Churchland daha sonra bu tezden vazgeçmiş ve bilincin yapay nöral ağlardaki geri dönüşlü devreler benzeri nöral bağlantılara bağlı olarak gerçekleştiğini savunmuştur. Bkz. Churchland, P. M., *Neurophilosophy at Work*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.) Nörobilimsel açıdan bu gibi teorilerin dayandığı fizyolojik örnekler "seçici dikkat", "işlem hafızası" (*working memory*), "kısa ve uzun süreli hafıza"yı gerektiren hayli karmaşık beyin olaylarıdır. Ama kanımca bu tür felsefi teoriler argümanlarında Ned Block'un özenle üzerinde durduğu bilincin

bilincin diyelim isterseniz) nasıl oluştuğunu değil *bilinçli farkındalığın* ne olduğunu açıklamakta kullanılmıştır. Dolayısıyla Güzelde-re'nin eleştirisi yukarıdaki tezi vurmaz. Bununla birlikte bu eleştiri tezin daha iyi açıklanmasını gerektirir. O halde şimdi "algı" kelimesinin iki anlamı üzerinde duracağım ve yukarıdaki tezde kastedilen algının tamamen fiziksel bir olay olduğunu göstermek suretiyle tezi geliştireceğim.

Algı kelimesini iki anlamda kullanırız. Birincisi, psikolojik anlam: "Gestalt psikolojisinde algı sorunu" dediğimizde veya daha basiti gündelik dilde "şurada bir ışık algılıyorum" dediğimizde olduğu gibi. Bu kullanımında algı, algılayan bir özneyi varsayar. Ama aslında algı *fizyolojik*, yani temelde fiziksel bir olaydır. Bu anlamda algı bir özneyi varsaymaz. Örneğin geceleyin gökyüzüne bakıp bir yıldızı algıladığımda, organizmamda ve beynimde yıldızdan gözüme ulaşan fotonların neden olduğu bir dizi fiziksel (öznesiz) olay meydana gelir. Fizyolojik olarak algı bu fiziksel (öznesiz) olaydır. İşte yukarıdaki tezde geçen algı da bu fiziksel anlamda algıdır. Bu-

en temel iki farklı tanımını; *fenomenal* bilinçle erişim bilincini (*access consciousness*) zaman zaman karıştırmakta, farkında olmadan birinden diğerine kayılmaktadır (bkz. Block, N., "On a Confusion about a Function of Consciousness", *The Nature of Consciousness* içinde). Bu konu üzerinde fazlaca durmayacağım. Zaten *farkındalığı* algı modeliyle açıklayan teoriler Güven Güzelde-re tarafından eleştirilmiştir. Eleştirinin omurgası *temsilibölünme yanulsamasıdır*. Buna göre Üst Düzey Algıya konu olan alt düzey zihinsel durumu (örneğin bir fincan algısını) "karşımdaki fincan" – "algısı olan zihinsel durum" şeklinde ikiye ayırılım. Burada Üst Düzey Algıyla *farkında olunan* nedir? Yanıt eğer "karşımdaki fincan" (içerik) ise bilinç, Üst Düzey Temsil teorilerindeki katmanlı yapısını kaybeder. Eğer Üst Düzey Algıyla *farkında olunan* "algı olan zihinsel durum"sa (yani zihinsel durumun ilişkisel içeriği değil de içsel özelliği ise), Üst Düzey Algı teorileri *farkında olunanın* (zihinsel durumun), bunun içeriği olan "karşımdaki bardak" olmasını sağlamak için bir kavram kayması yapmak zorundadır (*temsili bölünme yanulsaması*). Yok eğer Üst Düzey Algı, alt düzey zihinsel durumu ilişkisel içeriğiyle birlikte kavırıyorsa, bu durumda da Üst Düzey Algı teorileri bir tür Üst Düzey Düşünce teorisine dönüşür. Bkz. Güzelde-re, G., "Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind", *The Nature of Consciousness* içinde. Farkındalığı *algı* modelinde inceleyen bu teorilerin yanısıra *düşünce* modelinde açıklayan teoriler de vardır. Bkz. Rosenthal, D. M., "A Theory of Consciousness", *The Nature of Consciousness* içinde; "Multiple Drafts and the Facts of the Matter", *Conscious Experience* içinde. Bu yaklaşım da Dretske tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Dretske, F., *Conscious Experience*, *The Nature of Consciousness* içinde.

nunla birlikte algı kavramının kafa karıştırıcı ve yanlış yönlendirici olduğunu kabul ederek eski tezimi şöyle değiştiriyorum:

Deneyim beyindeki bazı nöral olayların gene beynin birleşik bütününe neden olduğu etkidir.*⁷ (Epifenomenalizm doğruysa "•" atılır.)

Bu formül eski biçiminin bütün özelliklerini hiçbir yanlış anlaşılmaya imkân vermeden karşılar, dolayısıyla da aynı fizyolojik-klinik olayları açıklar. Gerçi (şimdiden bazı tahminlerde bulunmak mümkün olmakla birlikte) bugün için beyindeki hangi nöral olayların deneyime* neden olduğunu bilmiyoruz. Ama bu çözümsüz bir *ampirik* nörobilim sorunu değildir. Gelecekte, hatta çok yakın gelecekte bu *ampirik* problemin çözüleceğini sanıyorum.⁸

Şimdi artık burada deneyimin* *kalitatif yönü* üzerinde de durabiliriz. Eğer bir deneyim*-enerjisi varsa, yani beyin, deneyimin* ortaya çıkması için belli bir enerji harcıyorsa, bunun fenomenolojik olarak incelenen *kalite* formunda olması materyalizmle çelişmez. Bu, Evren'de fenomenal *kalite* olan enerji formlarının da var olduğu anlamına gelir yalnızca. Üstelik nasıl fiziksel cisimlerin enerji büyüklüğü olan şekillerini, enerji değerlerinden soyutlayarak geometrik olarak inceliyorsak, fiziksel kalitenin (deneyim* enerjisinin) fenomenolojik bir tasvirinin mümkün olması da materyalizmle çelişmez. Yalnızca fizik biliminin epistemolojik sınırlarına işaret eder. *Fizikten geometriyi türetemediğimiz gibi fenomenolojiyi de türete-*

7. "Beynin birleşik bütünü" kavramı beyinde kuantum düzeyinde yaygın bir kuantum koheransı olduğu fikrine dayanır. Kuantum koheransı kuantumyerel olmama ilkesine göre birbirinden ayrı parçacıkların yekpare tek bir bütün gibi davranmasına yol açar.

8. Bu tezin gündeme getirdiği bir başka konu fiziksel bir sistemin kendi üzerindeki etkileri meselesidir. Bunun basit örneklerini hemen bulabiliriz. Örneğin bir mühendis alt kattaki kolonların kalınlığını, binanın kendi üzerindeki ağırlık etkilerini hesap ederek planlar. Bir başka örnek kara deliklerin oluşmasıdır. Daha sofistike bir örnekse, muhtemelen fizikte *radio rezistansı* olarak bilinen durum olabilir; ama konu henüz yeterince aydınlatılmadığından örnek olarak kullanamıyorum. Ayrıca radyoaktif elementlerin içerdiği atomların parçalanması da dikkatimizi çekmesi gereken ve konuyla bağlantılı bir özellik gösterir. Ancak fiziğin henüz açıklama bulamadığı konulara girmek işimizi kolaylaştırmayacaktır. (Ben beyindeki nöral örgütlenmenin dışında kuantum düzeyinde *yerel-olmayan* ve kuantum koheransına dayanan örgütlenmenin daha yaygın olduğunu ve deneyim* enerjisinin bu örgütlenmeyle ilgili olduğunu sanıyorum.)

meyiz. Ama bu durum, ne şekillerin ne de deneyimlerin fiziksel bir şey (enerji büyüklüğü) olmadığı anlamına gelmez.⁹ (Demek ki bir anlamda Joseph Levine'in yukarıda sözünü ettiğim açıklama uçurumuna benzer bir tezi kabul ediyorum; ancak bunun materyalizmi vurmayıp sadece fizik biliminin epistemik sınırlarına işaret ettiğini ileri sürüyorum.)*

Sonuç: İndirgenemez deneyim* tezi fizyolojik-klinik olayları açıklayan bir tezdır.

Bu tez biyolojiyle (doğabilimiyle) uyumlu bir tezdır. Bir başka şekilde söylersek fenomenalitenin doğabilimsel bir açıklaması mümkündür. Bu durumda fenomenaliteyi* bir beyin olayı olarak ele almak ve zihin kavramını terk etmek makuldür. Fenomenalitenin* doğa olayı olarak açıklaması mümkün olduğuna göre, bilincin doğaüstücü açıklaması inandırıcılığını yitirir.*

Böylece bu kitapta fenomenolojik materyalle ilgili vaat ettiğim programı gerçekleştirmiş oldum.

Şimdi kitabın mantığında zorunlu bir adım olmasa da fenomenolojik materyalle davranış arasındaki ilişkiyi incelemek istiyorum.

II. KAPALI-FENOMENALİTE* VE DAVRANIŞ

II.1. Birinci-Seçenek: Kapalı-fenomenalite*

Davranış Düzeyinde Etkili Değildir

4. Tez. Materyalizmin ya da epifenomenalizmin doğru olmasından bağımsız şekilde fenomenolojik materyal davranış düzeyinde etkili değildir veya davranış düzeyinde üst-belirlenimi vardır.

Buraya kadar materyalizmi (indirgenemez deneyim* enerjisi tezini) tercih etmemiz için bazı önemli nedenler olmasına rağmen,

9. Evrende enerji büyüklüğü olan indirgenemez kalitelerin varlığı tezinin, doğru olması durumunda, parçacık fiziğine kilitlenmiş çağdaş fizikte köklü bir değişiklik gerektirdiğinin farkındayım. Ancak fizik, fenomenalite problemini ele alacak kadar geliştiğinde şu ya da bu şekilde köklü değişikliklere gitmek zorunda kalacaktır zaten. Üstelik Evrende enerji büyüklüğü olmayan (epifenomenal) bazı formların var olması fizik açısından daha da anlaşılabilir bir durum yarattı. Ama bu, gene de istisnai bir durum olmazdı; bildiğimiz kadarıyla fiziksel bir şey olan uzay-zamanın da enerji büyüklüğü yok. Acaba yok mu?

beyinde uygun deneysel bir ölçüm tasarlanana kadar Kartezyenizm kökenli epifenomenalizmi de bir ihtimal olarak tümüyle reddedemediğimizi, ancak inandırıcılığını zayıflatabildiğimizi gördük. Epifenomenalizm kendi içinde çok çeşitli şekillerde ifade edilebilirse de¹⁰ (örneğin yukarıda özdeşlik tezinin de aslında epifenomenalist bir tez olduğunu gösterdiğimi sanıyorum) bunlar konumuzla doğrudan bağlantılı değil. Kısacası bundan sonraki akıl yürütmemizde her iki deneysel olasılığı da dışta bırakmayacak adımlar atmalıyız.

Epifenomenalizmin dayandığı çeşitli felsefi akıl yürütmelerin çoğu fenomenolojik materyalin davranış düzeyinde etkili olduğunun gösterilememesi sezgisine dayanır. Örneğin bunların en netlerinden biri olan "zombi argümanı"na göre insanların davranışlarına bakarak deneyimlerinin olup olmadığını (zombi olup olmadıklarını) anlayamayız. İlgili literatürde "filozofik zombiler" fiziksel olarak bize özdeş ama deneyimleri olmayan varlıklar olarak tanımlanır. O halde epifenomenalizme göre fiziksel olarak bizimkine özdeş ama deneyimlerin olmadığı bir zombi dünyası mümkündür.¹¹ Yani bu teze göre insanlar fenomenolojik yaşantıları olmasa da aynı şekilde davranan fiziksel sistemler olabilirdi. Eğer epifenomenalist tez doğruysa davranış, deneyimi olmayan nöral faaliyetlerle de açıklanabilir.

Demek ki epifenomenalizmin 4. Tez'in ilk bölümüyle ciddi bir sorunu yoktur. Ama deneyim* epifenomenal değil de bir beyin olayıysa, yani deneyimin varlığı beynin belli bir enerji büyüklüğü harcamasını gerektiriyorsa, nasıl oluyor da davranış düzeyinde açıkça ayırt edilen sonucu olmuyor? Sorunun iki yanıtı olabilir.

İlk ve basit yanıtı göre, eğer materyalizm doğruysa ve üstelik deneyimin* davranış düzeyinde gözlenen etkileri varsa bile bu etkiler (örneğin çeşitli deneyimlerimizden* söz etmemiz; rüyalarımızı anlatmamız ya da canımızın acıdığını söylememiz) deneyime sahip olmayan salt nöral faaliyetlerle de açıklanabilir. (Bunun nasıl müm-

10. Bkz. Chalmers, D. J., "Consciousness and Its Place in Nature", *Philosophy of Mind* içinde.

11. Zombi argümanının ayrıntılı bir tartışması için Bkz. Chalmers, D. J., *The Conscious Mind*, New York: Oxford University Press, 1996. Ayrıca yukarıda özetlenen Kripke argümanı da konuyla bağlantılıdır.

kün olduğunu daha sonra göreceğiz; rüyalarını anlatan felsefi zombiler mümkündür.) Epifenomenalizmin tezi de budur zaten: Davranış nöral faaliyetlerle (fiziksel olarak) açıklanır, o hâlde deneyim epifenomenaldır; Tanrı evrene fiziksel olmayan bir form (deneyim) ilave etmiştir (Kripke). Gerçekten de ilkece davranış düzeyinde gözlenen tüm olguların nöral faaliyetlerle açıklanabiliyor olması nörobilimin temel varsayımlarıyla çelişmez. Sonuç itibarıyla materyalizm açısından davranış düzeyinde fenomenolojik materyalin etkili olduğunu bir türlü ispat edemiyor, bu düzeyde rakip teori olan epifenomenalizmi yanlış olmasına rağmen yanlışlayamıyor olabiliriz. Bu konuya tekrar döneceğim.

İkinci seçenek biraz daha karmaşık olmakla birlikte *ilk bakışta* bu seçeneği destekleyen bazı klinik durumlar vardır. *Bu seçeneğe göre davranış düzeyinde epifenomenalizmi reddedemeyişimizin nedeni bu düzeyde epifenomenalizmin haklı olmasıdır; yani beyin süreçleri bakımından materyalizmin doğru olması koşulunda bile fenomenolojik materyalin fenomenolojik materyal olarak davranış düzeyinde etkili olmaması söz konusu olabilir. Nasıl?*

Öncelikle bir saptamadan yola çıkalım. İki veya daha fazla farklı fiziksel olayın aynı etkiye neden olması mümkündür. Bir saksının beşinci kattan serbest düştüğü bir durumla, diyelim üçüncü kattan, sanki iki kat yukarıdan düşüyormuş gibi bir ilk hız verilerek yere fırlatıldığı bir başka durumu varsayalım. Bu iki durumda fiziksel olaylar toplam enerji büyüklükleri bakımından birbirine denk fakat fiziksel tarihleri bakımından farklı süreçler olmalarına rağmen, neden oldukları etki aynıdır.¹² Sırf etkiye (yere düşen saksının momentumuna, bu örnekte kabaca hızına) bakarak hangi fiziksel tarihin gerçekleştiğini bulamayız.

Benzer şekilde kapalı-fenomenalitenin* belli bir enerji değerinin olması (materyalizm) durumuyla olmaması (epifenomenalizm) durumu beyinde geçen olayların farklı süreçler takip ettiği, farklı fiziksel tarihleri olduğu anlamına gelir. Bu nedenle beyindeki süreçleri fizyolojik yöntemlerle inceleyerek indirgenemez deneyim* teziyle epifenomenalizmi ayırt etmek, hangisinin doğru olduğuna ka-

12. Aslında bu yazıda ele almadığım *çoğul gerçekleştirilebilirlik* tezinin dayandığı fizik ilke de budur.

rar vermek mümkün olmalıdır. Ama bu durum, beyindeki iki muhtemel farklı fiziksel sürecin aynı etkiye (burada aynı davranışa) neden olamayacağı anlamına gelmez. Yani sırf davranışa bakarak epifenomenalizmle materyalizmi ayırt edemeyebiliriz; çünkü bunların ikisi de aynı etkiye (davranışa) neden olan farklı muhtemel fiziksel tarihler sunuyor olabilirler.

Beyindeki süreç materyalist teze uygun olarak gerçekleşiyorsa bile bugüne kadar epifenomenalizmi reddetmemize imkân verecek davranışsal bir delil bulamamamızın nedeni, materyalist sürecin davranış düzeyinde epifenomenalist tezin öngördüğüyle aynı sonuca (davranışa) neden oluyor olması olabilir. Eğer bu seçenek doğruysa –ki yukarıda belirttiğim gibi bazı klinik durumlar ilk bakışta bunu telkin ediyor– o zaman "nasıl" sorusunu sorabiliriz. Eğer materyalizm doğruysa, nasıl oluyor da epifenomenalizmle aynı davranışsal sonuca varabiliyor?

Burada fotoelektrik etkiyi örnek verebiliriz. Evren'deki parçacıklar ikiye ayrılabilir: Fermiyonlar (Fermi-Dirac istatistiğine uyan ve kabaca maddenin yapıtaşı olan parçacıklar) ve bozonlar (Bose-Einstein istatistiğine uyan ve Evren'deki dört temel kuvvetin taşıyıcısı olan parçacıklar). Bir tür bozon olan fotonlar elektromanyetik kuvvetin taşıyıcısıdır ve çeşitli fiziksel özelliklere sahiptir; elektrik yükünün olmaması, sükûnet kütlelerinin 0 olması, "spin 1" bir parçacık olması, Bose yoğunlaşmasına uyması, vs.¹³ Şimdi Bohr atom modeline göre bir elektron bir alt yörüngeye inerken (enerji kaybederken) Planck katsayısıyla yayınladığı ışının frekansının çarpımı büyüklüğünde enerji değerine sahip bir foton ışıması yapar. Aynı şekilde Einstein tarafından 1905 yılında aydınlatılan fotoelektrik etki, bir fotonun elektrona çarpması ve böylece onun enerji değerini yükseltmesi olayıdır. Ancak elektronun bu yüksek enerji değerinde artık fotonun yukarıda saydığımız fiziksel özellikleri ortadan kalkmıştır (foton enerjisi elektronunkine ilave olmuştur). Bir başka deyişle foton sadece enerji değeriyle fotoelektrik etkiyi meydana getirmiş, fotonun yukarıda saydığımız fiziksel özellikleri burada rol oynamamış gibi görünür. Oysa bunun tam olarak doğru olmaması

13. Bkz. Hooft, G., *Maddenin Son Yapıtaşları*, çev. Mehmet Koca-Nazife Özdeş Koca, Ankara: TÜBİTAK, 1999.

gerektiğini sezebiliyoruz; çünkü "standart model"e göre belli kuvvet taşıyıcılar (bozonlar) sadece belli fermiyonlarla ilişkiye geçebilir (anahtar-kilit gibi). Bununla birlikte fotonun elektrona etkisi sadece onun enerji büyüklüğünü artırması (elektrik faaliyete neden olması) gibi görünür.

İndirgenemez deneyim* enerjisini de benzer şekilde düşünebiliriz. Eğer beyindeki olaylarda deneyim* için belli bir enerji harcanıyorsa, bu deneyim* beynin nöral süreçlerinde sadece enerji büyüklüğü olarak etkili oluyor olabilir. Bir başka deyişle deneyimin* fenomenolojik özellikleri nöral faaliyeti etkilemiyor, deneyim* sadece enerji değeriyle nöral süreçlerde yer alıyor olabilir. Bu durumda fenomenolojik materyal fenomenolojik materyal olarak nöral faaliyeti etkilemez; sadece enerji büyüklüğü bakımından etkiler. Öte yandan ister epifenomenalist ister materyalist seçenek doğru olsun, beynin toplam enerji bilançosu da değişmeyecektir. *Bu durumda davranış düzeyinde zombiler olan ama beyinlerinde deneyime* sahip varlıklar (bizler) ortaya çıkar.* Çok kabaca söylemek gerekirse deneyim* beyindeki nöral süreçlere kantite olarak değil, kalite olarak etkide bulunmuş olur.

Durum böyleyse davranış düzeyinde materyalizmle epifenomenalizm aynı neticeyi verir.¹⁴ İster materyalizm ister epifenomenalizm doğru olsun, fenomenolojik materyal fenomenolojik materyal olarak davranış düzeyinde epifenomenaldir. Nitekim ilk bakışta davranış düzeyinde epifenomenalizmin doğru olduğunu telkin eden nörolojik olgular vardır. Bunlardan birini kısaca görelim.

Gündelik yaşantımızda kırmızı bir gül gördüğümüz için kırmızı bir gül gördüğümüzü söylediğimizi veya canımız acıdığı için canımızın acıdığını söylediğimizi düşünürüz. Oysa ister epifenomenalizm ister materyalizmin yukarıda verdiğim açıklaması doğru olsun (ki başka seçenek yok gibi duruyor: Deneyimin ya enerji büyüklüğü vardır ya da yoktur) bu tür gündelik düşüncelerimiz köklü bir yanılsamaya dayanıyor olmalıdır. Tabii bu bir yanılsamaysa bunun nasıl meydana geldiğini de açıklamamız gerekir. Şimdilik yanılsama olduğunu gösterebilecek bir nörolojik olguyu ele alalım.

Nörolojide ilginç afazi durumlarından biri de *optik afazi*¹⁵ adı verilen durumdur. Klinik tablo başka her türlü dilsel becerinin korunmasına karşılık görsel olarak sunulan materyalin isimlendirilememesine, adının söylenememesine dayanır. Ama hasta görsel olarak sunulan materyali tanıdığını pantomim yoluyla anlatabilir. Örneğin bir çekiç gördüğünü dilsel olarak ifade edemezken hareketlerle çekici tanıdığını bildirir. Daha da ilginç, çekici eline aldığı anda (yani dokunsal enformasyonlar söz konusu olduğunda) ister gözü açık ister kapalı olsun "çekiç" isimlendirmesini yapabilir. Tipik vakalarda dilsel bozukluk sadece görsel modaliteyle sınırlıdır.

