

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

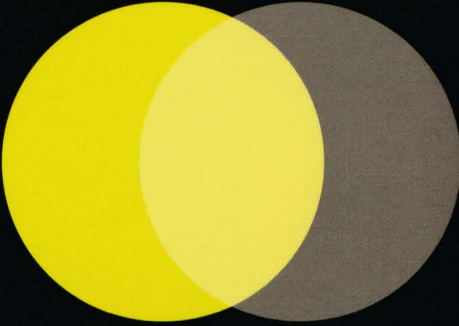
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

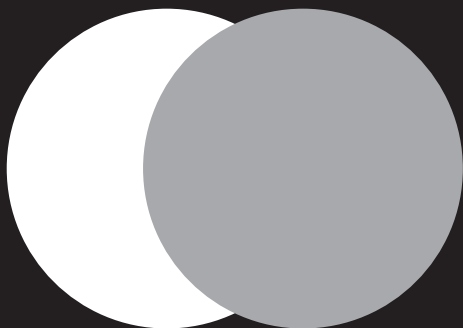
ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

JONATHAN WESTPHAL

ÇEVİREN: SALİHA TUNCER ERDEM



ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ



Gerekli Bilgiler Dizisi: 4

The Mind-Body Problem

ISBN 978-605-9646-72-7

© Massachusetts Institute of Technology, 2016

*Kitabın Türkçe yayın hakları Kayı Telif ve Lisans Hakları Ajansı
aracılığıyla alınmıştır.*

© Pan Yayıncılık, 2017

Sertifika No: 44720

- Birinci Baskı: Haziran 2020
 - Yayın Yönetmeni: Işık Tabar Gençer
Redaksiyon: Zeynep Akkan
 - Baskı Hazırlık: Fatma Tulum Eryoldaş-Gonca Başel Yalçın
 - Kapak: The MIT Press
 - Baskı: Ayhan Matbaası
- Mahmut Bey Mah. 2622. Sok. No: 6/31 Bağcılar / İSTANBUL
Tel: (0212) 445 32 38
Sertifika No: 44871

Pan Yayıncılık

Esentepe Mah. Gazeteciler Sitesi Yazarlar Sokak No: 4
Şişli 34394 İSTANBUL

- Tel: (0212) 261 80 72 - 227 56 75
- Faks: (0212) 227 56 74

www.pankitap.com

ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

Jonathan Westphal

Çeviren Saliha Tuncer Erdem



Gerekli Bilgiler Dizisi'nden yayımlanan ve yayımlanacak olan diğer kitaplar:

Nöroplastisite, Moheb Costandi

Öztakip, Gina Neff ve Dawn Nafus

Bilinçli Zihin, Zoltan Torey

Karbon Yakalama, Howard J. Herzog

Sürdürülebilirlik, Kent E. Portney

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

Dizi Önsözü	7
Önsöz	9
1. Zihin-Beden Problemi: Geçmiş ve Tarihçe	17
2. Zihin ve Bedenle İlgili Düalist (İkincil) Teoriler	44
3. Zihinle İlgili Fizikalist Zihin Teorileri	76
4. Zihin Hakkında Maddecilik Karşıtlığı (Antimateryalizm)	111
5. Bilim ve Zihin-Beden Problemi: Bilinç	141
6. Zihin ve Bedenle İlgili Tarafsız (Nötr) Teoriler	174
7. Tarafsız Tekçilik (Nötr Monizm)	201
Sözlük	237
Kaynakça	241
Ek Kaynaklar	246
Dizin	248

DİZİ ÖNSÖZÜ

MIT Press Gerekli Bilgiler dizisi, ilgi çeken güncel konularda özenle hazırlanmış, kolay erişilebilir, özlü cep kitaplarından oluşmaktadır. İleri gelen düşünürler tarafından yazılmış bu kitaplar kültürel ve tarihî konulardan bilimsel ve teknik konulara uzanan bir yelpazede uzman bakış açısı sunmaktadır.

İçinde bulunduğumuz anlık bilgi hazzı çağında görüşlere, gerekçelendirmelere ve yüzeysel açıklamalara kolayca erişebiliyoruz. Çok daha zor olansa dünyaya dair ilkelere dayalı bir anlayış geliştirmemizi sağlayacak temel bilgiyi edinebilmek. Gerekli Bilgiler dizisi bu ihtiyacı karşılıyor. Uzman olmayan okurlar için özelleşmiş alanlarda bilinenleri bir araya getiren ve önemli konu başlıklarını temel bilgilerle birbirine bağlayan bu kitapların her biri karmaşık fikirlere bir erişim noktası sağlamaktadır.

Bruce Tidor

*Biyoloji Mühendisliği ve Bilgisayar Bilimi Profesörü
Massachusetts Institute of Technology*

ÖNSÖZ

Zihin-beden problemi bir *paradokstur*. Paradoks, görünürde her biri sağlam argümanlarla desteklenen, fakat birlikte ele alındıklarında tutarsız olan önermeler grubudur. Gruptaki bütün önermeleri onaylayamasak da, hepsinin doğru olduğuna inanmak için haklı nedenlerimiz vardır.

Zihin-beden problemine benim yaklaşımım genel yaklaşımdan daha dardır, ama bu yaklaşımın meseleye dair geçmişteki özel çözümler hakkında net düşüncelere sahip olmamıza yardımcı olacağına inanıyorum. Bu, bizi zihin ve beden dışındaki şeylerin metafiziğinde kaybolmaktan da koruyacaktır. 1. Bölüm’de en genel hatlarıyla sunduğum zihin-beden problemi, sadece zihin ve beden hakkındadır ve ne benliği, ne bilinci, ne ruhu ne de beden ve zihinden başka herhangi bir hususu içerir. Bununla beraber, 5. Bölüm’de, zihnin ve zihin-beden probleminin bu kısmının bilimsel değerlendirmelerine örnek olması adına bilinçle ilgili bazı bilimsel teorilere yer verdim. Son zamanlarda bilişsel bilimlerde önemle incelenen bilinç, zihnin bütünü ol-

masa da -ya da Descartes'ın inandığı gibi zihnin özü ol-
masa da- bir *parçası* sayılabilir.

Başka soruların yanı sıra, zihin-beden probleminin, zihnin fizikselliği konusunu da gündeme getirdiği düşünülebilir. Gerçekten de, zihnin ve onunla birlikte bilincin, nasıl sadece fiziksel bir madde olabileceğini anlamak zordur. Nöronların ateşleme yapıp beynin etrafında saydam pericikler gibi uçuşan minik zihinsellik veya bilinç patlamaları yaptıklarını göremeyiz, hattâ hayal bile edemeyiz. Beyin inadına fizikseldir, gerçekten maddeseldir, bir kilo üç yüz elli gram kadar bir ağırlığı vardır ama zihnin ağırlığının ne olduğunu *sormak* bile anlamsızdır. İnsan beyninin, vücut ağırlığının yaklaşık yüzde ikisini oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca, glia hücrelerinin dışında insan beyninde yüz milyon kadar nöron bulunur. Fakat bunlar insan zihni için geçerli değildir. Beynin boyutlarının on üç çarpı on beş çarpı on santimetre civarında olduğunu söyleyebiliriz. Ama zihinle ilgili böyle bir şey söylemek mümkün bile değildir. Tabii ki maddeciliğin (var olan her şeyin bir çeşit madde olduğu tezi) daha karmaşık tipleri veya 3. Bölüm'de ele aldığım fizikalist (var olan her şeyin bir şekilde fiziksel olduğu tezi) gibi görüşler de vardır, ama hepsinde aynı zorluk bulunmaktadır.

David Chalmers'ı takiben, filozoflar ve diğerleri, bi-

lincin *zor problemini* bilincin *kolay probleminden* veya daha doğrusu *kolay problemlerden* -Chalmers'e göre bunlar çok sayıdadır- ayırmak istemişlerdir. Son zamanlarda bu konuda epey yazı yazılmıştır.¹ Chalmers, kolay problemler ifadesiyle, örneğin, beyazlığın bilincinde olmamızı sağlayan fiziksel süreçlerin tanımlanması gibi problemleri kastetmiştir, tabii ki bu ifadeye bir anlam verebiliyorsak... Açıkçası bu tip çok problem *vardır*. Gözler, kulaklar, dokunma, burun ve diğer duyarların işleyişini anlamamız gerekmektedir. Zor olan problem, beyazlık deneyimimizin ve dolayısıyla beyazlık bilincimizin nasıl sadece görsel kortekste çalışan ve tamamen fiziksel sistemlerden ortaya çıktığını anlayabilmektir. Buradaki fikir, algılamamızı gerçekleştiren fiziksel işlemler sayesinde deneyimlerimizi anlayabileceğimizdir, ama deneyimlerin bu yolla anlayamayacağımız nitelikleri de vardır. Bu niteliklere *kualia* denmektedir ve Chalmers'e göre bunlar fiziksel değildir.

Doğru, fakat bu yirminci yüzyılın “zor problem”i, 1. Bölüm’de de anlatıldığı gibi, 1641 yılında Descartes ve karşıtlarının eleştirileriyle ortaya atılan eski bir problemin güncellenmiş bir şeklidir. Zor problem *gerçekten*

¹ David Chalmers, “Facing Up to the Problem of Consciousness” (Bilinç Problemi ile Yüzleşmek), *Journal of Consciousness Studies* 2 (Bilinç İncelemeleri Dergisi 2), no. 3 (1995): 200-219 ve *The Conscious Mind* (Bilinçli Zihin), Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1996.

zordur. Neden? Çünkü o zihin-beden problemidir ve bu zor bir problemdir. Chalmers'ın zor bilinç problemi, tamamen zihin-beden probleminin yeni bir isim verilmiş halidir ve anlaşılması daha kolay olan fiziksel süreçler ile bilinç veya kualia veya zihin arasındaki keskin ayrımı içermektedir. Descartes'a göre zihnin temel niteliği bilinçlilik ve bu yüzden, karşıtlarının da belirttikleri gibi, zihnin bedenle ilişkisinde bir problem vardır. Bu problemin sebebi zihnin fiziksel olarak tanımlanmadığıdır: Zihin fizik veya fizyoloji âlemine kesinlikle uymamaktadır. Veya düalistler öyle iddia etmektedir. Düalizmin değişik türlerini 2. Bölüm'de ele alıyorum.

17. yüzyıl ortalarında, zihin-beden problemi, merkezî bir problem haline gelmiş, bu probleme -doğru olmadığı halde sıklıkla Schopenhauer'e atfedilen bir deyişle- "dünya-düğümü" adı verilmiştir.² Schopenhauer

² Schopenhauer "dünya düğümü" ("der Weltknoten") terimini gerçekten kullanmıştır. Fakat, bu kelimeyi benlikle, bilme ve istemin birliğinin özdeş olduğunu anlatmak için kullanmıştır. Dünya düğümü, benliğin bedenle değil dünya ile birliğidir ve hiçbir şekilde zihin-beden problemi değildir. "İstemin öznesiyle bilmenin öznesinin, her ikisini de içeren ve gösteren 'Ben' kelimesi sayesinde (ve gerçekten, zorunlu olarak) özdeş olması dünya düğümüdür ve dolayısıyla anlaşılmalıdır." (Arthur Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason (Yeterli Sebep Prensiplerinin Dörtlü Kökü Üzerine)*. [La Salle: Open Court, 1974] sayfa 210. Ayrıca bkz. Gunther Zoller, "Schopenhauer on the Self." ("Benlik Üzerine Schopenhauer") *The Cambridge Companion to Schopenhauer (Cambridge Schopenhauer Rehberi)* içinde, yay. haz. Christopher Janaway. Cambridge:

bu tabiri zihin-beden problemi için kullansaydı, belki de bu problemin şunu gösterdiğini kastediyor olurdu: Her gün kullandığımız zihinsel ve fiziksel ya da zihin ve beden kavramları bir şekilde birbirine öyle dolanıyor ki, fiziksel dünyamız da dahil olmak üzere, bütün dünya kavrayışımız zihin-beden problemi ile sorgulanmaya başlıyor. Bu metafizik problem, ancak filozoflar onun farkına vardıktan sonra önem kazanmıştır ve 20. yüzyılın sonunda ve 21. yüzyılın başında, öyle ya da böyle, hâlâ sağ salim ayaktadır.

Benim 6. ve 7. bölümlerde anlattığım kendi görüşüm, maddecilik karşıtı görüşlere yakın düşer. Dünyada sadece bir değil iki ayrı tür şey olduğunu söyleyen düalizm de yakın olduğum görüşlerdendir.

İlk olarak öğrenciyken tanıştığım zihin-beden problemi üzerine, okul yıllarımdan beri düşünmekteyim. O zamanlar İngiliz ve Amerikan üniversitelerindeki ortam son derece fizikalist ve maddeci yönelimliydі. O zaman-ki atmosferin ne kadar güçlü olduğunu ve karşıt görüşlü öğrencilerin nasıl dışlanıp aşağılandığını hatırlayıp anlatmak kolay bir iş değil. Şimdilerde, bu öğrencilerin, zihnin ve hattâ insanın ne tür bir şey olduğuna ve fel-

Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1999 sayfa 26. Schopenhauer'e göre dünya düğümü açıklanamaz ("ist.... unerklärlich") çünkü, bir nesne değildir ve biz ancak nesneler arasındaki bağlantıyı kavrayabiliriz.

sefenin imkânlarına dair daha fazla fikir edinmeyi umdukları, felsefe dışında kalan disiplinlere yönelmelerini, tarihsel olarak doğru bir şekilde anlatmanın bile çok zor olacağını sanıyorum. Neyse ki, günümüzde felsefe, olması gerektiği gibi, dışlanmışlara da kucak açmaktadır ve bu sadece düzeltici politikalar sayesinde değil, felsefenin kendisinin de, yabancı ve dışlanmış entelektüel görüşlere kucak açmamasının kendi temel göreviyle ters düşeceğini fark etmesi sayesinde olmuştur.

Ben de bu dışlanmış öğrencilerden biriydim. O zamanlar, bana göre, güçlü çağdaş maddecilik bir sorundu. Üniversitenin birinci senesine, Profesör Edwin Curley'in sınıfında 17. yüzyıl felsefesi, özellikle de Leibniz ile başladım ve orada kendimi evimdeymiş gibi rahat hissettim. Bununla beraber, bir felsefî görüşün gerçekten kararlı, uzun süreli ve onun ifade edildiği dile gereken sorumluluğu da göstererek yapılan analiziyle, sonunda, en azından, o görüşle ilgili problemlerin anlaşılacağına ve en iyi durumda da, görüşün doğru mu yoksa yanlış mı olduğu hakkında kesin bilgiye ulaşılacağına ikna olmuştum ve hâlâ da buna inanıyorum. Öğrenciliğimden bu yana, bu kanımdan şüpheye düşmeme sebep olacak hiçbir şey okumadım ve duymadım. Maddecilik görüşü doğru olabilirdi. Ama 1960'lardan itibaren düşüşe geçmiş ve bazı önemli maddecilik karşıtı görüşler

zihin felsefesinde yer almaya başlamıştır. 4. Bölüm bu görüşlerle ilgilidir. Felsefe ve bilim birbirlerine daha anlayışla ve dostça yaklaştıkça yeni gelişmelerin meydana gelmesi şaşırtıcı ve ilginçtir. Daha da ilginç olanı, bu tartışmaların zamanımızdaki filozof ve bilim insanlarının büyük çoğunluğunun maddeci ve doğalcı kanaatlerini hiç rahatsız etmemiş olmasıdır. (“Doğalcılık” var olan tek şeyin doğa olduğu ve bu yüzden her oluşumun doğal oluşum olduğu görüşüdür.) Bu maddeci ve doğalcı kanaatler, eğer akıldan değilse nereden çıkmaktadır? Tabii akıl çok çeşitli şekiller alabilir ve sadece yavan ve yorucu olan idrak de bunlardan biridir.

Mevcut durum hakkındaki görüşümüz ne olursa olsun, problemin *tümünü* inceleyebilmemiz için uygun bir zamandayız. Bu, problemin çözümü için sunulmuş teorilerin detaylarına dair lüzumsuz tartışmalara dalmaktan daha fazlası demektir. Problem tartışmalar hakkında değildir ve felsefe genel olarak tartışma değildir. İhtiyacımız olan şey, problemin yapısıyla ve zihin, beden, fiziksel ve zihinsel kavramlarında yatan çıkış noktalarıyla ilgili bir *kavrayış* edinmektir.

Neden zihin-beden problemi hakkında bir başka kitap? Neden şimdi? Cevap; bunun, zihin-beden problemi hakkında *bir başka* kitap olmadığıdır. Aslında çok uzun zamandır bu probleme dair geniş kapsamlı bir kitap

yayımlanmamıştır. Bunun kısmen, maddeci yönelimin, çoğu filozof tarafından halen en doğal yol olarak seçilmesinden kaynaklandığına inanıyorum. Bu görüş açısından bakıldığında, zihin-beden problemi gerçekten imkânsızlık derecesinde zordur. Bence bu da, maddeci olmamak için ve bunun yerine, benim bu kitabın son iki bölümünde yaptığım, 7. Bölüm’de de kendi görüşüm olan tarafsız tekçiliği (nötr monizm) savunduğum gibi, tarihte unutulmuş veya yeterince değer verilmemiş görüşlere, daha dikkatli bakmak için bir başka sebeptir. Özellikle ilgilendiğim bir gerçek de, geçmişte tarafsız tekçilerin, şeylerin tekliği fikrinin heyecanı ile yetinip zihin-beden meselesi üzerinde neredeyse hiç durmaları ve gerçekte de probleme hiçbir çözüm getirmemiş olmalarıdır. Buna çare olarak bazı önerilerde bulundum ve tarafsız tekçinin zihin-beden etkileşimini nasıl anlaması gerektiğinin analizini yaptım.

ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ: GEÇMİŞ VE TARİHÇE

Zihin-Beden Problemi Nedir?

Mantıksal açıdan, zihin-beden problemi kolayca anlaşılır ve sadece dört önerme veya cümleyle net olarak ifade edilebilir. Aşağıdaki formülasyon Keith Campbell'den uyarlanmıştır.³

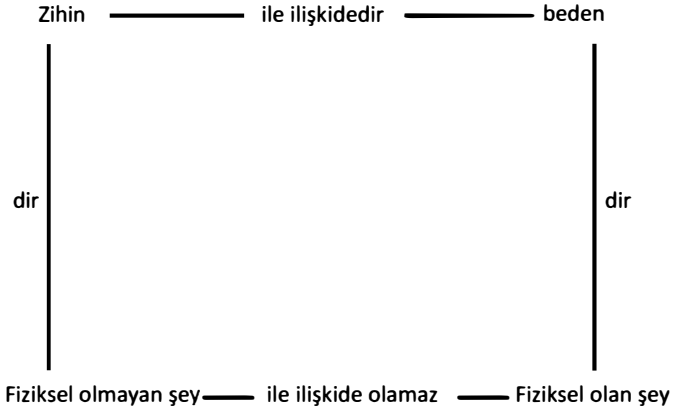
³ Bkz. Keith Campbell, *Body and Mind* (Beden ve Zihin) (New York: Anchor Books, 1984), 14. Campbell'in formülleştirmesinde aşağıdaki değişiklikleri yaptım. Onun "ruhsal" dediğine "fiziksel olmayan" dedim, onun "madde, materyal" dediğine ben "fiziksel" dedim. Ve "etkileşmez" ifadesini "etkileşemez" olarak değiştirdim. Campbell'inkiyle ilgili belki daha derine inen başka formüller de vardır; ama ben eldeki en basit olanla çalışmayı tercih ettim. Örnek olarak, Kirk Ludwig aşağıdaki formülü veriyor: (1) Bazı şeylerin zihinsel nitelikleri vardır (Gerçekçilik); zihinsel nitelikler kavramsal olarak zihinsel olmayan niteliklere indirgenemezler ve sonuç olarak, hiçbir zihinsel olmayan önerme zihinsel bir önermeye yol açmaz (kavramsal özerklik); (2) Bir şeyin, tam olarak, temel bileşenleri cinsinden tanımlanması, bu bileşenlerin ilişkisel olmayan niteliklerinin ve (3) onların birbirleriyle ve diğer şeylerin temel bileşenleriyle ilişkilerinin benzer şekilde tanımlanması, (bileşen tanımı) o şeyin tam tanımı sonucunu verir yani, bir şeyin niteliklerinin hepsini içeren bir bütün, bileşenlerinin tanımlarından ortaya çıkar (Bileşenlerin açıklayıcı yeterliliği); (4) şeylerin temel bileşenlerinin böylesi zihinsel nitelikleri yoktur (bileşenlerin zihindışılığı). Bkz. Kirk Ludwig, "The Mind-Body Problem: An Overview." ("Zihin-Beden Problemine Bir Bakış") *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* (Blackwell Zihin Felsefesi Rehberi) içinde, yay. haz. Stephen Stich ve

- (1) Zihin fiziksel olmayan bir şeydir.
- (2) Beden fiziksel bir şeydir.
- (3) Zihin ve beden etkileşir.
- (4) Fiziksel ve fiziksel olmayan şeyler etkileşemez.

Bu dört önermeden herhangi birini reddetmek çok zordur. Fakat hepsinin bir arada tutarlı olarak doğru olması da imkânsızdır. En azından birinin yanlış olması gerekir ve bunun nasıl olduğunu tam olarak gösterebilmek, zihin-beden problemine bir çözüm üretmek demektir.

Yukarıda (1)-(4) önermeleriyle formüle edildiği şekliyle, zihin-beden problemi tamamıyla mantıksal bir meseledir. Dört önermenin bir arada tutarlı olması *mümkün değildir*; hiçbir şey bunu değiştiremez. Gerçekten bu önermelerden bir çelişki ortaya çıkmaktadır ve sorun önermeler *arasındaki* gerilimdir. Tabii bu dört önermeye çok benzeyen, ancak tutarsız grubun biçimsel terimleri kadar katı ve kesin ilişkiler içermeyen daha belirsiz önermeler de mümkündür.

Ted A. Warfield. Oxford: Blackwell, 2003. Sayfa 10-11. Fikir şudur: Beden de dahil olmak üzere Ludwig'in dörtlüsünde yer almayan fiziksel şeylerin zihinsel nitelikleri yoktur, ama zihinsel nitelikler kesinlikle mevcuttur. Ama bu nitelikler fiziksel niteliklerle açıklanamazlar. Ludwig'in dörtlüsü, *bileşen, indirgenebilirlik* gibi kavramları kullanıp *belirim* ve *ilişkilendirilirlik*'i reddetmesine rağmen çok ilginçtir. Bu dörtlüyü görmezden gelsek ve bunun gibi karmaşık ve sorunlu kavramlar listesine hiç girmesek bile zihin-beden probleminin yeterince derdi var gibi geliyor bana.



Şekil 1

Şekil 1 dört önermede “zihin”, “beden”, “fiziksel” ve “fiziksel olmayan” terimlerinin, nasıl bir tutarsızlık oluşturduğunu gösteriyor. Meseleyi böyle oldukça biçimsel bir ifadeyle ele almamızın nedeni, bu dört önermenin tam da filozofların veya mantıkçıların bazen “tutarsız dörtlü” dedikleri dört önerme olmasıdır. Bu ifadenin anlamı şudur: Dört önermenin (tetrad) herhangi üç tanesi aynı anda doğru olabilir, fakat, eğer bu üçü doğru ise *dördüncü* yanlıştır. İşte tutarsızlık buradadır. Mesela, (1), (2) ve (3) doğru ise (4) yanlıştır. Eğer zihin fiziksel olmayan bir şey ve beden fiziksel bir şey ise ve zihin ve beden etkileşiyorsa, en azından fiziksel

olmayan *bir* şeyle fiziksel olan *bir* şey arasında etkileşim *var* demektir ve bu durumda dördüncü önerme yanlıştır. Çünkü dördüncü önerme fiziksel ve fiziksel olmayan şeyler arasında etkileşim olamayacağını söylemektedir.

Veya varsayalım son üç önerme (2), (3) ve (4) doğru. Yani fiziksel olan ve fiziksel olmayan şeyler etkileşemez, zihin ve beden etkileşir ve de beden fiziksel bir şeydir. Bundan hareket edersek, zihin fiziksel olmayan bir şey değildir, yani zihin fiziksel bir şeydir. Zihin fiziksel bir şey olmalıdır, çünkü beden fiziksel bir şeydir ve zihinle etkileşir. Fakat, fiziksel olan ve olmayan şeylerin etkileşmediklerini varsaymaktayız. Bu durumda (1) yanlış olmalıdır.

(1)'den (4)'e kadar önermelerle bu şekilde oynayarak, içlerinden üçünü seçip dördüncünün tersini ya da reddini türetmek eğlencelidir. Bunu yaparak zihin-beden probleminin bir mantık problemi olduğu çok iyi anlaşılır. Dört önermenin dördüne birden aynı anda bağlı kalmayı çözüm olarak kabul ettiğimiz taktirde, bu problemin çözümü *imkânsız hale gelir*. Dört önermeye bağlı kalmanın mantıklı bir seçenek olmadığını anladığımızda, ilk ve en temel sorunun, dört önerme içinden *hangisinin* reddedileceği sorusu olduğu açıkça görülecektir.