Bu durumun bir "diskoneksiyon (bağlantı kopması) sendromu" olduğunu biliyoruz. Hasarlı beyin tarafından optik enformasyonlar alınmakta, hatta bunlar beyinde (oksipito-temporal "ne yolu"nda) çeşitli bilgisayarlı mekanizmalarla nesne tanıma semantik düzeyine kadar işlenmektedir (bu nedenle hasta nesneyi tanıdığını pantomim yoluyla ifade edebilir). Ancak tümör, kafa travması, damar hastalıkları vs. gibi nedenlerle beyinde görsel nesne tanımayla ilgili nöral yapılarla ("ne yolu"yla) dilsel davranışa neden olan nöral yapılar arasındaki nöral bağlar (aksonlar) kopmuştur. Nitekim nesne tanımanın başka nöral sistemleriyle (örneğin dokunsal sistemle) dilsel nöral yapılar arasında bağlantılar (aksonlar) kopmadığından hasta eline aldığı anda nesnenin adını söyleyebilir.

Bu durum neyi gösteriyor? Biz gündelik yaşantımızda çekiç gördüğümüz için çekiç gördüğümüzü söylediğimizi sanırız. Başka deyişle dilsel davranışımız görsel-çekiç-deneyimine dayanıyormuş dibi durur. Oysa hasta, kapalı-fenomenalitesinde* (isterseniz fenomenal bilincinde diyelim) görsel-çekiç-deneyimine* sahip olmakla birlikte (çekiç görmekle birlikte) çekiç gördüğünü söyleyememektedir. Başka şekilde (örneğin nöral sisteme dokunsal modalitede girildiğinde) "çekiç" diyebildiğine göre, dilsellikle alakalı nöral yapıları da sağlamdır. *Demek ki deneyim* ifade davranışına neden olmuyor gibi görünmektedir. Buradan dilsel davranışın nedeninin beyindeki nöral olaylar olduğu, deneyimler* olmadığı izlenimi çık-*

15. Böyle "modalite spesifik" afazilerin başka tipleri de vardır. Bkz. McCarthy R. A. ve Warrington E. K., *Cognitive Neuropsychology*, New York: Academic Press, 1990.

maktadır. Eğer durum böyleyse görsel deneyim* davranış düzeyinde epifenomenaldir tezinin doğru olması muhtemeldir. Biz çekiç gördüğümüz için çekiç gördüğümüzü söylediğimizi sandığımızda muhtemelen önemli bir yanılsamaya düşüyoruz (olayı farkh bir şekilde dile getiriyoruz).

Demek ki deneyim belli bir enerjiye sahip olsun (materyalizm) ya da olmasın (epifenomenalizm) davranışı etkilemez tezini kabul edebiliriz.*

Eğer durum böyleyse gündelik yaşamda niçin tam tersinin doğru olduğunu sanıyoruz? Nasıl oluyor da deneyimlerimiz davranışlarımızı etkiliyormuş yanılsamasına düşüyoruz? Bu soru bizi doğrudan *Kartezyen yanılsama* problemine bağladığından yanıtı şimdilik erteliyorum.

Bu saptamalardan yola çıkarak rüyalarını anlatan filozofik zombileri açıklamayı da okura bırakıyorum. (İpucu: Rüya deneyimine sahip olmayan "filozofik zombiler" REM uykusu fizyolojik durumunda beyinlerinde geçen nöral olayların neden olduğu dilsel davranışları yayınlıyor; ama bu durum insan dış gözlemci için bir rüya deneyiminin ifadesi gibi görünür.)

II.2. İkinci Seçenek: Beyinde Bir Üst-Belirlenim Vardır

Buraya kadar materyalizm doğruysa bile deneyimin davranış düzeyinde epifenomenal olabileceğini savundum.* Şimdi 4. tezin alternatif seçeneğine, yani davranış düzeyinde bir üst-belirlenim olduğu tezine bakalım. *Bu ikinci durumda her ne kadar şimdilik ispatlayamıyorsak da fenomenolojik materyal sadece enerji büyüklüğü olarak değil, fenomenolojik materyal olarak da davranış düzeyinde etkili olabilir.* Dilsel davranış model alalım.

Yukarıda sözünü ettiğim deneyimin davranış düzeyinde etkileri olmadığı tezini (4. tezin ilk şıkkını) bazı bakımlardan problemli buluyorum.

Problemi şöyle ifade edeyim: Yukarıda filozofik zombilerin sanki bir deneyime sahipmiş gibi dilsel ifadeler yayınlatabileceğinden, rüyalarını bile anlatabileceğinden söz etmiştim. Bu epifenomenalist durumun özü bir kez kavrandığında gerek epifenomenalist tezin gerekse yukarıdaki yorumdaki materyalist tezin (fenomenolojik ma-

teryalin enerji büyüklüğü olsa bile davranış düzeyinde etkili olmayabileceği yorumunun) açıklaması verilebilir. Nasıl?

Her iki durumda da beynin nöral yapılanmasının faaliyeti iki etkiye neden olmaktadır: İlk olarak nöral dil sisteminin yayınladığı dilsel davranışa; ikinci olarak da epifenomenal veya enerji değeri olan (indirgenemez) deneyime*. Bu durumda dilsel davranış nöral faaliyetlerin sonucu olmasına rağmen sanki deneyimi* dile getiriyormuş yanılması ortaya çıkabilir.

Basit bir örnekle ne demek istediğimi anlatmaya çalışayım. Şimdi nöral faaliyetleri sobadaki ateş, dilsel davranışları ısının çevredeki etkileri (örneğin sobanın önündeki balmumunun erimesi), deneyimi de sobadan tüten duman gibi düşünelim. Bu benzetmede ateş (nöral faaliyet) iki farklı sonuca neden olurken nedensel ilişki yanılmalı olarak bu iki sonuç arasındaymış gibi kurulabilir; yanılmalı olarak balmumunun erimesine (dilsel davranışa) neden olan dumanıdır (deneyimdir) diyebiliriz. Şimdi ateşin (nöral faaliyetin) kendini duman (deneyim) olarak *algıladığını* varsayalım (3. tezi hatırlayınız). Bu durumda ateş (nöral faaliyet) balmumunun erimesine (dilsel davranışa) duman (deneyim) neden oluyormuş yanılmasına düşecektir. *Eğer durum bu benzetmedeki gibiyse, deneyim davranış düzeyinde etkili olmamasına rağmen yanılmalı olarak niçin öyleymiş gibi görüldüğü açıklanmış olur. Ama burada bir sorun var. Bakalım.*

3. tezi uygun şekilde ifade ettiğimizde deneyimin* nöral faaliyetlerin beyinde meydana getirdiği etki olması gerektiğinden söz etmiştim. Bu durumda kendi enerji büyüklüğüne sahip olan deneyimler* nöral faaliyetlerde deneyim* olarak vardır. Öyleyse deneyimleri* de içeren nöral faaliyetlerin dilsel farkındalık sistemi üzerinden neden oldukları dilsel davranışlar deneyim* olarak deneyimlerin* *de* neden olduğu davranışlar olabilir.¹⁶ Durum böyleyse davranış düzeyinde bir tür *üst-belirlenim* olmalıdır. Açıklayalım.

Burada kısmen filozof Jaegwon Kim'den¹⁷ esinlenmeye rağmen *üst-belirlenim* kavramını tamamen farklı bir anlamda kullanıyorum. Bu anlam lise fizik bilgilerinden de hatırlayacağınız gibi bir cisme

16. Eğer durum böyleyse, burada ayrıntısına giremeyeceğim şekilde, fenomenolojik bilginin de nasıl mümkün olduğu açıklanabilir.

birden fazla kuvvetin etkide bulunduğu durumda bileşke kuvveti hıılmamız örneğinden hareketle basitçe kavranabilir. Tek bir kuvvet belli bir cisme tek başına uygulandığında ona belli bir yönde ve belli bir ivmede hareket kazandırırken bir başka kuvvet tek başına uygulandığında başka etkilere neden olur. Ama bu cisme her iki kuvvet birlikte uygulandığında hareket belli bir formüle istinaden bulduğumuz, hesapladığımız, gerçekte fiilen olmayan tasarımsal bir kuvvete göre (bileşke kuvvete göre) hareket eder. Bu örneğin sağladığı sezgiden yola çıkarak üst-belirlenimi şöyle tanımlayabiliriz: *Karmaşık bir sistemde neden-sonuç ilişkilerini tanımlayan ilave (üst-belirlenimci, sistemin bütününe değerlendiren) yasalar vardır.* Bu tür yasaların henüz pek az bir bölümünü bilmekle birlikte kuantum mekaniğinde başından beri karşılaşılan garip olaylar bize deney

17. Kim argümanının amacı bizi epifenomenalizmle özdeşlik tezi arasında seçim yapmaya zorlamak, yani başka bir seçenek olmadığını göstermektir. Argüman *dışta bırakma (exclusion)* ilkesine dayanır. Buna göre eğer *bir üst-belirlenim durumu söz konusu değilse*, hiçbir olayın iki veya daha fazla yeterli nedeni olamaz. Üst-belirlenimse aynı sonuca birden fazla yeterli nedenin yol açması durumudur; her biri tek başına birer yeterli neden olan elektrik kontağı ve yıldırım düşmesinin aynı anda yangına neden olması durumunda olduğu gibi. Tanımlar böyleyse şimdi üst-belirlenimin olmadığı ve özdeşlik tezinin de yanlış olduğu durumu varsayalım. Bu durumda beyindeki bir nöral olayın yeterli nedeni başka bir nöral olaydır, bu koşullarda da zihinsel olan etkisizdir. Demek ki üst-belirlenim yoksa ve özdeşlik tezi doğru değilse epifenomenalizm doğrudur. (Ya da özdeşlik tezi doğrudur, o halde epifenomenalizm yanlıştır.) Demek ki, der Kim, özdeşlik tezi ve epifenomenalizmden başka seçenek yoktur. Bkz. Kim, J., *Philosophy of Mind*, MA: Westview, 2006 veya "The Many Problems of Mental Causation", *Philosophy of Mind* içinde. *Yanıt:* Açıkçası bu argüman benim bu yazıda ele aldığım indirgenemez deneyim* enerjisi tezini hesaba katmamaktadır. Ayrıca *özdeşlik tezinin bir tür epifenomenalizm olduğunu savunduğuma göre Kim argümanı da yanlış olmalıdır*; özdeşlik tezi ve epifenomenalizm alternatif seçenekler değildir. Bence Kim'in hatası üst-belirlenim kavramına verdiği tanımdan kaynaklanmaktadır; çünkü enerjinin sakınımı ilkesi gereği hiçbir olayın birden fazla yeterli nedeni olamaz (o halde Kim'in kullandığı anlamdaki bir üst-belirlenim mümkün değildir); basitleştirmek için söylüyorum, örneğin sadece elektrik kontağının veya yıldırım düşmesinin neden olduğu yangın, bu ikisinin birlikte neden olduğu yangının aynısına neden olamaz. Bütün bunların her biri (her üçü de) farklı yangınlardır. Demek ki bu sezgiden de anlaşılabilceği ve gerektiğinde enerjinin sakınımı temel alınarak fiziksel olarak da açıklanabileceği gibi Kim'in *üst-belirlenim* anlayışı yanlıştır. Bu durumda yukarıdaki metinde *üst-belirlenim* kavramını kıta Avrupası felsefesindeki orijinlerine göre değiştirerek kullanıyorum. Örneğin bkz. Althusser, L., *Kapital'i Okumak*.

koşulunun bütününe, açıklayamadığımız bir şekilde parçacığın davranışlarını etkilediğini göstermektedir.¹⁸ Bohr'un *bütünlük ilkesi* veya belki de David Bohm'un günümüzde pek değer verilmeyen alternatif kuantum kuramı¹⁹ bu anlamda yeniden değer kazanabilir.

Üst-belirlenimden ne anladığımı örneklemek için fiziğin henüz aydınlatamadığı bir durumu örnek olarak alacağım: radyoaktif bozunum. Şimdi bir miktar, diyelim bir kilo ağırlığında dikdörtgen prizma biçiminde bir radyoaktif element alalım. Diyelim birim zaman aralığında bu elementin bir kilosunun içerdiği atomlardan altı tanesi bozunarak radyoaktif ışına yapıyor. Bu kesin bir bilgidir ve gezegendeki eski çağlara ilişkin tüm zaman hesapları radyoaktif elementlerin bu özelliğine dayanılarak yapılır. Ama iş birim zamanda hangi atomların bozunacağını önceden söylemeye gelince işler değişir. Hangi atomun ne zaman bozunacağına ilişkin bilinen hiçbir fizik yasası yoktur. Dahası günümüz kuantum mekaniği (Einstein'ın tersine sezgilerine ve Bohm'un aksi yöndeki teorisine rağmen) böyle bir doğa yasasının olmadığını, hangi atomun bozunacağının olasılıkçı olduğunu söylemektedir.

Şimdi dikdörtgen prizma şeklindeki radyoaktif maddeyi alıp üstüne onu A ve B şeklinde ikiye ayıracak bir x çizgisi çizelim kalemle. Birim zamanda bozunacak altı atom bu A veya B kısımlarının herhangi birinde olabilir. Diyelim ikisi A kısmında dördü B kısmında olabilir. Şimdi radyoaktif elementi x çizgisinden keserek ikiye ayıralım. Şimdi elimizde her biri yarımşar kiloluk iki radyoaktif cisim var: A ve B. Bu durumda da birim zamanda altı atom bozunacaktır. Ancak kesinlikle bunlardan üçü A'da üçü de B'de olacaktır.

18. Bu konuda en basit ve bilinen örnek çift yarıklı deneyidir. Bu deney koşulunda foton (veya başka bir parçacık) uygun şekilde hazırlanmış çift yarıklı bir engelden geçirilerek ekrana düşürülür. Bu koşulda parçacık yarıklardan biri ya da diğeri kapalı olduğunda ekrana ulaşacağından tamamen farklı ve karmaşık sayı olasılık genliklerine dayanan bir matematiğe uygun şekilde hesaplanan olası noktalardan birinde ekrana ulaşır. Deney koşulunun bütünü, bilmediğimiz bir şekilde parçacığın davranışını olasılıkçı yasalara imkân verecek şekilde etkiler. Bkz. Penrose, R., *Fiziğin Gizemi: Kralın Yeni Usu*, çev. Tekin Dereli, Ankara: TÜBİTAK, 1998.

19. Bkz. Bohm, D., *Wholeness and The Implicate Order*, Londra: Routledge, 2002 ve Bohm, D. ve Hiley, B. J., *The Undivided Universe*, Londra: Routledge, 1993.

Peki ama bozunacak atomlar cismin bölündüğünü nerden anladı? Bir an için kuantum mekaniğinin yanıldığını, gelecekte radyo-aktif bir cisimde diğer atomlarla etkileşim içinde hangi atomun parçalanacağını belirleyen yasaların bulunduğunu varsayalım. Bu durumda bütün parçaları üzerinde etkili oluyor demektir. İşte bu duruma *üst-belirlenim* diyorum.

Şimdi bir an için beynin davranışa neden olması sürecinde deneyimin* de rol aldığını düşünelim. Eğer pek çok nörolojik ve psikiyatrik olguyla birlikte rüya gibi fizyolojik olayları da açıklayan 3. tez doğruysa davranış *üst-belirleniyor* olabilir. Eğer deneyim* nöral sistemin kendi üzerindeki etkisiyse, nöral süreçlerin neden olduğu davranışlarda, bu arada dilsel davranışlarda da etkili olması mümkündür.

Eğer durum böyleyse yukarıda verdiğim optik afazi örneğinin iç deneyimimizle uyuşmaması olgusu da açıklanabilir. Şöyle ki, *üst-belirlenim* kavramını kullanarak *fiziksel bir olay olan deneyim* ancak nöral faaliyet işlevselse (patolojik olarak kesintiye uğramamışsa) davranışı etkileyebilir*, diyebiliriz. Nitekim optik afazili beyinle normal beynin deneyimleri* birbirine benzetmekle birlikte davranışları farklıdır. (Biri görsel materyalin adını söyleyebilirken diğeri söyleyememektedir.) Üst-belirlenimin söz konusu olduğu durumda optik afazi örneğindeki hasarlı beynin çekiç-görsel-deneyimine sahip olmasına rağmen dilsel davranış düzeyinde "çekiç" sesinin yayınlanmasına neden olamayışı anlaşılır, sezgisel olarak da olsa kavranabilir bir durum halini alır. Yani durum henüz fiziksel olarak kavrayamayacağımız kadar karmaşık olmakla birlikte, esas bileşke kuvvet olayı veya daha iyisi çift yarık deneyi hatırlanarak sezilebilir.²⁰

O halde beynin davranışa neden olmasında yasalarını henüz bilmediğimiz bir üst-belirlenim de söz konusu olabilir. Yani materyalizm doğruysa deneyim sadece beyinde değil, davranış düzeyinde de etkili olabilir. Fiziksel olarak henüz anlayabilmekten çok uzak olduğumuz bir nokta bu.*

20. Bazı epileptik otomatizm olgularının daha iyi incelenmesi, deneyimin davranış düzeyinde etkili olduğu konusundaki tereddütlerimizi yatıştırıcaktır, diye düşünüyorum.

Vardığımız noktayı özetlersek: Kapalı-fenomenalitenin* doğal bir açıklamasının olabileceğini görüyoruz. Hatırlarsanız, doğabilimsel olarak deneyimlerin ne olduğunu bilmiyor olmamızdan kaynaklanan güçlüğü aşmak için yeni bir materyalist strateji benimsemiştim. Amacım deneyimlerin doğabilimsel bir açıklamasını vermek değil, böyle bir açıklamanın mümkün olduğunu göstermekti. Böylece Kartezyenizm kaynaklı idealist tezler inandırıcılığını yitirecekti. Çünkü bir olayın doğabilimsel açıklaması mümkünse, doğaüstücü açıklamaları inandırıcılığını yitirir. Burada önerdiğim hiçbir tez *henüz* doğabilimsel olarak kanıtlanamazsa da bu tezlerin ileri sürülebilir olması fenomenal bilincin doğabilimsel bir açıklamasının mümkün olduğunu gösterir.

Bu kitapta üstlendiğim vazifeyi tamamlamak için geriye son bir adım kaldı: Kartezyen yanılmanın (kendimizi bir zihinsel özne sanmamızın) biyo-fenomenolojik açıklamasını vermek. İzleyen bölümde bu nihai vazifeyi tamamlamaya çalışacağım.

ONUNCU BÖLÜM

BÜYÜK YANILSAMA

BU KİTABIN esas problemlerinden birinin, belki en önemlisinin şöyle ifade edilebileceğini söyleyebiliriz: *"Düşünen ben" yanılsamasının deneyimsel yönü nasıl açıklanabilir? Düşüncenin doğa yasalarına tabi olan biyolojik bedenden farklı bir şey, yani doğa yasalarına tabi olmayan bir öznenin ("düşünen ben"in) edimi olarak doğa yasalarının dışında ve üstünde gerçekleşen bir süreç olduğu, dolayısıyla biyolojik bedenden (beyinden) ayrı davar olabileceği yanılsamasının nedeni nedir? İnsanlar niçin yaygın ve sarsılmaz bir inançla böyle bir yanılsamaya sahipler?*

Bu problemi çözmek için önce uzun bir yol katettik. Artık katmansız, merkezsiz bir biyo-fenomenoloji nasıl mümkündür sorunu ele alabilir, büyük yanılsamayı da bu sorun çerçevesinde tartışabiliriz.¹

1. Maalesef bu bölüm kitabın anlatılması ve anlaşılması en zor bölümü. Bu durumda hiçbir felsefi sorumluluk üstlenmeden okura bir ipucu vermeyi deneyeceğim. Şimdi etrafınıza bakın, bedeninizi inceleyin, duygularınızı, düşüncelerinizi takip edin. Bütün bunlar sizin kendi kapalı-fenomenaliteniz*; kendi bilincinizi görüyorsunuz yani. Biraz daha doğrusu, beyniniz kendini görüyor, demek olurdu. Mesela gördüğünüz şu bardak dış dünyadaki gerçek bardak değil, onun bilincinizde (beyninizin kapalı-fenomenalitesinde*) neden olduğu deneyimsel, fenomenolojik etkisi. Gerçek bardağın beyninizdeki bu fenomenolojik etkisi nasıl ortaya çıkıyor peki? Gerçek bardak sinir sisteminizi etkiliyor, yani beyninizde bazı nöral olaylara neden oluyor. Beyniniz de kendindeki bu nöral olayları algılayarak bardak deneyimini oluşturuyor. "Siz" beyninizin kendi nöral olaylarını algılamasıyla ortaya çıkan bardak deneyimini, bu nöral olaylara neden olan gerçek bardağın ta kendisi sanıyorsunuz. Halbuki o bardağın kendisi değil bardağın beyninizdeki dolaylı etkisi (gerçek bardağın beyninizde neden olduğu nöral olayların gene beyninizde oluşturduğu algı). Yani sizin tamamen çevrenizde, bedeninizde ve zihninizde olup biten gerçekliğin ta kendisi sandığınız bu kapalı-fenomenalitede* (ya da

I. KARTEZYEN YANILSAMANIN BİLEŞENLERİ

Kartezyen yanılısama,

1. Zihin diye bir şeyin var olduğu,
2. Zihnin bedenden ayrı ve ayrılabilir olduğu,
3. Zihnin bir öznenin varlığını ("düşünen ben'i") düşündürecek şekilde doğa yasalarınca belirlenmemiş olduğu, doğal neden-sonuç ilişkilerinin dışında ve üstünde bir inisiyatifte sahip olduğu,

basitçe bilincinizde diyelim) olup bitenler son tahlilde beyninizin kendi nöral faaliyetlerinin gene beyninizdeki etkileri. Peki ama bardak algısının niçin gerçek bardağı değil de bunun beyninizde neden olduğu nöral olayların neden olduğu algılar olduğunu söylüyoruz? Bilinç fenomenlerini açıklamak için niçin böyle ikinci elden bir dolayım ihtiyacımız var? Çünkü gerçek bardak olmasaydı da sadece bunun beyninizde neden olduğu nöral olaylar olsaydı bile gene bilincinizde dış dünyadaki bardak algısı ortaya çıkardı (mesela rüyalar ya da halüsinasyonlar böyle oluyor). Demek beyin gerçek bardağı *doğrudan* algılamıyor. Dış dünyadaki gerçek bardağın neden olduğu nöral olayların gene heyinde neden olduğu bir şey bardak algısı; metaforik bir ifadeyle beyin kendi kendini algılıyor. Dolayısıyla beyninizin kendi kendini algılamasıyla oluşan bu kapalı-fenomenalitede* olup bitenler beyninizin anatomo-fonksiyonel, nöral yapılanmasını yansıtır. Dış dünyadaki bardak örneğinde olduğu gibi bedeniniz sandığınız şey de gerçek bedeniniz değil, gerçek bedeninizin beyninizde neden olduğu nöral faaliyeti gene beyninizde neden olduğu algıdan oluşan bir bilinç fenomeni, bir deneyim, yani gerçek bedeniniz değil, beyninizdeki beden-deneyiminiz aslında. Zihnim sandığınız şeyse beyninizin yanıt davranış oluşturmaya yönelik nöral işlemlerini gene beyninizin bu nöral işlemleri algılamasıyla ortaya çıkan bir başka fenomenolojik deneyim; düşünce-duygu deneyimi. Demek ki beyninizin kapalı-fenomenalitesinde* (anlamayı kolaylaştırmak için bilincinizde diyelim) siz kendinizi dış dünyanın içinde sanki bir zihin ve bir de bedenden oluşmuş bir varlık gibi hissediyorsunuz. Beynin kendi nöral faaliyetinin kendinde neden olduğu bu fenomenolojik düzeyde bir dış dünya ve bunun içinde bir zihin bir de bedenden oluşan bir varlık varmış gibi görünüyor. Halbuki bu bütünsel fenomenolojik deneyim beyninizin anatomo-fonksiyonel, nöral yapılanmasına dayanıyor. Üstelik beden-deneyiminizi gerçek bedeniniz sandığınızdan fiziksel olmayan (zihinsel) düşünceleriniz bedeninizi hareket ettiriyormuş sanıyorsunuz. Oysa fiziksel beyniniz fiziksel bedeninizi hareket ettiriyor o sırada. Yani kapalı-fenomenalitenizde* temsil edilen gerçek dünyada beyniniz bedeninizi hareket ettirirken fenomenolojik düzeyde zihniniz bedeninizi hareket ettiriyormuş gibi duruyor. Kartezyen yanılısamayı anlamayı kolaylaştırmak için verdiğim bu *yanlış anlatım* konuya girmek için bir ipucudur yalnızca. Okura yardım amacıyla yazılmış bu dipnotla ilgili hiçbir felsefi veya bilimsel sorumluluk üstlenmiyorum.

doğa yasalarından özgür olduğu, yani istese başka türlü de yapabileceği,

4. Zihinle beden arasında bir *etkileşim* olduğu, mesela zihnin bedenin hareketlerine neden olduğu şeklinde özetlenebilir.

Şimdi bu bileşenlerin beynin işlevsel yapılanmasından kaynaklanan ve kapalı-fenomenalite düzeyinde ortaya çıkan biyo-fenomenolojik özelliklere dayandığını göstermeye çalışacağım. Biyo-fenomenoloji derken, deneyimlere ilişkin bilgilerimizin beyinle ilgili bildiklerimize dayanarak açıklanmasını kastediyorum.*

Bu noktaya kadar mantıklı tutarlılık içinde ilerlemeye çalıştım. Belli bir materyalist tezi (indirgenemez deneyim* enerjisi tezini) savunmama rağmen, bu tezin *henüz* ne deneysel ne de mantıklı bir zorunlulukla kanıtlanamayacağını da itiraf ettim. Yine de bu tezin günümüz doğabilimi açısından öncelikli varsayım olduğunu düşünüyorum. Çünkü bugün evrendoğumla ilgili bilgilerimiz Evren'in on dört milyar yıl kadar önce "büyük patlama" adıyla bilinen bir *an'* dan (?) başladığını ve bu başlangıç enerjisinin çeşitli dönüşümlere uğrayarak günümüze ulaştığını gösteriyor. *Enerjinin sakınımına yeni bir anlam veren bu evrendoğumsal açıdan bakınca bizler de başlangıç enerjisinin son aşamalarında ulaştığı formlardan biriyiz; bizde ve bizim aracılığımızla Evren kendini kavlıyor bir bakıma. Hal böyleyse, yani materyalizm doğruysa deneyimlerimizin* de bu başlangıç enerjisinin bir bölümü olması beklenir. Zaten enerjinin sakınımına ilişkin bilgilerimiz de açık ve zorunlu bir şekilde olmasa da bu sonucu telkin eder; doğabilimine aşına olanlar enerji değeri olmayan bir varlığı veya özelliği tasavvur etmekte zorluk yaşar. Yani beyinde deneyimlerin* ortaya çıkması için belli bir enerji harcanıyor olması gerekir. Bu sonuç hem bilimin hem de materyalizmin ortak beklentisidir. Zaten ben de bu kitap boyunca bütün çağdaş temel anti-materyalist argümanları ikna edici bir şekilde sarstığımı umuyorum.*

Buna rağmen deneysel olarak henüz sınanmadığına göre epifenomenalist tezin çok zayıf bir ihtimalle de olsa doğru olması hâlâ mümkündür. Belki deneyimlerimizin oluşması için gerçekten de bir enerji harcanmamaktadır, mesela eğer varsa Tanrı'nın fiziksele ilave ettiği fiziksel olmayan bir şeydir deneyim. Açıkçası bilimin bu-

güne kadar izlediği yolu düşününce ben bu görüşü fazlasıyla ihtimal dışı buluyorum. Fizikalist-materyalist özdeşlik tezine gelince: Bu tezin esas itibariyle materyalist olmayıp gizli bir epifenomenalist tez olduğunu ileri sürdüm ve bu tespiti sağlam olduğunu düşündüğüm argümanlarla destekledim. Yine de bu argümanlar doğruysa bile özdeşlik tezinin yanlış olduğunu göstermezler; sadece materyalist değil, epifenomenalist olduğunu gösterirler. Kaldı ki fizikalist özdeşlik tezi materyalist değilse bile elbette natüralist bir tezdır. Yani doğaüstücü içerimleri yoktur bu epifenomenalist tezin. Ama eğer akıl yürütmem doğruysa, maddenin enerji değeri olmayan deneysel özellikleri olduğunu savunur. Bu durum da materyalizmi önemli ölçüde zor durumda bırakır.

Demek ki bundan sonraki akıl yürütmemde biyo-fenomenolojiyi yukarıdaki üç tezle de (yani indirgenemez deneyim* enerjisi tezi, epifenomenalizm ve özdeşlik teziyle) çelişmeyecek şekilde, yani bunlardan hangisi doğru olursa olsun biyolojik olarak kabul edilebilir bir çerçevede açıklamam gerekiyor. Kartezyen yanılsama problemini çözmek için önce biyo-fenomenolojik bir anlayışın ana hatlarını ifade etmeliyim.

II. BEYİN VE BİYO-FENOMENOLOJİ

Beyin biyolojisine dayanarak temel fenomenolojik bilgiyi, dolayısıyla da Kartezyen yanılsamanın bileşenlerini açıklamaya girişmeden önce beyinle ilgili biyolojik bilgilerimizi tazelemekte, beynin işlevsel (nörofonksiyonel) yapılanmasını hatırlamakta yarar var. *Çünkü giderek göreceğiz ki beynin kapalı-fenomenalitesinin* (bütünsel deneyimin*) biyo-fenomenolojik bilgisi, beynin işlevsel yapılanmasından hiç de bağımsız olmayan bir yapılanma gösterir. Özne-merkezsiz biyo-fenomenoloji deneyimleyen-özneye değil, beynin işlevsel yapılanmasına dayandırılan bir fenomenoloji olacaktır; yani bir nörofenomenoloji olacaktır.*²

2. Aşağıda fenomenolojinin yanılsamalı ve doğabilimsel açıdan güvenilir karakterini saptayacağız. Bu durum bir başka açıdan Daniel Dennett'in de dikkatini çekmiş, bizim burada alternatif bir *biyo-fenomenoloji* ya da *nöro-fenomenoloji*

Şimdi adım adım ilerleyelim. Beyin, aslında yalnızca bedenin geri kalan kısmıyla fiziksel etkileşim içinde çalışır; ama beyin-dışı-bedende yer alan ve dış dünyaya dönük çalışan duyu organları *vasıtasıyla* (dış dünyanın bunlarda meydana getirdiği fiziksel etkiler dolayısıyla) dış dünyadan da dolaylı olarak etkilenir. Keza nörovejetatif ve endokrin yollarla bedenin homeostatik yaşam dengesini korumaya yönelik işlevlerinin yanı sıra sinir yolları üzerinden kasları da etkilemek suretiyle dolaylı yoldan dış dünyaya yönelik dilsel ve dilsel olmayan davranışlara da neden olur.

O halde pratikte ve kabaca beynin iki enformasyon *girdisi* (*input*), iki de *çıkıtısı* (*output*) olduğunu düşünebiliriz. Beyin, sinir yolları ve kan vasıtasıyla *doğrudan* beyin-dışı-bedenden ve beyin-dışı-bedendeki duyu organları *dolayısıyla* da dış dünyadan enformasyonlar (kan yoluyla kimyasal ve sinir yollarıyla elektro-fizyolojik sinyaller) alır.

Beynin iki çıkıtısı da gene beyin-dışı-bedene yöneliktir:

1) Beyin, beyin-dışı-bedende nörovejetatif-endokrin tepkilere neden olacak enformasyonları (otonom sinir sistemiyle elektro-fizyolojik sinyalleri ve hipofiz üzerinden hormonları; yani *kimyasal sinyalleri*) ve,

2) Kaslar vasıtasıyla dış dünyada da fiziksel değişikliklere yol açacak dilsel ve dilsel olmayan davranışlara neden olacak şekilde uygun enformasyonları (sinir yollarıyla elektro-fizyolojik sinyalleri) yayınlr.

Bu *girdi* ve *çıkıtı* sistemleri arasında da *girdilere uygun yanıtı hazırlamaya yönelik enformasyon işleme süreçleri* (nöral işlemler) yer alır. İşte beyin, hatta fonksiyonel-anatomik olarak da ayırt edilebilir şekilde, bu işlevine yönelik şekilde yapılanmıştır.

önermemizde olduğu gibi fenomenolojik bilgiyi başka bilgi kaynaklarından gelen bilgilerle karşılaştırarak test etmek suretiyle ele almak gerektiğini, yani fenomenolojinin bir hetero-fenomenoloji (yani birinci şahsın fenomenolojik beyanlarını dış gözlemden gelen bilgilerle karşılaştırmaya dayanan bir fenomenoloji) olması gerektiğini ileri sürmüştür. Aslında burada önerdiğimiz nöro-fenomenoloji de nörobiyolojik bilgilerle sistematize edilmiş özel bir hetero-fenomenolojiden ibarettir. Bkz. Dennett, D. C., *Consciousness Explained*, Boston: Back Bay Books, 1991.

Demek ki beyinde şu fonksiyonel yapılanmaları anatomik olarak bile ayırt etmek mümkündür:

1. Dış dünyayı temsil etmeye yönelik nöral işlemler,
2. Bedeni temsil etmeye yönelik nöral işlemler,
3. Yanıt davranış (veya nörovejetatif-endokrin etki) oluşturmaya yönelik; yani *çıktı oluşturmaya yönelik* nöral işlemler.

Şimdi organizmanın kapalı-fenomenalitesine* baktığımızda beynin bu işlemsel nöral yapılarının üç büyük deneyim* alanında (nedensel olarak, yani dumanın ateşi temsil ettiği gibi) temsil edildiğini görüyoruz:

1. Dış-dünya-deneyimi*
2. Beden-deneyimi*
3. Düşünce-duygu-deneyimi*

Düşünce-duygu-deneyimi de günlük yaşamda folk psikolojik deyimle "zihin" sandığımız deneyimdir.*

Demek ki beynin kapalı-fenomenalitesi* (bütünsel deneyimi*) beynin nöral faaliyetlerinin yukarıda sayılan üç temel nörofonksiyonel yapılanmasına göre bu üç büyük deneyim* alanına yol açıyor. Nörolojik yapılanma ile fenomenolojik yapılanma arasındaki bu korelasyon ilginçtir. Beynin nörofonksiyonel yapılanması fenomenolojik düzeyde temsil edilmektedir.³

Bugün deneyssel olarak da açıkça gösterilebileceği gibi, dış dünyayı temsil etmeye yönelik nöral işlemler dış-dünya-deneyimiyle*, bedeni temsil etmeye yönelik nöral işlemler beden-deneyimiyle* yakın ilişkilidir. Yani gerek elektro-fizyolojik yöntemlerle gerekse çağdaş beyin işlevsel görüntüleme teknikleriyle bu nöral faaliyetlerle bu deneyimler* arasında sıkı ve açık bir korelasyon olduğu kesin bir şekilde gösterilebilir.⁴ Mesela beynin somatosensoryal kor-

3. Biraz daha ayrıntıya girseydik bazı nörobilimsel gerekçelere dayanarak son nöro-vejetatif, endokrin ve kaslara yönelik son motor çıktıların da beden-deneyiminde* temsil edildiğini, beden-deneyiminin* oluşmasına katkıda bulunduğunu kabul ettiğimizi anlatmamız gerekirdi. Mesela beynin kaslara yönelik çıktılarının "haritalandığı" birincil motor alan (Brodmann'ın 4. alanı) beden kaynaklı enformasyonların beyinde ilk "haritalandığı" birincil somatosensoriyel korteksle (S1) yakın çapraz nöral bağlantı içinde çalışır. Ama zaten yeterince zor olan bu bölümde, üstelik esasta felsefi olan bir çalışmada bu gibi nöro-fonksiyonel ayrıntıları tartışmayacağım elbette.

teksini elektriksel olarak uyarırsanız fenomenolojik düzeydeki beden-deneyiminde uyarılan bölgenin anatomik lokalizasyonuna tamamen uygun bedensel bir duyum (deneyim) ortaya çıkar.

*Keza yanıt davranış oluşturmaya yönelik nöral faaliyetlerin de düşünce-duygu-deneyimiyle** ampirik bir korelasyon gösterdiği saptanmıştır.⁵ Demek ki günlük yaşamda zihin dediğimiz düşünce-duygu-deneyimi* organizmanın (beynin) yanıt davranış hazırlamaya yönelik nöral faaliyetlerine dayanır.⁶ Peki ama bu ampirik korelasyonları nasıl açıklayabiliriz? Kartezyen yanılsamanın nedenlerinin açıklanmasıyla da yakın bağları olan bu soruya önerdiğim yanıt 3. tezde verilmiştir:

Deneyimler nöral faaliyetlerin beynin birleşik bütününe neden olduğu etkilidir.*

Gerçi bu tez daha önce tekil klinik olguları veya deneyleri açıklamak için ileri sürülmüştü. Şimdi aynı tezin bütünsel kapalı-fenomenalitenin* fenomenolojik yapılanmasını açıklamak için de kullanılabileceğini görüyoruz. Bu durum da ileri sürülen tezin açıklama gücünün yüksek olduğunu gösteriyor.

Bununla beraber böyle bir nedensel açıklama bilimsel olarak gösterilebilmiş değildir. Şimdilik kesinlikle söyleyebileceğimiz tek şey beynin anatomo-fonksiyonel yapılanmasıyla deneyimler arasında ampirik bir eşleşme olduğu ve henüz pozitivist düzeyde saptadığımız bu ampirik korelasyonun yukarıdaki teorik varsayımla

4. Nitekim amacı nöral yapılanmayla fenomenal deneyim arasındaki ilişkiyi göstermek olmayan nörobiyolojik çalışmalar bu problem çerçevesinde değerlendirildiğinde savunduğumuz tezi doğrulamaktadır.

5. Günümüzün nörobilimsel araştırmaları elbette bu felsefi kitabın kavramlarıyla yapılmıyor; ama bu gibi araştırmaların sonuçlarını bu yazının diliyle yukarıdaki gibi ifade etmekte felsefi açıdan bir sakınca yok.

6. Ancak bilmediğimiz bir nedenle yanıt davranış oluşturmaya yönelik nöral süreçlerin önemli bir bölümü deneyimlere* neden olmamaktadır. Örneğin bir organizmanın dilsel düşünce olmadan gerçekleşen davranışlarına neden olan enformasyon işleme süreçleri deneyime* neden olmaz. Oysa bunların da bir tür *düşünce** (dilsel olmayan düşünce*) sürecinin sonucu olduğu söylenebilir. Belki bu gibi nöral işlevlerin deneyim* düzeyinde temsil edilmemelerinin nedenini işitme, görme, dokunma gibi sensoryal korteks alanlarıyla nöral ilişkilerinin olmamasında arayabiliriz. *Durum böyleyse, fizyoloji açısından beynin sensoryal alanlarının deneyime neden olabilecek ne gibi farklı bir fiziksel özelliği olduğu sorusu büyük önem kazanır.*

veya bu gibi başka bir varsayımla bir doğa olayı olarak açıklanabilir olduğudur. O halde ne yapmalı?

Şimdi Yedinci Bölüm'de benimsediğim stratejiyi hatırlatmak istiyorum. Bu bölümde "öznel yaşantıların", "fenomenal bilincin" henüz doğabilimsel bir açıklaması olmadığını ifade etmiştim. Ancak Kartezyen düşünce kaynaklı doğaüstücü tezleri eleştirebilmek için bilinç fenomenlerinin doğabilimsel bir açıklaması da olabileceğini göstermenin önemli olduğunu vurgulamıştım. Çünkü bir olayın doğabilimsel açıklaması mümkünse doğaüstücü açıklama ikna etmeye yönelik gücünü kaybeder. Bu kabulden yola çıkarak Yedinci, Sekizinci ve Dokuzuncu bölümlerde bilincin doğabilimsel bir açıklamasının pekâlâ mümkün olduğunu gösterdim. Şimdi bu durumda Kartezyen yanılsamayı açıklarken beş saptamayı temel alabiliriz.

1. Beyinde nöral bir olay meydana gelmeden hiçbir deneyim meydana gelmez. (Halbuki bunun aksi gösterilememiştir; yani deneyimlerin beynin nöral aktiviteleri üzerinde bir etkisi olduğuna dair hiçbir bulgu yoktur. Bununla beraber teorik olarak böyle bir ihtimalin mümkün olduğunu reddetmiyorum. Bkz. Dokuzuncu Bölüm, II.2. Böyle bir ihtimal doğruysa bile aşağıdaki akıl yürütmeyi biraz daha karmaşıktırmaktan başka bir işe yaramaz. Bu nedenle mevcut ampirik bilgilerimize uymayan bu teorik ihtimali göz önüne almıyorum.)

2. Beynin anatomo-fonksiyonel yapılanması ile deneyimler arasında sıkı bir ampirik korelasyon vardır.

3. Beynin deneyimleri nasıl ürettiği, beynin anatomo-fonksiyonel yapılanmasıyla deneyimler arasındaki ampirik korelasyon gelecekte doğabilimsel olarak açıklanabilir bir doğa olayıdır.

4. Daha önce de belirttiğim gibi kitabın Yedinci, Sekizinci ve Dokuzuncu bölümlerinde önerilen tezler doğabilimsel açıdan henüz geçerli bir teori oluşturmamaktadır. Bununla beraber daha sonra sebebini göreceğimiz bir düşünce taktiği gereği doğabiliminde aranan teorik açıklamanın bu bölümlerde ileri sürülen tezler olduğunu varsayacağız. Böyle ilerleyeceğiz.

5. En son hamle olarak söz konusu bölümlerde ileri sürdüğümüz doğabilimsel tezler yanlış olsa bile beynin nöral yapılanmasıyla fenomenolojik düzey arasındaki ilişkiyi açıklayan herhangi bir doğabilimsel teorinin Kartezyen yanılsamayı da *aynı şekilde açıklayaca-*

ğını ispat edeceğiz. Bu da Kartezyen yanılsamanın sadece ileri sürdüğümüz tezler açısından değil, olayın tüm mümkün doğabilimsel açıklamaları için bir yanılsama olduğunu gösterir.

Demek ki aşağıda Kartezyen yanılsamanın doğabilimsel bir açıklamasını vermiş olmayacağız. Göstermek istediğimiz böyle bir açıklamanın mümkün olduğuyla sınırlı.

III. KARTEZYEN YANILSAMAYI AÇIKLAMANIN PRENSİBİ

Önce bir yol haritasını vereyim: *Kartezyen yanılsamanın nedenlerinin açıklamasının ilk adımını, bütünsel-ben-deneyiminin* düşünce-duygu-deneyimi* ve beden-deneyimlerine* ayrışmasında aramalıyız... Nasıl?*

Şöyle: Aslında her iki deneyim alanı da (yani düşünce-duygu-deneyimi* ve beden-deneyimi* de) beyindeki nöral faaliyetlerin neden olduğu deneyimler* (etkiler) olarak kapalı-fenomenalitede* tüm bedeni nedensel mekanizmalarla temsil ederler. Ama beden-deneyimi* nedensel mekanizmalarla dolaylı olarak beyin-dışı-bedeni temsil eden nöral faaliyetlere dayanırken, düşünce-duygu-deneyimi* beynin yanıt davranış oluşturmaya yönelik nöral faaliyetlerine dayanır.*

Yani bütünsel-beden-deneyimi, beynin işlevsel nöral yapısı nedeniyle fenomenolojik düzeyde iki farklı deneyim alanına yol açar. Çünkü çıktı hazırlamaya yönelik nöral işlemler beyin-dışı-bedeni temsil etmeye yönelik nöral faaliyetlerden farklıdır. Bir başka deyişle kapalı-fenomenalitedeki* düşünce-duygu-deneyiminde* beynin yalnızca yanıt davranış oluşturmaya yönelik nöral faaliyetleri temsil edilirken beden-deneyiminde* dolaylı olarak beyin-dışı-bedeni temsil etmeye yönelik nöral faaliyetler temsil edilir.*

Bu biyolojik durum da zihinselci folk psikolojik dille düşünüldüğünde, deneyim düzeyinde (fenomenolojik olarak) sanki düşünce-duygu-deneyimi* ("zihin") bedene dahil değilmiş yanılsamasına yol açar. Daha açık bir anlatımla fenomenolojik düzeyde beynin düşünce-duygu-deneyimi* folk psikolojik dilde "zihin" olarak ifade edildiğinden ve üstelik gene gündelik naif fenomenoloji düzeyinde beden-*

deneyimi de gerçek bedenin ta kendisi sanıldığından bedenden farklı bir "zihin" varmış yanılısaması ortaya çıkar. Oysa beyin bedene dahil olduğuna göre beynin yanıt davranış oluşturmaya yönelik nöral işlemleri de ve bunların beyinde neden olduğu deneyimler* de (düşünce-duygu-deneyimi* de, naıf folk psikolojik deyimle "zihin" de) bedene dahildir.*

Demek ki Kartezyen yanılısamanın yukarıda ele aldığımız birinci ve ikinci bileşenleri (zihin diye bir şeyin var olduğu ve bu zihnin bedenden ayrı ve ayrılabilir olduğu) beynin yukarıda özetlenen işlevsel yapılanmasına dayanır. Peki ama Kartezyen yanılısamanın üçüncü bileşenini (Kartezyen özne yanılısamasını) nasıl açıklayacağız?