Zihin-beden problemini daha az biçimsel ifadelerle de tarif edebiliriz. İnsan bedenini, mide, sinirler ve beyin, kollar, bacaklar, gözler ve bunlar haricindeki bütün iç ve dış organları dahil her şeyle ele alalım. Bütün bu donanıyla bile, özellikle de duyu organlarımızla, dünyadaki bizden çok uzakta olan şeyleri bilinçli olarak algılayabilmemiz çok ilginç ve hayret vericidir. Mesela, sabah gözümü açarım ve yanımdaki masada güzel bir fincan kahvenin beni beklediğini görürüm. Evet, bir adım ötemde ve ben ona dokunmuyorum, ama bir şekilde bana varlığını gösteriyor. Onu *görmem* nasıl oluyor? Görsel sistem nasıl oluyor da kahve fincanı görüntüsünü benim zihnime taşıyor ve farkına varmamı sağlıyor?

Cevap hiç de kolay değil. Kabaca ele alırsak, fiziksel hikâye şöyledir: Kahve fincanından gelen ışın gözlerime ulaşır ve bu ışın gözlerimin arka bölümünde yer alan iki retinanın üzerine çarpar. Sonra, fizyoloji biliminden öğrendiğimiz üzere, iki retinanın gönderdiği elektrik sinyalleri önce optik kiazmaya ulaşır, oradan da optik sinir boyunca ilerler. Bu sinyaller, beynimizin arka bölümündeki görsel korteks denilen yere taşınır. Sonra bir çeşit mucize gerçekleşir. Görsel korteks aktif hale gelir ve ben kahve fincanını *görürüm*. Hattâ, “Fincanı görüyorum,” demekten nasıl farklı olduğunu veya

net olarak ne demek olduğunu bilmemekle beraber, “Fincanın *bilincindeyim*,” de diyebiliriz.

Beynin fiziksel durumu nasıl oldu da içimde kahve fincanının varlığının heyecan verici farkındalığını oluşturdu? Bir an sadece nöronlar ateşleniyor ve kahve fincanı görüntüsü yok; ama sonra bir adım ötede bir fincan kahve görüveriyorum. Buna sebep olan nöron ateşlemelerinin farkında değilim ve tabii ki onları görmüyorum. *Onları* ancak bir beyin cerrahı görebilir. Benim gördüğüm ise sadece bir fincan kahve. Benim nöronlarım, benimle, zihnimle veya bilincimle nasıl ilişki kuruyor ve orada benim için kahve fincanı görüntüsünü oluşturuyor? Sinir hücresi yığınlarından nasıl oluyor da bir fincan kahve duyumu ortaya çıkıyor?

Bu bir gizem, bir sır.

İşte bu gizem zihin-beden problemidir veya onun bir parçasıdır.

Meseleyi şu şekilde bölebiliriz. Bu örnekte kahve fincanının görüntüsünü içeren zihin durumuna “görsel deneyim” diyelim. Zihin durumu, kahve fincanını gördüğümüzde nesnel ve fiziksel olarak cereyan eden (henüz saptamadığımız) şeyle bir şekilde ilişkilidir.

Bu iki olay kümesine (zihinsel deneyim ve onun altında yatan fiziksel olaylar) ilaveten, görülen şeyde bir “öznel karakterin” de var olduğu kabul edilir. Bu öznel

karakter için bazı filozoflar “Nasıl bir şeydir?” ifadesini kullanmışlardır, tıpkı “Bir kahve fincanını görmek nasıl bir şeydir?” sorusunda olduğu gibi... Bir fincanı görme deneyiminin nasıl bir şey olduğu, fincanı görmenin *bilincinde* olmakla aynı sayılır. Fincanın bilincinde olmak onu görme deneyimini gerekli kılar. Bu ifade aslında filozof Timothy Sprigge’e aittir ve daha sonra Thomas Nagel⁴ tarafından da kullanılıp daha popüler hale getirilmiştir. Amacı, deneyimin içeriğinin bu fazladan parçasına dikkat çekmektir. Bir kahve fincanı görmek nasıl bir şeydir? Veya daha genel anlamda söylersek, bilinçli insan olmak nasıl bir şeydir?

Bunu, “bir taş” olmak nasıl bir şeydir sorusuyla karşılaştıralım. Ama taş olmak nasıl bir şeydir diye bir şey *olmaz*. Bu yüzden, Sprigge ve Nagel’in kriterine göre taşın bilinci yoktur.

Filozoflar ve diğer bazı kişiler bu “Nasıl bir şeydir/ Neye benzer?” sorusuna Latince bir isim vermişlerdir: *quale* (tekil, “kua-le” olarak okunur) ve *qualia* (çoğul, “kua-lia” şeklinde okunur).

Bir fincan kahve gördüğümde veya diğer bir deyişle fincanı algıladığımda, deneyime bağlı kalenin farkın-

⁴ Timothy L. S. Sprigge “Final Causes.” (“Son Nedenler”) *Proceedings of the Aristotelian Society (Aristo Cemiyeti Bildirileri)* Ek cilt 45 (1971): 166ff; Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?” (“Bir Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?”) *Philosophical Review (Felsefî Dergi)* 83, no. 4 (1974): 435-450.

dayımdır, ama aynı bilgiyi taşıdığı halde bir video kaydında bu farkındalık herhalde hiç bulunmamaktadır. Video görüntülerinin bilinci yoktur. Bilincin söz konusu olabilmesi için birisinin video filmine *bakması* gerekir.

Kuale fikri maalesef tam anlamıyla açık değildir. Bazı filozoflar bu terimi, deneyimlerin yukarıda rollerini belirttiğim *nitelikleri*, örneğin fincanı gördüğümde algıladığım beyaz fincan şekli için değil, doğrudan deneyimlerin kendileri için kullanmışlardır.

Burada gerçekten bir belirsizlik var ve bu iki felsefî kullanım birbiriyle çelişmekte... Eğer kualia dediğimiz şey deneyimler ise, bunlar, bu deneyimlere sahip olan öznelere ait özelliklerdir ve psikolojik öğelerdir. Yok eğer kualia deneyimlere ait özellikler ise bu durumda deneyime sahip olan öznelere ait özellikler olamazlar; onlar, örneğin öznenin zihninde bir şekilde ortaya çıkan *beyaz renk* ve *fincan şekli* gibi bağımsız metafizik öğelerdir.

Ayrıca bir soru daha var: Beyaz bir fincan gördüğümde bir kuale mi yoksa birçok kuale mi var? Tek bir beyaz fincan kualesi mi var, yoksa beyaz fincanın tam görüntüsünü oluşturan daha küçük birçok beyaz renkli kualia mı var? Her iki cevap da tatmin edici değil. Çok meşhur bir örnekten gidersek, bir çilli tavuğa baktığımda kaç tane kualem olur? Özellikle de tavuk etrafta

Bir kahve fincanı görmek
nasıl bir şeydir? Veya daha
genel anlamda söylersek,
bilinçli insan olmak nasıl
bir şeydir?

koşuşturup başını indirip kaldırıp yemlenirken üstünde kaç benek olduğunu görmek mümkün değildir ve ayrıca kesin bir sayı da olmayabilir. Zaman içinde yumuşak bir geçişle değişen bir niteliğe, örneğin renk yelpazesi içindeki kırmızı tonlara baktığımda kaç değişik kualiam olur? Burada anlatılmak istenen husus şu ki, *renk* veya *renkli olmak* gibi kavramlar için aynı zorluk söz konusu değildir. Örneğin, üstünde beyaz veya gri benekler olduğu halde ekmeğin kahverengi olduğunda ısrar ederiz. *Renk* ve *renkli olmak* kuale'den daha toleranslı kavramlardır.

Burada incelediğim yazarlar “kualia” ve “kuale” kelimelerini kullanıyorsa veya bu kelimeler yazıların içeriğinde yer alıyorsa ben de kullanacağım ve eğer deneyimin nesnesi olan nitelik daha önemli ise “olgusal nitelik” terimini kullanacağım. Maalesef bu terminolojinin tarihçesi, böyle bir özgürlüğe yer bırakacak derecede karmaşıktır. “Kualia” teriminin ilginç, hattâ denilebilir ki inişli çıkışlı bir tarihçesi vardır. Geçmişte, “*cogitationes*”, “fikirler”, “deneyimler”, “duyu verileri”, “nitelikler”, “algılamalar”, “duyumlar”, “duyumların özellikleri”, “algılar”, “ham hisler”, “nomolojik sözler”, “olgusal özellikler” ve “niteliksel özellikler” gibi terimler ve kelimeler, bu kavramla hemen hemen aynı şeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Bu terminolojilerin kar-

maşık tarihçesi, günümüzde dikkatli felsefe öğrencilerinin, “kualia krallığı”nda yolunda gitmeyen bir şeyler olduğunu fark ederek alarma geçmesi için yeterlidir. Oldukça açık ve basit olması gereken bir fikir veya fikirler grubunu ifade etmek için neden bu kadar sık terim değişikliği ve karmaşık tartışma gelgitleri yaşanmıştır?

Bu konuda Herbert Feigl hakkında çok bilinen bir hikâye vardır. 1966 yılında UCLA Üniversitesi’nde zihin ve beyin hakkında bir konuşma yaparken, beyin ve zihin arasındaki ilişkinin bir kısmını irdelemiş ve bir maddeci olmasına rağmen “ham hisler” denilen probleme açıkça bir çözüm getirememiştir. Meşhur filozof Rudolf Carnap da dinleyiciler arasındadır ve soru cevap bölümünde ham hisler meselesine bir çözüm bulunduğunu söyler. Feigl heyecanla çözümün ne olduğunu sorar. Carnap “Herbert, senin probleminin çözümü ‘alfa faktörü’dür,” diye yanıtlar. Bilimsel eğitime rağmen ilk kez duyduğu bu kavramı bilmeyen Herbert daha da heyecanlanır ve alfa faktörünün ne olduğunu öğrenmek ister. Carnap “Ee Herbert, sen bana ham hisler ne demek onu söyle, ben de sana alfa faktörünün ne olduğunu söyleyeyim,” diye cevap verir. Carnap bu konuda haklıdır.

Kualia veya olgusal nitelikleri tanımlamanın kavramsal ve dilbilimsel zorlukları zaten yeteri kadar

büyüktür, bununla beraber şu açık ki bir bilim insanını benim beynimi tarayabilir, mesela kanımın akışını, nöronlarımın ateşlemesini kaydedebilir ama benim deneyimlerimi saptayabilecek eşdeğer bir tarama sözü konusu değildir. Gerçekten de birbiriyle bağlantılı iki farklı dünya var gibi görünüyor -peki bu dünyalar nasıl bağlantılıdır?

Ayrıca zihin-beden probleminin insan *zihni* ile insanın fiziksel *bedeni* arasındaki ilişki ile ilgili olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. (Aynı ilişki, eğer var ise, hayvan zihinleri ile hayvan bedenleri için de geçerlidir, fakat bu kitapta incelemeyi insan ile sınırlı tutacağım.) Kualia olsa da olmasa da, zihin ile beden arasında bir bağlantı vardır. Bilincinde olmaksızın bir kahve fincanını gördüğümde ve bilincinde olmaksızın bir problem üzerinde düşündüğümde, bu durumla bağlantılı bir kualia (kişisel tecrübe özelliği) olmasa bile, zihinsel durumum ile fiziksel bedenimin nasıl bir ilişki içinde olduğu gerçekten merak edilecek bir şeydir.

Zihin-beden problemine ters yönden yaklaşırsak problemi anlamak daha kolay olur. Tekrar bedeni ele alalım. Battaniyenin dışında kollarım var ve sağ elimi uzatıp kahve fincanımı tutuyorum çünkü kahveden bir yudum almak istiyorum. Bunu nasıl yapıyorum? Bir yudum kahve için duyduğum *zihinsel* arzu nasıl oluyor

da benim *fiziksel* kolumu fincana uzatmamı sağlıyor? Aslında cevabı biliyoruz, en azından kısmen. Kaslarım kolumu hareket ettirdi. Fakat benim *zihinsel* arzum fiziksel kaslarımı nasıl hareket ettirdi? Zihnim bir şekilde koluma ulaşır mı kaslarımı hareket ettirdi?

Yine cevabı biliyoruz veya bildiğimizi zannediyoruz. Kasları zihinsel enerji değil, beyinden gelen elektrik sinyalleri hareket ettirdi. Ama soru hâlâ cevap bekliyor. Nasıl oldu da zihinsel arzum fiziksel elektrik sinyallerinin başlayıp kollarıma doğru inmesini ve kaslarımın hareket etmesini sağladı? Fizyoloji yine bir cevap sunar bize... Fiziksel elektrik sinyallerini üreten benim zihnim -“yani zihinsel olan”- değil, beynimde ateşleme yapan nöronlardır. Pekâlâ, şimdi bir bakıma sorunun “sinir uçlarına dokunduk” diyebiliriz. Benim *zihinsel* arzum nasıl oluyor da, kendisine eşlik eden kuale ile birlikte, *fiziksel* nöronlarımın atış yapmasına sebep oluyor? Sanki bizde bir çeşit telekinezi var, yani nesneleri yalnızca zihinsel enerjiyle hareket ettirebiliyoruz. Eğer nöronları ateşleyen benim zihinsel isteğim değil de *başka* nöronlar olduğu söylenirse, soru cevaplanmaktan çok göz ardı edilmiş olur. Nasıl oluyor da benim zihinsel arzum bu *başka* nöronların ateşleme yapmasını sağlıyor?

Bu arzuya eşlik eden kualia olmayabilir. Veya bilinçsiz bir zihinsel arzu olabilir. Fakat arzunun nasıl olup

da nöronların ateşleme yapmasını sağladığı ve kolumun harekete geçmesine neden olduğu sorusu hâlâ mevcuttur. Yani kualia zihin-beden probleminin bir parçasıdır, ama problem ayrıca, zihnin bilinçsiz düzeyleri veya fiziksel düzeyleri de dahil olmak üzere, zihin ve beden arasındaki her türlü ilişkiyi de içermektedir.

Madde veya fiziksel olan, bir şekilde zihni etkiler ve zihin bir şekilde fiziksel bedeni hareket ettirir. Ama bu “bir şekilde”leri anlamak zordur. Zira, kualia veya zihinsel tecrübe hallerinin nöronlar arasında nasıl dolaştığını ya da arzunun nasıl olup da kendisine eşlik eden kualia kümelerini sürükleyerek fiziksel olarak nöronlara saplanıp ateşleme yapmalarına sebep olduğunu göremeyiz.

Descartes ve 1641 Yılında Problemin Keşfedilmesi

Yaygın bir görüşe göre, Fransız filozof René Descartes, 1641’de *Meditationes de prima philosophia (İlk Felsefe Üzerine Düşünceler)* ve bu kitaptan birkaç yıl önce yazılmış olan *Traité de l’homme (İnsan Hakkında Bilimsel İnceleme)* adlı eserlerinde, bugün zihin-beden problemi dediğimiz sorunu keşfetmiş ya da icat etmiştir.

Bizim zihin-beden problemimizdeki zorluk, yalnızca zihin ve bedenin nasıl bir ilişki içinde olduğu ve birbirlerini nasıl etkiledikleri değildir. Ayrıca nasıl olup da ilişki kurabildikleri ve nasıl etkileşebildikleri de problemin bir diğer zorluğudur. Zihin ve bedenin karakteristik özellikleri, su ve yağ gibi, çok farklıdır ve oldukları haliyle birbirleriyle karışamazlar.

Descartes'a göre madde, temel olarak *uzamsaldır* ve doğrusal boyut özellikleri taşıyan bir karakteristiğe sahiptir. Uzaydaki cisimlerin en azından bir konumu vardır, ayrıca yükseklik, derinlik ve uzunluktan bir veya birkaçına sahiptirler. Düzlemler iki boyutlu ve çizgiler tek boyutludur ama her ikisi de uzayda bir yer kaplamaktadır. En azından normal deneyimlere göre cisimler, görünürde üç boyutludur. Diğer yandan, zihinsel öğelerin böylesi özellikleri yoktur. Mesela, zihnimizin -veya zihnin herhangi bir kısmının- beş çarpı beş çarpı beş santimetrelik bir küp veya beş santimetre yarı çapında bir küre şeklinde olduğunu, uzayda bir yerde, kafatasının içinde bulunduğunu söyleyemeyiz. Bunun nedeni zihnin uzay içinde başka bir şeklinin olması değil, uzay içinde hiç tanımlanmamış olmasıdır. Descartes'a göre zihnin özelliği, fiziksel bir maddeye veya bir şekle sahip olması değil *bilinçli* olmasıdır. Fiziksel özellikleri olan ve uzayda bir yer kaplayan beynin aksine, zihne

uzamsal tanımlamalar atfetmek anlamlı görünmemektedir. “Zihin uzayda ne kadar yer kaplar?” veya “Şekli nedir?” veya “Üç boyutlu mudur, iki boyutlu mudur?” veya “Fiziksel uzayda nerededir?” diye sorabiliriz. Fakat sorular anlamlı olmadığından cevapları da yoktur.

Descartes’ın dediği gibi fiziksel olanın özü uzaydır diye iddia etmeye gerek yok, bir şeyin fiziksel olması için gerekli tek şart, o şeyin uzay *içinde* olmasıdır. İlginçtir ki fizikselliğin bu en doğrudan test yöntemi, Descartes’tan bu yana, bütün felsefî görüş değişimlerinden neredeyse hiç yara almadan günümüze ulaşmıştır. Hattâ fiziğin uğraştığı ve uzayda yer almadığı söylenen bazı tuhaf öğeler bile, otomatik olarak karşıt örnek teşkil etmemektedir. Zira, fizik böylesi öğelerle uğraşırken -bu öğelerin uzayda bir konumu olmadığı için- fizik, fiziksel olmayan öğeleri inceliyor demekten bizi alıkoyacak bir şey yoktur. Ve genellikle, uzayda konumu olmadığı söylenen öğeler fizikten ziyade matematiğin yarattığı şeylerdir. Bu hususu iyice aklımıza sokmak için, Noam Chomsky’nin fiziksellik veya beden için net kavramlara sahip olmadığımızdan zihin-beden probleminin ne olduğunu bile bilmediğimizi ifade eden şu meşhur görüşü üzerinde kafa yormalyız: “‘Madde’ veya ‘beden’ veya ‘fiziksel olan’a dair bir kavramımız bulunmadığı sürece ‘zihin-beden problemi’ meselele-

rini ifade edebileceğimiz tutarlı bir yola sahip olamayız.”⁵ Ama önümüzde açılan uzay ve onun içindekileri inceleyen fizik için kavramlara *sahibiz*. Bedenlerimiz kesinlikle uzaydadır ve zihinlerimiz değildir. En basit şekliyle, zihnimize veya onun içerik veya aktivitelerine doğrusal boyut veya konumların verilmesi anlaşılır değildir.⁶

Bu tür konular Descartes’ın *Düşünceler*’i yazmasının ardından büyük bir ilgi uyandırdı ve Descartes’a “İtirazlar” yazılmaya başladı. “İtirazlar” Descartes’ın seçkin çağdaşlarından oluşan bir grup tarafından yazılmış, Descartes da buna “Cevaplar” ile karşılık vermişti. “İtirazlar ve Cevaplar” *Düşünceler*’in ilk baskısında yer aldı. Kitapta Descartes tarafından keskin bir şekilde çekilen, zihin ve beden arasındaki ayrımı (“gerçek ayrım”) görmemize rağmen, Descartes aslında, zihin-beden problemimizden hiç söz etmemiştir. Zihin ve bedeni

⁵ Noam Chomsky, “Language and Nature,” (“Dil ve Tabiat”) *Mind (Zihin)* 104, no. 413 (1994): 4-6. Ayrıca bkz. Ned Markosian, “What Are Physical Objects?” (“Fiziksel Nesneler Nelerdir?”) *Philosophy and Phenomenological Research (Felsefe ve Olgusal Araştırmalar)* 61, no. 2 (2000): 375-395. Markosian, Kartezyen bir üslupla, fiziksel nesneleri uzamsal konumları olan nesneler olarak tanımlar ve kendi makul görüşünü, alternatiflerine karşı savunur.

⁶ Bkz Barbara Montero, “What Is the Physical?” (“Fiziksel Nedir?”) *The Oxford Handbook of the Philosophy of Mind (Oxford Zihin Felsefesi El kitabı)* içinde, yay.haz. Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann ve Sven Walter. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2005,173-188.

çok farklı bir şekilde tanımlayan Descartes bu konuda hiç endişe duymamıştır: Biri uzamsal iken diğeri değildir ve *bu nedenle birbirlerini etkileyemezler*. Uzayda bir konumu bulunmayan herhangi bir şey, uzayda, mesela bir noktada bulunan herhangi bir şeyi etkileyemez. Kitabın içeriğinde bu meseleden hiç bahsedilmemiştir. Descartes, “Cevaplar” bölümünde, itirazlardan birine şöyle karşılık verir:

Böyleli sorulardaki bütün problem yanlış ve hiçbir şekilde ispatlanamaz bir varsayımdan kaynaklanmaktadır; yani, eğer ruh ve beden doğaları farklı iki töz ise, bu onları birbirlerini etkilemekten alıkoyar.⁷

Descartes bunda tamamen haklıdır. Fırınlanmış bir Alaska pudinginin “doğası” bir insanınkinden çok farklıdır. Bunda hiç şüphe yoktur, zira biri puding diğeri insandır ama bu iki varlık kolaylıkla “birbirlerini etkileyebilir”. Mesela, insan Alaska pudingini yiyebilir ve fırınlanmış Alaska pudingi insana karın ağrısı verebilir.

Halbuki zorluk sadece zihin ve beden farklı oluşu değildir. Öyle farklıdırlar ki, birbirleriyle etkileşimleri imkânsızdır çünkü farklılıkları bir çelişki içermektedir. Descartes, bedenlerin doğası uzay içinde yer almakken

⁷ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, (Descartes’in Felsefi Yazıları) cilt 2. Editörler John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1984, sayfa 275.

zihinlerin doğası uzayda yer almamaktır, diye iddia etmektedir. Bu ikisinin etkileşebilmesi için uzay içinde olmayanın uzayda olan üstünde bir etki yaratması gerekir. Bir beden üzerinde oluşan etki, uzayda bir konumda oluşur ve bu konum o bedenin uzayda bulunduğu noktadır. Dolayısıyla, zihin veya zihnin bir parçasının beden tarafından kaplanan uzaya doğru yaklaşması gerekir. Fakat (yine tekrar edersek) zihinler uzayda yer almazlar ve bedenle uzamsal bir bağlantıları yoktur, bundan dolayı onun yakınına bile gidemezler.

Anlaşıldığı kadarıyla Descartes *bu* problemi görmemişti. Ama, Descartes'ı eleştiren iki kişi bunu açıkça dile getirdi: yazışma arkadaşı olan Bohemya Prensesi Elisabeth ve Pierre Gassendi. Onlara göre eğer ruh bedeni etkiliyorsa mutlaka bedenle temasa geçmeli ve bunu yapabilmek için uzayın içinde bulunmalı ve bir uzantıya sahip olmalı idi. Bu durumda, Decartes'ın kendi öne sürdüğü kriterlere göre, ruh fizikseldi.

Mayıs 1643 tarihli bir mektubunda Prenseler Elisabeth, Descartes'a şöyle yazmıştır:

Yalnızca bilinçli bir töz olan insan ruhunun, bedendeki can ruhlarının hareketini tayin ederek istemli davranışları nasıl yaptırabildiğini anlatmanızı istirham ediyorum. Çünkü görünen o ki, hareketin tayini daima hareket eden bedenin itilmesiyle olur ve bu hareket, hareket eden bedenin harekete geçirdiği şeyden

aldığı itkiye bağlıdır ya da bu şeyin yüzeyinin doğası ve şekline bağlıdır. Şimdi, ilk iki durumda temas mevcuttur ve üçüncüde uyarıcının bir uzantısının olması gerekir. Ama siz ruh kavramınızdan uzantıyı tamamen çıkarıyorsunuz. Bana öyle geliyor ki bir şeyin maddi olmaması temas fikriyle uyuşmamaktadır.⁸

Bedenin itme veya “bir çeşit itki” ile harekete geçmesi için temas gerekir ve bedenle temasın oluştuğu yüzeyin “doğası ve şekli” de bir uzantıya sahip olmak zorundadır. Bu bölümü anlayabilmek için iki açıklamaya daha ihtiyacımız var. İlki, Prenses Elisabeth ve Descartes’ın bahsettikleri “can ruhları” tabiridir. (Bu terim Galen’den alınmıştır.) Kabaca söylersek, “can ruhları” modern fizyolojide bahsi geçen, sinir liflerindeki sinyallerin yaptığını yapmaktadır. Descartes için can ruhları tabiri hayaletimsi ruhanî şeyler demek değil, baloncu teorisi denilen teorinin bir parçasıydı. Bu teori kasları harekete geçiren şeyin, kasların arasındaki havanın artması ile, kaslarda oluşan şişkinlik olduğunu iddia etmekteydi. Descartes’a göre, “can ruhları” kasları şişiren ince hava akımları idi. (Burada, “can ruhları” -animal spirits/hayvan ruhları- tabiri içindeki hayvan kelimesi, hayvanlar veya hayvanî anlamında kullanıl-

⁸ Bohemya Prensesi Elisabeth’den Descartes’a, Mayıs 6-16, 1643, Descartes: *Philosophical Writings* (Descartes: *Felsefi Yazışmalar*) içinde, çev. Elizabeth Anscombe ve Peter Thomas Geach. Londra: Nelson, 1969, sayfa 274-275.

mamaktadır, “anima” yani ruh kelimesinden türetilmiş bir sıfattır.)