Nörofizyolojik nedenlerle beden-deneyimine neden olan nöral faaliyetler geniş ölçüde bedenin fiziksel değişikliklerine doğrudan bağlı olarak meydana gelir. (Kapalı-fenomenalite* dışı dünyada elinize bir iğne battığında bunun beyninizin kapalı-fenomenalitesinde* yol açtığı deneyim çok dolayimli olmayan nöral temsil sistemlerine bağlıdır.) Oysa nörofenomenolojik düzeyde düşünce-duygu-deneyimine* neden olan nöral faaliyetler hem bedene hem de dış dünyaya doğrudan bağlı olmadan (yani ancak bunların neden olduğu ilk nöral faaliyetlerden sonra, yani dolaylı olarak) gerçekleştiğinden edimsel zihinsel özne yanılısamasına neden olurlar. Neden?*

Çünkü günlük yaşamda gerçek dış dünya ve gerçek beden sanılan dış-dünya-deneyimi ve beden-deneyimine* neden olan nöral faaliyetler hem bedenden hem de dış dünyadan gelen enformasyon akışına (fiziksel etkenlere) deyim yerindeyse geniş ölçüde pasif olarak tabidir (bunların yakın etkileridir). Oysa düşünce-duygu deneyimlerine* neden olan nöral yapılar (yani yanıt davranış hazırlamaya yönelik nöral yapılar) deyim yerindeyse bu beyin dışı kaynaklı enformasyon akışının (fiziksel etkenin) doğrudan değil, ikinci elden, uzak etkileridir. Yani çıktı oluşturmaya yönelik nöral yapılar, beyindeki dış dünyayı ve bedeni nöral düzeyde temsil etmeye yönelik yapılardan kendilerine gelen enformasyonları özerk olarak işlerler. Bu durumda çıktı oluşturmaya yönelik nöral işlemlerin neden olduğu tepkilerin (davranışların) dış dünyadaki ve bedendeki etkenlerle nedensel bağıı kurmak güçleşir. Çünkü çıktı hazırlamaya yönelik nöral faaliyetler yüzünden davranışlar dış dünya ve beden kaynaklı etkilere doğrudan tepkiler değil, işlem görmüş tepkiler*

halini alır. Mesela önce bir bilardo oyunu düşünelim. Burada bir topun hareketinin fiziksel neden-sonuç ilişkilerine göre gerçekleştiğini sezmemiz kolaydır. Şimdi de satranç oynayan bir bilgisayar düşünelim. Bu aletin sizin hamlenize tepki olarak oynadığı hamlenin sizin hamlenizin çok dolaylı bir nedensel sonucu olduğunu görmeyiz çok zordur. Yani fiziksel açıdan alet sizin etkinize (oynadığınız hamleye) çeşitli elektronik mekanizmalar sonunda doğa yasaları çerçevesinde fiziksel bir tepki vermesine rağmen arada pek çok dolayım vardır. Demek ki bilgisayarla satranç oynama süreci, bilardo oynama gibi tamamen neden-sonuç ilişkileri zincirinde gerçekleşmiş fiziksel bir olay olmasına rağmen ilk bakışta bu durumu saptamak zordur. Aynı şekilde insan davranışı olan tepkilerin de etkilerle nedensel bağıı kurmak zordur. Beynin üst bilişsel işlevlerini yerine getiren nöral faaliyetlerinin devreye girdiği durumlarda da insan davranışı beden veya dış dünya kaynaklı etkinin doğrudan sonucuyumuş gibi durmaz. Beyin içi karmaşık nöral işlemler fiziksel neden-sonuç ilişkilerini takip etmeyi zorlaştırır. Bu durumda da davranışlar neden sonuç ilişkilerinin dışındaymış, sonuç nedenden bağımsızmış gibi görünür.⁷

Başka bir ifadeyle günlük yaşamda gerçek beden sandığımız beden-deneyimi girdi ile yakın ilişkiliyken, dolayısıyla geniş ölçüde girdiye bağımlıyken, düşünce-duygu-deneyimine* neden olan nöral işlemler çıktıyı hazırlamaya yöneliktir, dolayısıyla girdiden uzaktır; çıktı hazırlamaya yönelik nöral yapıların (bilgisayarın iç mekanizmaları gibi) kısmen özerk bir işleyiş mekanizması vardır. İşte edimsel düşünen-ben, yani özne yanılmasının (Kartezyen yanılmasının üçüncü bileşeninin) deneyimsel nedeni de nöral nedenlerle beden-deneyiminin* bir yakın etki olmasına karşılık, duygu-düşünce-deneyimine* neden olan çıktı hazırlamaya yönelik nöral faaliyetle-*

7. Burada beynin çevreyle ilişkisini fiziksel bir süreç olarak ele aldım. Ama daha önceki bölümlerden biliyoruz ki natüralist hermeneutik çerçevesinde bu fiziksel süreçler aynı zamanda anlamlı maddi olaylardır. Tıpkı bilgisayarın hamlesinin hem fiziksel bir hareket hem de oyunun bütünü içinde anlamlı bir "davranış" olması gibi. Ama olayı daha fazla karmaşıktırmamak için anlam problemlerine tekrar girmeyeceğim. Okur beyindeki fiziksel süreçlerin rasyonel bir bütünün (sosyal pratiğin) parçası olarak anlamlı maddi olaylar olduğunu açıkladığımız bölümleri hatırlamalıdır.

rin girdi sistemlerinden kısmen özerk bir yapılanmaya sahip olmasıdır. Çünkü bu durumda davranışlar çevreye yönelik doğrudan tepkiler gibi durmaz. Bu durumda da "zihin" sanki başka türlü de yapabilirmiş, doğanın neden-sonuç ilişkilerinden azadeymiş, özgür bir özneymiş gibi gelir insana.

Bir başka ifadeyle beyin kendi nöral faaliyetlerini fenomenoloji düzeyinde ancak deneyim* olarak algıladığından (yani nedensel nöral süreçlerini nöral süreç olarak algılamadığından) çıktı hazırlamaya yönelik ve girdiden özerk nöral faaliyetlerin neden olduğu düşünce-duygu-deneyimi*, organizmanın içinde yer aldığı dünyanın neden-sonuç ilişkilerinin dışındaymış gibi durur. Demek ki klasik olarak kesin bilgiler verdiği sanılan fenomenoloji tamamen bir yanılsama üzerine kuruludur aslında. Bu durumda folk psikolojik terimle "zihinde" olanlar nedensellik zincirinin dışındaymış, sanki başka şekilde de olabilirmiş gibi, o halde "zihinde" olanlar varsayımsal fizik dışı (başka türlü de yapabilmeye muktedir) bir öznenin ("düşünen ben"in) edimiymiş gibi görünür.

Kısaca söylersek, düşünce-duygu-deneyiminde* ona neden olan nöral olayların farkında olmadığımızdan "zihin" sanki kendi inisiyatifine sahipmiş, zihinsel bir özne (düşünen ben) varmış gibi görünür. Oysa tıpkı eskiden evrenin ve yıldızların dünyanın etrafında döndüğünü sanmamız gibi bir yanılsamadır bu; öyle görünür, ama öyle değildir. Bu tespit de Kartezyen yanılsamanın üçüncü bileşenini açıklar. Şimdi bu söylenenleri daha iyi anlayabilmek için bazı ayrıntılara girelim.

IV. KARTEZYEN YANILSAMANIN AÇIKLAMASI

IV.1. Zihin-Beden İkiliği Problemi

Burada kilit varsayımın, deneyimin* nöral faaliyetlerin beynin birleşik bütününde neden olduğu etki olduğu şeklinde özetlenebilecek 3. tez olduğunu tekrar hatırlayalım. Aşağıda sunulan durumlar bu tez çerçevesinde açıklanabildiği için tezin geçerli bir varsayım olduğunu kanıtlar. Çünkü bir varsayımın geçerliliği, açıkladığı olgularla ölçülür.

*a. Dış-dünya-deneyimi**. Burada görsel modaliteyi paradigma-tik model olarak alalım ve renkli görme olayını inceleyelim. Dış dünyadaki cisimlerden organizmanın gözüne yansıyan fotonlar⁸ *ya-kın etki* olarak retinadaki bazı hücrelerde karmaşık fiziksel-kimyasal olaylara neden olmanın yanı sıra *uzak etki* olarak görme siniri boyunca beynin görsel korteksine doğru belli bir koda göre yayılan ve bu bölgede nöral faaliyete yol açan elektro-fizyolojik sinyallere de (nörofizyolojik elektrik akımına; aksiyon akımına da) neden olurlar. Beyin nöral düzeyde dış dünyadaki ışık enerjisi farklarını ve değişimlerini şimdilik bilgisayarsal olduğunu düşündüğümüz ve matematik olarak modellemeye çalıştığımız mekanizmalarla hesaplayacak ve değerlendirecek bir düzeneğe sahiptir. Ancak sağlam nörobilimsel varsayımlara dayanarak açıklamaya çalıştığımız bu dış dünyayı temsil etmeye yönelik nöral işlemler görsel-dış-dünya-deneyiminin* nasıl oluştuğunu açıklamamıza imkân vermez. Günümüzde biyolojik bilginin sınırı nöral düzeydir, deneyimler* sadece biyolojinin değil, en temelde fiziğin bile konusu haline gelememiştir henüz.

O halde henüz deneysel olarak test edemediğimize göre, dış-dünya-deneyiminin dış dünyayı temsil etmeye yönelik nöral faaliyetlerden nasıl ortaya çıktığını bilimöncesi bir düzeyde de olsa açıklamaya çalışalım.* Burada öncelikle fotonların renkli küçük topçuklar olmadığını, sadece enerji paketleri olduğunu kavramamız gerekiyor. Ayrıca bunların retinada başlattığı ve beynin görsel korteksine uzanan zincirleme fiziksel-kimyasal, elektro-fizyolojik olayların da renk olmadığını anlamalıyız. Bir başka deyişle deneyim*-olmayan-dış-dünyada renklerin *sahiden* olduğunu düşünmek için hiçbir fiziksel neden yoktur. O halde renkler dış dünyanın beynimizde neden olduğu etkilidir; renk-deneyimleri* görme siniri boyunca yayılan ve beynin görsel korteksinde belli nöral olaylara neden olan bir süreç sonucunda henüz açıklamasını bilmediğimiz bir doğa olayı olarak ortaya çıkar. (Bildiğimiz kadarıyla bu süreçte V4 adı verilen görsel beyin alanının aktivasyonu özellikle önemlidir.) Bu gibi nöral aktivasyonlar hangi fizik yasalar gereği deneyimlere* neden

8. Bu fizyolojik koşulda gözde ve sinir sisteminde bir dizi olayın başlamasına neden olduğu için ışığı dalga olarak değil, parçacık olarak düşünmekte fayda var.

olmaktadır? Bilmiyoruz. *Ancak (ister indirgenemez deneyim* enerjisi tezi ister epifenomenalizm doğru olsun) açıklayıcı varsayım olarak deneyimlerin, beynin nöral faaliyetlerinin beynin bileşik bütününde neden olduğu etkiler olduğunu (3. tezi) kabul edebiliriz.* Çünkü görsel deneyimin* ortaya çıkması için dış dünyada gerçek bir nesnenin mevcudiyeti zorunlu değildir. Rüya, halüsinasyon gibi dış dünya uyaranlarını dışta bırakan görsel deneyim* örneklerini hatırlayalım. Dahası doğrudan doğruya beynin görsel korteksinin elektriksel olarak uygun şekilde uyarılması da görsel deneyimlere* neden olur. Demek ki görsel-dış-dünya-deneyiminin* oluşması için dış dünyanın mevcudiyeti değil, *görsel korteksteki nöronların uygun aktivasyonu gerekli ve yeterlidir.* Bu durum da yukarıdaki 3. tezi bir doğabilimsel varsayım olarak ileri sürmemiz bakımından yeterlidir. Demek ki görsel-deneyimde* beyin kendi görsel korteksindeki nöral faaliyetlerini deneyim* olarak algılamaktadır; daha doğru ifadeyle görsel-deneyim* görsel korteksteki nöral faaliyetinin beynin birleşik bütününde neden olduğu etkidir, varsayımı olayı açıklamamıza imkân vermektedir. Burada temel bir soru da organizmanın beyinde meydana gelen renk deneyimlerinin* nasıl olup da dış uzamdaymış gibi algılandığıdır. Bu sorunun kısmi bir yanıtı organizmanın kapalı-fenomenalitesinde* deneyim*-olmayan-uzamın da bütünsel-uzam-deneyimi* şeklinde nedensel mekanizmalarla temsil edildiği şeklinde verilebilir. Nitekim rüyalarımızda gerçek bir dış uzam olmamasına rağmen sanki dış uzamdaymışız gibi deneyimler oluşuyor. Demek ki rüyalar beynin kendini uyarmasıyla oluştuğuna göre dış-uzam algımız da gerçek dış uzamın kapalı-fenomenalitemizde* nöral mekanizmalar sonucu meydana gelen bir deneyimden* ibaret. (Bu aşamada Locke'la bir tartışma mümkünse de yerimiz yeterli değil.) Demek ki renkleri veya şekilleri gerçek uzamda değil, beynimizde bu uzamı nedensel mekanizmalarla temsil eden görsel-uzam-deneyiminde* algılıyoruz.⁹ (Ama beynin görsel-uzam-deneyimindeki* "holografik" etkinin nasıl oluştuğu yanıtlanması çok zor bir soru gibi duruyor.) *Şimdi bütün bunları kısaca ve anlaşılır şekilde özetleyebilmek için dış dünyaya bakmanızı isteyeceğim. Görsel deneyiminizde doğrudan tanışık olduğumuz şey deneyim*-*

9. Konunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Tura, S. M., *Histerik Bilinç*.

olmayan-dış-dünyanın ta kendisi değil, bu dünyanın beynimizi nedensel mekanizmalarla etkilemesi sonucu beynimizin kapalı-fenomenalitesinde ortaya çıkan görsel-dış-dünya-deneyimidir*. Oysa gündelik yaşamın naif fenomenolojisinde doğrudan tanışık olduğumuz bu deneyimin*, deneyim*-olmayan-dış-dünyanın ta kendisi olduğu yanılısamasına düşeriz; etkiyi neden sanırız; bizdeki görsel-dış-dünya-deneyimini* dış dünyanın ta kendisi sanırız. Halbuki metaforik olarak, yani felsefi sorumluluğunu üstlenmeden sadece okurun anlamasını kolaylaştırmak için metaforik olarak ifade etmek gerekirse, "dış-dünyanın-içindeki-ben" algımızda beynimiz kendini algılamaktadır; beyin kendini "görmektedir". Bu yanılısamayı saptamak konumuz açısından önemlidir. Görsel modalite için söylenenler diğer dış-dünya-deneyimleri* (koku, ses, dokunma vs.) için de söylenebilir. (Epifenomenalizm doğruysa "*" işaretleri atılır.)¹⁰*

b. Beden-deneyimi. Bu deneyimi* kolayca kavramak için fantom fenomenlerinden söz edelim. Bazı uzuvlarını, örneğin kolunu ya da bacağına kaybetmiş insanlar zaman zaman eksik uzuvlarının var olduğu, hatta bazen ağrıdığı, karıncalandığı, kaşındığı hissine kapılır. Bu klinik durumun nedeni, beyinde bedeni temsil eden nöral "haritaların", nöral temsil mekanizmaları ve işlevlerinin çeşitli nörolojik nedenlerle aktive olmasıdır. Bir başka deyişle eldeki-ağrı-deneyimi* gerçek bir elin varlığını gerektirmez; beyinde eli temsil eden nöral sistemlerin belli şekilde uyarılmasını gerektirir. Yani fantom fenomenleri rüya deneyimine benzer bir mekanizmaya sahiptir. Bu açık nörolojik bilgiye dayanarak böylesi nöral aktivasyonların fantom fenomenlerine (örneğin olmayan bir uzuvdaki ağrı deneyimlerine*) neden olması olgusunu gene deneyimler*, nöral*

10. Burada Locke benzeri bir tutum alınarak tek tek modalitelerin ötesinde bunları tutarlı bir bütün haline getiren "kompleks modaliteler" soruna girilmeyecektir. Zaten tekbenci değil gerçekçi bir felsefi tutum aldığımıza göre kompleks veya birleşik modaliteler sorununa girmek zaten zor olan bu bölümün kavranmasını biraz daha güçleştirecek ama sonucu önemli ölçüde değiştirmeyecektir. Burada kabaca şu söylenebilir. Kapalı-fenomenalitede* ortaya çıkan kompleks modalite deneyimleri (mesela uzam deneyimi) fenomenalite dışı "gerçek" dünyayı belli bir çarpıtmayla da olsa temsil ettiklerinden mesela hem dokunsal hem görsel modalite deneyimleri arasında aynı fenomenelite dışı dünyayı temsilden kaynaklanan tutarlı bir bütün oluşur.

*faaliyetlerin beynin birleşik bütününde neden olduğu etkilerdir, te-
ziyle açıklayabiliriz. Fantom fenomenlerinin önemi, gündelik ya-
şamda gerçek bedenimiz sandığımız tanışıklığın aslında gerçek be-
denimizin beynimizde neden olduğu bir etki, yani bir deneyim* ol-
duğunu açıkça göstermesidir. Çünkü bir uzvumuzun olmaması du-
rumunda bile bu uzvumuzun varlığına dair bir deneyimimizin* ol-
ması için bedeni temsil etmeye yönelik nöral işlemler gerekli ve ye-
terlidir. Bedenle ilgili deneyim* hem görsel modalitede, hem do-
kunsal ve proprioseptif (kas ve tendon kaynaklı) modalitede, hem
de iç organların çalışmasının algılanması (vizeroseptif) şeklinde ger-
çekleşir ve eğer 3. tez doğruysa bütün bunlar bedeni temsil etmeye
yönelik nöral işlemlerin beyinde neden olduğu etkiden (beynin ken-
disini algılamasından) ibarettir.*

Kısaca söylemek gerekirse beden-deneyimi* de tıpkı dış-dünya
deneyimi* gibi deneyim*-olmayan gerçek bedenimizi nedensel
olarak temsil eden bir beyin olayıdır. *Ancak gündelik yaşamda doğ-
rudan tanışık olduğumuz bu beden-deneyimini*, deneyim*-olma-
yan gerçek bedenimiz sanma yanılgısına düşeriz; gene etkiyi neden
sanırız. Yani şimdi bedenim sandığınız şey gerçek bedeniniz değil
bu gerçek bedenin kapalı-fenomenalitenizdeki* deneyimsel* temsi-
li. (Bu noktada hâlâ ikna olmayan okur varsa küçük bir deney yap-
masını isteyeceğim. Şimdi bedeninize bakın, ona dokunun, onu çim-
dikleyin; dış dünyadaki diğer cisimler gibi bedeninizin de boşluk-
suz bir yapısı olduğunu sanıyorsunuz. Oysa kuantum mekaniği sa-
yesinde biliyoruz ki bir cisim olarak bedenimiz de içinden geçilme-
si zor da olsa inanılmaz oranda boşluk içeriyor. Halbuki beden de-
neyiminiz* öyle değil. Demek ki şimdi tanışık olduğunuz bedeni-
niz, gerçek, yani deneyim*-olmayan bedeniniz değil, bu gerçek be-
deninizin beyninizde neden olduğu etki; beden-deneyimi*).*

Hem dış-dünya-deneyimi* hem de beden-deneyimi* konularına
açıklık getirdiğimize göre *öznellik-nesnellik* sorununa kısaca da ol-
sa değinebiliriz burada. Buraya kadar öznellik-nesnellik sorununu
fenomenoloji dışı problemler bakımından ele aldım ve öznel olan
hiçbir şey olmadığını telkin ettim. Şimdi burada başka bir anlamda,
fenomenolojik anlamda öznellik-nesnellik sorunundan söz ediyö-
rum. Gündelik yaşamda örneğin renklerin *nesnel* gerçekliğin bir
parçası olduğu, ağrının ise *öznel* bir yakınma olduğu yanılgısına dü-

şeriz. Oysa eğer öznellik diye bir şey olsaydı, renkler de ağıri kadar öznel olmalıydı. O halde öznellik-nesnellik ayrımı fenomenolojik düzeyde de temelsizdir. Doğru ayırım deneyim* ve deneyim*-olmayan arasında yapılmalıdır; fenomenolojik düzeyde öznellik-nesnellik ayrımı değil, deneyim*-olan ve deneyim*-olmayan ayrımı temel alınmalıdır. Deneyim*-olan içinde de ortak deneyim* (örneğin renk) ve bireysel deneyim* (örneğin ağıri) ayrımları yapılabilir; bu ikinci ayırım da yanlış bir şekilde öznellik-nesnellik şeklinde yapılan ayrımı düzeltir.