İkinci açıklama da şudur: Prenses Elisabeth, Descartes’a yazdığı mektupta “Siz, ruh kavramınızdan uzamı tamamen çıkarıyorsunuz,” diye yazarak Descartes’ın zihin ve maddeyi birbirini dışlayan iki şey olarak tanımladığı gerçeğine değinmektedir. Zihin bilinçtir ve bilincin uzamı veya uzamsal boyutları yoktur; madde ise bilinç değildir, zira tamamıyla uzamsal boyutları ve konumu ile tanımlanır. Elisabeth’in tartıştığı husus, uzayda bir konumu ve boyutu olmadığı için zihnin madde ile temasa geçemeyeceğidir. Zihnin bir temas yüzeyi yoktur veya bir uzantının yüzeyini etkileyecek bir itkiye sahip değildir. İşte bu noktada zihin-beden problemi tartışması tam gaz başlıyor.

Pierre Gassendi, Descartes’ın *Düşünceler* adlı eserinde yer alan “İtirazlar” bölümünde yazan filozof ve bilim insanlarından biridir. Eleştirilerinden biri şöyledir:

Sizin gibi uzantısı olmayan bir özne nasıl oluyor da uzantısı olan bir bedenin görünüşünü veya fikrini elde edebiliyor?⁹

Gassendi burada, “görünüş” ile bizim imge diyeceğimiz şeyi kastetmektedir. İmgeler, sırf fotografik olarak

⁹ Gassendi, Fifth Set of Objections, (“Beşinci İtiraz Seti”) Descartes’ın *Felsefi Yazışmalar*’ında, cilt 2, sayfa 234.

düşünüldüğünde göze ışık ile taşınır. Bir nesnenin fotoğrafı, bizimle nesne arasındaki herhangi bir yerden veya ışığın imgeye ait bilgileri taşıdığı herhangi bir noktadan çekilebilir.

Descartes'ın kendisi henüz zihin-beden problemini bir *problem* olarak görmemekteydi; ama problemin *çözümü* sayılabilecek bir şey sunmuştu. Problem Descartes'ı *eleştirenler* tarafından ve onun bulduğu *çözümde* keşfedildi, ama gene de onları bu keşfe neredeyse zorla yönelten, Descartes'ın zihin-beden arasına koyduğu keskin ayrımdı. Bu ayrım Descartes'ın “temel öz-nitelikler” dediği, zihin ve bedene ait tanımlayıcı özellikleri, yani bilinçlilik ve uzamı içeriyordu.

Descartes, şüphe yok ki farklı cinsten birçok şeyin birbiriyle etkileşebileceğini söylemekte haklıydı, ama zihin ve beden gibi farklı şeylerin gerçekte nasıl etkileştiği konusundaki görüşünde haklı değildi. 1649 tarihli, *Les passions de l'âme* (*Ruhun Tutkuları*) adlı kitabında, zihin ve beden arasındaki etkileşimin, “ruhun ana merkezi” olarak gördüğü epifiz bezi vasıtasıyla sağlandığını söylemişti. Bu bez, ruh tarafından, şu veya bu tarafa, etrafındaki keseciklerdeki hava akımlarını veya can ruhlarını harekete geçirmek için yönlendiriliyordu. Descartes'ın epifiz bezini seçmesinin kendince nedenleri vardı; bu organ, küçük, hafif, beynin iki yarısında

birer tane olmayıp ortada yer alan bir organdı. Gene de, bu görüş daha baştan umutsuz bir çabaydı zira epifiz bezi bedenın diğer herhangi bir parçası kadar fiziksel-dir. Her ne kadar “pnömatik” sistemin (veya sinir sisteminin) hidrolik özelliği hakkında anlatılacak iyi bir hikâye olsa da, zihnin bedeni nasıl etkilediği gibi bir problem var ise, aynı sorun zihnin epifiz bezini nasıl etkilediği hususunda da mevcuttur.

Zihin-beden problemiyle ilgili olarak keskin ayrımı, tam olarak Descartes’ın söylediği şekliyle olmasa da, miras almış bulunuyoruz. Ama Descartes’tan bize zihin-beden problemi için bir çözüm miras kalmamıştır. Yani, problemle baş başayız, ama çözüm eksik. Görüyoruz ki, sahip olduğumuz deneyimler, örneğın renk deneyimleri, sonuçta onları meydana getiren elektromanyetik radyasyondan veya beyindeki nöronların faaliyetinden gerçekten çok farklıdır.

Görsel korteks içindeki nöronlara kadar etkilerini takip edebilsek bile, renksiz radyasyonun nasıl renk üretebildiğini merak etmek durumundayız. Başka bir ifadeyle, bir yanda fizik ve fizyoloji, diğer yanda da psikoloji arasında keskin bir ayrım yapıyoruz ve bunları birleştirmek için bir prensip çerçevesine sahip değiliz. Fizik; *kütle, hız, elektron, dalga* ve benzeri birtakım kavramları içerir, fakat *kırmızı, sarı, siyah, pembe* ve

Görüyoruz ki, sahip
olduğumuz deneyimler,
örneğin renk deneyimleri,
sonuçta onları meydana
getiren elektromanyetik
radyasyondan veya
beyindeki nöronların
faaliyetinden gerçekten
çok farklıdır.

benzeri kavramları içermez. Fizyoloji *nöron*, *glial hücre*, *görsel korteks*, *zar potansiyeli* ve benzeri kavramları içerirken, *kırmızı* kavramını ve diğer renk kavramlarını içermez. Kırmızı renk bizim gördüğümüz bir şeydir. Güncel bilimsel teori çerçevesinde “kırmızı” fiziksel değil *psikolojik* bir terimdir. Bu nedenle, sorunumuz genel olarak, fiziksel olan ile psikolojik olan arasındaki ilişkinin tanımlanmasının zorluğu şeklinde ifade edilebilir. Prensess Elisabeth ve Gassendi’nin de idrak ettiği üzere bu ikisi arasında, birbiriyle ilişki sağlayan ortak terimler bulunmamaktadır.

Descartes’tan ve onun 1641’de muhalifleri ile girdiği polemikten önce, gerçekten de zihin-beden problemi yok muydu? Tabii ki Descartes’tan çok önce, filozoflar ve din düşünürleri, hem beden ile zihin veya ruh, hem de bunların ilişkisi hakkında fikir beyan etmişlerdir. Mesela Platon, ruhun ölümden sonra yaşadığı ve ölümsüzlüğü ile ilgili savlar içeren *Phaedo* adlı büyüleyici bir diyalog yazmıştır. Buna rağmen, ruh veya zihnin, tam olarak nasıl bedenın “içinde” olabildiğı ve böylece onu terk edebildiğı, Platon için başlı başına bir problem gibi görünmemektedir. Platon’un ilgilendiğı, ruhun ölümden sonra yaşıyor *olmasıydı*, bunun *nasıl* olduğı ya da bedenın içine nasıl girdiğı değil. Aynısı dinî düşünürler için de geçerlidir. Onların ilgisi de insandır ve belki de

onun esenliğıdir; fakat asıl olarak insan ruhunun esenliğı ve geleceğıdir. Descartes'ın titizlikle formüle edilmiş düalizminin Prenses Elizabeth ve Gassendi'yi zorladığı gibi teknik kesinlikte bir problem ortaya koymazlar.

17. yüzyılın ortalarında entelektüel yönelimlerimizi net olarak değıştiren önemli bir şey olmuştur. O sıralar, sinir sistemi hakkındaki Descartes'ın baloncuk açıklaması gibi mekanik açıklamalar revaçtaydı ve bu açıklamalar fiziksel ve mekanik bakış açısıyla insan zihni ve bilinci hakkında ne söyleneceğı sorusunu cevapsız bırakıyordu. Örneğin, en azından, bir fincanı kaldırıp kahveyi yudumlamak istediğimizde ne gerçekleşir? Kol hareket eder, fakat düşünce ya da isteğın bunu nasıl yaptırabildiğini görmek zordur. Bu bir hayaletin kahve fincanını kaldırmaya çalışmasına benzer. Onun hayaletimsi kolunun, kahve fincanının içinden onu etkilemeden geçivereceğini ve fincanı ya da fiziksel kolu kaldıramayacağını düşünürüz. Aynı şekilde, bir ATM'den birkaç adım uzakta durup sadece düşünce gücüyle parayı makineden çekebilmemiz de bir o kadar fevkalade olurdu. Zihnimizin ATM'ye fiziksel olarak bağılı olmadığı konusunda ısrar etmenin bir faydası yoktur, bu nedenle de ATM'nin çıktısını etkileyemeyiz. Zira ATM'nin fiziksel olarak bedenlerimizle bağlantılı olduğunu söylemenin bir mânâsı da yoktur.

Zihinlerimiz bedenlerimize *fiziksel* olarak bağlı değildir. Fiziksel olmadıklarına göre, nasıl bağlanabilirler? Prenses Elizabeth ve Gassendi bu noktanın önemini, Descartes da dahil olmak üzere, başka herkesten önce açıkça görmüşlerdi.

ZİHİN VE BEDEN İLE İLGİLİ DÜALİST (İKİCİL) TEORİLER

Etkileşimcilik ve Tözsel Düalizm

Zihin-beden düalizmi, yaklaşık 1960'lara kadar popüler bir görüş idi, ama günümüzde en azından profesyonel felsefeciler için, popülerliğini gitgide yitiriyor. Çoğu felsefeci, var olan tek şey doğadır diyen maddeci (materyalist) ve doğalcı (natüralist) bir dünya görüşünü benimseyen bilim insanlarına katılmaktadır.

Düalizm, zihin ve bedenin iki ayrı ve birbirinden tamamen farklı şey olduğunu öne süren, doğalcılık karşıtı bir iddiadır. Bu iki farklı şey, *fiziksel olmayan* ile *fiziksel olandır*. Fiziksel olmayan türden şeyler, yani zihin veya ruh, doğanın bir parçası değildir. "Zihin fiziksel olmayan bir şeydir," ilk önermemizdi ve sonraki önermemiz de "Beden fiziksel bir şeydir," idi. Düalizmin özü, bu iki önermenin de doğru olduğu ve zihnin doğanın parçası olmadığı iddiasıdır.

İlaveten, düalizmin önemli bir kolu, zihin ve bedenin birbirinden bağımsız olarak var olabilen, tamamen farklı şeyler olduğunu söyler. Felsefe tarihinde, bağım-

Düalizm, zihin ve bedenin
iki ayrı ve birbirinden
tamamen farklı şey
olduğunu öne süren,
doğalcılık karşıtı bir
iddiadır. Bu iki farklı şey,
fiziksel olmayan ile fiziksel
olandır.

sız bir şekilde var olabilen böylesi şeylere “töz” denmiştir. Bir töz, diğer tözlerden bağımsız bir şekilde var olabilen özgün bir şeydir. Dolayısıyla, *tözsel düalizm*, birbirlerinden bağımsız var olabildikleri için zihin ve bedenin farklı olduklarını veya birer töz olduklarını savunan görüştür.

Etkileşimci tözsel düalizm ise, bu iki tözün veya şeyin var olduğunu ve aralarında nedensel etkileşimin mümkün olduğunu söyleyen görüştür. Örneğin, bedene çok fazla bira yüklenirse, zihin karışır ve kişinin ruh hali değişebilir. Bu noktada, etkileşimli tözsel düalizm, fiziksel varlığın veya “beden” denen şeyin etkileştiğini ya da kesinlikle öyle görüldüğünü ve böylece fiziksel olmayan tözü veya “zihin” denen şeyi etkilediğini söyleyecektir.

Beden, gömüldükten sonra zihin olmaksızın var olabilir. Peki ya diğer türlüsü? Zihnin, aynen yatağa girdikten sonra karanlıkta olduğu gibi, ölümden sonra da karanlık içinde var olduğunu hayal edebiliriz. Işıklar söndükten sonra karanlıkta bir ufak matematik problemi çözen veya dua eden veya şunu bunu düşünen zihnimizi net ve güçlü bir biçimde fark ettiğimiz gibi, böylesi eylemlerin ölümümüzden sonra da devam edeceğini düşünebiliriz. Bu bazıları için rahatlatıcı bir fikirdir, başkalarına ise sinir bozucu ve yabancı gelebilir.

Düalizmi anlatacak bir düşünce deneyi yapabiliriz. Varsayalım ki her zamanki gibi uyandım ve gözlerimi açtım veya öyle yaptığımı düşündüm. Sol tarafımda güzel kokan, dumanı tüten, temiz beyaz bir fincandaki kahvemi gördüm. “Harika, kahve zamanı,” dedim kendi kendime. Yatağa göz attım ve şaşırdım kaldım. Zira hiç bozulmamıştı ve mükemmel bir şekilde toplanmıştı, dün gece yatmadan önceki gibi düzgündü. Ayağımın örtünün altında olması gereken yere bakınca daha da şaşırdım, zira örtü dümdüzdü. İşler iyice garipleşmişti, çünkü bedenim örtünün altında hiçbir tümsek yapmıyordu. Karım örtüyü çekip kahve isteyip istemediğimi sorunca paniğe kapıldım. Bedenimin bulunması gereken yerde hiç kimse yoktu. Bu bir kâbus mu? Hayır, ben tamamıyla uyanığım, fakat bedenim geceleyin yok olup gitmiş. Yalnızca görülemiyor değil. Tek kelimeyle “yok”. Yok oldu. Belki de artık mevcut değil. Tamamen saf bilinç haline mi geldim? Filozofların zihin veya bilinç dedikleri (ki bunlar aslında aynı şey değildir) düşüncelerim; görsel, dokunsal ve diğer bütün duyumlarım, hareket ve eylemlerim dahil olmak üzere her şey hâlâ yerinde ve değişmemiş. Sırtımdaki kronik ağrıyı hâlâ arkamda, sırtımın olması gerektiği yerde hissediyorum. Ne düşünmem gerek? Doğal olarak, bedenimin yok olduğunu fakat zihnimin hâlâ yerinde olduğunu elbette.

Şimdi görüyorum ki, zihnim ve bedenim ayrı şeylerdir, öyleyse zihnim bedenim olamadan da var olabilir.

Böyle bir şeyi hayal edebilirim, daha da önemlisi bedensiz uyanma hikâyesi hiç de çelişkili bir hikâye gibi görünmediği için bunların hepsi mümkündür. Çelişkiden arınmış olmak, hayal edilebilir olmaktan daha uygun bir olanaklılık testidir. Bir olayın anlatımında çelişki yoksa, o olay mümkündür. Piyango kazanmamın mümkün olduğunu varsayalım. Ben kazanacağımı hayal edebilirim, fakat önemli olan bu değildir. Önemli olan, benim yarın piyangoyu kazanacağımı, piyango idaresine gideceğimi, piyango biletimi verip ikramiyemi alacağımı vb. anlatmam ve bu mutlu olayların arasında hiçbir çelişkinin bulunmamasıdır. Hayal edilebilirlik, tanımlanabilirliğin bir göstergesi *olabilir*, ancak bunu garanti etmez, oysa tanımlanabilirlik -gerçekten çelişkiden arındırılmış açıklama anlamında- olanaklılığı gösterir.

Bu test ile zihin ve bedenin birbiri olmadan var olabileceğinin mümkün *olduğu* sonucuna varabiliriz. Zihnim ve bilincim yerinde olarak uyanmam ve bedenimin yok olmuş olması mümkündür. Bu ihtimal düalizmin en temel iddiasıdır. Şu önemli ki, başlangıç iddiası, zihin ve bedenin birbirlerinden ayrı olarak var olduğu *değildir*. Zira şimdilik, her hâlükârda zihin ve beden bir şekilde birbirleriyle kaynaşmışlardır ama ayrı ayrı da

var *olabilirler*. Eğer her ikisi ayrı ayrı var olabiliyorsa, bu her ikisi aynı anda var olacak veya yok olacak demek değildir. Zihin ve bedenin birbirinden bağımsız olarak var olabildiğini, fakat ölüm halinde ikisinin birden ortadan kalktığını, ama birinin fiziksel diğerinin ise -eğer fiziksel olmayan güçlerin var olduğu fikrini makul buluyorsak- fiziksel olmayan güçler tarafından yok edildiğini düşünebiliriz.

Etkileşimcilik için en büyük zorluk Descartes'ın da kafasını allak bullak eden soru idi. Zihin ve beden, biri fiziksel ve dolayısıyla uzamsal ve diğeri fiziksel olmayan ve bu nedenle uzamsal olmayan varlıklar oldukları halde *nasıl* etkileşebiliyorlar? Tabii ki, zihnin fiziksel olmadığı reddedilebilir, bu önemli konuyu gelecek bölümde tartışacağım. Fakat şimdilik zihnin fiziksel olmayan ve bedenin fiziksel olan bir varlık olduğu ve aralarında etkileşim bulunduğu görüşünü ele alıyoruz. Soru şudur: "*Nasıl?*" Fiziksel olan ve fiziksel olmayan şeylerin etkileşemeyeceğini kabul ediyorsak, nasıl oluyor da biri fiziksel diğeri olmadığı halde zihin ve beden etkileşebiliyor? Bu itiraz Prenseler Elisabeth ve Gassendi tarafından öne sürülmüştür ve etkileşimci tözsel düalistler bunu cevaplamakta zorlanmışlardır. Belki de cevaplamak mümkün değildir.

Çağdaş bazı girişimler düalizm teorisini geçerli

kılmaya çalışmışsa da, bir miktar hayal kırıklığından başka bir sonuca ulaşamamıştır. Örneğin, E. J. Lowe, psikofiziksel düalist etkileşimciliğin yeni bir şekli olduğunu söylediği bir görüş ortaya atmıştır.¹⁰ Lowe'a göre, olayların nedensel akış zincirleri dallanan bir yapıya sahiptir ve zincirler dolanıp iç içe girdiğinden, bütün olarak yapının bir sonu yoktur. Bu nedenle zihinsel olaylar etkileşemez veya daha doğrusu uçlarla etkileşimleri imkânsızdır, zira uçlar *yoktur*! Kolumu kaldırma eylemini başlattığımda, ağaç yapısı bir bütün olarak veya önemli bir bölümüyle etkinleşir ama kolumun hareket etmesi bunun değil, benim kolumu oynatma arzum, isteğim veya niyetimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nörofizyolojik nedensel ağacın harekete geçirilmesi, kolumun sertçe veya yumuşakça hareketinin tam olarak *ne şekilde* (örneğin sarsıntıyla veya rahatça) meydana geldiğini anlatsa da, bu meydana gelmiş olmanın kendisini açıklayamamaktadır. Ağaç yapısı zihin ve eylem arasındaki ilişkiye “aracılık eder”. Fakat aracılık etme nedensel bir ilişkidir. Elimi kaldırmamı açıklayan şeyin kaldırma kararı olduğu gerçeği halen geçerlidir. O halde, zihinsel olanın fiziksel olan üzerin-

¹⁰ E. J. Lowe, “The Problem of Psychophysical Causation.” (“Psikofiziksel Nedensellik Problemi”) *Australasian Journal of Philosophy* (Avustralasya Felsefe Dergisi) 70, no. 3 (1992): 271-273.

de doğrudan bir eylemi söz konusudur ve bunun hâlâ açıklanması gerekmektedir. Lowe'a göre benim zihnim, beyindeki nedensel olaylar ağacının uçlarıyla değil -zaten ağacın uçları yoktur- ağacın bütünüyle haberleşir ve Lowe bütün bir ağaç yapısının varlığını nörofizyolojik olaylarla açıklar. Ama hâlâ problem aynıdır. Zihin bütün ağaç yapısını nasıl harekete geçiriyor? Eğer ağacın uçlarıyla etkileşim mümkün değilse bütünüyle de mümkün değildir.

Bu görüşteki bir başka tuhaf nokta da niyet ile olaylar ağacının harekete geçirilmesinin aynı anda cereyan etmesidir. Bunlardan biri hareketin *nasıl* oluştuğundan diğeri ise hareketin *gerçekleşmesinden* sorumludur. Bu şüpheli görünüyor.

Dahası, Lowe'un düalist etkileşimcilik anlayışı, düalizme dair çok merak uyandıran "eşleşme problemi"ni de ortadan kaldıramamıştır.¹¹ Zihnim kolumu kaldırma isteğini iletir ve istek benim ağaç yapıma olayları başlatması için komut verir. Varsayalım siz benim yanımdasınız. Nasıl oluyor da benim zihnim sizinkine, yani yanlış ağaç yapıya gitmiyor da benimkine gidiyor? Veya, radyo

¹¹ Jaegwon Kim, "Lonely Souls: Causality and Substance Dualism," ("Yalnız Ruhlar: Nedensellik ve Tözel Düalizm") K. Corcoran editörlüğünde *Body and Survival: Essays in the Metaphysics of Human Persons*, (*Ruh, Beden ve Sağkalım: İnsan Bireylerinin Metafiziği Üzerine Yazılar*) (Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları, 2001), 31.

yayını gibi, her ikisine birden gitmiyor? Eğer zihin ve beden tamamıyla ayrı varlıklar ise, benim zihnim, nasıl benim beynimle, seninki de senin beyninle eşleşiyor? Neden seninki değil de benim kolum kalkıyor?

Niteliksel Düalizm

Eşleşme probleminin bir cevabı vardır, ama bu cevap tözsel düalizmden uzaklaşmak demektir. Tözsel düalizmin getirdiği problemlerden yılgın düşmüş düalistler için başka bir çeşit düalizm biraz rahatlama sağlamaktadır. Buna *niteliksel düalizm* denir.

Niteliksel düalist, birbirinden farklı iki tözün etkileşim içinde olmasının getirdiği zorlukları görür ve tözleri veya *şeyleri* değil onların *niteliklerini* esas alan bir düalizm önerir. Niteliksel düalist, tek bir tözün olduğunu ama bunun, fiziksel ve fiziksel olmayan diye iki ayrı niteliğinin bulunduğunu söyler. Niteliksel düalizmin fizikalist versiyonunda zihin fizikseldir. Zihin, beynin nedensel etkileşimle ilgili olan kısmıdır. Ama iki çeşit niteliği vardır.

Örneğin yağlıboya resim gibi bir sanat eseri fiziksel bir şeydir, ama aynı zamanda bu eserin fiziksel olmayan niteliklere sahip olduğu da söylenebilir. Boya, ah-

şap ve tuvalden oluşmasına rağmen resim için şunlar söylenebilir: gerçeğe çok benzer, biraz karikatür gibi, esprili, biraz türetilmiş ama stil olarak etkileyici veya biraz karanlık. Bunlar fiziksel değil estetik niteliklerdir. Fakat bir tuval ve bir sanat eseri olarak iki ayrı şey veya töz yoktur. Bazen olduğu gibi, eğer birisi bıçakla tabloya saldırırsa, tablonun estetik özellikleri kısmen veya tamamen yok olabilir. Ve *esprili olmak* veya *biraz karanlık olmak* gibi daha üst niteliklerin; boya, ahşap ve tuval ile aynı olduğunu (onlara bağımlı olsalar da) söyleyemeyiz.

Fizikalist niteliksel düalistler, bir düşünceye sahip olmak gibi zihinsel niteliklerin, fiziksel beyin veya zihinde *temellendiğini* kabul etmekle birlikte zihinsel niteliklerin fiziksel niteliklere *indirgenemeyeceğini* söylerler. Eğer beynim zarar görürse, düşünme yetim bozulabilir. Fakat, niteliksel düalistlere göre, bundan bir düşünceye sahip olmak gibi zihinsel özelliklerin illa ki fiziksel olduğu sonucu çıkmaz.

Şimdi, niteliksel düalistler tözsel düalizmi zorlayan eşleşme problemini cevaplayabilecek durumdadır. *Benim zihinsel eylemlerim, eğer bedenimden ayırıysa, neden senin bedeninde bir şeylere sebep olmuyor? Benim zihinsel eylemlerim doğru varış noktasına nasıl ulaşıyor? Bu zihin başka birine değil de neden bu*

bedene bağlı?

Niteliksel düalist, zihin ve bedenın ayrı şeyler olduğunu reddeder, çünkü zihin fiziksel bir şeydir. Böylelikle zihin ve beden kolaylıkla etkileşebilir. Fiziksel ile fiziksel olmayan tözler etkileşemez ama zihin fiziksel olmayan bir varlık değildir; zihin fizikseldir. Gerçi zihnin fiziksel olmayan nitelikleri de vardır, fakat bu niteliklerin beden üzerinde etkileri yoktur.

Her şey yerli yerinde gibi görünüyor. Fakat burada da mide bulandıran bir sinek var, üstelik küçük değil, bayağı büyük. Zihin söz konusu olduğunda, her ne kadar soyut üçgenler ve estetik özelliklerin gerçek bir etki yapmadığı doğru görünse de, düşünceler ve duygular gibi zihinsel özelliklerin etkilere sebep oldukları kesindir. Muhtemelen zihinsel bir şey olan kasıt, önceden tasarlama veya *mens rea* dediğimiz “suçlu zihin”, özellikle cinayet gibi bazı suç çeşitlerinin açıklanabilmesi için gerekli bir öğedir. (Latince “mens” zihin demektir ve İngilizcedeki “mind” ve “mental” yani zihin ve zihinsel kelimeleri “mens”ten türetilmiştir.) Kanunsuz eylemlerle sonuçlanan, zihindeki kötü niyetlerin, suçlu zihnin bir özelliğı olduğu varsayılır. Ve fizikalist niteliksel düalistlerin buna verecek bir cevabı yoktur.

Paralelcilik

Bununla beraber, bir başka düalist ihtimal daha vardır, o da paralelciliktir. Bu görüşe göre zihin ve beden ayrıdır fakat etkileşmezler. Düalizmi şu önermeleri doğru sayarak kabul edebiliriz: Zihin ve beden birbirlerinden bağımsız olarak var olabilirler, ayrıca biri fizikseldir diğeri ise fiziksel değildir ve aralarında etkileşim olduğu önermesini reddedebiliriz. Ve “Fiziksel olan ve fiziksel olmayan şeyler *etkileşemez*,” önermesini buna sebep olarak gösterebiliriz. Prensess Elisabeth ve Gassendi’nin görüşlerinden yola çıkarak bunun neden cazip bir önerme olduğunu gördük. Zihnin fiziksel olmayan bir şey ve bedenin fiziksel bir şey olduğu öncüllerini de kabul etmek kaydıyla, sırf “Fiziksel olan ile olmayan şeyler arasında etkileşim olmaz”dan hareket ederek “Zihin ve beden etkileşemez” *sonucuna varabiliriz*. Vardığımız sonuçlar şöyledir:

- (1) Zihin fiziksel olmayan bir şeydir.
- (2) Beden fiziksel bir şeydir.
- (4) Fiziksel ve fiziksel olmayan şeyler etkileşemezler.

Sonuçlara baktığımızda bu görüş en az diğerleri kadar başarılıdır ve mantıksal olarak da caziptir. (1), (2)

ve (4)'ten, zihin ve bedenin *etkileşemediği* kesinlikle anlaşılmaktadır ve dolayısıyla bu ikisi *etkileşmez*. Fakat öyleyse, *etkileşir* görünmelerini nasıl açıklayacağız? Zihin-beden etkileşimi o kadar inkâr edilemeyecek derecede olağan ve aşına olduğumuz bir gerçek ki insan etkileşmedikleri varsayımına inanmakta zorlanıyor. Örneğin alkolün ve tabii ki çeşitli uyuşturucuların zihinsel durum üzerinde etkisi vardır. Kasıtlı eylemlerde zihnin beden üzerinde bir etkisi olduğu açıktır, ama ayrıca cinnet gibi üzücü fizikî sonuçlara sebep olan zihinsel durumlarda da aynı etki söz konusudur. Psikiyatri ve psikoloji, her iki duruma ait, böylesi etkileşim örnekleriyle doludur.

Paralelcilik bütün bunlara ne diyebilir? Belki şaşırtıcıdır ama bütün bu örnekler paralelci görüş için bir tehdit oluşturmamaktadır. Paralelci, en basitinden, zihin ve beden arasında *etkileşim* olmasa da, bedende meydana gelen ile zihinde oluşanın arasında, bizim etkileşim bulunduğunu söylediğimiz noktada, bir *ilinti* (korelasyon) olduğunu öne sürebilir. Bira içmenin *ardından* zihin bulanıklığı gelir veya zihin bulanıklığı ile bira içmek arasında bir ilinti vardır. Etkileşimcilik ve paralelcilik açısından tamamen tarafsız ve iyi bilinen, deneye dayanan bir gerçektir bu. Paralelci, "Bedenin zihne bira boşalttığını veya -bunun kadar saçma bir şey olarak- nöronların

zihne doğru ateşleme yaptığını ya da gerçek mânâda, fizikî mesajları doğrudan zihne gönderdiğini düşünmeye kalkmamalıyız; aksi halde, zihne de bedene de elektrik sinyallerinin girdiğine dair saçma sapan bir resim elde etmiş oluruz. Zihin fiziksel olmadığı halde, sinyalleri fizikseldir ve böyle bir olayı gözümüzde canlandırmanın hiçbir yolu yoktur. Bunu yapmaya kalkarsak, uzayda yeri *olmayan* bir şeyin (zihin), uzayda konumu *olan* nesneler (nöronlardan gelen sinyaller) içerdiğini farz etmiş oluruz,” der. A. J. Ayer’in gözlemlediği gibi:

Fizyolojistin hikâyesi kendi içinde tutarlı bir bütündür. Hikâyedeki karakterler sinir hücreleri, elektriksel sinyaller ve benzeri şeylerdir. Duyumlar, düşünceler, duygular gibi zihinsel oyunun *kişilerinden* oluşacak bir oyuncu kadrosuna bu hikâyede hiç yer yoktur... Ayrıca, sinirsel sinyallerin ilerleyiş sürecinde zihinsel karakterlerin araya girebileceği zamansal boşluklar da yoktur. Kısacası, iki hikâye [zihinsel ve fiziksel] birbirine karışmayacaktır. Bu, *Hamlet*’i Danimarka Prensi yerine, Sur Prensi Perikles ile oynamaya çalışmak gibidir. Her biri, belli olguların bir yorumu olup bazı şartlar altında, biri doğru olduğunda diğerrinin de doğru olacağı gerçeğiyle birbirlerine bağlıdır.¹²

¹² A. J. Ayer, *The Physical Basis of Mind: A Sequence of Broadcast Talks (Zihnin Fiziksel Esasları: Bir Radyo Sohbetleri Dizisi)*, yay. haz. Peter Laslett. Oxford: Blackwell, 1951.73-74. Ayer, özellikle iki grup dramatis personae metaforunu kullanışında, George Stuart Fuller’in, *A System of Metaphysics (Metafiziğin Bir Metafizik Sistemi)* (New York: Macmillan, 1904), 311 adlı kitabında yer alan, paralelci W. K. Clifford’ın yapıtıyla ilgili tartışmasından etkilenmiş olabilir: “Bize sanki baştan sunulan iki grup: dramatis personae şudur: Kare diyeceğimiz bir dışsal nesne, bu nesnenin retinadaki yine

Başlangıçtaki dörtlünün (4) numaralı önermesinde ileri sürülen, fiziksel ve fiziksel olmayan şeylerin *etkileşmesinin* imkânsızlığı, fiziksel beden ile fiziksel olmayan zihinde cereyan eden olayların *ilintilenmesine* mani olmaz. Paralelcilerin karşı çıktığı husus, elektriksel sinyallerin veya sinirsel eylemlerin gerçek anlamda zihnin hemen yanında giderek, bu yakınlık nedeniyle birbirleriyle etkileştikleri fikridir. Eğer “gerçek anlamıyla yakınlık” uzamsal bitişiklik mânâsına geliyorsa, zihne gerçek anlamda yakınlık mümkün değildir.

Zihin-beden probleminin tarihinde, paralelcilik, Descartes’ın etkileşimci düalizmini yanlış kılan nedenlerin güçlü ve ayrıntılı olarak farkına varılmasıyla ortaya çıkmıştır. *Düalizm, etkileşimi* imkânsız kılmıştı ve böylece zihin-beden probleminin ortaya çıktığını gördük. Paralelciler düalizme bağlıydılar. Öyleyse ne kalmıştı geriye? Paralelciler, tam da düalizm doğru olduğu için, zihin ve beden *etkileşemez diye* düşünüyorlardı. Fakat zihin ve bedenin *gerçekten de* birlikte ve uyumlu bir çift olarak -sanki senkronizeymiş gibi- çalıştığı *görülmektedir*. Kahve arzusu zihne girdiğinde, beden veya bedenin bir bölümü uzanıp kahve fincanını alıyor. Sonra zihin kendisine “Yeter, daha istemez!” diyor

bir kare olan görüntüsü; kare olduğuna inanmamız için hiçbir sebep olmayan ganglionun uyarılması; kare olan bir zihinsel görüntü.”

ve beden, boğazından kahveyi dökmeyi durduruyor ve fincanı yerine koyuyor. Fakat bunu neden *o zaman*, tam o anda yapıyor? Zihin, kahvenin boğazdan aşağı akmasının beden tarafından durdurulmasını *nasıl sağladı*?

Nedensel etkileşim, paralelcilerin dediğine göre, yalnızca senkronizasyondur. Bu fikri anlatan en meşhur ve sıradışı mecaz, 17. ve 18. yüzyıl Fransa'sında paralelciliğin Descartes'çı dalgadan sonra ortaya çıkan, iki duvar saati tasavvuruydu. Aynı anda vurup aynı anda çalan bu iki saat, o devirde Fransa'da çok önemsenen düzen ve ahenk arzusunu da tatmin ediyordu. Paralelciler, birbiriyle senkronize ve zamanı mükemmel gösteren iki saat hayal etmemizi istiyorlar. Mesela saatlerden biri üçü vurduğunda diğeri de üçü vuruyor. Aralarında çok ufak bir zaman farkı olsa, bu fark, bize ilk vuruşu yapan saatin ikincinin vuruş yapmasına neden olduğunu düşündürtebilir. Bu yanlış bir çıkarım ve bir yanlış kanıdır, adı da şöyledir: *post hoc ergo propter hoc*, yani *onun ardından dolayısıyla onun yüzünden*.

17. ve 18. yüzyılların en ünlü paralelcisi Leibniz idi. Sarkaçlı saatin mucidi olan öğretmeni (ve Descartes'ın öğrencisi) Huygens'in gözlemlediği, yaygın olarak bilinen bir olgudan etkilenmiş olabilir. Huygens hasta yatağında iken, aynı kutu içine yerleştirilmiş iki saatin sarkaçlarının başlangıç noktaları ne olursa olsun so-

nunda daima senkronize olduğunu, ancak zıt yönlerde doğru (“antisenkronize”) sallandıklarını gözlemlemiş, bu durumdan “tuhaf bir uyum” diye söz etmişti. Saatler bir şekilde birbirlerini ayarlıyorlardı, fakat bunun nasıl olduğu 2002 yılına kadar bir gizem olarak kaldı. O yıl, Georgia Teknoloji Enstitüsü’nden bir grup bilim insanı, saatlerin bulunduğu kutunun içinde oluşan ve birbirini etkileyen küçük titreşimlerin çok karmaşık matematiksel ve fiziksel modelini yaparak bu fenomeni açıklamayı başardı.¹³ Huygens de, deneysel olarak hava hareketini bertaraf ettikten sonra bu olgunun saat kutusu içindeki küçük hareketler tarafından oluşturulduğunu tahmin etmişse de ispatlayamamıştı. Georgia ekibi onun haklı olduğunu gösterdi.

Ancak, Leibniz bu düşünceyi oldukça ileriye taşıdı. Zihin ve beden, gerçek anlamda birbirlerini etkilemeler de gerçekten *sanki* birbirleriyle senkronizeymiş gibi davranıyorlardı ve Leibniz’e göre senkronizasyon nedensellik *demekti*. Erken modern felsefenin terminolojisinde hiçbir şey “töz”ün (veya gerçekten bir araya getirilmiş bireysel şeyin) içine giremez veya ondan çıkmazdı; bu anlamda töz daha çok bölünmez bir atom

¹³ Matthew Bennett, Michael F. Schatz, Heidi Rockwood ve Kurt Wiesenfeld. “Huygens’s Clocks.” (“Huygens’in Saatleri”) *Proceedings of the Royal Society of London, (Londra Kraliyet Topluluğunun Bildiri Kitapçığı Serisi) A* 458 (2002): 563-579.

gibiydi. Leibniz'in benzetmesinde bu bireysel şey "penceresiz"dir. Leibniz'e göre "zihinsel sarkaç" ile "fiziksel sarkaç" etkileşimle olmasa da, davranışlarında senkronizedir -neyse ki antisenkronize değil. Senkronizasyon, Tanrı'nın onları "eksiksiz bireysel kavramlar" olan tözlerden yaratmasının bir sonucudur ve bu kavramlar tözlerin gelecekte yaşayacağı her detayı içermektedir. Tabii ki bu görüş, iradenin özgürlüğüne dair emareler içermekteydi, bu da Leibniz'in derin ilgisini çekiyordu. Ancak, bizi ilgilendiren, gözlemlediğimiz tüm evrenin çok çeşitli ve olağanüstü senkronizasyonlar içerecek bir şekilde düzenlenmiş olmasıdır. Bu olağanüstü senkronizasyonlar, zihin ve beden senkronizasyonlarını içerir ama onunla sınırlı değildir. Bunların yanı sıra tüm kâinat kanunları, zaman içinde mümkün olan en mükemmel evreni oluşturmak üzere kurulmuştur.

Leibniz'in görüşleri ile aranedencilerin (okasyonalistler) görüşleri arasında büyük bir fark vardır. Aranedenciler paralelciliğin doğru olduğunu kabul ederler ama bedendeki fiziksel olayların, Tanrı'nın, zihni harekete geçirmesi için veya tersi için, bir ara neden, bir vesile olduğuna inanırlar. Leibniz'ten önce, Geulincx gibi aranedenciler de paralelciliği anlatmak için iki saat benzetmesini kullanmışlardır. Aranedenciler Tanrı'nın mutlak kudretinden etkilenmiş ve bütün eylemlerimizi

ve dünyadaki tüm diğer eylemleri, Tanrı'nın sebep ve devindirici güç olduğu eylemler haline getirmek istemişlerdir. Bu mantık dışı ve sağduyudan uzak görüşün bu kadar uzun zaman hayatta kalmış olması, zamanın dinî inancının ve aranedencilerin fikirlerini gittiği ya da gidiyor görüldüğü yere kadar izlemeye adanmışlıklarının bir sonucudur. Gelgelelim, Leibniz'in de işaret ettiği gibi, zihin ve bedenin her etkileşimi için Tanrı'nın eylemine devamlı ihtiyaç duyulması, Tanrı'ya çok iş yüklemekteydi ve zaten dinî zeminde olduğu kadar, felsefî ekonomi ve ilahiyat sisteminin hedeflediği sadelik ve takva açısından da kabul edilemezdi.

Sakınım Yasalarının Rolü

Etkileşimle ilgili olarak, tarihî bakımdan önemli diğer bir yaklaşıma temas etmemiz gerekiyor. Paralelciler gibi, zihin ve beden arasında etkileşim olduğunu inkâr etmek isteyen bu görüşün fizikteki Sakınım Yasaları ile alakası vardır. Fizikteki herhangi bir şey kadar sağlam görünen bu yasalardan Kütle ve Enerjinin Sakınımı Yasası'na göre, "kapalı" ve zaman içinde değişen bir sistemdeki net toplam kütle ve enerji aynı kalır. Sistem bir bütün olarak, kütle ve enerjiyi ne alır ne de kaybeder.

(Kütlesi olmayan parçacıklar vardır ama enerji frekansın bir fonksiyonu olduğundan, bu kütlesiz parçacıkların da bir enerjisi olmalıdır.)

İnsan vücudunun kapalı fiziksel bir sistem olduğunu varsayalım. Başka bir deyişle, vücudumuz içerdiği fiziksel enerji ve kütle nedeniyle işlev ve eylemlerini yapabilmektedir ve dış enerjinin etkilerinden yalıtılmıştır. Buna “fiziksel olanın nedensel kapalılığı” denmiştir. Eğer sistem içinde herhangi bir şeyi değiştirmek istersek ya içerdeki mevcut enerjiyi ya da dışarıdan alacağımız enerjiyi kullanmamız gerekir. Sistem içindeki enerjiyi kullanmamız halinde, zihin bedeninin içinde olmadığından, beden üzerinde bir etki yaratamaz. Eğer halen sistemde bulunan enerjiyi kullanmıyorsak, bu durumda da kütle ve enerji sakınımından veya sistemin kapalılığından söz edilemez.

Halbuki, eğer zihin bedende bir değişiklik yaratacaksa, muhtemelen fiziksel bir enerjiyi bedene sokması gerekir. Fakat birinci önermemize göre zihin fiziksel olmayan bir varlıktır ve bu nedenle fiziksel bir enerji yayamaz. Bu noktada, sakınmış kütle ve enerjinin, zihin-beden probleminin ilk formülasyonundaki doğrusal boyutların oynadığı rolün aynısını oynadığını görebiliriz. Fiziksel olmayanda uzamsal konumun ve doğrusal boyutların olmayışı, fiziksel olan ile fiziksel

olmayanın etkileşememesinin nedenidir. Diğer yandan, eğer kütle veya enerjiyi fiziksel olan varlığın tanımlayıcı özellikleri olarak belirlersek yine aynı sonuca varırız. Fiziksel ile fiziksel olmayan şeyler etkileşemez. Her iki durumda da, fiziksel olanın nedensel kapalılığı söz konusu olduğundan, beden fiziksel olmayan enerjiyi, zihin de fiziksel olan enerjiyi kabul etmez.

Zihin-beden problemi tartışılırken, her zaman olmasa da sıklıkla, dört önermenin versiyonları karşımıza çıkar. Sakınım Yasalarının söz konusu olduğu durumlar için önermelerin özelleştirilmiş bir formu vardır. Örneğin, Ernie Lepore ve Barry Loewer,¹⁴ zihin-beden problemini aşağıdaki üç önermenin birbirine uydurulmasındaki güçlük olarak ifade eder:

(5) Zihin ve beden ayrıdır.

(3b) Zihinsel ile fiziksel olan nedensel olarak etkileşir.

(4b) Fiziksel olan nedensel olarak kapalıdır.

Basitçe söylersek, (1) (“Zihin fiziksel olmayan bir şeydir”) ve (2) (“Beden fiziksel bir şeydir”) bizi (5) numaralı önermeye götürür, önerme (3b) ise önerme (3) gibi iş görür (“Zihin ve beden etkileşir”) ve (4b) de (4)’ü

¹⁴ Ernest Lepore ve Barry Loewer, “Mind Matters.” (“Zihin Önemlidir”) *Journal of Philosophy (Felsefe Dergisi)* 84, no.11 (1987): 630.

içerir, yani “zihinsel olan ve fiziksel olan etkileşemez”. Problem, fiziksel olanın hiçbir şekilde fiziksel olmayan herhangi bir şeye uzanıp ulaşamaması, ama bir şekilde de fiziksel olmayan zihinle etkileşim kurmak zorunda olmasıdır. Aynı şekilde, zihinsel dünya, kendi içinden dışarıya uzanıp zihinsel olmayan herhangi bir şeye ulaşamaz, ama bir şekilde fiziksel olanla yani zihinsel olmayanla etkileşim kurması gerekmektedir. Zihnin fiziksele, bedenin de zihinsel olana ulaşmasının imkânsız olduğunu söylemek, Kütle ve Enerjinin Sakınımı Yasası’nın varlığının bir başka ifadesidir ve sonuç olarak (4b) önermesi ortaya çıkar. “Nedensel olarak kapalı” demek, fiziksel dünyanın veya kapalı fiziksel sistemin dışındaki nedenlerle, kütle veya enerjinin fiziksel sisteme girmesi mümkün değil demektir ve aynı şekilde bu sistem de dışarıya ve fiziksel olmayan sistemlere, kendi net toplam enerjisini ve kütlesini tüketecek şekilde enerji veya kütle aktaramaz.

Doğal olarak, eğer zihin fiziksel ise, beden artı zihin birlikte kapalı bir sistem olarak çalışabilir ve bu durumda Sakınım Yasaları ile bir problem yaşanmaz. Bu (5)’in reddini doğurur, çünkü (5) zihin ve bedenin fiziksel olarak ayrı olduğunu söyler, ama fizikalistlere göre zihin ve beden ayrı değildir.

Görünen o ki, fiziğin sakınım hakkında söyledikleri-

ne göre, uygun olmayan tek seçenek (4b)'nin reddedilmesidir. Fizikalist, (5)'i reddederken (3b)'yi kabul edecektir. Bu da zihnin fiziksel olduğu gibi ilginç bir iddiayı veya zihnin fiziksel olmadığı iddiasının reddini içerir. Diğer taraftan bir paralelci (4b)'yi onaylarken (3b)'yi reddedecek, zihin ve bedenin gerçekten de ayrı olduğunu, fakat birbirine paralel ama etkileşmeyen alanlarda bulunduklarını söyleyecektir.

Şimdiye kadar gördüklerimizden alacağımız ders, ya paralelci ya fizikalist olacağımız, ama etkileşimci olamayacağımızdır.

Gölge Olguculuk (*Epiphenomenalism*), Belirimcilik (*Emergentism*) ve İndirgemeci Olmayan Fizikalizm (*Supervenience*)

19. yüzyılın sonunda özellikle revaçta olan diğer bir düalizm türü vardır. İnanılacak bir görüş olmaktan çok bir araştırma konusu olan bu düalizm anlayışı, son zamanlarda hafif bir diriliş göstererek çok daha gelişmiş formlarda ortaya çıkmıştır. Yunancadan gelen görkemli adıyla *epifenomenalizm*. Bu, zihnin ve zihinsel olayların “gölge olgular” (epifenomen) oldukları iddiasıdır. “Epi” Yunanca bir ön ek olup “dolayısıyla” veya “ilaveten” an-

lamına gelmektedir. “Fenomenler” (görüngüler) görünen veya meydana gelen olgu, hadise ve gerçeklerdir. Yani, epifenomena, temel olgulara *ilaveten* ortaya çıkan gölge olgulardır. Hepsi olmasa da gölge olgucuların çoğuna göre, temel olgular fiziksel dünyaya ait olgulardır ve zihinsel olgu ve olaylar fiziksel olgulara eşlik eder. Gölge olguculuk fiziksel olayların zihinsel olaylara neden olduğu fakat zihinsel olayların fiziksel olaylara neden olmadığı görüşüdür.

Gölgelerle yapılan çok açık bir karşılaştırma vardır. Ellerimi uygun şekilde tutarak, duvarda veya bir perde üzerinde kartal başına benzer bir gölge oluşturabilirim. Gölge ellerime bağlıdır ama ellerimin yaptığı gölgeden bağımsızdır. Perdedeki kartalın örneğin gagasını açması ve benim parmaklarımı harekete zorlaması eğlenceli, ama fiziksel olarak da zor olurdu. Perdeye yansıtılmış olan kartal görüntüsü *sadece* bir gölgedir.

Hemen hemen hiç kimse, tersine gölge olguculuğu benimsememiştir. Tersine gölge olguculuğa göre zihinsel olaylar fiziksel olaylara neden olur ama tersi mümkün değildir ve sanırım bunun benimsenmemesinin nedeni de pek açıktır. Bir kere, beyin hasarı gibi üzerinde düşünülmesi gereken bariz olgular vardır. Daha derin bir düzeyde ise gölge olgucular katı fizikalist olmak isteyen ama tamamıyla zihinsel olan olayların varlığını

Gölge olguculuk fiziksel
olayların zihinsel olaylara
neden olduğu fakat
zihinsel olayların fiziksel
olaylara neden olmadığı
görüşüdür.

reddetmek için bir yol bulamayan fizikalistlerdir, diğer yandan, zihinsel olayların nasıl var olduğunu açıklamakta da zorlanırlar. Bu durumda, fizikalistlikleriyle uyumlu olarak, varlıkların fiziksel şeması içinde, zihinsel olayların nedensel gücünü ve önemini olabildiğince küçük gösterirler.

Buna rağmen, eğer gölge olgucular gerçek birer fizikalist iseler tutarsızlar demektir, zira gölge olguculuk gerçekten zihinsel olayların varlığını kabul etmektedir. Bu görüş, zihinsel olayların varlığını savunur ama fiziksel olayların aksine, bunların herhangi bir nedensel güçleri yoktur.

Viktorya dönemi biyologlarından Thomas Henry Huxley'e göre bilincimiz "beden mekanizması"nın "yan ürünü"dür ve "lokomotif motorunun çalışmasına eşlik eden buhar düdüğü gibi, bedenin çalışmasını değiştirme gücüne hiçbir şekilde sahip değildir".¹⁵ İrade de fiziksel değişimlere "işaret eden" bir duygudur, ama onlara "neden" olmaz.

Huxley'in kullandığı lokomotif buhar düdüğü benzetmesinde açıkça bir hata vardır, zira birtakım ilavelerle, her düdüğü çaldığında, buharla bir elektrik

¹⁵ T. H. Huxley, "On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History." ("Hayvanların Otomatlar Olduğu Hipotezi ve Tarihi Üzerine"), *Fortnightly Review* (*Fortnightly Review Dergisi*) 95 (1874): 240.

devresine bağlanmış bir fanı çalıştırarak trenin fren yapmasını, düdüğü çalmadığı zaman da trenin normal hızında gitmesini sağlamamız her zaman mümkündür. Bu durumda, düdüğün kesin ve belirlenebilir fiziksel etkileri vardır ve fiziksel dünyanın doğasında böylesi bir nedensel döngüyü engelleyecek hiçbir şey yoktur.

Zihin veya bilinç veya ruh konularında Huxley nedensel döngüyü tamamen yok saymıştır. Peki neden imkânsızdır bu? Zihin *niçin* nedensel olarak etkisizdir? Huxley'in ele almadığı bu soru gölge olguculuğu niteliksel düalizme doğru kuvvetle itmektedir. Çünkü her ne surette olursa olsun hiçbir etkiye sahip olamayan bir şey gerçekten gariptir, tuhaf bir tözdür. Nitelikler, nedensel eylemsizliğe tözlerden daha uygun gibi görünür. Öyle olsa bile, *sıcaklama* niteliği bende *su içme isteği* niteliğine sebep olabilir. Bende *niçin bir şey içme isteği* niteliği var? Çünkü bende *sıcaklama niteliği* var.