Şimdi bir adım daha atıp "deneyim*-olmayan" konusuna da kısaca değinelim. *Eğer renk deneyimse*, foton "deneyim*-olmayan" dır.* Burada Kantçı bir ayrıma giderek fenomen (deneyim*) karşıtı olarak *numen* kavramını da kullanabilirdik; ne var ki Kant numenin bilgisini yasaklamıştı bize.¹¹ Oysa bilimin gelişimi bu tespiti doğrulamadı; bilim Gaston Bachelard'ın deyişiyile "ilerleyici bir numenalizasyondur."¹² Deneyim*-olmayan (*numen!*) günümüze gelene kadar bilimin esas konusu oldu. Şimdi ve burada gerçekleşmesi yönündeki hazırlıklara felsefi yönden katkıda bulunmaya çalıştığımız devrim, artık bizzat deneyimi* de doğa biliminin konusu haline getirmektedir.

*c. Düşünce-duygu-deneyimi**. Bu deneyime* neden olan nöral yapılar ve işlemler beyinde yaygın bir alan oluşturur ve muhtemelen hem işitsel hem de görsel kortikal yapılardaki bazı nöral işlemleri bile içine alır. Ben bu nöral işlemlerde özellikle limbik ve paralimbik yapılar ile polimodal ve heteromodal bağlantı kortekslerinin, özellikle de prefrontal kortikal yapıların önemli olduğunu düşünüyorum. Bu fonksiyonel anatomi tartışmalarını biyolojik yönü ağır basan bir başka çalışmaya bırakırsak 3. tez gereğı yanıt davranış oluşturmaya yönelik bu nöral işlemler beynin bileşik bütününde duygu,¹³ dilsel ve görsel imgelem gibi deneyimlere* neden olmak-

11. Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2008.

12. Bachelard, G., *Yok Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: YKY, 1995.

13. Mevcut afektif nörobilim çerçevesinde duygu-deneyimlerinin* doğrudan limbik-paralimbik yapıların aktivasyonuna mı, yoksa bu aktivasyonların bedende meydana getirdiğı etkilerin bedeni temsil etmeye yönelik nöral işlemleri dolaylı olarak etkilemesine mi bağılı olduğunu, bir başka deyişle beyinden başlayıp beden

tadır. (Keza etkin nöral süreçleri bakımından rüya deneyimi* de duygu-düşünce-deneyimi* içinde ele alınmalıdır.) Çıktı (yanıt davranış veya nörovejetatif-endokrin tepki) oluşturmaya yönelik nöral işlemlerin bir bölümünün deneyime* neden olmadığından daha önce söz etmiştim. Bunların çoğu artık otomatikleşmiş davranışlarla alakalıdır (dolayısıyla bazal gangliyonlar gibi bazı subkortikal yapıların işlevini gerektirir). Ancak otomatikleşmiş olmasa da davranışa neden olup, deneyime* neden olmayan pek çok nöral işlem de söz konusudur. (Psikanalizin bilindiği bir zihin varsaymasına yol açan olgulardan biri de budur.) Deneyime* neden olan ve çıktı oluşturmaya yönelik nöral işlemlerin en önemli ikisi dilsel ve görsel imajinasyondur; bunlar sırasıyla sol ve sağ beyin yarım kürelerinin baskınlığında gerçekleşir. Dilsel imajinasyon, gündelik dilde *düşünce* adını verdiğimiz olaydır; burada bizi özellikle ilgilendiren konu da budur.

Beynin çıktı oluşturmaya yönelik nöral işlemleri (özellikle insansı türlerin evriminin sonucu olarak insanda ileri derecede gelişmiş olan dorzo-lateral prefrontal korteks sayesinde) girdi sistemlerinden (dış dünyayı ve bedeni temsil etmeye yönelik nöral işlemlerden) görece özerk çalışabilmektedir. Örneğin şimdi dalgın dalgın yolda yürüyerek bu kitap hakkında düşündüğümü varsayın. Bu durumda biyolojik organizma olarak *ben'im* beynim, organizma olarak ben yolda yürürken dış dünya ve beden kaynaklı uyaranlara dikkat yöneltmeden (bunların farkına varıp, bunlara tepki vermeden) bu kitapla ilgili dilsel işlem yapabilmektedir. *Bu durumda beynin çıktı hazırlamaya yönelik nöral faaliyetleri gene beyinde düşünce-deneyimine* neden olduğundan (yani beynin kapalı-fenomenalitesindeki* deneyimde* nöral neden görünmeyip sadece etki ortaya çıktığından; anlamayı kolaylaştırmak için basitleştirerek söylüyorum, beyin bu deneyime* neden olan görece özerk nöral faaliyeti nöral faaliyet olarak algılamadığından), düşünce-deneyimi* neden-sonuç ilişkile-*

üzerinden tekrar beyne bağlanan nedensel bir çemberin sonunda mı oluştuğunu ayırt etmek zordur. Duyguların bedenin genel fizyolojik durumunu temsil ediyor olması mümkündür. Bu durumda, her ne kadar gündelik dilde duyguları zihnin bir parçası gibi düşünüyorsak da nörobilimsel olarak duyguların beden-deneyimine* dahil edilmesi de mümkündür.

rinin dışındaymış gibi görünür. Öte yandan tıpkı dış-dünya-deneyimini, ona nöral süreçler aracılığıyla neden olan dış dünyanın ta kendisi sanmamızda ya da beden-deneyimini*, ona gene nöral süreçler aracılığıyla neden olan bedenintaki kendisi sanmamızda olduğu gibi, düşünce-deneyimini* de ona neden olan nöral faaliyet yokmuş gibi düşüncenin ta kendisi yani "zihin" sanırız. Her üç deneyim* alanında da nöral süreçlerle nöral süreç olarak tanışık değiliz (deneyim* olarak tanıştığımız). Ama bu durum ilk iki deneyim* alanında neden-sonuç bağlantılarını kurmamızı engellemezken (örneğin elimize iğne battığı için canımızın acıdığı nedensel bağlantısını aracı nöral işlemleri bilmeden de bir şekilde kurabiliyorken) düşünce-duygu-deneyimine* neden olan ve özerk çalışan nöral yapılarla tanışık olmamak nedensellik dışı bir "zihnimiz" olduğu yanılısamasını yaratır. Dolayısıyla zihin-deneyimi neden-sonuç ilişkilerinin dışında bir "zihin"miş; bu durumda da "zihin" kendi inisiyatifine sahipmiş gibi (yani neden-sonuç ilişkilerinin dışında bir düşünsel süreci başlatabilirmiş gibi) görünür. Sürecin nedensiz görünmesi de sanki başka türlü de olabilirmiş, zihin istese (?) dış dünyada neden-sonuç ilişkilerinin dışında başka bir süreci de başlatabilirmiş yanılısamasının doğmasına yol açar.¹⁴ Aslında refleks tepkilerimiz bılardo oyunu gibi neden-sonuç ilişkilerini kolayca görebileceğimiz bir durumdur. Oysa düşünsel tepkilerimiz satranç oynayan bilgisayar örneğinde olduğu gibi neden-sonuç ilişkilerini kolayca göremeyeceğimiz bir başka fiziksel durumdur. Nedenlerle davranışlarımız arasındaki nedensel bağı kuramadığımız için ve folk psikolojik dil sayesinde, zihinsel bir özne (düşünen-ben) varsayarak düşünceyi neden-sonuç ilişkilerinin dışında gerçekleşen bir edimmiş gibi ifade etme imkânı*

14. Bu noktada insan organizmalar arası düşünce ve davranış çeşitliliğinin nedeni sorgulanabilir. Her bir insanın farklı DNA molekülü taşımasının yanı sıra düşünce, duygulanım ve davranış özelliklerinin biyolojik dille fenotipik (genomun dış dünya ile etkileşimiyle kazanılmış) özellikler olduğu, her bir organizmanın da farklı ontogenez (bireyoluş) süreçlerinden geçtiği (dolayısıyla beyinlerinin nöral ve moleküler düzeyde bireysel olarak farklı bir şekilde oluştuğu) göz önüne alınırsa insanlar arası çeşitliliği anlamak kolaylaşacaktır. Ayrıca burada evrim sürecindeki "mutasyon"lara benzer, önceden hesap edilemeyecek "rastlantısal" faktörlerin de devreye girdiği unutulmamalıdır. Bununla beraber biyolojik bir türün tür örnekleri arasındaki farklılıklar başka bir türün tür örnekleriyle farklılıkları bakımından araştırılırsa ilk farklılıkların minimal bir düzeyde kaldığı görülecektir.

doğar. Oysa düşünce-deneyimine* neden olan nöral işlemler de en elementer düzeyde (moleküler biyoloji düzeyinde) refleks olaylardakilerle aynı tipte fiziksel-kimyasal olaylardır, dolayısıyla doğabilimsel açıdan fizik ötesi bir öznenin edimi olamazlar. Öte yandan kapalı-fenomenalitedeki* beden-deneyiminin* gerçek beden sanılması yanılgısı, inisiyatif sahibi zihnin bedeni hareket ettirdiği, davranışlara neden olduğu yanılsamasını doğurur. Demek ki beynin beden hareketlerine neden olmasının fenomenal düzeydeki görünümü oldukça yanılsamalı bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Şimdi artık Kartezyen özne yanılsamanın ilk üç bileşeninin nasıl doğduğunu anlamış durumdayız. Yukarıdaki açıklamaları basite indirgeyerek ve anlam kaybını göze alarak belki şöyle de özetleyebiliriz.

1. Beynin fonksiyonel yapılanması biyo-fenomenolojik açıdan düşünce-duygu-deneyimi* ile beden-deneyiminin* birbirinden ayrı ve birbirinden ayrılabilir olduğu yanılsamasını yaratmaya elverişli bir temel hazırlar. Bedenden ayrı bir zihin olduğu yanılsamasının temeli budur.

2. Olaya bir başka açıdan bakarsak biyo-fenomenolojik düzeyde beynin çıktığı hazırlamaya yönelik nöral faaliyetlerine dayanan düşünce-duygu-deneyimini* ve organizmanın davranışlarını bilip de bunlara neden olan nöral süreçlerden haberdar olmamamız (yani Spinoza'nın da tahmin ettiği gibi sadece sonuçları bilip de bunların nedenlerinden haberdar olmamamız), folk psikolojinin zihinselci diliyle ifade edildiğinde, nedensel bir sürecin dışında bir inisiyatif merkezi olan "zihnimiz" (o halde düşünen-ben, özne-ben olan "zihnimiz") davranışlarımıza neden oluyormuş yanılsamasını açık seçik bir doğru sanmamıza zemin oluşturur. Çünkü beynin çıktığı hazırlamaya yönelik nöral faaliyetleri girdi sistemlerinden neden-sonuç bağlantısını izleyemeyeceğimiz kadar uzak ve özerk çalışan bir yapılanmadır. Gerçekte inisiyatif merkezi bir zihnimiz yoktur; beynimizde ve beynimiz aracılığıyla sadece doğa yasaları işler. Fenomenolojik düzeyde doğa yasalarına göre gerçekleşen neden-sonuç ilişkilerine dayanan nöral faaliyetlerden haberdar olmamak, inisiyatif sahibi (doğa yasalarından bağımsız, sanki başka türlü de yapabilirmiş) izlenimini veren bir özne olduğumuz yanılsamasına temel hazırlar.

Bir başka deyişle, beyin doğa yasaları gereği neden-sonuç ilişkilerine dayanan çıktı hazırlamaya yönelik kendi nöral çalışmasını bilmediği oranda inisiyatif sahibi bir özne yanılması doğar. Demek ki şimdiye kadar Kartezyen yanılmanın ilk üç bileşenini açıkladık. Peki ama zihinle beden arasında bir etkileşim olduğu, yani Kartezyen yanılmanın 4. bileşeni nasıl meydana geliyor?

IV.2. Zihin-Beden Etkileşimi Problemi

Gündelik yaşamı, kendi naif fenomenolojisi çerçevesinde aşağı yukarı şu iki örnekte olduğu gibi yaşadığımızı düşünürüz.

1. Mesela şu okula kabul edilmek için şöyle yapmam gerekir diye düşünürüz ve gider öyle yapmaya çalışırız. Bu durumda düşünce dediğimiz şeyin kendisinin içsel öznel deneyimimiz olarak zihnimizin içeriklerinden biri olduğunu (sese benzer şekilde içimizde deneyimlediğimiz bir zihin içeriği olduğunu) sanırız. Böylece de yukarıda açıkladığımız nedenlerle bu düşüncenin tam da dış dünyanın veya bedenin neden-sonuç zincirinde yer almayan, "kendim" dediğimiz bir *öznenin* "özgür" (doğa yasalarından özgür!) bir seçimi ve kararı olduğunu sanırız. O halde bu durumda fiziksel olmayan zihnim ve zihinsel özne olarak "ben" bedenimin fiziksel davranışlarına neden oluyorum, diye düşünürüz. Evet, gündelik yaşamda gündelik yaşamı böyle yaşadığımızı düşünürüz. Yani fiziksel olmayan bir zihin içeriği olarak düşünce beynin içinde yer aldığı fiziksel neden-sonuç ilişkilerinden bağımsız bir şekilde çalışan bir öznenin ("ben" in) yaptığı bir şeydir. Ve bu şey gider (artık nasıl oluyorsa) fiziksel bedeni etkileyerek fiziksel (bedensel) bir harekete neden olur. Fizik bilimi açısından olacak iş değil, ama günlük yaşamın naif fenomenolojisinde olayların böyle gerçekleştiğini düşünürüz. Yani fiziksel olmayan zihin fiziksel bedeni etkiler, sanırız.

2. Elimize bir iğne battığında elimizi çekeriz. Sorulduğunda elimize iğne batmasının elimizde can acısı duyumuna yol açtığını, elimizi bunun için çektiğimizi söyleriz. Bu açıklamamız doğruysa fiziksel bedenimizde gerçekleşen bir olay (iğne batması) gene elimizde can acısı adını verdiğimiz bir duyuma neden olmuş ve biz de zihinsel özne olarak fiziksel bedenimizin elini çekmişizdir. (Özne olarak zaten çekmeyebilirdik de.) Yani fiziksel bedenimiz elimizde-

ki can acısıyla (gerçek elimizdeki bir şey olarak can acısı) fiziksel olmayan zihnimizde bir etkiye neden olmuş ve fiziksel olmayan zihin (özne) olarak biz elimizi çekmeye karar vermişizdir. Oysa elimizdeki-can acısı bir deneyimdir ve olsa olsa ya beynimizde ya da varsayalım ruhumuzda! olabilir. Ama yine de biz fiziksel olmayan zihnimiz, canı acıyan fiziksel bedenimizden etkilenmiştir, diye düşünürüz.

Naif fenomenoloji çerçevesinde günlük yaşamın böyle gerçekleştiğini düşünürüz. İşte gündelik hayatla ilgili bu naif fenomenolojik yorumumuz Kartezyen *etkileşimci* ikicilik anlayışının ta kendisidir. Ruh maddeyi (bedeni) etkiler madde de (beden de) ruhu etkiler. Zihinle beden arasında bir *etkileşim* vardır. Bu nedenle, yalnızca bu nedenle gezegenimizde geçen insani olayların, örtük bir önkalıpla bir doğa olayı olmayıp doğadan farklı bir yapılanmaya sahip "kültürel", "insani" vs. olaylar olduğu sanısı ortaya çıkar. *İnsan tarihi maddi bir doğa olayı değildir* diye düşünmeye eğilimliyizdir. Halbuki karşılaştırmalı olarak bilardo oyunuyla satranç oynayan bilgisayar örneklerini düşünürsek durumdan şüphe duymaya başlayabiliriz. Birinde (bilyarda) nedenle sonuç arasındaki doğabilimsel açıklamayı açıkça görüyorsunuz. Diğerinde (bilgisayarda) fiziksel neden-sonuç açıklaması daha karmaşık, açıkça göremiyorsunuz. Kitabın bütününden de anlaşılacağı gibi maddi ve nesnel anlam araştırmasını (natüralist hermeneutiği) fizikselin diyalektik bir tamamlayıcısı olarak görüyorum. Bu durumda bu gezegen üstünde tamamen fizikle açıklanabilir maddi bir olay meydana gelirken anlam (hermeneutik) düzeyinde insanlık tarihi de meydana geliyor. *Kimse bir şey yapmıyor aslında, her şey oluyor. Varlık oluştur* (Hegel). Sanırım bu nesnel ve maddeci kavrayış dünyanın en *mistik* kavranışıdır aynı zamanda. *İşte varlık hemen burada, bende kendini kavrayarak oluyor.*

Derin düşüncelerden uzaklaşıp problem çözelim. Bu Kartezyen etkileşimci ikicilik anlayışı nereden kaynaklanıyor? Yukarıda etkileşimcilik problemini bir kenara bırakarak zihin-beden ayrımının nörolojik olarak nerden kaynaklandığı, doğa yasalarının üstünde maddi olmayan bir zihinsel özne anlayışının kökenlerini görmüştük. Şimdi yukarıda iki şıkka ayırdığımız *etkileşim* yanılması problemini çözelim. *Gündelik yaşamda yanılmalı olarak beyni devre dı-*

şı bırakarak, beynin nöral aktivitesinin neden olduğu iki sonuç (düşünce-duygu-deneyimi ve bedensel davranış) arasında nedensel bir ilişki kuruyoruz. Yanılıyoruz. Ama nasıl?*

Aslında Descartes matematikte olduğu gibi kendisini kesin doğru sonuçlara ulaştıracak, doğruluğu açık seçik görülebilen aksiyomlar arıyordu.¹⁵ (O zamanlar aksiyomların kesin doğrular olduğuna inanılırdı.) Böylece doğru olduğu açık seçik görülen bir aksiyoma ulaşana kadar her şeyden şüphe etmeye başladı; buna "metodik şüphe" denir. Buna göre Descartes'ın gördüğü, yaşıntıladığı her şey bir rüya, bir hayal olabilirdi. Metodik şüpheyeye göre dış dünya ve dış dünyanın içinde bir bedeni olduğu bir hayalden ibaret olabilirdi. Bu nokta önemlidir. Çünkü bir bakıma buraya kadar doğru bir yolda ilerlemekte, aşağıda göreceğimiz gibi zihin-beden etkileşimi yanılsamasını açıklamanın ilk ipuçlarını vermektedir Descartes. Ama malesef Descartes burada durmaz, bugün Kartezyen etkileşim olarak andığımız günlük hayatın naif fenomenolojisi eleştirecek bir hareket noktası yakalamışken elinden kaçırır bunu.

Düşüncesinin daha sonraki aşamasında şüphe ettiğini fark eder Descartes. Ama şüphe ettiğinden şüphe edemez. Çünkü şüphe ettiğinden şüphe ederse gene şüphe ediyor olacaktır. Şüphe etmekse düşünmektir. Demek ki düşünmektedir. "Düşündüğüne göre de vardır: Düşünüyorum, o halde varım." İşte böylece Descartes doğruluğu açık seçik görülen aksiyomuna ulaşmıştır. Demek ki metodik şüpheyeye dışta bıraktığı bedeninden bağımsız olarak, düşünen ben olarak, maddi olmayan zihin olarak, düşünen töz (ruh, *res cogitans*) olarak varlığını açık seçik görmüştür. (Bütün kitap boyunca nörobiyoloji çerçevesinde düşünen bir ben olmadığını gösterdiğimden bu noktada Descartes'ın yanıldığını yeniden göstermeye çalışmayacağım.)

Ancak Descartes bu noktada da kalmaz ve hiç de ikna edici olmayan yollardan Tanrı'nın varlığını "kanıtladıktan" sonra şöyle düşünür: Mutlak iyilik olarak Tanrı beni yanıltıyor olamaz. Buradan da şu sonuca varır: Tanrı beni yanıltmayacağına göre demek ki az önce varlığını kanıtladığım zihnimin (düşünen ben'in) dışında gerçek maddi bir dış dünya ve maddi bir bedenim sahiden var ve bunlar

15. Descartes, R., *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal, 1994.

tam da bana (düşünen ben'e) görüldüğü gibi. (Eğer varsa Tanrı'nın Descartes'ı nasıl kandırdığını göreceğiz aşağıda.) Ama öte yandan yukarıdaki örneklerde olduğu gibi günlük yaşamın naif fenomenolojisi çerçevesinde düşünen ben olarak zihninin fiziksel bedenini etkilediğini, fiziksel bedeninin de düşünen beni etkilediğini açık seçik görür. Yani her şeyden şüphe ederek başladığı düşünsel yolculuğunu her şeyin tam da günlük yaşamda olduğu ve düşünüldüğü gibi olduğu sonucuna vararak noktalar. Bu yolculuktan elinde kalansa bedenden ayrı ve ayrılabilir düşünen ben'in (maddi olmayan ruhun) varlığını kanıtladığı yanılsamasıdır.

Zeki ve iyi eğitilmiş prenses Elizabeth, Descartes'la bir süre gizlice mektuplaşmış ve filozofa maddi olmayan bir şeyin fiziksel bir süreci etkileyebileceğinden şüphe duyduğunu yazmıştı.¹⁶ Elbette bugünkü bilgilerimize göre Elizabeth haklıydı. Descartes'sa Elizabeth'e zihin-beden etkileşimini açık seçik gördüğünü yazmıştı cevaben. Belli ki günlük yaşamın naif fenomenolojisine çok inanmıştı Descartes.

Şimdi Kartezyen yanılsamayı açıklamak için adım adım ilerleyelim. Önce Descartes'ın metodik şüphesinde haklı olduğunu, rüya gören ve maddi olmayan bir bilinçten ibaret olduğumuzu varsayalım. Bu tam bir tekbenci durumdur. Eğer durum böyle olsaydı bedenim sandığımız şey de zihnim sandığımız şey de bir bilinç fenomeni olacak, bizim zihnim maddi bedenimi veya bedenim "ruhsal" zihnimi etkiliyor sandığımız her durumda aslında bize böyle görünen bir bilinç fenomeni söz konusu olacaktı. Kartezyen yanılsamanın tekbenci idealist açıklaması budur.