Gölge olguculuğun düalizmin bir türü olduğunu net olarak aklımızda tutmalıyız. Gölge olguculuk, etkileşimin tek yönde yalnızca zihinsel olandan fiziksel olana doğru mümkün olduğunu, diğer yönde mümkün olmadığını söyler. Ama hâlâ ortada bir çelişki var. Gölge olguculuk zihin-beden problemini -deyim yerindeyse- asıl boyutunun yarısına indirmiştir, ama kalan parça eski tam boyuttaki problem kadar zorludur. Zihnin

beden üzerindeki etkisiyle uğraşmak zorunda olmasak da, eğer zihin fiziksel olmayan bir şey ise ve fiziksel olan şeyler fiziksel olmayan şeyleri etkileyemiyorsa, beden nasıl oluyor da zihni etkileyebiliyor? Aslında, gölge olguculuğun kabaca iş görür bir zihin felsefesi olduğunu, ama zihin-beden problemine hakiki bir çözüm getirmediğini düşünüyorum. Bu görüşün filozoflardan pek ilgi görmemesi ve zihin felsefesi alanında Stephen Law isimli yazarın bu görüşe atfen “gölge olguculuğun laneti” deyimini kullanması bu yüzden olsa gerek.¹⁶

Belirimcilik de gölge olguculuk gibi zihin ve beden arasında bir ilişki bulunduğunu, fakat fiziksel olanın baskın, zihinsel olanın ise bir çeşit yan ürün gibi olduğunu kabul eder. Bununla beraber ikisinin arasındaki farkın ne olduğunu görmek önemlidir. Gölge olguculuk, iki ayrı cinsten olayın var olduğunu ve bunların arasında nedensel bir bağlantı bulunduğunu söyleyen bir çeşit düalizmdir. Belirimcilikte ise zihinsel ile fiziksel arasındaki bağlantı çok daha yakındır. Belki bu görüşü bir sonraki bölümde, fizikalistliğin bir biçimi olarak tartışmamız gerekirdi, ama belirimcilik ile gölge olguculuk arasındaki benzerlik ve zıtlıklar bana oldukça il-

¹⁶ Stephen Law, “Honderich and the Curse of Epiphenomenalism,” (Honderich ve Gölge Olguculuğun Laneti) *Journal of Consciousness Studies (Bilinç Çalışmaları Dergisi)* 13, no. 7-8 (2006): 61-77.

ginç görünüyor.

Günümüzde zihin-beden probleminin tam merkezinde çözülmemiş bir gizem vardır: Neden beynin Aδ veya C liflerinin uyarılmasıyla harekete geçen bölümlerinden *acı* ortaya çıkar? (Aδ lifleri güçlü ve keskin acılarla, C lifleri ise daha hafif veya yakıcı ağrılarla ilgilidir.) Fakat, belirimcilere göre, Aδ ve C lifleriyle harekete geçirilmiş olan beyin bölümlerinden ortaya çıkmanın neden tamamen başka bir şey değil de *acı* olduğu sorusunun *cevabı yoktur*. Liflerin uyarılmasıyla acının belirmesi, bin gramın bir kilo etmesi gibi bir şey değil. Fakat nasıl oluyor da bu belirme liflerin uyarılmasıyla bağlantılı *oluyor*, insan merak ediyor doğrusu. Aldığımız cevap ise şu: Evet, acı onlardan *beliriyor*.

Belirimciler zihnin fiziksel olmadığını hem reddediyor hem de kabul ediyorlar (1). Bir yandan, zihin fizikseldir çünkü aslında içinden belirlediği yapılar tarafından yönlendirilmektedir. Öte yandan, zihin fiziksel değildir, çünkü fiziksel olan bir varlıktan “belirmiştir”. Fakat, acı gibi, gerçekten yeni nitelikler nasıl olup da sinirlerin uyarılmasıyla ortaya çıkıyor? Eğer fiziksel *olandan* “beliriyorlarsa” o zaman fiziksel olmayan şeylerdir. Ama eğer gerçekten fiziksel değillerse, nasıl “belirebiliyorlar” ve niye buna ihtiyaç var?

Bana öyle geliyor ki, belirimcilerin artık bir karara

varması lazım. Eğer zihin, kozadan kelebeğin çıkması misali maddeden belirmiş, uzamsal ve fiziksel olmayan, gerçekten yeni bir görüngü ise, bedeni etkileyemez, zira beden özellikle zihnin etkileşmesine uygun olmayan türden niteliklere sahiptir, yani fiziksel ve uzamsal niteliklere. Bu noktadan bakıldığında her şeyden önce zihnin nasıl belirebildiğini anlamak zordur, zira belirme zihnin uzamsal hale gelmesi demektir. Öte yandan, eğer yeni görüngü, tamamen fiziksel ve uzamsal olgulara bağımlı ise ve onlara bağlanabiliyorsa, zihnin nasıl hiçbir şekilde onlarla aynı *olmadığını* ve dolayısıyla yeni ve belirmiş bir nitelik olduğunu anlamak zordur.

Belirimciler, zihnin maddeye bir şeyler *yapabileceğini* kabul ediyorlar, ama zihin fiziksel değil de “belirmiş” ise bunu *nasıl* yapabildiğini açıklayamıyorlar. Eğer zihin fiziksel olmayan şeklinde belirdiyse, onun nasıl olup da fiziksel olan bir şeyle etkileştiğini anlamamız gerekmektedir. İşte bu da zaten zihin-beden problemidir.

Herhangi bir şeyin nasıl hem yalnızca kendi temel özelliklerinden ibaret olup hem de bu özelliklere ilaveten bir de belirmiş olduğunu anlamamıza yardımcı olacak bir kavram vardır. Belirimcilerin çoğu, hattâ pek çoğu, *izleme* kavramını kullanmış ve zihin ile beden arasındaki ilişkiye tuttuğu ışık nedeniyle bu kavrama müteşekkik olmuştur. Bu belirimcilere göre zihin bedene-

ni *izlemektedir*.

İzleme kavramı zor bir kavramdır ama ana fikri şöyle bir şeydir: Varsayalım ki A niteliği B niteliğini izliyor olsun. Mesela, bir yağlıboya resimde, bazı geometrik veya estetik niteliklere A nitelikleri diyelim ve B niteliklerini de, bir uzamsal şeklin veya tablonun bütün “temel” nitelikleri -örneğin şu ve şu kapalı şekil ya da şu ve şu renk, çizgi ve formlar- olarak kabul edelim. Eğer, B niteliklerinde bir değişiklik olmadan A niteliklerinde değişiklik olması mümkün değilse, A nitelikleri B niteliklerini izliyor diyoruz. Bir tablonun fiziksel özellikleri değişmeden estetik niteliklerinin değişmesi düşünülemez. Estetik nitelikler değişecekse, fiziksel nitelikler de değişmelidir. Bu anlamda, A niteliklerinin temel nitelikler tarafından oluşturulduğu söylenebilir.

İzleme kavramını kullanan belirimciler “Beden fizikseldir,” diyen (2) numaralı önermeyi kabul ederken, “Zihin ve beden etkileşir” diyen (3) numaralı önermeyi reddederler. Bunun yerine, zihnin bedeni, özellikle de vücudun doğru cins dokuya sahip olan parçasını, yani beyin dediğimiz organı *izlediğini* söylerler.

Ama yine de, (3) numaralı önermede de kabul edildiği üzere, insan zihninin ve bilincinin bir çeşit neden-sonuç gücü var gibi görünüyor. Zihin bedenle etkileşime giriyor, yani zihnin fiziksel dünya üzerinde etkileri var.

Belirircilik, her ne kadar izleme gibi çok incelikli bir kavramı kullansa bile, bu nedensel gücün hakkını veremiyor. Bunun nedeni ise belirirciliğin aslında fizikalistliğin bir başka formu olması ve filozofların “zihinsel nedensellik” dedikleri şeyi karşılayamayan çok gevşek bir form hariç, fiziksel olmayanın varlığını reddetmek istemesidir.

Belirirciliğin pek popüler bir görüş olmamasının nedeni açık ve net olmamasıdır. Bir yandan zihin “belirir” ve zihinsel neden ile meşgul olur. Öte yandan, zihin, izlemekte olduğu temeldeki kuvvetlerin yarattığı bir varlıktır ve herhangi bir nedensel güç elde edemez.

ZİHİNLE İLGİLİ FİZİKALİST ZİHİN TEORİLERİ

Davranışçılık

Düalizmin sorunlarına bakınca, zihin-beden probleminin en kolay ve doğrudan çözümü olarak fizikalizm daha cazip gelebilir. Bu görüşe göre var olan her şey fizikseldir; dolayısıyla, eğer zihin bir şeyse, fiziksel bir şeydir. Eğer zihnin fiziksel olmadığını söyleyen (1) numaralı önerme yanlış ise -ki her şey fiziksel ise yanlıştır- zihin-beden problemi çözülmüş demektir. Zihin fiziksel bir şeydir ve onun beden de dahil olmak üzere diğer fiziksel şeylerle etkileşmesini engelleyecek hiçbir şey yoktur. Bu görüşe göre, fiziksel olan ile fiziksel olmayanın etkileşemeyeceği doğruluğunu korumaktadır. Zaten fiziksel olmayan şeyler mevcut olmadığından bunun bir önemi de yoktur.

Pek güzel, ama zihin *ne şekilde* bir fiziksel şey olarak addedilmektedir? Birkaç değişik olasılık vardır.

Davranışçılık zihinsel olanın davranışsal olduğu görüşüdür. Zihin davranıştır. Davranışı açısından bakıldığında ise, zihin bedendir. Bazı radikal davranışçılar daha da ileri giderek, davranış dışında ayrıca zihin veya

zihinsel olayların var olduğunu bile reddederler. Zihin yoktur, sadece davranış vardır. Bu çok basit ama oldukça aşırı görüş, son zamanlarda bilim insanları veya filozoflar arasında pek rağbet görmemektedir. Problemin bir kısmı, düşünce ve duygularımız gibi kendi zihinsel durumlarımızı tanıyor ve biliyor olmamızdır ve onlar hiç de “hiçbir şey” değildirler. Problemin diğer kısmı ise zihinden bedene doğru etkileşimin birçok açık örneğinin bulunmasıdır.

Davranışçılığın ikinci ve daha makul başka bir biçimine göre, bilimsel açıdan bakıldığında, zihin ve zihinsel olayların incelenmemesi gerekir, zira bunlar doğrudan gözlenemez; varlıkları ancak insan öznelere dışsal davranışlarından çıkarılabilir. Tabii bunun çok sağlam bir görüş olmadığını söylemek lazım, zira bilimde incelenen birçok öge de doğrudan gözlenemez, ama biz onların varlığını yarattıkları etkiler yoluyla, çıkarımla anlarız. Elektrik buna bir örnektir. Mesela şimşeğe bakarak veya Maxwell’in denklemlerini ve bir radyonun nasıl çalıştığını anlayarak elektriğin varlığını biliriz.

Bununla birlikte, 20. yüzyılın başlarında, felsefede hüküm süren ve çoğu bilimsel yönelimli kişinin sıcak bakmadığı din eksenli düalizm ortamında böyle katı ve cüretkâr bir görüşün -yani bilimin yalnızca doğrudan gözlenebilir maddesel öğeleri konu alması gerek-

tiğinin- psikoloji adına öne sürülmesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu kesinlikle, “Konu edilen şey mevcut değildir,” demekten çok farklıdır.

Davranışçılığın biraz daha makul başka bir biçimine göre ise, zihin önemli veya ilginç değildir ve zihnin incelemesinin yerini davranışın incelenmesi almalıdır. Bu görüşte, neyin doğrudan gözlemlenebilir olduğuna dair bir ifade yoktur. Neredeyse “Ben, zihinden ziyade davranışla ilgileniyorum,” demek gibidir bu. Eğer sizin davranışla zihinden daha fazla ilgilendiğiniz doğruysa, bu tabii ki çürütülebilecek bir görüş değildir; ama hâlâ ortada bir soru vardır, acaba zihinle de daha fazla ilgilenmeniz *gerekmez* mi veya zihni incelemenizin size faydası olmaz mı?

Diğer yandan, bu üçüncü ve daha makul görüş çizgisi, zihin-beden probleminin bilimsel açıdan tatmin edici çözümünü ve hattâ *dile getirilmesini* imkânsızlaştırmaktadır. Zihin hakkında konuşmamalı veya araştırma yapmamalıyız, böylece bilimsel yetkiyle zihnin fiziksel olmayan bir şey olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, zihin fizikseldir diyecek durumda da olamayacağız. Zihnin fiziksel olmayan bir şey olduğunu söyleyen birinci önermemiz, doğruluğunun veya yanlışlığının peşine düşmememiz gereken bir önermedir, zira bunun doğruluğu veya yanlışlığı, konuşulmaması gereken bir şeydir!

Bununla birlikte, davranışçılığın ilk üçünden daha cazip dördüncü bir şekli de vardır. Bu görüşe göre zihin davranıştır, şöyle ki zihin hakkındaki herhangi bir önerme, davranış hakkındaki bir önermeye “çevrilebilir”. Yani örneğin eğer ben “yorgunum” dersem, içimdeki rehabet duygusunun mevcudiyetini bildirmekten ziyade; çalışmayı bırakmak, yatıp uzanmak, gözlerimi kapatmak vb. eğilimlerimi ifade ediyordumdur. Bütün bunlar, başkaları tarafından gözlemlenebilen, bilim ve genel gözlemin alanı içinde olan dışsal davranışlardır.

Gilbert Ryle, 1949 tarihli *Zihin Kavramı* adlı etkileyici eserinde şöyle der:

Kişiler için zihinsel nitelikler sergiliyorlar dediğimizde, onların açık eylem ve söylemlerinin nedeni olan gizli zihinsel olayları kastetmiyoruz, doğrudan açık eylemlerini ve söylemlerinin kendilerini kastediyoruz.¹⁷

Aslında bu kitapta oldukça az sayıda bulunan bunun gibi bölümleri okuyunca Ryle’in bir davranışçı olmadığına inanmak zordur ve kendisi de kitabını yazarken bunu “Kesinlikle bir ayağım sıkıca bu çizmenin içindeydi,” diye ifade etmiştir.¹⁸ Ancak, hikâyenin devamı

¹⁷ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind, (Zihin Kavramı)* 60. yıldönümü baskısı Londra: Routledge, 2009 (İlk basım Londra: Hutchinson, 1949.), 14.

¹⁸ Gilbert Ryle, *On Thinking (Düşünmek Üzerine)*, yay. haz. K. Kolenda. Oxford: Blackwell, 1979.

var. Ryle, yukarıdaki alıntıda, zihinlerimizden bahsettiğimizde “Gizli zihinsel olayları *kastetmiyoruz*,” (vurgu bana ait) diyor; ama şunu ortaya koymak lazım ki yine de bu olayların *varlığını* reddetmemektedir. Belki de demek istediği şudur; bir insanın yorgun olduğunu söylediğimizde, o kişinin kendi içinde hissettiği şahsî ve başkalarının şahit olamayacağı iç yorgunluk duygusundan ziyade çalışmayı bırakma, yatma, gözlerini kapatma, dinlenme gibi eğilimlerini “kastediyoruz”. Bu, içteki mevcut duyguları reddetmek değildir. 6. Bölüm’de Ryle’in görüşünün “çözünmecilik” diye anılan diğer yanını ele alacağım ve tekrar safkan bir davranışçı olup olmadığı sorusunu soracağım.

Zihnin yalnızca bir çeşit davranış *olduğu* fikrinde yanlış olan nedir? Zorluklardan biri, bu görüşün, düşünce ve duyguların “içsel” hayatı olarak kabul ettiğimiz zihni dışarıda bırakmasıdır! Davranışçılık, zihin-beden problemini zihni değişik yollarla reddederek çözmektedir. Zihin ve zihnin zengin deneyimleriyle elde ettiğimiz örneğin duyular ve algılar, renkler, sesler ve tatlar yani kualia olmadan da davranış üretebiliriz. Kırmızı nesnelere bizim yaptığımız gibi tepki verecek, mesela onları toplayıp yiyecek, ama hiçbir renk deneyimi olmayan bir makine hayal edebiliriz. Makine kırmızı görmüş gibi davranacaktır oysa hiçbir renk deneyimi

yoktur. Buna “noksan kualia problemi” denir.

Gilbert Ryle gibi davranışçı görüşlere sahip görünse de davranışçı olmayan başka bazı 20. yüzyıl filozofları da vardır. Bu konuda meşhur bir örnek, Wittgenstein’in *Felsefî Soruşturmalar* isimli kitabındaki, özel-dil-argümanının “kutudaki böcek” bölümüdür. Wittgenstein’a göre kendi şahsî duyumlarımızı ifade edebilecek bir dil mümkün değildir. Şöyle yazar Wittgenstein: Herkesin, içinde bir şeyler olan veya hiçbir şey olmayan birer kutusu olduğunu varsayalım. Bir de hiç kimsenin başkasının kutusunun içine bakamayacağına dair bir kural var. Herkes kendi kutusunun içindekine “böcek” der. Fakat, başkasının kutusuna bakmak yasak olduğundan, böcek burada “*Coleoptera* (kınkanatlı) takımından bir organizma” olmaktan ziyade “başkasının kutusundaki şey” anlamına gelmektedir. Buna rağmen Wittgenstein, duyumların, yani kutulardaki-şeylerin varlığını reddetmeye çalıştığını açıkça reddeder. Mesele bir anlam meselesidir.

Davranışçılık, zihnin fiziksel olmadığını reddederek, zihin-beden problemini gerçekten kolayca çözer. Kısaca davranışçılık (1) numaralı önermeyi reddeder. Ve bu noktada tartışma davranışçılığın kendisinin *ne kadar* kabul edilebilir olduğu sorusuna yönelmelidir. Buna tarihin “pek değil” şeklinde hüküm verdiğini söylersek haksızlık etmiş olmayız. Güçlü sebeplerden biri, yuka-

rida bahsettiğim noksan kualia sorunudur. Diğer bir itiraz konusu da *ters spektrum*'un ve buna benzer başka algılama biçimlerinin mümkün olmasıdır. Sistematik olarak doğru davranışlar yapan ama “yanlış” deneyimler yaşayan insanların var olduğunu tasavvur edebiliriz. Onların “içsel deneyimi” bütün renkleri içerse de, renklerin görsel alandaki konumları bizimkilere göre ters olabilir. Ters renk sorunu olan insanlar bizim kırmızı gördüğümüz yerde camgöbeği, bizim turuncu gördüğümüz yerde mavi görebilirler ve renk uzayı içindeki daha birçok renk onlar için farklı konumda olabilir. Fakat *davranışları* bizimkiyle aynı olacaktır. Biz kırmızıyı gördüğümüzde ona “kırmızı” derken, onlar bizim camgöbeği dediğimizi görüp ona “kırmızı” derler ve bizim camgöbeği görüp “camgöbeği” dediğimizi onlar kırmızı görüp “camgöbeği” derler. Dolayısıyla, kırmızıyı deneyimlemek doğru davranışı yaratır diye bir şey söz konusu değildir. Ters tayf sorunu olan deneklerimiz, kırmızı karşısında bizimle aynı davranışı gösterirler, hattâ gördükleri bu renge “kırmızı” derler ama aslında deneyimini yaşadıkları renk yeşil-mavi camgöbeğidir. Davranışçılığa göre, denekler kırmızı *deneyimini yaşar*; ancak bu yanlıştır. O halde, davranışçılık yanlıştır.

Davranışçılığın karşısında olan daha başka çok güçlü iddialar vardır, fakat bunların en büyüğü psikiyatri,

Davranışçılık zihnini
fiziksel olmadığını
reddederek, zihin-beden
problemini gerçekten
kolayca çözer.

psikoloji ve fizyolojiden hareketle bildiğimiz, beyindeki olayların davranışları izah edebildiği gerçeğidir. Örneğin görsel korteksin ilgili bölümlerinde bir eksiklik veya hasar var ise, renk görüşümüz etkilenebilir ve davranışımız, düzgün çalışan görsel kortekse sahip birinin davranışıyla aynı olmaz. Her iki dünya savaşından sonra hastaneler ve nöroloji servisleri bunu ispatlayacak örneklerle dolup taşmıştır. Beynin durumunun, bizi yaptığımız şekilde davranmaya ittiği veya en azından öyle davranmamıza izin verdiği şeklinde bir manzara ortaya çıkmıştır –gerçi bu ikisi aslında hiç de aynı şey değildir. 1950’lerde, davranışın ya da en azından anormal davranışın, nedensel açıklamasının beyinde olduğunu gösteren kanıtlar çok etkileyici olduğunda, davranışçılık neredeyse bütün popüleritesini kaybetmeye başladı ve çok çabuk da kaybetti.

Özellikle sorun çıkaran şey şudur: Eğer davranışçılığın dediği gibi, zihinsel bir durum davranış için bir eğilimse ve eğer bizim de gayet tabii olarak düşündüğümüz gibi, davranışı açıklayan da bu zihinsel durumsa, o zaman *davranışı açıklayan şeyin o yönde davranma eğilimi olduğunu söylemek zorundayız!* Kısacası, bedenin davranışları zihinsel nedenlerle açıklanacaksa, davranışçılık bir totolojiden -aşikâr bir gerçek- ibaret demektir.

Özdeşlik Teorisi

1950'lerin ortalarında işler bir kere değişmeye başlayınca her şey tamamen değişti. 1956'da U. T. Place'in bir makalesinin öncülüğüyle başlamak üzere, günden güne daha çok filozof ve bilim insanı, insanların hem yaptıklarının hem de deneyimini yaşadıklarının beyinde saklı bir açıklaması olduğuna ikna oldu. Özellikle Amerikalı ve Avustralyalı filozoflar, "zihin-beyin özdeşliği teorisi" veya kısaca "özdeşlik teorisi" olarak bilinen teoriyi geliştirmeye başladılar. Bu görüş, adından da anlaşılacağı gibi, zihin ile beynin veya merkezî sinir sisteminin ilgili kısımlarının özdeş olduğunu, bir ve aynı olduğunu iddia eder. Burada da, zihnin fiziksel olmayan bir şey olduğunun reddi sayesinde, yani fizikalizmle, tek vuruşta zihin-beden problemi çözülmüştür. Her zihinsel olay sinir sistemi içindeki bir fizyolojik olaydır. Buna bağlı olarak, beynin zihin olduğunu söyleyen bu teori, bazen "merkezî-durum" maddeciliği olarak anılmış ve davranışçıların "çevresel-durum" maddeciliğinden ayrılmıştır.

Beyin hasarlarının etkileri gibi nörolojik gerçekler göz önüne alınarak, bu teorinin sağduyulu olduğu söylenebilir ve ayrıca teori, zihin felsefesinde çok büyük bir sadeleşme sağlamıştır. Ama bu görüş 1994'te

Francis Crick'in aynı adlı kitabında iddia ettiği gibi "hayranlık uyandıran bir hipotez" olmaktan uzaktır. Önemli ve ilginçtir ama o kadar hayranlık uyandırıcı değildir. Zihnin fiziksel olmayan bir şey olduğunu reddetmek suretiyle, davranışçılıkta olduğu gibi, zihin-beden problemini bir vuruşta çözmektedir. Eğer zihinle ilgili bu önerme doğru ise daha önce olduğu gibi çözüm kusursuzdur. Zihin beyindir ve beyin fiziksel bir şeydir, öyleyse zihin vücudun geri kalan bölümüyle kolaylıkla etkileşime girebilir. Fakat hâlâ çözüm için gerekli esas unsurdan yoksunuz: Nasıl oluyor da fiziksel niteliklere sahip olan fiziksel bir şey, fiziksel bedenin bir parçası olamayacak nitelikler taşıyan zihinsel bir şeye dönüşüyor? Ateşleme yapan nöronlarda ne vardır ki, bu sayede elektrik sinyalleri veya sabun köpüğü değil de, zihni oluşturuyorlar?

Bu teorinin aleyhinde olan bazı mantıksal ve felsefî zorluklar da vardır. Merkezî-durum maddecileri "zihin" kelimesinin "beyin" kelimesiyle aynı anlama geldiğini iddia etmezler ve etmek durumunda da değillerdir. Ne mutlu onlara ki "zihin", gerçekten de "beyin" *demek değildir*. Eğer zihin beyin demek olsaydı, bu iki kelimenin anlamlarına ilişkin iddia, merkezî-durum maddecilerinin ana iddiasını (zihnin beyin olduğu), iki kelimenin anlamlarından doğan zorunlu bir gerçeklik yapardı.

Böylelikle de doğruluğu sadece sözlüğe bakarak anlaşıldı. Halbuki, merkezî-durum maddecilerine göre zihnin ne olduğu, sadece kelime anlamlarına değil, gerçeklere ve deneylere dayanan bir sorudur. Crick'in de dahil olduğu merkezî-durum maddecileri, bu soruyu -tıpkı en sevdikleri örnek olan gen veya kalıtımın birliğinin ne olduğu sorusunu ele aldıkları gibi- bilimsel, deneye ve gerçeklere dayalı olarak ele almışlardır. Genin DNA olduğu ortaya çıkmıştır ama bu, "gen" veya "dioksiribonükleik asit" kelimelerinin anlamlarından anlaşılamazdı.

Buraya kadar her şey yolunda. Fakat bu aşamada mantık dünyasından hiç de hoş olmayan bir ispat ortaya çıkmıştır. Anlaşılan o ki özdeşlik daima zorunludur. Örneğin, $a=b$ olduğunu varsayalım. a 'nın şöyle bir ilginç niteliği vardır. a mutlaka kendisiyle aynıdır. Bu son cümleyi, yani a 'nın mutlaka a ile aynı olması gerektiğini ele alalım. Bu cümledeki ikinci a 'yı b ile değiştirelim, $a=b$ olduğunu kabul ettiğimize göre bunu yapabiliriz. Ama bundan a 'nın b ile zorunlu olarak aynı olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, eğer merkezî-durum maddecileri "Zihnin ve beynin aynı olma mecburiyeti yoktur," diyecek olurlarsa, bu önermenin kendisi yanlış olacaktır. Bu ispatı Saul Kripke 1970'te verdiği konferanslarda dile getirmiş ve yayım-

lamıştır. Aynı çalışmasında Kripke konuya ilişkin son derece ilginç iddialar da geliştirmiştir.¹⁹

Bunun gibi ispatların dayandığı gerçek, *a* ve *b* gibi, eşitliğin iki yanında yer alan terimlerin sabit isimler (Kripke'nin deyişiyle "katı belirleyiciler") olduğu ve değişik şeyleri ifade eden tanımlar olmadığı gerçeğidir. "İnsan zihni" ve "insan beyni" birer isimdir, aynı şekilde "acı" ve "*a* talamustaki, *b* alın korteksindeki veya *c* birincil ve ikincil bedensel-duyusal korteksteki (S1 ve S2) olay" da birer isimdir.²⁰ Dolayısıyla söz konusu ispat -yazdığım da doğru olan- Kraliçe, 2. Elizabeth'tir ifadesinin bir şekilde gerekli olduğunu belirtmez. "2. Elizabeth" bir isimdir, fakat "Kraliçe" hattâ "İngiltere Kraliçesi" aslında, son yüzyıllarda olduğu gibi, birçok değişik kişi için kullanılabilecek yoğunlaştırılmış bir *tanımdır*. Bir katı belirleyici değildir, zira tanımlamanın

¹⁹ Saul Kripke, *Naming and Necessity. (Adlandırma ve İhtiyaç)* Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1980.

²⁰ Merkezî-durum maddecileri ağrının bir C-lifinin (en ince ve en az miyelinli sinir lifi) uyarılmasıyla oluştuğunu yazagelmışlerdir, ama bu yanlış, çünkü: (1) ağrı aynı zamanda çok daha hızlı iletim yapan miyelinli Aδ-lifleriyle omuriliğe ulaştırılır; (2) Ne C ne de Aδ lifleri merkezî sinir sistemine dahil değildir; (3) periferik Aδ- ve C-lifleri yalnızca omuriliğe bilgi iletirler. Hiç kimse ağrının sebebini ağrı ile tanımlamamalıdır. Merkezî sinir sistemi içinde ağrıya ilgili olan durumlar talamus, prefrontal korteks ve primer ve sekonder somatosensori korteks içinde yer almaktadır (S1 ve S2). Bkz. Roland Puccetti, "The Great C-Fiber Myth: A Critical Note," ("Büyük C-Lifi Efsanesi: Eleştirel Bir Bakış") *Philosophy of Science (Bilim Felsefesi)* 2, no. 44 (1977): 303-305.

nesnesi değişik nesneler olabilir.

Ayrıca, mantıkçılar ve matematikçilerin belirttiği gibi özdeşlik “komütatif (değişmeli)” olduğu için, zihnin beyin olduğu iddiası, beynin de zihin olduğu iddiasıyla aynı anlama gelmektedir. Eğer $a=b$ ise, tabii ki $b=a$ ’dır. Fakat beynin temelde zihin olduğu iddiasının, katı merkezî-durum maddecilerine hoş gelmesi düşünülemez. Zira bu iddia, maddecilikten (her şey maddedir) ziyade idealizmi (her şey zihindir) çağrıştırmaktadır.

Bu durumda merkezî-durum maddecileri ne yapmalıdır?

Cevaplardan biri, metafizik ve sanat felsefesi de dahil, genel olarak felsefede epey bir süredir var olan bir ayırımdan faydalanmaktı: *türler ve örnekçeler* arasındaki ayırımdan. Örneğin Edward Elgar’ın *Mi minör Çello Konçertosu*’nu ele alalım. Bu konçerto, 1919’daki talihsiz prömiyerinden sonra çok kereler çalınmış, 1960’larda, Jacqueline du Pré tarafından ağıtsal bir tarzda ve mükemmel bir şekilde icra edilmiş, daha sonra da yüzlerce müzisyen tarafından yorumlanmıştır. Kaç tane Elgar çello konçertosu vardır? Yüzlerce diyebilir miyiz? Bu durumda; madem Elgar, eseri veya eserleri yazdı, öyleyse Elgar yüzlerce konçerto yazmıştır. Fakat hayır, yazmadı. Çok çalışkandı ama o kadar da değil. Veya yalnızca bir konçerto mu vardı? Ama öyle

ise, değişik zamanlarda, değişik yerlerde ve bir sürü değişik solistle birlikte nasıl ortaya çıkabiliyordu? Cevap filozoflar tarafından geliştirildi, şöyle ki, bir konçertonun kendisi *tür* iken icra edilen bir sürü konçerto *örnekçeleri* veya *kopyaları* olur. Tıpkı *Aşk ve Gurur* adlı yalnızca tek bir eser varken çok sayıda kopyasının olması gibi. Kopya hem eserdir hem değildir; eserin bir örnekçesidir, ama eserin aslı, yani türün kendisi değildir. Ama Çello Konçertosu ile kitap arasında bu bakımdan farklılık vardır, zira *Aşk ve Gurur*’un icrası diye bir şeyden söz edilemez. Diğer yandan, çalınan şey, yazıldığı şekliyle “müzik” olmakla beraber, yine de Çello Konçertosu’nun muhteşem sesinin kâğıt üstündeki notalar olmadığı söylenebilir, oysa romanın basılmış kopyaları romanın kendisidir.

Ayırım, açıkça bazı zorluklar içeriyorsa da, özdeşlik teorisinin iki değişik şeklini ayırt etmek için çok faydalı olmuştur. Tür olarak *acı* vardır, ayrıca bireysel *acı* vardır ve bireysel *acı* tür olan *acının* örnekçesidir. Teorinin daha radikal ama daha az ikna edici şekline göre *zihinsel durum* türü veya niteliğinin, *beyin durumu* türü veya niteliğiyle aynı olduğu kabul ediliyordu. Teorinin daha az etkili ama daha makul görünen şeklinde ise, zihnin belli bir durumuyla beynin belli bir durumunun aynı olduğu öne sürülüyordu. İki canlının her ikisi de aynı

veya benzer acıyı hissedebilir ama ikisinin beyin durumları aynı olmayabilir. Bu iki canlı herhangi bir beyin durumundadırlar ve -özellikle çok değişik beyin yapılarına sahip değişik canlıları düşündüğümüzde- herkesin fizyolojik ve psikolojik sistemlerinin aynı şekilde çalıştığı düşünülemez. En akla yatkını, *şu acıyı şu beyin durumuyla tanımlamak ve aynı psikolojik durumdaki iki kişinin aynı fizyolojik durumda olmayabileceği sonucunu kabul etmektir.* Ama bu bireylerin mutlaka, acı durumuyla özdeş sayılacak *herhangi bir fizyolojik durumda bulunması gerekmektedir.* Öyleyse, bütün örnekçeleri, aynı türün örnekçesi haline getiren şeyin ne olduğunu merak etmemiz kaçınılmazdır. Neden hepsi acının birer durumudur?

Her hâlükârda, merkezî-durum maddeciliğine karşı çıkan mantıksal görüşlerin sadece türlerin özdeşliğinin aleyhine işlediği ileri sürüldü. Ama bunun doğru olmadığı ortaya çıktı. Kısa sürede, iddiaların aynı şekilde türlerin de aleyhine işlemekte olduğu anlaşıldı.

Ancak 1970'lerde, merkezî-durum maddeciliği aleyhindeki mantıksal ispatların geliştirilmesine ve duyurulmasına bile gerek kalmadan, zaten iş işten geçmiş, merkezî-durum maddeciliği boğulup gitmişti. Bu, aleyhteki karmaşık iddialardan değil, çok daha güçlü bir görüşün merkezî-durum maddeciliğinin yerini alması

ve bu yeni görüşün zamanın bilim anlayışıyla çok daha uyumlu olmasından kaynaklanmıştı.

İşlevselcilik

Merkezî-durum maddeciliğinin yerini alan yeni görüş *işlevselcilik* (fonksiyonalizm) idi. Bu görüş, 1967’de, Hilary Putnam’ın *Psychological Predicates* (*Psikolojik Öngörüler*) adlı eserinde ve daha sonraki makalelerinde felsefe sahnesine çıktı.²¹ Putnam’ın iddiasına göre acı, bir beyin durumu değil, tamamıyla farklı bir durumdur. Olasılıksal bir otomat durumudur veya bir *Turing makinesidir*. Turing makinesi özünde bir bilgisayardır, hesaplama yapar; şöyle ki, sahip olduğu *bilişimsel ve işlevsel durumları* onun fiziksel durumları değildir. Bu durumlar tamamen farklı şekilde ifade edilmektedir ve ayrıca, bilişimsel durumları maddeden yapılmamıştır ve eğer herhangi bir şeyden yapıldığı söylenebilecekse, daha ziyade bir çeşit işlevsellikten yapılmıştır di-

²¹ Hilary Putnam, “Psychological Predicates,” (“Psikolojik Öngörüler”) *Art, Mind and Religion*, (*Sanat, Zihin ve Din*) içinde, yay. haz. W. H. Merrill ve D. D. Merrill. Pittsburgh: Pittsburgh Üniversitesi Yayınları, 1967. “The Nature of Mental States,” (“Zihinsel Durumların Doğası”) adı altında tekrar basım, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, (*Zihin, Dil ve Gerçeklik: Felsefî Makaleler*) cilt 2 (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1975).

yebiliriz. Ayrıca iki Turing makinesinin tesadüf eseri tamamıyla aynı fiziksel durumlarda olmakla beraber, farklı hesaplamalar yapmakta olduklarını tasavvur edebiliriz. Bu takdirde, aynı anda aynı fiziksel durumlarda olan makinelerin bilişimsel durumları aynı olmayacaktır. Yani eğer işlevselcilerin dediği gibi, zihinsel durumlar bilişimsel durumlar ise, bunlar organizmanın fiziksel durumları değildir.

İşlevselciliğin gücü, ilginç bir şekilde, bilgisayar donanımı ile bilgisayar yazılımı arasındaki farkı bütün etkileyciliğiyle sahaya sürmüş olmasından gelir. İşlevselciliğin yaptığı, zihnin sabit olan donanım ile değil, aktif olan yazılımla karşılaştırılmasıdır. Sıradan bilgisayarların, diyelim ki iki dizüstü bilgisayarın bile aynı hesaplamayı, mesela 7×9 işlemini çok farklı fiziksel yollarla yaptığı tasavvur edilebilir. Hattâ bir bilgisayarın optik, diğerinin elektronik olduğunu da düşünebiliriz. Elektronların birbirini yavaşça iterek merkezî işlemci ünitesindeki değişik kapılardan dolanmasıyla çalışan elektronik bilgisayar ile optik olan aynı şekilde çalışmamaktadır. Çok açık olarak bu iki bilgisayar, fotonlar elektron olmadığı için, aynı fiziksel durumda değildirler. Fakat bu işlemde girilen veri aynı (7×9) olduğu müddetçe, sonuç daima aynı (63) olacaktır. İki makinenin mantıksal mimarisi epeyce farklı olduğu halde,

işlevlerinin aynı olduğu düşünülebilir. Ayrıca, iki elektronik bilgisayar çok farklı programlarla çalışıyor olsa bile, tesadüfî olarak, aynı anda aynı fiziksel durumda olabilirler.

Putnam *çoklu gerçekleştiribilirlik tezini* keşfetti, buradaki önerme şöyle idi: Zihinsel bir durum çok sayıda ve değişik yollarla gerçekleşebilir. Keçiler, kuşlar, sürünge-
nler ve yumuşakçalar; hayvan zihinleri hakkındaki felsefenizin ne olduğuna bağlı olarak, acıyı hissederler. Ancak acı hissetme anında hepsinin tam olarak aynı fizyolojik beyin durumunda olduğunu düşünmek tamamen mantıksızdır.

Bilgisayarların gelişiminin zihin felsefesi üzerindeki etkisinin, Putnam'ın da dediği gibi, maddecilik yönünde olduğu düşünülebilir. Ama gerçekte tam tersi olmuştur. Donanım ile yazılım arasındaki ayrım, hesaplama sistemlerinin fiziksel durumlarından bağımsız olarak ele alınmasına ve bilişimsel veya Turing makinesi durumu ile fiziksel durum arasındaki farkın vurgulanmasına imkân sağlamıştır.

İşlevselcilik için zaman uygundu ve bu görüş, merkezî-durum maddecilerinin cephe gerisinden bazı eylemlerine rağmen, zihin felsefesi alanında hızla yayıldı. İşlevselcilik, yapay zekâ üzerinde çalışan düşünürler ve ayrıca zihin filozofları arasında ve bilişsel bilimler

dışındaki diğer bilim alanlarında da çok kısa zamanda en tercih edilen felsefe haline geldi.

İşlevselcilik zihin-beden problemini nasıl çözüyor? En açık yorum şöyledir: İşlevselcilik zihnin fiziksel olmayan bir şey olduğunu reddeder. Ama bunu yaparken, zihnin fiziksel olduğu çizgisinden hareket etmez. Takip ettiği çizgi, bir bilgisayar programının fiziksel bir şey olduğunu düşünmek ne kadar yanlış ise, zihnin de bir şey olduğunu düşünmek o kadar yanlıştır, şeklindedir. Program için önemli olan, bant veya kağıt veya elektronik donanımın bir şey olarak içinde bulunduğu fiziksel durum değil, onun işlevselliğidir.

1991’de Putnam, daha önce savunduğu işlevselci görüşünden vazgeçerek işlevselciliğin yanlış olduğunu ileri sürmüştü. Gerekçelerinden biri şuydu: Fiziksel olmayan niteliklerin *herhangi bir* bilişimsel tanımı, *herhangi bir* fiziksel şeye uygulanabilir, bu da işlevciliği tamamiyle önemsiz hale getirir. Doğru ya da yanlış, bu bizim için ilginçtir; zira Putnam’ın sonradan reddedeceği işlevselciliği nasıl anladığını gösteriyor: İşlevselcilik, zihinsel olanlar da dahil olmak üzere bütün fiziksel sistemlerin, benzersiz bilişimsel tanımları *olduğunu* kabul eder ve bu da, bilişimsel olanın fiziksel olmadığı görüşünün dayandığı gerçektir. Bu durumda, Putnam, işlevselciliğin zihin-beden problemini, zihnin fiziksel

olmayan bir şey olduğu önermesini reddederek çözdüğüne inanmış olmalıdır.

Eğer bu doğruysa, davranışçılık gibi, işlevselciliğin de kualia veya olgusal nitelik kavramlarıyla sorun yaşaması hiç de sürpriz olmayacaktır. Aynı işlevsel veya bilişimsel veya Turing makinesi durumundaki iki “sistem”i ele alalım. Robotlara yerleştirilmiş bu sistemlere birbirlerine göre ters spektrum içeren girdiler yüklenmiş olsun ve sistemler bu verilere göre hesaplama yapsınlar. Dolayısıyla, spektrumun niteliksel deneyimi, işlevsel veya bilişimsel durumla aynı şey olmayacaktır. Bir Turing makinesi neyi hesapladığı hakkında hiçbir fikri olmadan, örneğin kırmızıyı hesaplamayı sürdürür. Renklerin ne olduğuna dair en ufak bir izlenim veya fikre sahip olmadan renkler hakkında girilen verileri mutlulukla kabul eder, hesaplama yapar ve sonuçlar çıkarır.

Daha da ilginç bir görüş, işlevselciliğin bir çeşit niteliksel düalizm olduğudur. İşlevselciliğin bedeninin fiziksel olduğu iddiasını reddettiği göz önüne alındığında bu doğru olabilir; çünkü beyin de dahil olmak üzere bedeninin, fiziksel olmayan bir şey olduğu veya işlevsel bilişimsel durumlarına sahip olduğu düşünülebilir.

Kuralsız Tekçilik (Anormal Monizm)

İşlevselciliğin zihin felsefesi dünyasını değiştirmekte olduğu dönemde, filozof Donald Davidson da bağımsız olarak, zihin ve fiziksel dünya arasındaki ilişki ile ilgili çok derin ve ilginç bir görüş geliştirmekteydi.

1970’te, “Zihinsel Olaylar” adlı klasik makalesinde, Davidson, dünyadaki olayların, indirgenemeyecek bir tarzda zihinsel açıklamalarının var olduğunu kabul eder; bu açıklamalar fiziksel terimlerle veya fiziksel olaylarla tanımlanamayan zihinsel kelimelerle ifade edilmektedir.²² Dolayısıyla, bizim (1) ve (2) numaralı önermelerimiz olan, zihnin fiziksel olmadığı ve bedenin fiziksel olduğunu söyleyen görüşlere özünde katılır. Ayrıca, en azından bazı zihinsel olaylarla bazı fiziksel olaylar arasında nedensel bağlantılar olduğunu da kabul eder. Fakat böylesi nedensel bağlantıların temelinde, onları kapsayan bir kanun olması gerektiğini de vurgular. Nedensel bir ilişkinin olduğu yerde onu kapsayacak bir kanun vardır. Yalnızca bir durumda işleyen ama diğer durumlarda geçerli olmayan “tekil” bir nedensellik diye bir şey olamaz. Bütün bunları kabul

²² Donald Davidson, “Mental Events” (“Zihinsel Olaylar”) *Essays on Actions and Events (Eylemler ve Olaylar Hakkında Yazılar)* içinde, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1980, 207-227.

etmek gayet kolaydır -ta ki Davidson'un düşüncesine uyarak, fiziksel ve zihinsel olaylar arasındaki ilişkileri kapsayan kesin kuralların olmadığı gerçeğini hesaba katana kadar. Büyükanne görmek için İtalya'ya gitmeye karar verdiğimde, nöronlarımın kesinlikle şu veya bu şekilde ateşleme yapmasını talep eden mutlak bir fiziksel kanun yoktur.

Psikofizikte var olan kimi oldukça katı kuralları düşününce "zihinsel kuralızsızlığı" denen bu genel doğruya şüpheyle yaklaşmak normaldir. Örneğin, ağırlığın algılanmasıyla ilgili Weber-Fechner Kanunu'nu ele alalım. Bu kanuna göre, insan algılamasında uyarının kuvveti ile tepkinin kuvveti arasında logaritmik bir ilişki bulunur. Belli bir tepkide artış sağlanabilmesi için, uyarıda buna karşılık düşen daha büyük bir artışın yapılması gerekir.

Bununla beraber, her şeyden önce, bu kanun aslında kesin değildir. İnsan algılamalarına *bir dereceye kadar* uygundur, ama yalnızca belli algı aralıkları için iyi sonuç verir (örneğin yüksek genlikteki işitmede ve dinlemede), ayrıca başka sınırlamalar da mevcuttur.

Tabii kesin psikofiziksel kanunların olmaması fikrinin de aslında şaşırtıcı gelmemesi gerektiği düşünülebilir, çünkü kesin fiziksel kanunlar da yoktur. Örneğin yerçekimi kanunları asla tam olarak var olmayan güçlü

bir vakum olduğunu varsayar. Gene de, fizik ve kimya kanunlarının psikofizik kanunlarına göre çok daha kesin olduğu kabul edilmelidir.

Davidson'ın asıl ilgisinin, algılamadan ziyade insan davranışına ya da benim büyükannemi ziyaret etmek için İtalya'ya gitme kararım gibi, insan davranışının daha aklî ve bilinçli bölümlerine dair paradigmasal *psikolojik* kanunlara yönelik olduğunu da belirtelim. Böyle bir olayla ya da Davidson'un ifadesiyle "böyle tanımlanmış" bir olayla ilgili bir kanun gerçekten yoktur. Niyet, insan davranışının akılcı tarafını ilgilendirir ve akılcılık, bilimsel kanunlar dünyasıyla irtibata geçecek şekilde neredeyse hiç kodlanamaz. Ama bizim zihinle ilgili kavramlarımız, örneğin, "makul", "niyet", "karar", "düşüncelilik" gibi fikirler, hep akılcılıkla bağlantılıdır.

Davidson'a göre, zihinsel ile fiziksel arasında nedensel ilişkiler vardır ve nedensel ilişkilerin mutlaka kesin kanunları olmalıdır, ama fiziksel ile zihinsel arasında kesin kanunlar yoktur. Böylece burada muazzam ve çarpıcı bir meseleyle karşı karşıya kalıyoruz. Elimizde tutarsız bir *üçlü* var ve bu *üçlü* bizim orijinal tutarsız *dörtlümüz* ile kesinlikle ilişkilidir. Eğer zihinsel ile fiziksel etkileşiyor ise ve nedensel bağlantıların kesin kuralları olması şartsa, bu durumda elbette fiziksel ve zihinsel olayları idare eden kesin kanunlar olması ge-

rekir. Fakat Davidson’a göre böyle kanunlar yoktur ve elimizde bir çelişki mevcuttur.

Aslında olan şudur: Başlangıçta Davidson, fiziksel olan ile fiziksel olmayanın etkileşemeyeceğini kabul eder, zira etkileşim olsaydı zihinsel ve fiziksel olan arasında kesin nedensel kanunların olması gerekirdi. Daha sonra ise zihin ve bedenin *etkileştiğini* belirtir, fakat, en son olarak, bunun ancak zihinsel olmayan bir *kelime dağarcığı ile*, yapısı fiziksel olmayan bir *kelime dağarcığı ile* mümkün olabileceğini söyler. Vardığımız nokta, zihinsel tanımların kuralsız (anormal) olduğu ve bilimsel açıklamalarla sistematik olarak irtibata geçemediğidir. Belki de Davidson’un, akademik kariyerine klasik Yunan felsefesi doktorasıyla başladığını ve zihin hakkında kullanılan dilin çeşitlilik ve zenginliğine daima çok duyarlı olduğunu söylemekte yarar var.

Zihinsel olaylar dışında, kuralsız tanımlamalara sahip başka şeyler de vardır. Örneğin *ucuz* olan şeylere ilgi duyabiliriz ve bunu yaparken onların sıkı kurallar aracılığıyla fiziksel dünyayla ilişkilendirilmesini sağlayacak ortak herhangi bir yanı olup olmadığını düşünmeyiz. Bir başka deyişle, ucuzluğun katı kuralları yoktur. “Ucuz” belirsiz, kendine özgü ve çıkara bağlı bir nitelemedir. Ucuz kavramı, asla katı bir bilimde, hattâ ekonomide kullanılan bir kelime haline gelmeyecek

olmasına rağmen günlük hayatımızı ve yaptıklarımızı gayet güzel bir şekilde yansıtır. Aynı durum, zihinsel kelimeler için de geçerlidir. Zihinsel kelimeler bizim akılcı ilgilerimizi yansıtan, örneğin günlük faaliyetlerimizi açıkladığımız kelimelerdir, ama herhangi bir fiziksel kanun çerçevesinde değildirler.

Bu arada, Davidson'un başka bir düşüncesine göre, zihinsel olaylar, belirli fiziksel olaylarla örnekçe-özdeşliğine sahip olmalıdır. Bu şekilde tarif edilen zihinsel olaylar, katı kurallara tâbi olmadıklarına ve fiziksel olaylarla etkileştiklerine göre, fiziksel kanunlara bağlı olmalıdır. Dolayısıyla onların fiziksel olaylar olması gerekir. Fakat yukarıda *tanımlandığı* şekliyle, fiziksel olay da olamazlar, çünkü fiziksel olaylarla tür-özdeşi değildirler. Dolayısıyla fiziksel olaylarla örnekçe-özdeşidirler. Bu, Davidson'un "Her zihinsel olay aslında bir nevi fiziksel olaydır," şeklindeki görüşüdür. Ve muhakkak ki harika bir düşünce çizgisidir.

Davidson'un, zihin-beden ilişkisi hakkındaki görüşleri topluca şöyle sıralanabilir:

(1) Zihin fiziksel olmayan bir şeydir.

(Zihnin fiziksel bir nesne olmaması açısından değil, zihnin *tanımlamalarının* fiziksel olmayan terimlerle

ifade edilmiş olması açısından)

(2) Beden fizikseldir.

(3) Zihin ve beden etkileşir.

(4) Fiziksel ve fiziksel olmayan şeyler etkileşemez.
(çünkü (4) sayılı önerme, ikisinin arasında katı kuralların olmasını gerektirir, ama böyle kurallar yoktur.)

(1) numaralı önermenin muğlaklığında gözümüze çarpan, Davidson'a özgü aldatmaca şudur: İnsana özgü diğer bir betimleyici *kelime dağarcığına* göre, zihinsel tanımlar fiziksel *değildir*, fakat bu, o tanımların, sözelimi, fiziksel mürekkeple yazılmamış veya fiziksel kelimelerle ifade edilmemiş olmasından değil, fizik sembol veya terimleri yerine diğer "zihinsel" veya psikolojik kelimelerle ifade edilmiş olmasından ötürüdür. Zihinsel olayların, bir bakıma tamamen fiziksel oldukları söylenebilir, fakat fiziksel olmayan kelime dağarcığı ile de ifade edilebilirler, tıpkı nesneleri bir taraftan tamamen fiziksel kabul edip diğer taraftan onları ev ekonomisinin fiziksel olmayan kelime dağarcığındaki sözcüklerle tanımlayabildiğimiz gibi. "Domates ucuz, bir paket alalım," diyebiliriz. Bu, domateslerin fiziksel olmayan şeyler olduğu anlamına gelmez.