Şimdi bir adım daha atalım ve bedenimle birlikte maddi bir dünyanın var olduğunu varsayalım. Ama maddi olmayan, epifenomenalist bir bilincimin de olduğunu ve bu bilinçte maddi dünyada geçen olayların bilinç içeriği, bilinç fenomeni gibi temsil edildiğini varsayalım. Bu durumda da ancak kendi bilincimizin içerikleriyle

16. Avrupa'nın önemli aristokrat ailelerinden birinden gelen prenses Elizabeth'le Descartes'ın yazışmaları iki yüzyıl kadar sonra bulunmuştur. Elizabeth fikirlerinden dolayı kiliseyle başının derde girmesinden, ailesinin zarar görmesinden korkuyordu. Bu nedenle filozoftan mektuplarını yakmasını istemişti. Descartes mektupları yakmamış ama gizli bir yere saklamıştı.

karşı karşıyayken, zihnimiz maddi bedenimizle etkileşiyor gibi görünecekti bize. Yani beynin beyin-dışı-bedeni ve beyin-dışı-bedenin de beyni etkilediği her durumda zihinle beden arasında bir etki-leşim varmış gibi duracaktı.

İşte bu idealist sezgilerden yola çıkarak olayın materyalist açıklamasına ulaşabiliriz.

Şimdi nöral olayların beyin üzerindeki etkisi olan kapalı-fenomenalite* çerçevesinde bakalım olaya.

1. Günlük yaşamın naif fenomenolojisi çerçevesinde zihnin bedeni etkiliyor gibi durduğu durumda aslında beynin çıktığı hazırlamaya yönelik nöral işlemleri fiziksel bedeni fiziksel yollardan etkilemiştir. Ancak bu durum yukarıda gördüğümüz gibi beynin nörofonksiyonel yapılanmasını temsil eden kapalı-fenomenalitede* duygu-düşünce deneyimi* beden-deneyimini* etkiliyor şeklinde temsil edilir. Üstelik folk psikoloji çerçevesinde kapalı-fenomenalitenin* duygu-düşünce-deneyimini* zihin, beden-deneyimini* ise gerçek fiziksel beden sanırız. Böylece maddi olmayan zihin fiziksel bedenin hareketlerine neden oluyormuş yanılsaması doğar.

2. Günlük yaşamda elimize bir iğne battığında bedenimizde meydana gelen can acısının zihnimizi etkilediğini, bu nedenle elimizi çektiğimizi sanırız. Oysa kapalı-fenomenalitemizdeki* bu durumda can acısı gerçek bedenimizin elinde değil bunu fenomenal düzeyde temsil eden beden-deneyiminin* elindedir. Yani gerçek bedenimizin eline iğne batması ve bunun beyinde çeşitli nöral olaylara neden olarak elin çekilmesi olayı fenomenolojik düzeyde elimizde bir can acısı meydana gelmiş ve biz elimizi çekmişiz gibi görünür. Oysa bir deneyim* olan can acısı elbette gerçek elimizde değil kapalı-fenomenalitemizdedir* ve beynimizde meydana gelen kimi nöral olayları temsil etmektedir. O beynimizin kapalı-fenomenalitesinde* geçen olay beynin nöral olaylarının fenomenolojik düzeydeki temsidir.

Demek ki nörofenomenolojik açıdan baktığımızda zihin-beden etkileşimi bir yanılsamadan ibarettir. Beyinde bedeni temsil etmeye yönelik nöral işlemlerle çıktığı hazırlamaya yönelik işlemler etkileşir ve bedenin fiziksel davranışına neden olurken bu durum fenomenolojik düzeyde zihin sandığımız duygu-düşünce deneyimiyle* gerçek beden sandığımız beden-deneyimi* etkileşiyor şeklinde temsil

edilir. Folk psikolojik dil ve Kartezyen düşünce beynin nöral olaylarının bu fenomenolojik düzeydeki temsilini zihin-beden etkileşimi sanır.

Demek ki günlük yaşamda fena halde yanıliyoruz; eğer varsa Tanrı bizi kandırıyor.

Kartezyen yanılsamayı açıklamak suretiyle şu *çok önemli* sonuçlara da ulaştık.

1. Daha önce, Yedinci Bölüm'de ileri sürdüğümüz, "*deneyimler nöral aktivitelerin beynin birleşik bütününde neden olduğu etkilerdir*" şeklinde özetleyebileceğimiz tezin (3. tezin) açıklama gücü çok yüksektir. Bu tezi daha önce bazı temporo-limbik epileptik fenomenler, akıl hastalıklarını seyrinde veya madde kullanımıyla ortaya çıkan halüsinasyonlar, histerik konversif durumlar ve benzeri pek çok klinik durumda ortaya çıkan fenomenolojik boyutu açıklamak için ileri sürmüştük. Ayrıca aynı tezin rüya gibi fizyolojik olayları ve Penfield-Rasmussen deneyi gibi nörofizyolojik deneylerin fenomenolojik boyutunu da açıkladığını gördük. Daha sonraki aşamada, bu bölümde aynı tezin beynin anatomo-fonksiyonel yapılanmasıyla fenomenolojik deneyimin yapılanması arasındaki ilişkiyi de açıklayabildiğini gördük. Son olarak aynı tezin günlük naif fenomenolojinin Kartezyen yanılsamasını da açıklayabildiğini görüyoruz. Bu durumda buradaki felsefi stratejimiz gereği "bilincin" doğabilimsel bir açıklamasının olabileceğini örneklemek maksadıyla ileri sürdüğümüz tezin ciddi bir bilimsel çalışma hipotezinden beklenebilecek koşulları sağladığını görüyoruz. 3. tez bilimsel olarak ciddiye alınması gereken bir tezdır.

2. Bununla beraber Kartezyen yanılsamayı açıklamak için 3. tezin doğru olması gerekmemektedir. Dikkat edilirse 3. tezin tüm başarısı aslında beyindeki nöral olaylarla fenomenolojik düzeyde ortaya çıkan deneyimler arasındaki ampirik korelasyonu açıklamasına dayanır. Demek ki bu ampirik korelasyonu açıklayan tüm başka mümkün *doğabilimsel* tezler Kartezyen yanılsamayı da aynı şekilde açıklayacaktır. Demek ki henüz deneyimlerin doğabilimsel açıklamasını bilmememize rağmen tüm mümkün doğabilimsel açıklamalar aynı neticeyi verir; *Kartezyen etkileşimci ikicilik doğa bilimi açısından kesinlikle yukarıda işaret edildiği tarzda yanılsamalıdır.*

3. Günlük yaşamın etkileşimci ikiciliğe dayanan özne-merkezli naif Kartezyen fenomenolojisi renklerin veya can acısının neden dış dünyaya veya bedene ait özellikler olamadığını açıklayamaz. Oysa biyo-fenomenoloji (veya nörofenomenoloji) bu durumu açıklar.

4. Bu kitapta ileri sürdüğümüz 3. tezin doğru ya da yanlış olmasından bağımsız olarak öznesiz-merkezsiz bir doğa olayı olan beynin nörofonksiyonel yapılanmasıyla fenomenolojik deneyim arasındaki ampirik korelasyonu açıklayan tüm mümkün doğabilimsel tezler yukarıda ileri sürdüğümüz biyo-fenomenolojiye (veya nörofenomenolojiye) ulaşır. Demek ki doğa bilimi açısından merkezsiz bir fenomenoloji olan biyo-fenomenoloji (nörofenomenoloji) kesinlikle doğrudur. O halde özne merkezli fenomenolojiler yanlıştır.

5. Zihinsel özne (deneyimleyen-ben) merkezli hiçbir fenomenoloji "yarık beyin" olgularını açıklayamaz. Çünkü beyin yarımküreleri geniş ölçüde birbirinden ayrılmış insanların en azından bazı durumlarda her bir yarımküresinde iki farklı ve birbirinden yalıtılmış fenomenolojik deneyime sahip olduklarını biliyoruz. Öyleyse deneyimleyen-özne merkezli fenomenolojiler beyin kesildiğinde deneyimleyen-ben'in de kesilen iki ayrı özneye ayrıldığını kabul etmek zorundadır. Bu ise deneyimleyen-özne'nin bizzat beyin olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Oysa bildiğimiz kadarıyla biyolojik bir organ olan beyin öznesiz bir doğa olayıdır. Demek ki deneyimleyen-ben merkezli klasik fenomenolojiler yanlıştır. Oysa merkezsiz biyo-fenomenoloji yarık beyin olgularıyla çelişmez. Demek ki merkezsiz biyo-fenomenoloji doğrudur.

6. *Demek ki özne yoktur. Biz öznesiz maddi süreçleriz.*

Toparlarsak: Kitabın İkinci Bölümü'nde "Düşünüyorum, o halde varım" argümanının *olgusal* anlamda yanlış bir öncüle dayandığını ileri sürmüştüm. Düşünce, zihinsel ve inisiyatif sahibi olan bir öznenin ("düşünen ben"in) edimi değildir. Düşünce beyinde geçen, fotosentez örneğinde olduğu gibi öznesiz bir doğa olayıdır. O halde bedenimin dışında ve üstünde düşünen-ben (edimsel-zihinsel-özne, *res cogitans*) olarak var olduğum sonucu da yanlıştır. Artık Kartezyen yanilsamanın nasıl doğduğunu açıkça görüyoruz.

Doğaüstü, maddi olmayan bir zihnimiz ve maddi bir bedenimiz olduğu, bunların etkileştiği de yanlıştır. Çünkü bir olayın doğal bir

açıklaması mümkünse doğaüstücü açıklaması ikna edici gücünü yitirir. Burada izlediğim strateji çerçevesinde zihin-beden etkileşimi yanılsamasının da doğabilimsel olarak açıklanabileceğini gösterdiğime göre vazifemi tamamlamış oluyorum. Daha da önemlisi vaat ettiğimin de ötesine giderek Kartezyen etkileşimci ikiciliğin geleceğin bütün mümkün doğabilimsel bilinç teorileri tarafından *aynı tarzda* yanılsamalı olacağını gösterdim.

Elbette dört boyutlu uzay-zaman süreklisinde birer biyolojik organizma olarak varız.

Ama biz insanlar öznesiz doğa olaylarından ibaretiz; ne eksik ne fazla.

Bizim *metafizik* hakikatimiz *fizik* hakikatimizdir.

ON BİRİNCİ BÖLÜM

GÜNÜMÜZÜN METAFİZİK UFKU

BU KİTAPTA çağımızın bilimlerinden hareketle varlığımızın metafizik hakikatine ilişkin sonuçlara ulaştık. Bunlardan bazılarını kısaca hatırlatmak isterim.

1. Doğa (evren) öznesiz süreçtir.
2. Doğanın yorumla (natüralist hermeneutikle) anlaşılabilir bir manası vardır.
3. Mana maddi bir özelliktir.
4. Maksat, öznelere veya zihinlerin değil, öznesiz doğa süreçleri sonunda örgütlenmiş maddi oluşumların nesnel özelliğidir.
5. Maksadına uygun olma anlamında rasyonalite örgütlenmiş maddi oluşumların, maddi olmayan bir akli gerektirmeyen nesnel özelliğidir.
6. Mana örgütlenmiş maddi oluşumların parçalarıyla bütünü arasındaki rasyonel ilişkilerdir.
7. Nesnel normativite vardır.
8. Dilsel anlam natüralist mananın bir durumudur.
9. Dilsel hermeneutik natüralist hermeneutiğin bir durumudur.
10. Maddi olmayan zihin yoktur.
11. Deneyimleyen-ben yoktur.
12. Deneyimleyen-ben merkezli bir fenomenoloji karşısına merkezsiz bir fenomenoloji konabilir.
13. Fenomenolojik deneyimler doğa bilimi nesnesi olarak açıklanabilir doğa olaylarıdır. ("Açıklama uçuşumu" yoktur.)
14. Özne yanılmasının doğabilimiyle uyuşan açıklaması vardır.
15. Özne yoktur. İnsan bir doğa olayıdır.

Varlığımızın anlamını araştırmak üzere yola çıktığımız bu metafizik denemenin bizi ulaştırdığı sonuçları ilk bakışta çelişik gibi görünen şu cümleyle noktalayabilirim belki; "o halde yokum". Bütün nihilist görünümüne rağmen diyalektik bir sonuçtur bu. Varoluşum, yalnızca Oluşun uzay-zamanda koordinatları verilebilir nesnel bir kısıpı olarak varsa, kendi olarak ve kendi başına yoktur. Varoluşun varlığı oluşta yok olur.

Wittgenstein "Yaşamla dünya birdir," diyordu. Onun tekbenci vurgusuna karşılık aynı cümle diyalektik materyalist olarak da telaffuz edilebilir. Çünkü sıradan dilde öncelikle beni ve dünyayı karşıtlık olarak kavrarım elbette. Ama varlığın ve hiçliğin diyalektiğinin dilinde dünyayı kavradığımda sadece oluşu görürüm, o halde yaşamımın oluşun nesnel varlığındaki yokluk olduğunu görürüm. *Yaşam dünyadan başka bir şey değildir.*

Anlam parçanın bütünle maksadına uygun ilişkisi olduğuna göre oluştaki yaşamımızın çok katmanlı bir anlamı vardır elbette. Aşk, ebeveynlik, sınıf mücadelesi... Ama yaşamımızın niliai anlamı, oluşla metafizik maksadına uygun ilişkisi olsa gerek. Bu maksatsa oluşun bizde kendisini kavramasına açık olmaktadır; demek ki oluşta yok olmaktadır. Gene de sanıldığı kadar kolay gerçekleşmez bu son vazife.

Yaşamının sonlarına doğru kanser olduğunun kendisinden saklandığını öğrenen Freud, tüm yaşamını hakikatle yüzleşmeye adanmış bir insana yapılabilecek en büyük aşığılamanın bu olduğunu söyleyerek bir öfke nöbetine girmişti. İnsan daima kendini kandırmanın yolunu bulan bir varlık tabii. Kohut, Freud'un bu tepkisini ölüm karşısındaki acze duyduğu tepkinin "yer değiştirmesi" olarak yorumlar. Ölümünden birkaç ay önce babam "Oğlum, biliyorum yakında öleceğim," demişti: "Ama müsterih ol, buna çok üzülmiyorum." Sonra kafasını işaret ederek "ama bunun içinde öyle çok bilgi var ki bunların ziyan olacağına üzülüyorum". Bu kitabı yazdığımı göre artık benim böyle bir bahanem de olmayacak. Uzun yıllar önce henüz çocukken keşke hakikati merak etmeseydim diye düşündüğüm olmuyor değil. Ama bana kalırsa yine de değerdi.

"Gökte ve yerde hiçbir şey yoktur ki, kendinde hem varlığı, hem hiçliği kapsamasın" (Hegel).

EK I

Tractatus ve Teorik Önermeler

KITAPTA İLERİ SÜRDÜĞÜM tespitlerin Wittgenstein'in bazı filozofik değerlendirmelerine ne kadar ters düştüğünü görmek için *Tractatus*'u¹ ele almak istiyorum. Wittgenstein'in eseri genellikle iki dönemde ele alınır; Wittgenstein her iki dönemde de metafiziği *a priori* dilsel gerekçelerle elimine etmeye çalışmasına rağmen dayandığı dil teorisini değiştirmiştir. Birinci dönem *Tractatus*, ikinci dönemse *Felsefi Soruşturmalar*'dır. Kitabın Üçüncü Bölümü'nde bu ikinci dönem eserini eleştirmiştım; bu ekte ayrıca *Tractatus*'ta da teorik önermelerle olgusal önermeler arasındaki ilişkinin nasıl yanlış anlaşıldığını, kitabın programını başaramadığını göstermek istiyorum. Böylece teorik önermelerin nasıl deneylendiklerini anlamamız da kolaylaşacaktır.

Tractatus'un dil teorisinin yetersizliği *Felsefi Soruşturmalar*'da bizzat Wittgenstein tarafından kabul edildiğinden, içerdiği bazı "felsefi bulmacalar" üzerinde derinlemesine durmak niyetinde değilim. Bir vahiyi andıran üslubuyla bize bir kanıt bile sunmadan önermelerine inanmamızı bekleyen bu *aforizmatik* kitabın sadece konumuzla ilgili kısımlarına değineceğim daha çok.

Tractatus'un programının "inanca yer açmak için bilgiye sınır çizmeye" çalışan Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'yle² benzerliği dikkat

1. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis, 5. basım, 2008. (Çeviri küçük ama çok kritik noktalarda sistematik olarak anlamayı zorlaştıracak ifadelere yer verdiğinden alıntılarda bazı değişiklikler yapıyorum; örneğin çevirideki "tasarı"ları plan, "tasarım"ları resim, kimi "gizemli"leri mistik, "doğaötesi"ni de metafizik olarak değiştirdim.)

2. Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2008.

çekicidir. Bilindiği gibi Kant "bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?" sorusunu yanıtlamak için saf aklıneleştirisine (aklın sınırlarının belirlenmesine, akılla neyin bilinip neyin bilinemeyeceğinin saptanmasına) girişmiş, saf aklın bazı "*a priori*-sentetik" yargılara dayandığını ileri sürmüştü. Bu incelemeye göre saf aklın *a priori* donanımı açısından metafizik mümkün değildi. İnsan metafizik meraklarından asla vazgeçemeyecek ama bunları akıl yoluyla cevaplayamayacaktı.

A priori bilgiyi (*a priori*-sentetik önermeleri) kabul etmemesine rağmen *Tractatus* da benzeri bir programı takip ederek "düşüncenin dile getirilişine sınır" çekmeye, neyin dile getirilip neyin getirilemeyeceğini araştırmaya yöneliktir. Yani dilin *a priori* imkânları (Wittgenstein'in kendi deyimiyle "mantığı": mantık *a priori* imkânlar sunar bize) düşüncenin sınırlarını da belirleyecektir. Bu sayede felsefenin sorunlarının çoğunun (yani metafiziğin) "dilnin mantığının (dilnin *a priori* imkânlarının) yanlış anlaşılmasına dayandığı" ortaya konacaktır. Dilin içinde çizilebilecek bu *a priori* imkânlar sınırının (yani "dilnin mantığı"nın) ötesinde kalan (yani metafizik) "düpedüz saçma" olacaktır. "Bütün felsefe dil eleştirisidir (4.0031)." Doğrusu hoş bir program. Bakalım *Tractatus* ne ölçüde gerçekleştirebiliyor vaat ettiği programı?³

İlk bakışta oldukça nesnelci bir açılışı vardır *Tractatus*'un. Oysa daha sonra göreceğimiz gibi oldukça yanıltıcıdır bu yargı. *Tractatus*'a göre "dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil" (1.1). Olgular da "olgu bağlamlarının öyle var olmasıdır" (2). "Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır" (1.13). *Tractatus*'u anlamak için bu son önermeye bilhassa önem vermemiz gerekir, izlemeye devam edelim. "Mantıkta hiçbir şey rastlantısal değildir: Şey, olgu bağlamlarında yer *alabiliyorsa*, olgu bağlamının olanağının şeyde zaten önceden ayırılmış olması gerekir" (2.012). Çünkü "Mantıksal olan bir şey, yalnızca olanaklı olamaz. Mantık her bir olanağı ele alır, bütün olanaklar da onun olgularıdır" (2.0121). "Nesnelerin olgu bağlamında birbirleriyle bağlantı içinde bulunmalarının tarzı, olgu bağ-

3. *Tractatus*'u kendi önermelerinin akış sırasına göre özetliyorum. Sıralamayı değiştirdiğim durumlarda önerme numaralarını ayrıca kaydettim. Okurun bu özeti *Tractatus*'la birlikte okumasını öneririm.

lamının yapısıdır" (2.032). "Olgu bağlamları birbirlerinden bağımsızdır" (2.061). Bu gibi "tespit"lerden sonra Wittgenstein *Tractatus*'un felsefi tezlerinin dayandığı resim-dil teorisine geçer. Dili dünyanın resmi gibi ele alan, tümceleri resim metaforuyla düşünen bir teoridir bu. "Tümce, gerçekliğin resmidir: Çünkü, tümceyi anladığımda, onun ortaya koyduğu olgu durumunu tanırım" (4.021). "Resim gerçekliğin bir *modelidir*."⁴ "Nesneler, resim içindeki karşılıklarını resmin öğelerinde bulurlar" (2.13). "Resmin öğeleri, resmin içinde, nesneleri karşılar" (2.131).

Tümcelerin öğeleriyle olgu bağlamlarındaki nesneleri, resimle gerçekliğin ilişkisindeki gibi birebir ilişkilendiren böyle bir dil teorisinin $F = m.a$ gibi olgusal olmayan (teorik) durumların, yani kütle gibi kendisi doğrudan gözlenemeyen (nesne olmayan), ancak ve ancak teori kabul edilirse varlığı kabul edilip büyüklüğü hesaplanabilen teorik bir kavrama yer veren önermelerin nasıl olup da deney yoluyla doğrulanıp yanlışlanabileceğinin açıklamasını verebileceğini (ya da daha doğrusu nasıl veremeyeceğini) göreceğiz aşağıda. Şimdilik devam edelim.

"Resim, gerçekliğin resmini, olgu bağlamlarının varolma ve varolmama olanaklarından birini ortaya koyarak kurar" (2.201). *Tractatus'u anlamak için şu cümleyi de bilhassa önemsememiz gerekiyor: "Resim, olanaklı bir olgu durumunu mantıksal uzam içinde ortaya koyar" (2.202). Wittgenstein'da "mantıksal uzam" mantığın yapısının mümkün kıldığı tüm olgulardır. Dünya ise bu uzamdaki olumsal (contingent) olgulardan oluşur. Demek ki dünya mantıktan zorunlulukla türetilemez. Dünyanın olguları, "mantıksal uzamın" olgularının olumsal gerçekleştirmeleridir. Buradaki amacımız Tractatus'un bilimsel teorileri nasıl yanlış anladığını göstermekle sınırlı olduğundan tümcelerin olgusal durumlarını nasıl bir "mantıksal uzamda" resmettiği konusuna, yani mantıksal uzamın yapısı konusuna girmeyeceğim. Çünkü açıktır ki gerek günlük dilin tümceleri gerek-*

4. Özgün çeviride bu cümle şöyle: "Tümce, gerçekliğin bir *tasarımıdır*" (4.021). Çeviride anlamayı zorlaştıran bu gibi ifadeler sistematik olarak sürdürüldüğünden bundan böyle düzeltmelerimi ayrıca kaydetmeyeceğim. Doğrusunun hangisi olduğunu anlamak isteyen okur çeviride de yer alan Almanca aslıyla karşılaşmalıdır.

se bilimsel teoriler aynı ve zaten biricik "mantıksal uzam"ı kullanırlar. Bilimin mantığı başka, günlük dilin mantığı başka değildir. O halde "mantıksal uzam" konusunu tartışmak bilimsel önermelerin özgün yapısını aydınlatmak bakımından işimize yaramayacaktır. Bununla beraber burada bir noktanın önemle altını çizelim; olguların mantıksal uzamıyla dilin mantıksal uzamı eşbiçimlidir. Tractatus'un bu eşbiçimlilikten faydalanarak nesnelci bir söylemden tek-benci idealist bir söyleme nasıl geçtiğini ileride göreceğiz.