Tüm inkâr edilemez cazibesine rağmen, Davidson'un görüşünün bize, merkezî-durum maddeciliğinin, tür ve örnekçe görüşünün, işlevselciliğin güçlü içgörüsünün ve herhangi bir maddeciliğin kualia ile yaşadığı zorluklar gibi mantıksal sorunları unutturmasına izin vermemeliyiz. Kualia'ya, örneğin renklere değindiğimizde, elektromanyetik dalgalar hakkında konuşmamıza ilaveten, sadece dünyadaki işlerimizde bize yarayan yeni ve komik bir kelime dağarcığı benimsemiş olmayız. Yeni kelime dağarcığı yalnızca elektromanyetik dalgalar hakkında konuşmanın değişik bir yolu değildir. Bunun ötesinde tamamıyla farklı bir şey, yani renkler hakkında konuşmak demektir. Renkler tam olarak fiziksel olmayan özelliklere de sahiptir -örneğin, parlaklık. Parlaklık fiziksel değildir. Dar anlamda fiziksel ve fiziksel tanımlı olan *luminans* kavramı ile bağlantılıdır ve bu da belli bir birim alandan yansıyan, kaynaklanan veya taşınan radyasyon miktarını ifade eder. "Sarı, parlak bir renktir" dediğimizde, bunun tamamıyla fiziksel olmayan bir anlamı vardır. Bu anlam, prensip olarak tespit edilebilir ve sadece doğrudan gözlemlerle, sarı renkli alanın lüminansı ölçülmeden tespit edilebilecek bir şeydir. *Parlaklık* fizik kapsamında değildir, standart bakışla psikolojide yer alan bir kavramdır.

Elemeci Maddecilik (Eliminativizm)

Kuralsız tekçilik (anormal monizm) görüşüne bakıldığında, zihinsel olanın tamamen buharlaşıp gittiği hissi ne kapılınabilir ve Davidson hariç, bazıları zihne bunu reva görebilir. Belki zihinsel diye bir *şeyin* olmadığını, ama zihinsel *kelimeler*, tanımlar, açıklamalar ve konuşma şekilleri veya zihinsel kavramlar olduğunu söylemek Davidson için daha iyi olurdu, ama bu sefer de zihinsel kavramının, uygun bir dilbilimsel halının altına süpürüldüğünden endişe edilmeye başlanırdı.

“Eliminativizm” veya “elemeci maddecilik” adıyla bilinen zihin felsefesi, zihin hakkında söylenecek şeylerin, fiziksel dünyaya ait çalışmalardan insanlarla veya bilimin herhangi başka bölümleriyle ilgili olarak elde edilen düzen ve planlara uygun olmadığını net olarak kabul eder. Elemeci maddecilerin iddiasına göre zihinsel kavram ve terimler bilimsel fizyolojik kavram ve terimlere indirgenemez. Tam kapsamlı bir sinir biliminde, zihinsel terim ve kavramlara ne ihtiyaç ne de yer vardır ve zihinsel şeyler hakkındaki söylemler tek kelimeyle yanlıştır. Aynen cadılar hakkındaki söylemlerin modası geçmiş söylemler olması gibi, bu ifadeler de psikoloji ve psikofiziğin insan tabiatıyla ilgili modası geçmiş kalıntılarıdır. Cadı diye bir şey yoktur ve cadı-

lar bir hurafe, bir batıl inanç ürünüdür. Gece vakti kedi eğitmek veya kazan karıştırmak gibi eşzamanlı bazı fiziksel olayları cadılarla ilişkilendirmek de doğru değildir. Aynı şekilde elemeci maddeciler ümit, korku, inanç ve arzu gibi şeylerin de var olmadığını söylerler. Bunlar, bilimde bir dayanağı olmayan ve daha öncelerden devralınmış bir dil şeklinin ürünleridir; hiçbir şeyi açıklamazlar, dedikodu yuvası bir kasaba dükkânına yaraşır dar bir görüş olmaktan öteye gidemezler ve elbette ki bilimsel laboratuvarlarda yerleri yoktur.

En tanınmışları Paul ve Patricia Churchland ile Stephen Stich olan elemeci maddeciler Davidson'un aksine, gündelik hayatımızdaki ümitler, korkular, inançlar ve arzulara ilişkin psikolojik cümlelerin bir çeşit teori olduğunu, ama bu teorinin tamamıyla yanlış olduğunu söylerler.

Aleyhindekilerin “kocakarı ilaçları” veya “halk bilgisi” ile paralellik kurarak “halk psikolojisi” dediği bu bakış yanlıştır:

Psikolojik görüngülerin sağduyuyla kavranması sonucu, kökten yanlış bir teori oluşmaktadır. Bu teorinin hem prensipleri hem de ontolojisi, tamamlanmış nörobilim tarafından yavaşça silinmek yerine, sonunda yerinden edilecektir.²³

²³ Paul Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes” (“Elemeci Maddecilik ve Önermesel Tutumlar”) *Journal of Philosophy* 2 (*Felsefe Dergisi*), no. 78 (1981): 67.

Elemeci maddecilerin
iddiasına göre zihinsel
kavram ve terimler
bilimsel fizyolojik kavram
ve terimlere indirgenemez.

Öte yandan, Davidson için halk psikolojisi açıklayıcı değildir ve hattâ bir teori bile değildir. Bu rol fizik biliminde düşmektedir. Ama o da betimleyicidir.

Paul Churchland halk psikolojisi hakkında şöyle der: "Halk psikolojisi, devasa boyutta açıklama hatalarından muzdariptir... en azından son 25 asırdır ilerlememiştir ve... bu teorinin kategorileri, insan davranışını açıklama yönündeki uzun soluklu iddiası reddedilemeyecek gibi görünen fizik biliminin kategorileriyle (şimdiye dek görüldüğü kadarıyla) bağdaşmayan veya onlara ters düşen kategorilerdir."²⁴ Filozofların çoğu Churchland ile aynı fikirde değildir. Böyle bir *teori teorisinin*, yani halk psikolojisi adı altında öngörülerde de bulunan bir *teorinin* olduğuna inanmazlar. Bunun, bir teoriden ziyade, günlük hayatımızda kullandığımız, sıkı bir bağlantı içinde bulunmayan ve kesin olmayan bir *kavramlar* kümesi olduğunu düşünürler -sosyal dünyada *aile*, politik dünyada *devlet*; sanat dünyasında *sanat eseri* kavramlarında da olduğu gibi... Böylesi kavramları kullanan önermeler ise, kökten yanlış değildir. Ayrıca bu kavramlar sahneden tamamen silinerek, onların yerine -yemek pişirmek veya kişisel ilişkilere ait kavramlar nasıl değiştirilmiyorsa- daha derin ve doğru olduğu varsayılan bilimsel kavramlar koymak da gerekmez.

²⁴ Churchland, "Eliminative Materialism," (Elemeci Maddecilik) 76.

Churchland'ın iddiasında bir başka sorun daha vardır. Örneğin, eğer mesele yalnızca değişmemiş olmak ise aritmetik, halk psikolojisine kıyasla çok daha uzun zaman durağan kalmıştır. Keşfedildiğinden bu yana temel aritmetikte hiç değişiklik olmamıştır. Çarpma, bölme, toplama ve çıkarma –hepsi “durağan” kalmıştır. Daha güçlü bir örnek olarak izdüşümsel geometri, özünde tamamlandığı 19. yüzyıl sonlarından beri değişmemiştir. Öyleyse, gündelik hayatımızın psikolojik kavramları neden rahatsız edilmeden sürüp gitmeye devam etmesin?

Churchland bunun cevabını yazısında şöyle veriyor: Halk psikolojisi teorisi kalkmalıdır, zira zihinsel hastalıklar (hepsi mi?), yaratıcı hayal gücü, zekâda kişisel farklılıklar, uyku, beyzbol gibi oyunlarda eğik atış ile hedefi tutturma yeteneği, 3 boyutlu algılama, bütün görsel illüzyonlar, hafıza, hafızanın hızı, öğrenme (henüz konuşmaya başlamamış bebeklerde öğrenme dahil) ve daha benzeri birçok kavramı açıklamamaktadır. Halk psikolojisi bunların hepsine sadece “üstünkörü ışık” tutar.

Bu liste gerçekten de çitayı çok yükseltiyor –hem de aşırı ölçüde. Çünkü *bilim* bile uykunun veya zihinsel hastalığın ne olduğunu açıklamamıştır. (Bu arada bunu elemeci maddecî görüşle de yapamazdı, çünkü “zihin-

sel hastalık”, bir halk psikolojisi kavramıdır, dolayısıyla ve insanların zihinsel hastalıklarının olması “kökten yanlıştır”.) Aynı şekilde yaratıcı hayal gücünün (*Hayal gücü* de bir halk psikolojisi kavramıdır.) ve bunun gibi daha birçok şeyin de bilim tarafından yapılmış bir açıklaması bulunmuyor. Belki de bu esrarengiz şeyleri *yalnızca* bilimin açıklayabileceğine dair güçlü bir kanı var. Fakat bu, Churchland’ın tartışarak varmak istediği *sonuçtur*, baz alarak tartışabileceği bir *öncül* değil.

Şimdi düşünelim. Temel aritmetik, hattâ aslında bütün matematik, son iki bin beş yüz yılda üzücü bir şekilde başarısız olmuş; mükemmel bir tek sayının var olup olmadığı, Goldbach varsayımı, Collatz problemi, ikiz asal sayılar ve benzeri birçok konuda sonuca varamamıştır. Bu durumda aritmetik gerçekten gelişmemiştir, değil mi? Öyleyse matematik aklını başına almalıdır. Ya da her zor ve önemli problemi çözen nörobilim, matematiğin yerine konmalıdır.

Elemeci maddeciliğin zihin-beden problemini nasıl çözdüğü yine çok açık. Zihnin fiziksel olmayan bir şey olduğunu söyleyen önerme (1) yanlıştır; bu, zihnin fiziksel olmasından değil “zihin” diye bir şeyin var olmasından ötürüdür. Zihin de dahil olmak üzere fiziksel olmayan hiçbir şey yoktur. “Zihin” denilen şey ve onun bütün işleri, “kökten ve tamamen yanlış olan” bir halk

efsanesidir.

Böylece yine, zihin-beden problemine tamamıyla başarılı bir çözüm bulmuş oluyoruz ve yine elimizde her zerresiyle inanılması zor bir görüş var; zihin-beden problemi ne denli çetinse, bu çözüme inanmak da o denli zor. Öyle görünüyor ki, çözümün net başarısı, inanılabilirliği ile ters orantılı.

ZİHİN HAKKINDA MADDECİLİK KARŞITLIĞI (ANTİMATERYALİZM)

Giriş

Tanınmış Amerikalı filozof Jaegwon Kim, 2006 yılında yayımladığı *Zihin Felsefesi* adlı kitabının en sonunda, “-fizikalistliğin sınırı”nın kualia olduğunu söylemiştir. Ona göre fizikalizm, kualia dışında her bakımdan savunulabilir. “Kualia, zihinsel olan diğer her şey gibi (örneğin niyet), işlevsellik ile tanımlanamaz,” diye düşünen Kim, kualianın asla fiziksel bir şeye indirgenemeyeceğini hattâ hiç tanımlanamayacağını söyler. Ama buna rağmen Kim, doğalcı dünya görüşünün savunucusudur ve bu dünya görüşü zihin konusunu da kapsar. Bu nasıl mümkün olabilir? *Fizikalizm veya Ona Yeterince Yakın Bir Şey* adlı eserinde Kim şöyle der: “Fizikalizm gerçek değildir, fakat gerçeğe yeteri kadar yakındır ve yeteri kadar yakın olanın da yeteri kadar iyi olması gerekir.”²⁵ Bu üslup açısından hoştur ve kitabı bitirmek için iyi bir

²⁵ Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind (Zihin Felsefesi)* (Boulder, CO: Westview, 2006), 44–48; Jaegwon Kim, *Physicalism, or Something Near Enough (Fizikalizm veya Onun Gibi Bir şey)* (Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları, 2005).

yoldur ama açıkçası felsefî açıdan işe yaramaz. Bir yanda her şeyin fiziksel olduğunu iddia eden bir dünya görüşü olarak fizikalizm vardır, diğer yanda, Kim'in kendi görüşüne göre, besbelli ki fiziksel olmayan bir durum mevcuttur. Ve bu belki de potansiyel olarak sonsuz sayıda örnek içeren bir durumdur. Bütün renkler, bütün sesler, bütün kokular, bütün tatlar, diğer bütün duysal şeyler veya varsa, bizim duyularımızla algılayamadığımız her türlü duysal nesne, örneğin arıların sahip olduğu morötesi algılama veya polarizasyon algılaması vb... Adil olmak için *duysal olmayan* "neye benzer"leri, örneğin bütün ton, karışım ve dereceleriyle öfkeyi, depresyonu, zihin karışıklığı veya sevinci; kıvanç, zevk, coşku, neşe ve zindeliği, keyif, mutluluk vb. bir sürü şeyi de buna dahil etmemiz gerekir. Bu durumda elimizde, sonsuz sayıda karşıt örneği bulunabilen bir teori vardır ve Kim bunun için "yeterince yakın" demektedir. Haliyle, insan "*Neye yeterince yakın?*" diye soruyor. Kesinlikle gerçeğe değil. Eğer fizikalistliğin doğruluğu ile milyonlarca fiziksel olmayan renk kalitesi ve diğer şeylerin var olabildiğini söyleyen önermenin doğruluğu bir araya getirilirse, düz mantık ile ikinci önerme birincisiyle çeliştiğinden, elimizde olan doğru olmayan bir önermedir. Çünkü bir doğru ile bir yanlışın bir araya gelmesi bir yanlış doğurur. Nasıl olur da bu yanlışlık,

bir doğruya “yeterince yakın” olabilir? Bu durum sanki “Eğer fizikalizm doğru olmuş olsaydı -gerçi değil ama- doğru olacaktı,” demeye benziyor.

Kim, metafizik fobisi olmayan bir filozof olduğu halde neden tertemiz bir başlangıç yaparak “Durum böyle. Her şey fizikalizmi işaret ediyor; fakat bu yanlıştır. Zira, indirgenemeyecek sonsuz sayıda öğeden oluşan önemli bir grubun varlığı fizikalizme karşıdır,” dememiştir, işte bunu anlamak zordur. O zaman belki de “*Bu nasıl olabilir? Nasıl olur da işler böyle olur? Nasıl olur da her şey bir tarafı işaret ederken doğru ve gerçek aksi tarafta bulunur?*” sorularını soracaktı. Sanırım Kim’in bu konudaki kör noktası, renklerin ve diğer kualianın nedensel bakımdan etkisiz görünmesiyle ilgiliydi. Kim’in kendi çalışması, nedensellik ve nedensellik kavramının felsefedeki çeşitli problemlere uygulanmasını konu alıyor; korkarım ki nedensel etkisizlik, Kim için var olmamaya “yeterince yakın” idi. Ama bu sadece nedensel olmayan kavramlara karşı bir önyargıdır.

Aşağıda son zamanlarda zihin felsefesinde, kabaca aynı doğrultuda ilerleyerek bazılarının antimateryalist (maddecilik karşıtı) veya antifizikalist (fizikselcilik karşıtı) olarak nitelediği eğilimleri ortaya koyan üç tanınmış iddiayı incelemek istiyorum. Ele alacağım bu üç görüş, değişik yönleriyle şu gerçeği kaydetmektedir:

Kualia fizikalizm için bir *problemdir*, hattâ daha da kötüsü, kualianın varlığı, zihin de dahil olmak üzere her şeyin fiziksel olduğunu iddia eden fizikalizm için bir *karşı örnek* teşkil etmektedir. Bu görüşlerin yandaşları bazen başkalarınca *gizemciler* adı altında aynı kefeye konulmuşlarsa da, bu etiket değiştirmenin bir yararı olmamıştır. Bu görüşlerin hiçbirinin sonucu, “Herhangi bir şey *gizemlidir*,” önermesine varmaz. Vardıkları yegâne sonuç, fizikalizmin yanlış olduğu önermesidir ve bunun hiçbir gizemli yanı yoktur. Fizikalizmin yanlış olduğu sonucunu paylaşan bu üç görüşü anlatmaya geçmeden evvel, bir yüzyıl kadar önceki dinsel atmosfer içinde baskın felsefe haline gelmiş ama çoğunluğun ilgisini çok az çekmiş ya da hiç çekmemiş olan bir başka görüşten bahsedeceğim.

İdealizm

Kimse zihin konusunda antimateryalist veya antifizikalist olmak için, idealizmin daha kapsayıcı iddiasını kabul etmek zorunda değildir. “İdealizm” adı, 19. yüzyılda öne çıkmış değişik zihin felsefeleri için kullanılmıştı; filozoflar arasında evrensel olarak kabul görmüş bir ifadesi bulunmamaktadır. İdealizm, metafizikten bek-

Fizikalistliğin her
şeyin fiziksel olduğunu
ve maddeciliğin her
şeyin madde olduğunu
söylemesi gibi, idealizm
de her şeyin ruhsal veya
zihinsel olduğunu söyler.

leneceği gibi, gerçeğin doğasını anlatan bir metafiziktir. Fizikalistliğin her şeyin fiziksel olduğunu ve maddeciliğin her şeyin madde olduğunu söylemesi gibi, idealizm de her şeyin ruhsal veya zihinsel olduğunu söyler. İyi de bu ne demektir? En basit deyişle bu iddiaya göre gerçeklik fiziksel olmayan bir şeydir ve bu durumda idealizm fizikalizmin karşıtıdır. Her halükârda idealizm antifizikalisttir.

İdealizmin böyle formüle edilmesi büyük bir kolaylık sağlar. Eğer gerçeğin var olan her şey olduğunu kabul edersek ve beden var ise, bu durumda idealizme göre beden fiziksel olmayan bir varlıktır.

Böylece, zihin-beden problemindeki zorluk, bizim tutarsız dörtlü önermelerimizi bağdaştıramamaktan kaynaklanıyorsa, idealizm ilk önermeyi, yani bedenin fiziksel olduğunu reddederek bu problemi kolayca çözmektedir. Çünkü idealizme göre fiziksel olan *hiçbir şey yoktur*. Böylelikle fiziksel olan ve fiziksel olmayan arasındaki etkileşim diye bir sorun da yoktur, zira fiziksel olmayan varlıklardan başka varlık bulunmamaktadır.

Bu durumda geriye iki büyük soru kalıyor. Birincisi, insan nasıl böyle bir görüşe inanabilir? Bedenin fiziksel olmayan bir varlık olduğuna nasıl inanılabilir? İngilizcede en yaygın olarak kullanıldığı şekliyle “beden” kelimesi, fiziksel olandan başka bir parça ihtiva etsin veya

etmesin, insanın veya organizmanın *fiziksel olan* parçası anlamına gelir. Bu kullanımdaki anlam, doğal olarak, bedenin fiziksel olmayan bir varlık olduğunu söylemekle çelişecektir. Zira bunu söylemek, insanın fiziksel olan bölümünün, fiziksel olandan başka bir parça olsun veya olmasın, fiziksel olmadığını söylemek olur.

Ancak, olguculuk (fenomenalizm) denen bir başka görüş daha vardır. Bu görüş, George Berkeley ve David Hume'un, insan bedeni de dahil olmak üzere bedenlerle ilgili ifadeleri doğal ve mümkün deneyimlere veya -John Locke, Berkeley, Hume ve diğer İngiliz deneycilerinin terimiyle- "ideler"le ilgili ifadelere çeviren analizlerinden kaynaklanmıştır. Bu çeviri programı başarılı olsaydı, fiziksel bedenlerle ilgili her ifadenin doğruluğunu *muhafaza edecek* ve aynı zamanda derinde onları mümkün veya gerçek deneyimler veya duyu verileriyle ilgili ifadeler olarak kabul edecekti. Önümde bir sandviğin durduğunu söylemek, görüş alanım içinde sarımsı saçakları olan (sandviğin kenarlarından taşan peynirler) beyazımsı kahverengi bir eşkenar yamuk var demektir ve bu beyazımsı kahverengi eşkenar yamuk on dakika kadar sonra, iki pembe şerit arasında (benim olgusalçı açıdan tarif edilmiş dudaklarım) kaybolacaktır. Ve anlatım böylece devam eder.

Olguculuğa yapılan itirazlar öyle büyük bir ağırlık

kazanmıştır ki, sonunda geriye çok az sayıda olgucu (veya idealist) kalabilmiştir. Benim görüşüme göre en büyük itiraz, deneyimlerin neden belli sırayla meydana geldikleri sorusunun bir cevabının olmayışı idi. Olgucu olmayanlar bunu fiziksel nesnelere ve onların davranışlarına dayandırarak çok doğal bir şekilde açıklarlar: Algılanmış olan yamuğun, görüş alanımdaki iki pembe şerit arasında kaybolmasının sebebi, onun ağzıma girmesidir. Fakat bu açıklama olgucular için mevcut değildir. Onlar cümleye, “Yamuk, pembe şeritler arasında kayboldu,” diye başlar ama sonra, “Çünkü sandviç ağzıma gitti,” ifadesi onlar için “Yamuk, pembe şeritler arasında kayboldu,” cümlesine indirgenir. Bununla birlikte, olguların hem algılanan hem de Bertrand Russell’ın *sensibilia* diye adlandırdığı, algılanmayan deneyim nesneleri olduğunu kabul eden bir olgucu, bu sorun ile baş edebilir. Aşağıdaki açıklamalar yalnızca fiziğin ve diğer bilimlerin ve onlarla birlikte hareket eden sağduyunun olağan açıklamalarıdır.

Bu noktada olguculuğu savunacak bazı yollar olsa da, benim aklıma idealizmle ilgili daha derin bir soru takılıyor: *Her ikisi de* fiziksel olmadığı halde, nasıl oluyor da zihin ile beden etkileşiyor? Eğer idealistsek, demek ki bedenlerin doğrusal boyutları veya uzayda bir konumları yoktur. Ama bu durumda hâlâ zihinler

ile bedenlerin nasıl etkileştiğini sormamız gerekecek. Hem zihin-beden hem de beden-zihin arasındaki nedensellik veya etkileşim hakkında idealizmin iddia ettiği görüşlerde hiç net olmayan bir şey vardır. Fiziksel şeyler birbiriyle etkileşir, çünkü fiziksel parçacıklar diğer fiziksel parçacıkları iter. Peki, bir düşüncenin diğeriyle etkileşmesi, zihin parçacıklarının diğer zihin parçacıklarını itip sürüklemesiyle mi oluyor? Ama düşünce parçacıkları yoktur. Öyleyse bu sihirbazlık işi mi? Zorlukların ardında zihin-zihin etkileşimine dair bir gizem yatmaktadır. Duygular gibi zihinsel şeyler, düşünceler gibi diğer zihinsel şeylerle, her ikisinde de etkileşmeye neden oluşturacak bir fiziksel kütle veya enerji olmaksızın, nasıl etkileşirler? Bu son soru tabii ki sadece idealizm ile ilgili değildir ve bu nedenle, fizikalizm karşıtı üç görüşü incelerken de bu soru bir kenarda duracak. Zihinsel ile zihinsel arasındaki etkileşim büyüleyici bir problem olmasına rağmen bu aslında zihin-beden probleminin bir parçası değildir. Zihin-beden problemi, her ne kadar zihin-zihin problemine ışık tutsa da, zihin-zihin problemi değildir.

Fizikalizm Karşıtı (Antifizikalist) Üç Önemli Görüş

20. yüzyılın sonu ve bir sonraki asrın başlarında, fizikalizm zihin-beden probleminin bir çözümü olarak büyük ölçüde normal teorik seyrini tamamlamış görünmektedir. Buna rağmen günümüzde filozofların çoğu fizikalist olsa da, geçen yüzyılın sonlarında ortaya çıkan bazı önemli fizikalizm karşıtı görüşlere (Ben burada Thomas Nagel, David Chalmers ve Frank Jackson'ın görüşlerini irdeliyorum.) fizikalistçilerden, fikir birliği içinde bir cevap gelmemiştir.²⁶ Fizikalistçilerden gelen cevapların neler olduğunu ve nasıl işlediklerini ele almak, Almancada dendiği gibi *Rezeptionsgeschichte*'yi, yani görüşlerin alımlama tarihini incelemek yararlı olacaktır. Gerçek şu ki, fizikalistlerin *Rezeption*'u, çok yaygın ve çeşitliydi. Tabii çoğu eleştirel cevap fizikalist *idi*. Zira, eğer karşı görüşler üretmek felsefî zenginleşme demekse, benim gibi fizikalizm karşıtı olanlar, görüşlerin felsefî olarak gelişip zenginleştiğini görmekten genellikle mutluluk duyuyordu.