Biz devam edelim. "Resim gerçeklik ile uyuşur ya da uyuşmaz, uygun ya da uygunsuzdur, doğru ya da yanlış" (2.21). "Resmin ortaya koyduğu, anlamıdır" (2.221). "Anlamının gerçeklik ile uyuşması ya da uyuşmamasından oluşur, doğruluğu ya da yanlışlığı" (2.222). "Resmin doğru mu yanlış mı olduğunu bilmek için, onu gerçeklikle karşılaştırmamız gerekir" (2.223). Burada bir kez daha $F = m.a$ gibi teorik önermeleri gerçeklikle nasıl karşılaştıracığımız sorusu geliyor gündeme. Ama biz filozofu izlemeye devam edelim şimdilik.

"Olguların mantıksal resmi, düşüncedir" (3). "Mantıkla çelişen bir şeyi dilde ortaya koymak, yapılamayacak bir şeydir" (3.032). "Ancak tümcenin anlamı vardır" (3.3). "Düşünce anlamlı tümcedir" (4). "Tümcelerin toplamı dildir" (4.001). "Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır" (4.003). "Tümce, gerçekliğin, biz onu nasıl düşünüyorsak öyle bir modelidir" (4.01). "Tümce, doğru olduğunda, durumun nasıl olduğunu gösterir" (4.022). "Tümce bir olgu bağlamının betimlemesidir" (4.023). "Düpedüz, bu tümcenin şu şu anlamı var, yerine, bu tümce şu şu olgu durumunu ortaya koyuyor denebilir" (4.031). "Gerçeklik tüm-

5. Wittgenstein burada Moritz Schlick'inkiyle benzeşen bir doğrulama ilkesine giriyor. Viyana çevresi filozoflarından Schlick'e göre bir cümlenin anlamını açıklamak demek hangi tarzda doğrulanabileceğini veya yanlışlanabileceğini söylemek demektir. Bu tez deneyimci bir bilgi teorisi koyar ortaya: Zaten ampirizmin temel tezi tüm bilginin deneyimlerden kaynaklandığı veya bunlara indirgenebileceği şeklinde özetlenebilir. Aslında tüm Viyana çevresi filozofları (mantıkçı pozitivistler, neo-pozitivistler) benzer tezleri savunmuştur. Ancak Wittgenstein'da böylesi ampirist öğeler başlangıçta gizlenmiş, geçirtilmiştir. Bu da *Tractatus*'a görünüşte daha nesnelci bir hava verir. *Tractatus*'un ampirist yönünü ancak tek-bencilik konusunu ele alırken çıkartabiliriz. Şimdi tekrar Wittgenstein'a dönelim.

ceyle karşılaştırılır" (4.05). "Doğru tümcelerın toplamı, toplam doğa bilimi (ya da doğabilimlerinin toplamı)dır" (4.11). (*Busontez tamamen yanlış; bilimde bildiğimiz tek şey bugünkü bilgilerimizin çoğunun gelecekte yanlışlanacağıdır. Bir de yanlışlarımızın hangileri olduğunu bilsek sorun kalmazdı tabii.*) "Felsefe, doğabilimin tartışmalı alanını sınırlar" (4.113). *Kant gibi inanca yer açmak için bilgiye sınır çizmeye çalışan Wittgenstein felsefesinde bu son aforizmanın anlamının bilimin pozitivist bir olguculukla sınırlandırılmasıyla ilgili olduğunu göreceğiz aşağıda.* "Tümcenin anlamı, olgu bağlamlarının varoluşu ve varolmayış olanaklarıyla uyuşması ve uyuşmamasıdır" (4.2). "Bütün doğru temel tümcelerın verilmesi, dünyayı tam olarak betimler" (4.26).

Russell'in "atomik önermeler"i kadar önemli olmamakla beraber Wittgenstein'in "temel tümceler"i de kendi düşüncesinde belli bir yer tutar. Bunlar, "doğruluk değerleri" mantığında ("doğruluk çizelgesinde") " $p \wedge q$ " (" p ve q ", örneğin "Ahmet geldi 've' okula gitti") gibi bir "mantıksal işlemci" (örnekte "ve" işlemcisi) sayesinde oluşan bileşik bir önermenin doğruluk değerini etkileyebilen, ama kendisi daha temel önermelerin mantıksal bileşimine indirgenemeyen önermelerden hareketle anlaşılmaya başlanabilir. Ama bu konuya girmek buradaki amacımızı pek değiştirmeyecektir. Filozofun mantık konusundaki nihai tespitlerine bakalım biz.

"Mantığın bütün tümceleri ... aynı şeyi söyler. Yani hiçbir şeyi" (5.43). *Şöyle sürdürür Wittgenstein: "Gündelik dilimizin bütün tümceleri, sahiden, tam oldukları gibi, mantıksal olarak tamamiyle düzenlidir" (5.5563). Burada da görüyoruz ki Wittgenstein, örneğin Rudolph Carnap'tan farklı olarak ideal bir dilin peşinde değildir; tam tersine, filozofların dilin a priori imkânlarını ("mantığını") yanlış anladıklarını, metafizik önermelerin de bu nedenle anlamsız olduğunu savunur. Devam edelim: "Mantığın tümceleri totolojilerdir" (6.1). "Mantığın tümceleri, bu yüzden, hiçbir şey söylemezler. (Onlar çözümleyici tümcelerdir)" (6.11). "Mantıksal tümceler dünyanın yapı-iskelesini betimler, ya da, doğrusu onu ortaya koyarlar. Onlar hiçbir şeyi ele almazlar" (6.124).*

Mantık üzerine biraz okuyan herkesin bildiği şeyler bunlar. Aca-ba Wittgenstein niye bu kadar süslü cümlelerle konunun üzerinde duruyor, malumu sanki bir tezmiş gibi ilan ediyor?

Demek ki, öteden beri bilindiği (ya da kabul edildiği) üzere mantık dünya hakkında a priori bir bilgi vermeyeceğine göre anlamlı önermeler olgusal olarak doğru ya da yanlış olabilecek önermelerdir Wittgenstein'a göre. Ama mantık hem tümcelerın hem de olguların içinde yer aldıkları uzamı, yapı-iskelesini belirler. Böylece mantık hem olgular dünyasının hem tümcelerın eşbiçimli yapısıdır. Wittgenstein'ın mantık aracılığıyla köprü kurma manevrası sayesinde nesnelci gibi görünen bir söylemden ampirist-tekbenci bir söyleme nasıl geçeceğini göreceğiz ileride. Şimdi bir kez daha Wittgenstein'a dönüp metafiziği reddeden ama kendine metafizikçi filozofu daha iyi tanıyalım.

"Mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır. Mantıkta bu yüzden, şunu söyleyemeyiz: 'Dünyada şu şu var, şu yok'" (5.61). *Zaten bilinen bir durum bu, nereye varmak istiyor Wittgenstein? "Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler"* (5.6). "Tekbenciliğın kastettiği işte, tamamiyle doğrudur, ama bu söylenemez, kendini gösterir. Dünyanın benim dünyam olduğu, kendini şurada gösterir ki, *dilin* (yalnızca benim anladığım dilin) sınırları, benim dünyamın sınırlarını imler" (5.62). "Dünya ile yaşam birdir" (5.621). "Ben kendi dünyamım. (Küçük Evren)" (5.63). "Dünyanın içinde nerederastlanabilir ki, metafizik bir özneye?" (5.633). *Ama, diyor filozof "Öznedünyada değildir; dünyanın sınırlarından biridir"* (5.632). *Yani diyor ki, metafizik özne olgusal dünyanın sınırındır zaten; onu boşuna olgusal dünyanın içinde aramayın. Peki durum böyleyse bile olgusal olmayan bu "gerçeği" nereden biliyor filozof? Mistik bakışla hakikati "gördükten" sonra bize tebliğ mi ediyor? Kanıt ne? Ama boşuna kanıt aramayın Tractatus'ta. Bulsanız bulsanız aşağıda anlatacağım "göz" metaforunu bulursunuz.*

Giderek Wittgenstein'ın mistik yüzüyle karşılaşırız. Ama dahası var. Felsefede metafiziği yasaklayan filozofun –tabii bizzat bu yaptıkları sıradan bir metafizik değilse eğer– deist bir mistisizme nasıl bir yer bulacağını da göreceğiz ileride. Bu aşamada Wittgenstein'ın büyük buluşu, bize kanıt kabilinden sunduğu tek şey, yukarıda da söylediğim gibi bir metafordan ibarettir: Göz kendini göremediği gibi özne de kendini dünyada görmez. Burada Ben göze, gerçeklik görme alanına benzetilmişti. Wittgenstein gerçeklikte (görme alanında) gözün (Ben'in) görünemeyeceğini (yani göz-Ben'in kendi-

ni göremeyeceğini) "gösterdikten" sonra bu çocukça metaforuyla –metafor nasıl olup da kanıttan sayılıyorsa artık– büyülenip şöyle sürdürür: "Şeylerin a priori düzeni yoktur", yani "Gördüğümüz her şey başka türlü de olabilirdi" (5.634). Demek ki tekbenci benin kurgusu olarak ele alamayız dünyayı, gerçekçilikle barışmak gerek. Öyleyse "Burada görülüyor ki, tekbencilik tam olarak sonuna kadar götürüldüğünde, saf gerçekçilikle çakışır. Tekbencilikteki Ben, uzamsız bir nokta olarak büzülür, geriye de, onunla eşleşmiş gerçeklik kalır" (5.64). Daniel Dennett'in tabiriyle "Aziz" Wittgenstein burada oldukça sıradan bir metafizik yapmıyorsa ne yapıyordur acaba? Metafizik herkese haram, Wittgenstein'a mubah. Psikopos Berkeley'den bu yana görülmemiş bir idealist vurgu bu. Wittgenstein'ın Hume'u görmezden geldiği anlaşıyor. Bu tekbencilik anlayışından kalkarak filozofun derinde neredeyse Ernst Mach tarzı bir ampirizm anlayışı olduğunu bile çıkarsamak mümkün.

Şimdi Tractatus'un ne demek istediğine daha yakından bakalım. Baştan sona doğru okuduğumuzda Tractatus nesnelci bir söylem-den başlayarak İngiliz felsefi geleneğine uygun tekbenci ampirist bir idealizme vardı. Bu operasyonda da geçiş nesnesi olarak mantığı kullandı Wittgenstein. Ama Tractatus'u daha iyi anlamak için bir de sondan başa doğru okumalıyız. Eğer ulaşılan sondan hareket edilirse tekbenci dünyanın başlangıçta sözü edilen nesnel dünya ile aynı şey olduğu görülür. Çünkü bu tekbenci dünyanın dilinin mantığı dünyayı ancak olgular olarak ifade etmeye imkân verir. Yani tekbenci dilin a priori mantığı gereği dünya ancak olgulardan kurulabilir. Bu durumda yukarıda aktardığımız "Felsefe, doğabilimin tartışmalı alanını sınırlar" aforizması bilimin ampirist bir olguculukla sınırlandırılması anlamına gelir; yani dilimizin a priori imkânları (mantığı) bakımından biz dünyayı ancak tek tek ve bağlantısız olgulardan oluşmuş olarak kavrayabiliriz. Burada inanca yer açmak için bilgiye sınır çekmeye çalışan Kant'inkinden bile daha geri bir tez var. Çünkü Kant'ın estetiği ve a priori sentetik önermeleri bilimsel teoriler kurmamıza imkân veriyordu hiç olmazsa. Wittgenstein'ın bilimsel teorilere nasıl yaklaştığını aşağıda göreceğiz.

Aşağıda açıklayacağım gibi teorileri meridyen-paralel sistemi kabilinden dünyayı örten kurgusal bir ağ metaforuyla⁶ düşündükten sonra şöyle diyor Wittgenstein: "Newton ... mekaniği, şunu söyle-

yerek bir dünya betimlemesi biçimi belirler: Dünya betimlemesinin bütün tümceleri, belirli sayıda verilmiş tümceden –mekaniğin aksiyomlarından– belirli bir tarzda elde edilecektir. Bunu yapmakla, bilimsel yapının kurulması için yapıtaşlarını sağlar, ve şöyle söyler: Hangi yapıyı kurmak istersen iste, onu, bir yolla, bu yapıtaşlarıyla ve yalnızca bunlarla çatabilirsin" (6.341). *Demek ki Wittgenstein gibi tanrısal bir üslupla Âdem'e konuşur gibi konuşan Newton mekaniğinin teorik önermeleri dünyayı resmetmez; dünyayı resmetmenin biçimini, tarzını belirleyerek, dünyayı olgu bağlamları olarak resmetmenin (bilimsel yapının) yapıtaşlarını sağlar yalnızca. Dolayısıyla $F = m \cdot a$ 'nın (ya da genel çekim yasasının) bir anlamı yoktur; yani teoriler dünyanın resmi değildir. Dünyanın üstüne "örtülmüş bir ağ gibi" dünyayı resmetmeyi kolaylaştırırlar. (Daha modern bir anlayışla teoriler Saussurecü anlamda dil gibidir demek istiyor Wittgenstein, söz değil. Yani dünya hakkında bir şey söylemezler; söylenmesine ancak imkân sağlarlar).*

Wittgenstein'in bilimsel teorileri meridyen-paralel sistemine benzer, dünyayı örten kurgusal bir ağ gibi düşündüğünü görüyoruz. Böyle bir sistem gerçekten de dünyayı resmetmez. Ama dünyadaki bir yeri söylemek istersek bu ağa başvururuz: Şu enlemde şu boylamdaki şehir vs. gibi. Yani bir bakıma bir kolaylıktan, olguları sistematik olarak ifade edebilmenin a priori biçimsel imkânından ibarettir teori. Bakın şöyle diyor Wittgenstein: "Yukarıda sözü edilen gibi bir resmin, verilmiş bir biçimdeki ağ yoluyla betimlenebilmesi, resim üzerine hiçbir şey söylemez (Çünkü bu, o türden her resim için geçerlidir). ... Aynı şekilde, Newton mekaniği yoluyla betimlenebilmesi de dünya üzerine hiçbir şey söylemez ama şu söyler, ki, beriki, öteki yoluyla böyle betimlenebilir, ve bu da, işte, böyledir. Yine, bir mekanik yoluyla, bir başkasından daha yalın olarak betimlenebilmesi de dünya üzerine bir şey söyler" (6.342).

Burada Wittgenstein kendi içinde çelişkiye düşmüyor, ya da anlamsız konuşmuyor. Devam edelim, daha sonra açıklayacağım: "Mekanik, dünya betimlemesi için gereksediğimiz bütün doğru tümce-

6. Meridyen-paralel sistemi metaforu Wittgenstein'in kendisine ait değil aslında; o sadece "ağ"dan söz ediyor. Ben onun ağ metaforunun özellikle "meridyen-paralel ağ" metaforuyla düşünüldüğünde daha iyi anlaşılacağı kanısındayım.

leri tek bir plana göre kurma denemesidir" (6.343). "Bütün mantıksal donanımları içinden, fiziksel yasalar gene de dünyanın nesneleri hakkında konuşurlar" (6.3431). *Çelişki yok, Wittgenstein'in kendisi aşağıda açıklığa kavuşturuyor durumu. Ama "Unutmamalıyız ki, dünyanın mekanik yoluyla betimlenmesi her zaman tam olarak geneldir. Onda, örneğin, hiçbir zaman belirli maddesel noktalardan değil, her zaman yalnızca herhangi birilerinden söz edilir"* (6.3432). "Resmimizdeki lekeler her ne kadar geometrik şekillerse de, kendiliğinden açık ki geometri onların olgusal biçim ve yerleri üzerine hiçbir şey söylemez. Ağ ise saf geometriktir, onun bütün nitelikleri a priori olarak verilebilir" (6.35). *İşte bilimsel teoriler konusunda bunu söylüyor Wittgenstein. Olgucu resim-dil teorisine dayanan felsefesinin kaçınılmaz sonucudur bu.*

Demek ki doğabilimsel teoriler de mantık gibi, geometri gibi, meridyen-paralel sistemi gibi (belki Saussurecü anlamda dil gibi) dünya üzerine olgusal anlamda bir şey söylemeyen, ama söylenmesine imkân veren a priori yapılar. Wittgenstein'a göre buradaki tek tereddüt noktası, bazı teorik ağların dünyayı daha "yalın" ifade etmek için daha elverişli bir seçenek sunmasında düğümleniyor. Diyelim şu meridyen-paralel sistemine göre değil de buna göre dünyayı daha yalın resmeden tümceler kurabiliyoruz. Bu daha elverişlilik durumu dünyanın yapısı hakkında bir şey söylemiyor mu peki? Dünya küremsi değil de küpümsü olsaydı meridyen-paralel sistemimiz de farklı olurdu herhalde. Ama dikkat, teorik "ağ"ın kendisi söylemiyor bunu. Ağlar arasında bir karşılaştırma yapıp hangisinin daha yalın resimler yapmamıza (tümceler kurmamıza) imkân verdiğini gördüğümüzde anlıyoruz durumu. Bu sonuç Tractatus'un kaçınılmaz ve kendi içinde tutarlı sonucudur; teorik önermeler olgusal değildir, deneylenemez, dolayısıyla olgusal bir doğruluk ya da yanlışlık değeri alamaz. Bir meridyen-paralel sisteminin doğru ya da yanlış olduğu söylenemez; çünkü hiçbir şey hakkında değildir bu tür kurgular. Sonuç itibarıyla bunlar a priori'dir ve bir tümcenin anlamı "ortaya koyduğu olgu durumu" olduğuna göre ("Tümce bir olgu bağlamının betimlemesidir"; "Düpedüz, bu tümcenin şu şu anlamı var, yerine, bu tümce şu şu olgu durumunu ortayakoyuyor denebilir") teorik önermeler de anlamsızdır. İşte bu. Büyük Tractatus doğabilimsel teorilerin (tıpkı metafizik gibi) dünya hakkında bir şey

söylemiş gibi dururken aslında anlamsız (hiçbir şeyi resmetmeyen) önermelerden oluştuğunu söylüyor. Acaba doğru mu bu? Belli ki hem metafizik hem de fizik konularında yanılıyor Wittgenstein.

Çünkü biz $F = m.a$ gibi teorik önermeleri, dahası doğabilimsel teorilerin tamamını olgusal olarak yanlışlayabiliyoruz. Demek ki bilim pozitivist anlamda olgusal önermelere sıkıştırılamayacağı gibi teorik önermeler olgusal olarak sınanabilir de. Burada bir paradoks olmadığını, bilimde teorik önermeleri yorumlayarak olgusal olarak nasıl sınıdığımızı göreceğiz daha sonra. Peki Wittgenstein'a bakarak doğabilimsel teorilerden doğa hakkında hiçbir şey öğrenmediğimizi kabul mü edeceğiz? Doğabilimsel teoriler bize sadece biçimsel imkânlar sunup bir bilgi vermiyor mu doğa hakkında? Örneğin Newton mekaniği sayesinde cisimlerin kütle gibi olgusal olarak doğrudan gözlenemez, ancak teori kabul edilirse hesaplanabilir fiziksel bir özelliği olduğunu öğrenmedik mi? Cisimlerin ağırlığına neden olan şeyin, kendisi teoriden bağımsız yollardan gözlenemez kütle olduğunu öğrenmedik mi? Dahası bu mekanik Einstein tarafından yıkıldıktan sonra bile bu kavramı geliştirmeye devam ederek kütlelerin bir enerji formu olduğunu anlamadık mı? Bu sayede (ya da bu yüzden) örneğin nükleer enerjiden haberimiz olmadı mı? Modern kütle kavramına dayanarak sükkûnet durumundaki fotonun (yani bildiğimiz kadarıyla olgusal anlamda asla gözlenemez bu durumun) kütlelerinin olmadığını söyleyebilmemiz bir bilgi vermiyor mu doğa hakkında? Bütün bunlar ve sayısız başkaları doğa hakkında olgusal bilgi vermiyor mu bize? Açıkçası bilimin nasıl işlediği konusunu anlamamıştır Wittgenstein.

Bilimsel teorilerin olgusal anlamda nasıl bilgi verdiğini İkinci Bölüm'de (I.2b) anlatmıştım. Ama fiziği açıklayan kendi metafiziği de yanlışlanabildiğine göre metafiziği bile yanlış anlıyor Wittgenstein. Demek ki metafiziklerin de olgusal anlamda doğru ya da yanlış olduğundan söz edilebilir; bunlar da dünya hakkında bilgi verirler bize. Çünkü metafiziğin konusu ve hareket noktası oldukları kadar uzantısı da olan söylemler dünyanın içindedir. Şimdi de şuna bakalım: Acaba bilimden başka konularda ne anlamıştır bu dünyadan Wittgenstein'ın metafiziği?

Buradaki amacımız açısından önemi olmayan, bir kısmı malum ilanı bir kısmı da aşağıda kendisinin de kabul edeceği gibi büs-

bütün saçma olan aforizmaları atlayarak ilerliyorum. "Dünyanın anlamı, dışında yatsa gerek." Çünkü "Dünyanın içinde her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter; içinde hiçbir değer yoktur" (6.41). Demek ki –filozof nasıl oluyor da biliyorsa artık– dünyanın, dünyanın dışında bir anlamı vardır. Dünyanın anlamını dünyanın dışında "görmek" gibi insanlara taş devrinden beri çekici gelen parlak bir fikrin sahibi bizi nereye götürüyor dersiniz? Evet, tahmin ettiğiniz yere. " ...Etiktehiçbir tümce bulunamaz. Tümceler hiçbir yüksek şeyi dilegetiremezler" (6.42). "Açıktır ki, Etik söylenmeye gelmez. Etik Aşkındır. (Etik ile Estetik birdir)" (6.432). "Dünyanın nasıl olduğu, yüksek olan için hiç fark etmez. Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa vurmaz" (6.432). Ve tabii çünkü "Dünyanın nasıl olduğu değildir mistik olan; olduğudur" (6.44). Doğrusu hep merak etmişimdir, bazı insanlar Tanrı katını ilgilendiren bu gibi malumata nasıl olup da böyle kolayca ulaşıp kutsal hakikati anlatıveriyorlar acaba?

Şu son cümleler "son" metafizik merdiveni devirmek suretiyle deist mistisizme yer açan bu mistik-pozitivist metafiziği anlamak bakımından anahtar kıymetinde: "Dile getirilemeyen vardır yine de. Bu kendini gösterir, mistik olandır o" (6.522). Demek ki o zaman "Felsefede doğru yöntem şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden –yani felsefeyle hiçbir alakası olmayan bir şeyden– başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi metafizik bir şey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek" (6.53). Şimdi bir de yukarıda aktardığımız şu tümceye geri dönelim: Kendifelsefesini kastederek "Felsefe, doğabilimin tartışmalı alanını sınırlar," diyordu Wittgenstein. Açıklamayı sona bırakıp Wittgenstein'i izlemeyi sürdürelim: "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdır: lar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla –onlara tırmanarak– onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür" (6.54). Nihayet ünlü cümle: "Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı" (7).

Tractatus'un, bu deist-mistik-pozitivist-metafizik aforizmasının anlamı açık: Metafiziği son kez tırmanılan metafizik merdivenle (yani bizzat Tractatus'la) birlikte saçmanın alanına devirip yıkmak;

böylece "üzerinde konuşulamayan" deist mistisizme tehdit oluşturabilecek tek şeyi, yani bilimi dile getirilebilir pozitivist bir olgusal alanla sınırlamak, bir başka deyişle bilimin metafizikle, yani felsefeyle alakasını koparmak, böylece kendini açıkça *gösteren* deist "mistik" hakikati bilimden kaynaklanabilecek metafizik tehditlerden (bu arada tabii ki materyalizmin tehdidinden) kurtarmak. Bir başka deyişle, eğer sözün olgusal bir sınırı varsa, mistik iman tam da sözün bittiği yerde başlar: "sus, sus, sus!" İşte "büyük" *Tractatus* budur. Amin.

Ama Wittgenstein böyle yapmakla, yani mistik imana yer açmak için bilimi ampirist-pozitivist olgusal alanda sınırlayıp felsefi metafiziği yasaklamaya çalışmakla aslında insanın yegâne meşru mistik deneyimini de yasaklamaya çalıştığının farkında değildir. Çünkü eline bir tutam tuz alıp da, "işte bir miktar madde" dediğinde bilim sayesinde hiç de olgusal olmayan bir durumdan söz ettiğini anlayan insan, üstünden hakikatin görüldüğü merdivenin varlığına ancak sonușmaz tarzda ilișmiş olduğunu da fark eder; kolayca yıkılıp devrilecek bir merdiven değildir bu. İşte bu tırmanış, maddi varlıktan onun payına düşen tek meşru mistik deneyimi de koşullandırır; şaşkınlık ve hayranlık. Evet, hepsi budur. İnsanın kendi metafiziğine ilişkin cehaletine karşı sonușmaz mücadelesi böylece estetiğini temellendirmiş olur; demek ki hakikatin susarak katedilecek bir kral yolu yoktur.

Wittgenstein'in metafiziğin sonunu ilan eden metafiziği yanlış-tır; çünkü bilim var olduğu sürece Kant'a ve Wittgenstein'a rağmen, ama Kant'ın da bir anlamda farkında olduğu gibi metafizik de var olmaya devam eder. Peki, bilim gibi metafizik de ilerler mi? İlk felsefenin olmadığını hatırlayalım: Metafizik ancak bilimle birlikte ilerler; Kant'a rağmen bilim Öklid ve Newton'da donup kalmadığı için ilerler. Kitabın Dördüncü Bölümü'nde evrimsel biyolojiden hareketle dünyanın *anlamının* pekâlâ kendi içinde olduğunun savunulabileceğini görmüştük. Peki bu metafizik mi? Evet, açıkça, bilinçli ve kararlı bir biçimde yapılan bir metafizik.

Bütün bunlardan hareketle Wittgensteinci Hacker'ın bilimlerden bir bilimle, örneğin astronomiyle değil de, niçin nörobiyolojiyle derdi olduğunu anlamak mümkün tabii.

EK II

Tractatus ve Bilim

ÖNCE TRACTATUS'UN hatasına düşmeyelim ve şık ama bulanık aforizmalara saplanıp somut olgu durumlarını gözden kaçırmayalım.

Evet, somut bir durumdan hareket edelim. Şimdi Newton mekaniğinden kalkarak şu önümdeki somut kırmızı elma için olgusal düzeyde ne söyleyebilirim? Elbette Newton mekaniğinden kalkarak ve başka hiçbir deney ve gözleme başvurmada onun ağırlığını, uzay-zamandaki koordinatlarını fılan söyleyemem. Newton mekaniği güneş sisteminde dokuz mu on mu gezegen olduğu ya da dünyanın yarıçapının ne olduğu konularında da olgusal bir şey söylemez bize. Buradan yola çıkarak Newton mekaniğinin dünya hakkında olgusal hiçbir şey söylemediğini (bir olgu durumu resmetmediğini) ama dünya hakkında olgusal bir şey söylemeye imkân veren belli bir sistematik tarz (bir ağ veya dil) belirlediğini mi düşünmeliyiz acaba?

Peki ama Newton mekaniği bu önümdeki somut ve olgusal elmanın doğrudan gözlenemeyen kütle gibi bir fiziksel özelliği olduğunu söylemiyor mu? Ya da bu elmanın ağırlığının dünya ile aralarında ki kütle çekim kuvveti olduğunu da söylemiyor mu? Şimdi bu bilgilerin elmayla ilgili olgusal değil teorik bilgiler olduğu iddia edilebilir. Denebilir ki Newton mekaniği önümdeki elmanın olgu bağlamı hakkında önermeler sunmuyor bize, teorik önermeler sunuyor; bunlar da o türden tüm nesneler için söylenebilir genel önermelerdir. Eğer Wittgenstein Newton mekaniğinin dünya hakkında olgusal bilgi vermediğini savunuyorsa (Şöyle diyordu Wittgenstein: "Unutmamalıyız ki, dünyanın mekanik yoluyla betimlenmesi her zaman tam olarak geneldir. Onda, örneğin, hiçbir zaman belirli maddesel noktalardan değil, her zaman yalnızca herhangi birlerinden söz

edilir." "Resmimizdeki lekeler her ne kadar geometrik şekillerse de, kendiliğinden açık ki geometri onların olgusal biçim ve yerleri üzerine hiçbir şey söylemez. Ağ ise saf geometriktir, onun bütün nitelikleri *a priori* olarak verilebilir" – 6.35) *önümdeki elmanın ağırlığının, dünya ile aralarındaki çekim kuvveti olduğunu söylemenin elma hakkında olgusal bir bilgi vermediğini de savunuyor olmalıdır. Aksi takdirde Wittgenstein kendi içinde çelişkiye düşerdi.*

Doğru, kütle gibi kütle çekim kuvveti kavramı da teoriktir. Şimdi çevremizde olgusal olarak doğrudan gözlediğimiz hiçbir olayda kütle çekim kuvveti gibi bir nesne yoktur. Çekim kuvvetinin resmini yapamazsınız. Sadece nedenolduğu etkilerinin resmini yapabilirsiniz. Çünkü çekim kuvveti doğrudan gözlenerek değil, ağırlık, serbest düşme veya gezegenlerin güneş etrafında dönmeleri gibi neden olduğu olgusal durumları açıklamak için (mesela gezegenler bu dönme hareketini yaparlarken merkezkaç kuvvetle uzaya savrulmalarını engelleyen ve onları belli bir yörüngede dengeleyen bir kuvvetin bulunması gerektiği varsayımıyla) Newton tarafından ileri sürülmüş teorik bir kavramdır. Oysa bu nedensel etkiler başka şekilde de açıklanabilir; mesela Einstein bunları çekim alanında uzay-zamanın eğrilmesiyle açıklar (Demek ki Wittgenstein nedensellik ilkesini de reddetmek zorundadır. "Nedensel bağlantıya inanç, batıl inançtır" – 5.1361). Demek ki kütle çekim kuvvetinin kendisi teoriden bağımsız olgusal bir nesne değildir. Gerçekten de elmanın ağırlığının dünya ile aralarındaki çekim kuvveti olduğunu bildiren önerme hiçbir olgu durumunu betimlemiyor. Olgu durumunu (elmanın ağırlığını veya elmanın serbest düşmesi olgusunu) açıklayan teorik bir önerme bu yalnızca. Peki ama bu durumda önümdeki elmanın ağırlığının dünya ile arasındaki kütle çekim kuvveti olduğunu bildiren Newton mekaniğine ait önerme olgusal değil de teorik bir önermeyse anlamsız da olmalıdır. Çünkü şöyle demiyor muydu Wittgenstein: "Nesneler, resim içindeki karşılıklarını resmin öğelerinde bulurlar" (2.13). "Resmin öğeleri, resmin içinde, nesneleri karşılar" (2.131). "Düpedüz, bu tümcenin şu şu anlamı var, yerine, bu tümce şu şu olgu durumunu ortaya koyuyor denebilir."

Demek ki Tractatus şurada sıkışır. Ya açıkça teorik önermelerin anlamı yoktur diyecektir Tractatus ya da Tractatus'un resim-dil teorisi yanlıştır; yani tümcelerin anlamı ortaya koyduğu (resmettiği)

olgularını değildir. Herkes kabul edecektir ki bir cismin ağırlığının dünya ile aralarındaki çekim kuvveti olduğunu bildiren Newton mekaniğine ait teorik önermenin (teorik açıklamanın) anlamsız ya da "düpedüz saçma" olduğunu söylemek anlamsız ya da düpedüz saçmadır. Demek ki teorik önermeler anlamlıdır. Bu yüzden yorumlanabilir, olgusal önermelere bağlanabilirler. O halde Tractatus'un resim-dil teorisi yanlıştır; tümcelerinin anlamı resmettiği olgu durumları değildir.

Olguları açıklayan bilimsel bir teori olgu durumlarının resmi değildir elbette (yoksa teori olgu değil de olguların açıklaması olmazdı), ama anlamsız da değildir.

Pozitivizmin ve Tractatus'un ortak hatası bilimi olgusal önermeler manzumesine sıkıştırmaya çalışmalarıdır. Oysa bilimin esası teoriktir, teorik açıklamadır. Teorik bilimin olgusal değil olguları açıklayan bilgiler vermesine karşılık hiç de anlamsız olmaması hem neo-pozitivizmin hem de Tractatus'un anlayamadığı şeydir. Ama öte yandan eğer bilim olgulara sıkıştırılmazsa teorik bir açıklama tarzı olan metafizik de pekâlâ meşru olabilir.

Demek ki Tractatus yanlıştır.

Teorik önermeler konusu böyle. Ama teoriler aynı zamanda yorumsama yoluyla olgusal düzeyde önermeler üretmemize de imkân verir (bkz. Üçüncü Bölüm, I.2b.). Mesela şu elimdeki kırmızı elmayı gidip yaylı bir teraziyle Ay'da tartsam dünyadaki ağırlığından daha küçük bir ağırlık bulacağımı biliyorum. Newton teorisinden önce hiç kimse bir elmaya bakıp onun Ay'da dünyadakinden daha hafif olacağını, bu olgusal durumu tahmin edemezdi. Demek ki bilimsel teori sayesinde yeni olgusal sonuçlara ulaşabiliyoruz. Bakalım Tractatus bu konuda ne diyebilir bize?

Tractatus'un teorik bilim anlayışı doğruysa teoriler meridyen-paralel sistemi gibi olgusal bilgi vermeyen ama olguları sistematik olarak ifade etmemize imkân veren a priori ağ'lardır (veya dillerdir); dolayısıyla teorilerin olgusal olarak deneylenememeleri ve bu durumda da yeni olgular hakkında öndeyide bulunamamaları, dünyada o güne kadar hiç bilinmeyen yeni olgu durumları bulunması gerektiğine dair öndeyilerde bulunmamıza imkân vermemeleri beklenir. Elbette meridyen-paralel sistemi gibi veya dil gibi bir a priori sistemi nasıl yorumlarsanız yorumlayın, olgusal bir durumu, örne-

ğın Yozgat'ın enlem ve boylamını bulamayacağınız gibi o güne kadar dünyada hiç bilinmeyen yeni bir belde hakkında da öndeyide bulunamamanız gerekir. O halde teorilerin dünya hakkında olgusal bilgi üretmemize imkân vermemeleri gibi, eğer doğru söylüyorsa Wittgenstein'a göre iki rakip teori söz konusu olsa bunlardan birinin diğerine olgusal düzeyde bir üstünlüğünün de olmaması beklenir. Sadece dünya betimlemesini kolaylaştırabilir yeni bir teori, ama Wittgenstein'ın mantığına göre yeni teorinin eskisinden çıkarılamayacak yeni bir olgusal bilgi vermemesi beklenir. Nitekim şöyle diyordu: "Aym şekilde, Newton mekaniği yoluyla betimlenebilmesi de dünya üzerine hiçbir şey söylemez ama şu söyler, ki, beriki, öteki yoluyla böyle betimlenebilir, ve bu da, işte, böyledir. Yine, bir mekanik yoluyla, bir başkasından daha yalın olarak betimlenebilmesi de dünya üzerine bir şey söyler" (6.341).

Tractatus'un teorilerin olgusal bilgi vermediği iddiasının kaçınılmaz sonucu olan yeni teorilerin de olgusal dünya hakkında eski teoriden elde edilemeyecek ek ve yeni bir olgusal bilgi vermediği, yeni olgusal bilgilere ulaşmamızı sağlamadığı, yalnızca olguları daha iyi sistematize etmeye yarayan yeni a priori bir yapı (ağ ya da dil) sunduğu iddiası yanlıştır. Yeni teoriler bazı varsayımlar ileri sürerek dayandıkları (onları alt-belirleyen) olguların ötesinde yeni bir olgusal bilgi de verirler bize. Zaten bu yüzden olgusal olarak sınanabilirler, yanlışlanabilirler. Yeni teoriler dayandıkları olguların (onları alt-belirleyen olguların) ötesinde ek ve yeni bir olgusal bilgi vermeselerdi yanlışlanamazlardı, kendilerini tekrarlayıp dururlardı sadece. Ama yeni teorilerin yorumsama yoluyla yeni olgusal durumlar hakkında yeni bilgiler üretmemize imkân verdikleri doğruysa teorilerin olgusal bilgi vermediği tezi de doğru olamaz.

Demek ki bilimsel sosyal pratikte teoriler olguları yorumlamakla kalmaz, bu sayede bazı yeni olgusal öndeyilerde bulunmamıza da imkân verirler, diyoruz. O güne kadar bilinmedik bu yeni olgusal öndeyiler yüzünden olgusal olarak yanlışlanabilirler zaten, diyoruz. Bu durumda teorileri olgusal bilgi üretmemize imkân vermeyen teorik ağlar gibi gören Tractatus'u yanlışlar, diyoruz. Mesela çeşitli kimyasal olguların yorumlanmasıyla elde ettiğimiz teorik atom modellerine göre karbon atomunun son yörüngesinde dört elektronun olduğuna ilişkin tezimiz teorik bir önerme olmasına rağmen olgusal

olarak yorumlanabilecek ve yeni bilimsel bir deneyle doğruluğu olgusal olarak sınanabilecek bir önermedir. Yani bu önerme teorik olmasına rağmen uygun deney ortamında olgusal olarak yorumlanarak yeni bir öndeyi geliştirmemize imkân veren, yani olgusal olarak test edilebilecek bir önermedir. (Üçüncü Bölüm, 1.2b.'deki tartışmaları hatırlayın.)

Yeni teorilerin olguları sistematik şekilde dile getirmemizi sağlamakla kalmadıklarını, dayandıkları (onları alt-belirleyen) olguların ötesinde yeni olgusal sonuçlara ulaşmamızı, yeni olgusal öndeyilerde bulunmamızı sağladıklarını gösteren en açık örnek Einstein'ın 1915 tarihli genel görelilik teorisidir. Bu teori Einstein tarafından hiçbir yeni olguya dayanmadan, yani o dönemde dünyadaki bütün fizikçilerin zaten bildiği mevcut olgusal bilgilerden hareketle kurulmuştur. Bu gibi olgular daha önce Newton teorisiyle açıklanıyordu. Einstein genel görelilik teorisinde aynı olguları başka şekilde yorumlayarak yeni teorik açıklamalara ulaşmıştı. Ancak yeni teori evrende, o güne kadar mevcut olguları açıklayan Newton teorisinin bildiğinin daha ötesinde yeni olgusal durumların da olması gerektiğini öngörmüştür. Bunlardan en çok bilineni çekim alanında ışığın eğri bir yol izlemesi gerektiğini bildiren olgusal öndeyidir. Oysa Newton teorisine göre böyle bir olgusal durumun olmaması beklenir. Nitekim bu olgusal öndeyi 1919 yılında bir güneş tutulması sırasında deneysel olarak yanlışlanmaya açılmış ve Einstein'ın öngördüğü olgusal neticeyi vermiştir; çekim alanında ışık eğri bir yol izler. Demek ki teoriler sadece dayandıkları (onları alt-belirleyen) olguları açıklamakla kalmaz yorumlandıklarında evrende o güne kadar bilinmedik yeni olgular bulunduğu dair bilgilere ulaşmamıza da imkân verirler.

Şimdi yeni bir meridyen-paralel sistemi geliştirdiğimizi varsayalım. Bu sistemi istediğimiz kadar yorumlayalım bizim yeni olgusal bir öndeyide bulunmamıza imkân vermeyecektir. Mesela bu yeni coğrafi sistematizasyon tarzını yorumlayarak Kuzey Afrika'da kimse o güne kadar bilmediği Yas isimli bir kentin bulunduğunu söyleyemeyiz. Dahası o güne kadar bilinmedik bu Yas isimli kentin enlem ve boylamı hakkında da bilgi edinemeyiz. Dolayısıyla bu kenti gidip bularak yeni meridyen-paralel sistemimizin eskisine oranla daha ileri düzeyde olgusal bilgi üretmemizi sağladığını da söyleye-

meyiz. Aynı şekilde hiçbir yeni dili yorumlayarak yeni bir olgusal öndeyiye de ulaşamayız. Dünyayı saran yeni bir ağ, dünya hakkındaki olgusal yeni bir şey söylememize imkân vermez. Oysa Einstein'ın genel görelilik teorisiyle gündeme gelen tam da böyle bir yeni olgu durumudur. Bu yeni teori Newton teorisi çerçevesinde o güne kadar olması düşünülemeyecek yeni olgu bağlamlarının bulunması gerektiğini ileri sürmeye imkân vermiştir. Demek ki teoriler dayandıkları (onları alt-belirleyen) olgu durumlarının ötesinde, o güne kadar bilinmedik yeni olgular hakkında öndeyilerde bulunma imkânı verdiklerine göre dünyayı kaplayan ağlar veya olguları ifade etmeye yaran dillerden ibaret de olamazlar.

Demek ki Tractatus'un dil teorisi (resim-dil teorisi), bilimdeki teorik önermelerin yorum yoluyla nasıl olup da yeni olgusal bilgi verdiğini de açıklayamaz. Tractatus'un temelindeki resim-dil teorisi yanlıştır.

Tractatus'un felsefi tezleri resim-dil teorisine dayanır.

Demek ki Tractatus yanlıştır.

METİS BİLİM

H. R. Maturana, F. G. Varela

BİLGİ AĞACI

İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri

Çeviren: Mahir Ünsal Eriş

Şilili iki bilimadamı, Maturana ve Varela'nın 1984 yılında yazdığı *Bilgi Ağacı*, insanın bilişsel yetileri hakkındaki çığır açıcı kitaplardan biri oldu. Günümüzde sinirbilim, evrimci psikoloji, karmaşıklık ve bilinç alanındaki bilimsel gelişmelerin çoğu bu kitapta anlatılan "bilişsel inşacılık" kuramı tarafından öngörülmüş, dile getirilmişti. Geçen yıllar içinde Amerika'da üniversite, Şili'de lise seviyesinde ders programlarına dahil edilen *Bilgi Ağacı*'nın temel tezi şu: "Yapmak bilmektir, bilmek yapmaktır."

Yüzyıllardır filozofları, dış dünyanın zihinde temsil edilmesine dayanan bir ikiciliğin ya da tekbencililiğin kafesine girmeye mecbur bırakmış olan bilme problemi bu. Maturana ile Varela, insan zihnini ve bilme fenomenini esasen bir doğa olayı olarak anlamlandırabileceğimizi savunuyorlar. Geliştirdikleri etkileşime dayalı "kendi kendini var etme" (*autopoiesis*) kavramıyla, bilmenin "dışarıdaki" dünyanın temsili değil, bizzat yaşama süreci içerisinde bir dünya ortaya koymak demek olduğunu gösteriyorlar. Büyük Patlama'dan tekhücreli canlıların oluşumuna, oradan da dil ve dolaşısıyla bilinç sahibi varlıklar olarak insana kadar uzanan ufuk açıcı bir yolculuğa çıkarıyorlar bizi.

Bu yeni bilgi anlayışının bireysel, toplumsal ve ahlaki içerimlerine de değinen yazarlar, yolculuğun sonunda şöyle diyor: "Yaptığımız her şey ortak yaşam koreografisi içinde yapısal bir danstır. İşte bu yüzden bu kitapta anlattıklarımız sadece bilimsel araştırma kaynağı değil, aynı zamanda insanlığımızı anlamak için bir kaynaktır."