Bu görüşler hakkında bir şeyler bilmemiz önemli; çünkü bunlar, fizikalizmin aklına gelmeyen hususların

²⁶ John Searle, Joseph Levine ve Colin McGinn, çok bilinen çalışmalarında maddecilik karşıtı bir çizgiyi benimseyen diğer filozoflardır.

ne olduğunu ve aynı derecede önemli olarak, bunların neden fizikalistlerin aklına gelmemiş olduğunu bize açıklayabilir. Görüşlerin kendileri, zihin-beden problemine bir çözüm getirmemektedir ve farklı birçok çözümle birleştirilmişlerdir. Örneğin, bazıları Nagel'in görüşlerinin basit psikofizikalist düalizmi desteklediğini düşünmüştür, ki bu bence yanlıştır. Aslında Nagel'in yaklaşımı bizim zihin-beden problemini kavrayışımıza yönelik şüpheciliğe dair bir görüştür ve bu şüpheciliğin nasıl giderilebileceği hakkında bazı ilginç ipuçları ile bir arada sunulmuştur. Chalmers'ın görüşü ise, yalnızca kendi "doğalcı düalizm" görüşünü değil, aynı zamanda hem işlevselciliği (ancak kualia konusu hariç) hem de her tür düalizmi desteklemek için öne sürülmüştür, vb...

Nagel'in iddiası üçünün içinde en çarpıcı görüştür, ama mantık açısından en zayıf sonuca sahip olanıdır. Vardığı sonuç, fizikalistliğin yanlış olduğu değil, doğru olduğu halde, onun nasıl doğru *olabildiğini* göremediğimizdir. Tıpkı kutuda bıraktığı kozanın sabah nasıl olup da bir kelebeğe dönüştüğünü anlayamayan kişi gibi, biz de deneyimimizin nasıl olup da fiziksel olduğunu anlayamıyoruz. Fizikalist açıklama, nesneldir ama "deneyimin olgusal nitelikleri" yani kualia, özneldir. Bu nitelikler belirli bir görüş açısına, bizim kendi görüş açımıza

aittir ve o görüş açısından ayrı tutulamazlar. Bununla beraber, fiziksel düşünce çizgisi görüş açımızı “*gitgide terk eder*” ve bizde öznele dair hiçbir anlayış kalmaz.

Nagel bizden şunu istiyor: Bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamaya çalıştığınızı hayal edin. Nagel’in iddiasına göre, tamamen dışarıdan bakarak bildiğimiz haliyle, bir yarasa olmanın öznel deneyimi bize kapalıdır. Şimşek, gök gürültüsü gibi bir nesnel olgu, tam ve nesnel olarak anlaşılabilir. Bize yabancı bir karakterde olan yarasanın bilincinin öznel deneyimi ne tam ne de nesnel olarak anlaşılabilir.

Kollarımın arasında perdelerin olduğunu, bunların günbatımından şafağa kadar uçmamı ve ağızla böcek avlamamı sağladığını, görme duyum çok zayıf olsa da, yüksek frekanstaki ses sinyallerinin etraftaki nesnelere çarpıp geri dönmesiyle çevreyi algıladığımı veya gün boyunca bir tavan arasında ayağımdan asılı olarak baş aşağı yaşadığımı hayal etmek işe yaramayacaktır. Bunları hayal edebildiğim kadarıyla (ki pek fazla hayal edemiyorum) anlayabildiğim ancak bir yarasa gibi davranmanın *benim için* ne gibi bir şey olduğudur. Ama mesele bu değildir. Benim anlamak istediğim, bir *yarasa için* yarasa olmanın nasıl bir şey olduğudur.²⁷

²⁷ Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?” (“Bir Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?”) *Philosophical Review* (*Philosophical Review Dergisi*) 83, no. 4 (1974): 439, *Mortal Questions* (*Ölümcül Sorular*) adlı kitabında tekrar basılmıştır. (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2000). “Bazen bana ‘kualia delisi’ derler, diyen Frank Jackson, buna benzer bir şekilde şöyle demektedir:

Bana öyle geliyor ki, insan çok güçlü halüsinasyon deneyimiyle, aynen bir yarasanınkine benzer deneyimler yaşayabilir ama bunun birebir doğru olup olmadığını asla bilemez. Hattâ halüsinasyon, bir mağarada diğer yarasalarla yaşama deneyimini ihtiva edebilir ve bu deneyimin gerçeğine uygunluğu belki sonradan o mağaraya gidilerek saptanabilir. Hayal edilebilir olan şeylerin belli bir sınırının olduğu kuşkuludur. Bu mantıken imkânsız olan şeyleri de kapsar. Filozoflar mantıken imkânsız olan şeylerin hayal edilebilirliğiyle ilgili olarak az çok bir anlaşılmaya varmışlardır. Bu açıdan bakıldığında, Nagel'in görüşü gerçekten hayalin duyu deneyimine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Onun problemi "diğer zihinler" problemi denen şey değildir. Zihin-beden problemi gibi, en ıslah olmamış haliyle Descartes'a kadar varan bu problem, bize görünen dış şartları ve beden davranışı ile deneyimlediğimiz bir başkasının zihnini nasıl bilebileceğimiz problemidir.

Özellikle bedensel duyumların ama aynı zamanda algısal deneyimlerin de saf fiziksel bilgide yer almayan bazı niteliklerinin olduğunu düşünüyorum. Yaşayan bir beyin içinde cereyan eden şeyler hakkında söyleyebileceğiniz bütün fiziksel şeyleri söyleyin ... acının acıtıcılığı, kaşınmanın kaşıdırıcılığı, kıskançlık sancıları, bir limonu tatma, bir gülü koklama, yüksek bir gürültü duyma, gökyüzünü görme deneyimlerinin karakteristiklerinden bahsetmiş olmazsınız. (Frank Jackson, "Epiphenomenal Qualia,"(Gölgeolgusal Kualia) *Philosophical Quarterly* (Philosophical Quarterly Dergisi) 32, no. 127 [1982]: 127)

Nagel'in problemi ise daha çok, bilgimizdeki sistematik bir boşluktur ve bu boşluk bir grup veya cins olarak sahip olduğumuz biyolojik bir sınırdan ileri gelmektedir. Bir şekilde arıya *dönüşmeden* -daha kesin bir ifadeyle, kendimiz olmaktan çıkıp arıların morötesini algılama sistemlerine sahip olma noktasına gelmeden- arının morötesi ışınları görmesinin nasıl bir şey olduğunu bilmemiz mümkün değildir.

Bununla birlikte, hiç kimse benim, sen olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal edemeyeceğimi, çünkü bunun için *sen olmam* gerektiğini iddia edemez. Çok iyi tanıdığımız kişiler söz konusu olduğunda, belki özellikle de bir sorunları olduğunda, onların yerinde olmanın nasıl bir şey olduğunu zorlanmadan bilebiliriz. Nagel'in kabul ettiğinden çok daha güçlü bir empatimiz vardır. Aslında, eğer iddiası doğru olsaydı, bizim *hiç* empatimiz yok ve hepimiz psikopatız demektir. Eğer empatinin sağduyu ile anlaşıldığı gibi olduğunu kabul edersek, yani eğer empati başkasının sahip olduğu duyguları hissetmek ise, empati mantıksal olarak imkânsızdır.

Nagel'in görüşünde kabul ettiğim husus, bizim deneyimlerimizin fiziksele indirgenemeyeceğidir, ama onun ortaya koyduğu nedenden dolayı değil. Ses olgusunun dalgalara, rengin elektromanyetik radyasyona indirgenemeyeceği gibi birçok örnek vardır. Fakat bu,

olguların yalnızca belirli bir bakış açısını veya öznelliği ifade etmesinden kaynaklanmamaktadır. Bu durum basit bir gerçeğin, renklerin veya seslerin dalgalar olmayıp dalga özelliklerine uymayan özelliklere sahip olmasının bir sonucudur. Örneğin seslerin genliği yoktur ama yükseklikleri vardır, dolayısıyla belli bir sesin yüksekliği yerine genliğini sormak yanlışır. Renklerin, genlikleri olmadığı halde parlaklıkları vardır ve bu nedenle belli bir rengin genliğini sormak anlamlı değildir.

Nagel'in görüşünün, başlangıç noktamız olan tutarsız dörtlü ile ortaya konan zihin-beden problemi haritası üzerindeki konumunu saptamak yararlı olabilir. Nagel kesinlikle bedenin fiziksel olduğunu ve beden ile zihnin etkileştiğini kabul etmektedir. Ayrıca fiziksel olan ve fiziksel olmayan şeylerin etkileşemeyeceğini ve fiziksel ile fenomenolojik olan arasındaki uçurumu da kabul eder. Bu durumda Nagel'i köşeye sıkıştıran zorluk, zihnin fiziksel olduğu önermesinin -ki aslında inanmak istediği budur- nasıl doğru olabileceği sorusudur. Nagel şöyle düşünüyor: Zihin fiziksel olduğu halde ve biz bunun *doğru olduğunu* anlayabildiğimiz, hattâ bu konuda delillere sahip olduğumuz halde, nasıl olup da zihnin fiziksel olduğunun *doğru olabildiğini* anlayamayız. Fizikalizm için geriye böyle bir zorluk kalmış ve Nagel, oldukça esrarlı bir ifadeyle adlandırdığı "nesnel ol-

guculuğa” giden yolun doğru yol olduğunu belirtmiştir.

Nagel’de olduğu gibi, Avustralyalı filozof David Chalmers’in fizikalizm karşısı meşhur zombi argümanında da *hayal etme* veya *kavrama* ve *olasılık* kavramlarının aynı rolü oynadığını düşünüyorum. Chalmers 1995’te “Bilinç Problemleriyle Yüzleşme” adlı makalesinde ve 1996’da *Bilinçli Zihin* adlı kitabında, dünyamızın bilinç içerdiğini söyler, ama bizim tıpkı dünyamız gibi fiziksel olan -fiziksel özdeş- bir dünya tasavvur edebileceğimizi ve bu dünyada Chalmers’e tekabül eden ve fizikî olarak tıpkı Chalmers gibi olan ama bilinci olmayan bir yaratığın mevcut olduğunu düşünebileceğimizi iddia eder.²⁸ Bu yaratığa Chalmers’in zombisi diyebiliriz. Tamamıyla fiziksel olan bu yaratığın varoluş ihtimalinden hareketle, bilincin fiziksel bir şey olmadığı sonucuna varırız, zira eğer öyle olsaydı, zombi Chalmers fiziksel karakteristiklerinden, özellikle de nörofizyolojik niteliklerinden ötürü, bilince sahip olacaktı. Yalnızca var olduğu için bilinçli olacaktı. Bu arada, belirtelim ki zombi iddiası 20. yüzyıl başlarındaki felsefeye ve başlangıç olarak da, zihnin beden olmaksızın da var olabileceği ihtimaline dair görüşler ileri süren Descartes’a kadar gerilere uzanmaktadır.

²⁸ David Chalmers, “Facing Up to the Problem of Consciousness,” (“Bilinç Problemi İle Yüzleşmek”) (*Journal of Consciousness Studies* 2 (*Bilinç İncelemeleri Dergisi* 2), (1995): 3; David Chalmers, *The Conscious Mind* (*Bilinçli Zihin*) Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1996.

Zombilerin var olma ihtimaline karşı çıkan ilginç görüşler vardır, ama bence hiçbirisi özellikle ikna edici olamamıştır. Mesela, diyelim ki Chalmers sabah kahvesinin kokusunu aldı ve “Kahve kokusu alıyorum,” dedi. Dediği şey doğrudur. Peki ama ya zombi Chalmers? O kişi (veya o şey) kahve kokusunu duymaz, çünkü uygun kualiaya sahip değildir, bu anlamda onun kurduğu “Kahve kokusu alıyorum,” cümlesi yanlışdır. Buna göre, iki varlığın fiziksel olarak aynı olmadıkları itirazı gelir. Fakat tabii ki burada gerçek bir zorluk yoktur, çünkü birçok kişi tarafından doğruluk veya yanlışlık hiçbir zaman -semantik değil de- fiziksel kavramlar olarak görülmemiştir veya eğer görüldüyse de öyle görülmemeleri lazımdır. Chalmers’in söylediğinin doğru olmasıyla zombi Chalmers’in söylediğinin yanlış olmasının oluşturduğu geçerli bir *fiziksel* farklılık yoktur. Bu, yalnızca Chalmers’in ve zombi ikizinin söyledikleri ile gerçekler arasındaki iki mantıksal ilişkiden ibarettir.

Chalmers’in zombilerine karşı ileri sürülen görüşlerin çoğu, zombilerin *mümkün* olup olmadığı hakkındadır ve soyut olasılık ile ilgili derin tartışmalara yol açmışlardır. Zombiler mümkün *müdür*? Var olabilirler mi? Eğer var olabileceklerini söylersek, fizikalizm karşıtlığını sorgusuzca doğru saymış görünürüz, çünkü fiziksel zombinin bilinçli olmadığını ve zombinin fizik-

sel kısmının zombinin bilincinden sorumlu olmadığını varsaymış oluruz, ki zaten böyle bir bilinç mevcut değildir. Öte yandan eğer bilinçsiz zombiler var olamaz diyorsak, basitçe fizikalizmi önceden kabul ederek anti-fizikalizm karşıtlığını sorgusuzca doğru saymış görürüz.

Daha basit ama bir sonuca varmayan zombi karşıtı bir iddiaya göre, zombinin bilinçsiz olduğunu söylemek fizikalizm karşıtlığını daha baştan onaylamak, doğru saymak demektir. Örneğin, bir merkezî-durum maddecisi, Chalmers'in, beyni de içine alan fiziksel kısmı bilinçlidir diyecektir ve bir öncülde bunun aksini söylemek sadece fizikalizmin reddini *dile getirmiş* olur fakat onu *tartışıp gerekçelendirmiş* olmaz. Sorun şu ki zombinin bilinçli olduğunu varsaymak uygun değildir, çünkü bunu yapınca hiç tartışmadan fizikalizmin doğru olduğunu varsaymış oluruz. Burada zaferin nerede olduğu açık değil, ama Chalmers'in zihin-beden problemindeki kualia için daha sonraki yazılarında işaret ettiği kesin çözüm, bir tür niteliksel düalizm gibi görünmektedir. Zihin ve beden etkileşir çünkü ayrı değildirler, dolayısıyla Chalmers'in görüşü düalizm değildir. Fakat, zombi iddiasının gösterdiği gibi zihin fiziksel olmayan niteliklere sahiptir. Chalmers'e göre zihinsel olan fiziksel olana indirgenemez. Chalmers bir

niteliksel düalisttir, fakat bir farkla. Fark, zihnın fiziksel olmayan bir varlık olduğunu söyleyen önermeyi ele alışındadır. Bir anlamda Chalmers bu önermeyi reddeder. Zihin mükemmelen fizikseldir. Ama Chalmers bu önermeyi başka bir anlamdaysa kabul eder: Zihin aynı zamanda fiziksel olmayan bir şeydir, şöyle ki zihne dair iddialar fiziksel herhangi bir şeye dair iddialara *indirgenemez*. Mesela, ne düşündüğümle ilgili bir önermeyi alıp bunu beyindeki sinir devrelerine ait bir önermeye *indirgeyemeyiz*. Yine de, benim düşünmem beynimdeki sinirsel bir devredir. Bu görüş daha önce bahsettiğimiz merkezî-durum maddecilerinin, “‘Gen’, ‘DNA’ demek değildir ama yine de gen DNA’dır,” şeklindeki görüşünü hatırlatmaktadır. Aynı şekilde “zihin” de, “merkezî sinir sisteminin (MSS) ilgili kısmı” demek olmasa da yine de MSS’nin ilgili bir parçasıdır. Hem merkezî-durum maddecileri hem de Chalmers, zihnın fiziksel olmadığını söyleyen birinci önermede bir muğlaklık keşfetmişlerdir ve hem pastam bütün kalsın hem de onu yiyeyim der gibi, iki ayrı bakımdan, önermeyi hem reddetmiş hem de onaylamışlardır. Nitelik açısından bakıldığında önerme doğrudur, ama diğer açıdan, madde veya töz açısından bakıldığında yanlıştır.

Zihinsel durumların hangi yolla fiziksel durum *olabildiği* hâlâ zorlu bir problem olarak ortada durmak-

tadır. Bu, ne söylediğimiz veya ne düşündüğümüzle ilgili bir mesele değildir. Bu, İtalya'daki büyükannemi düşünmemin, bir dizi nöronun ateşleme yapması olarak hattâ bir dizi ateşleme yapan nörondan “beliren” veya onu “izleyen” bir şey olarak nasıl kavranabileceği meselesidir. Nagel’in merak ettiği budur. Atış yapan nöronların yer aldığı bütün bir olaylar dizisini yeterince uzak bir noktaya kadar takip ederek, her defasında İtalya'daki büyükannemi düşünme olayına varacağımızı hayal edemeyiz. Bu nedenle, Nagel ve onunla aynı düşünce çizgisinde olanlar (Chalmers, Frank Jackson, Joseph Levine ve Colin McGinn en ünlüleridir) bilincin gizemli olduğunu ilan eden bir grup olarak “gizemciler” adı altında bir araya konulmuşlardır. Ama bu kelime Chalmers ve Jackson için çok uygun değildir, onlara doğrudan antifizikalist demek daha doğru olur.

Chalmers ayrıca panpsişizmin (kamutincilik) “panprotopsişizm” diye adlandırdığı bir şeklinin üzerinde çalışmıştır. Panpsişizm, temel fiziksel nesnelerin zihinsel veya bilinç durumlarının da olduğunu, böylelikle, fizikselin yanı sıra zihinsel de baştan beri dünyada kurulmuş olduğunu söyleyen görüştür. Sanki Tanrı temel fiziksel durumları yaratırken bunlara paralel olarak zihinsel durumları da yaratmaktan kendini alamamıştır. “Panprotopsişizm” yazım hatası ile dolu bir

sözcük gibi görünmektedir ama öyle değildir. Temel fiziksel nesnelerin “ön bilinçli (*protoconscious*)” durumlara sahip olduğunu söyleyen görüştür. Bu durumların kendileri bilinçli durumlar olmasalar da, bilinç durumlarının habercileridir ve toplanarak veya birleşerek, bilinç durumlarının belirmesini sağlayabilirler. Birlik olarak bilinçli durumlar*dır*, fakat bu ancak birlik iken söz konusudur. Bu noktada bana öyle geliyor ki, Chalmers’in görüşü belirimciliğin veya belki de gölge olguculuğun bir başka şeklidir. Bu görüş, belirimcilik ve gölge olguculukta bulunan zorlukların bazılarını sahiptir ve bir de ön bilinçli durumların, daha ilkel anlamda, zaten bir şekilde, bilinçli olduğunu düşündürmek gibi fazladan bir zorluğu vardır. Çünkü eğer, bilincin haberci durumları kendi başlarına bilinçten yoksunsalar, bunların oluşturacağı toplulukların bilinçli olabileceğini düşünmek gerçekten zordur. (Bu tip zorluğa “kombinasyon problemi” denmektedir.) Ve Chalmers’in görüşü zihin-beden problemini kozmik boyutlara kadar genişletmektedir. Zihin ve beden arasındaki ilişki, evrenin psişik bir kısım içeren her parçası (Işın “pan” tarafı budur.) için ortaya çıkacaktır.

Chalmers, kendisi de panpsişizm hakkındaki iddialarının sağlamlığından emin olmadığını yazmıştır, ama sağlam olmadığından da emin değildir. Yazısının

içeriğinde belirttiği hususlardan, Chalmers en azından panpsişizme müthiş bir sempati duyduğunu belli ediyor; o kadar ki, bunları sunarken adeta kendi görüşünü dile getiriyor, diğer yandan ben, zıt yönde ilerleyen argümanlarında aynı coşkun heyecanı göremiyorum. Chalmers'in projesinin, fiziksel olan ile fiziksel olmayanın etkileşebileceği veya etkileşim rolünü oynayacak bir şey yapabileceği yollar bulmak olduğu anlaşılıyor. Örneğin, *enformasyonun (bilgi)*, hem fiziksel durumlara hem de kualia durumlarına sahip temel şey rolünü üstlenebileceği hipotezini ortaya koyuyor. Böylelikle enformasyon, şöyle veya böyle kendini gösterir ve bu bir çeşit etkileşim olarak kabul edilebilir. Bence bu ilginç bir spekülasyondur ama daha fazlası değil, çünkü -fiberoptik haberleşme ağlarındaki optik bilgilerin, hattın belirli bir noktasında, art arda sıralanan aydınlık ve karanlık durumlar veya 0 ve 1'ler halinde gitmesi örneğinde olduğu gibi- herhangi bir zerrecik akımını oluşturan zerrecik dizisinin nasıl olup da kendini bir kualia akışına veya bilinçliliğe döndüreceğini görmek çok zordur. Gerçekleşmesi de muazzam boyutlarda bir olay olurdu.

Chalmers, teorisinin spekülatif ve şüpheli olduğunu kabule hazırdır ama onun zombi argümanının gölge olgusal yanlarını hafifletebileceğini düşünür. Zombiler,

fiziksel olarak bilinçli ikizler gibi davranırlar, fakat bu durumda, bilincin fiziksel olanın üzerindeki etkisinin nasıl olabileceğini anlama sorunu ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Chalmers, “Bilinçle fiziksel olan şeylerin nasıl birlikte çalışabileceğini görmek veya fiziksel olan ile fiziksel olmayanın etkileşemeyeceğinin veya etkileşmeye yakın bir şey yapamayacağının ne bakımdan yanlış olduğunu anlamak için çalışmalıyız,” diye düşünmektedir. Tüm bunlara azıcık bile ikna olmuş değilim, çünkü “bilgi” gibi dijital bir şeyin (1’ler ve 0’lar) kendisini nasıl olup da kırmızı renge dönüştürdüğünü anlayamıyorum. Bu gerçekten çok saçma. Bir bilgisayar işlemci ünitesi içinde dönüp duran bilgi kendi kendine kırmızı renk oluşturmaz. Renkler, bilgisayar ekranı üzerinde oluşur, ama bu doğrudan bilgiden gelmez; fosfor noktacıklarına koordineli fiziksel ve optik etkiler taşıyan kodlar sayesinde ve ilaveten gözümüzün, optik olarak kırmızı ve yeşili karıştırarak sarıyı elde etmesi gibi katkıları ile meydana gelir. (Sarı fiziksel olarak TV ekranında bulunmaz, iyi bir büyütle bunun doğruluğu görülebilir.) *Hangi* etkilerin oluşacağı ekrana ulaştırılan bilgiye bağlıdır; fakat bir rengin ortaya çıkması, sadece bilgi teorisine değil, renk biliminde detaylı olarak yer alan, genel fizikî ve psikolojik nedenlere, özellikle de elektron demetlerinin fosfor noktacıkla-

rına çarpmasıyla çeşitli renklerin meydana gelmesine bağlıdır.

Zombi argümanına ilişkin bir iddia da bir başka Avustralyalı filozof olan Frank Jackson tarafından ortaya atılmıştı. (Doğrusu merak ediyorum, fizikalizm aleyhindeki en iyi iddiaların üçte ikisi neden Avustralya'dan çıkmıştır? Belki de Avustralya'daki daha önceki filozof nesli içinde, ABD hariç, dünyanın her yerinde olduğundan daha fazla sayıda fizikalist filozof bulunması buna sebeptir ve bu yaygın görüşe bir tepkidir. Ama belki de sebep biralarının güzel olmasıdır.)

Tabii ki fizikalizm aleyhindeki görüşler üçten fazladır, ama burada incelediğim üçü en etkilileri ve en çok tartışılanlar olmuştur. Jackson'ın savunduğu "Olgusal Kualia" görüşü adeta yalınlığın ta kendisidir. Jackson, Mary adını verdiği çok parlak bir renk bilimcisi olduğunu düşünmemizi ister. Mary her şeyin yalnızca siyah ve beyaz olduğu bir ortamda yetişmiştir ve hâlâ o ortamda yaşamaktadır. "Parlak" bir bilim insanıdır, çünkü tam kapsamlı ve aynı zamanda sinir bilimini de içeren, fiziksel renk biliminin bütün bilgilerini öğrenmiştir. Bütün bu bilgiler elinin altındadır. Bir gün gelir, Mary kapıyı açıp renksiz dünyasından dışarı çıkar. Rengârenk bir dünyaya adımını atar. Görme sisteminin kısa zamanda çalışmaya başlayacağını varsayarak, Mary'nin

bazı yeni bilgiler edineceğini düşünebiliriz; Mary yeni bir şeyler öğrenmektedir. Jackson öyle demiyor olsa da belki biz Mary'nin sonunda kırmızının *ne olduğunu*, mavinin *ne olduğunu* ve diğer renkleri öğrendiğini söyleyebiliriz. Her hâlükârda, Mary bu renklerin *neye benzediğini* öğrenir. Fakat eğer yeni bir şeyler öğrenmişse, tüm fiziksel bilgiye ilave olarak başka bir bilgi söz konusuysa, demek ki tüm bilgi sadece fiziksel değildir.

Bu makaledeki ayrı bir argümanda, Jackson bu kez de Fred adını verdiği bir karakteri tasvir eder. Fred, "standart insan gözlemcilerin" göremediği bir rengi görmektedir. Dünyadaki hiçbir fiziksel bilgi, bu yeni rengi *göremeyen* bir gözlemcinin (ben ona F-red diyeceğim) -belki de kırmızının başka bir tonu olan- bu rengi Fred'in nasıl bir renk olarak gördüğünü anlamasına yardımcı olamaz. F-red, odasından ayrılmadan önceki Mary gibidir. F-red, nelerin olduğu ve olabileceği ile ilgili bütün fiziksel bilgilere sahiptir, fakat yine de Fred'in ne gördüğünü bilmemektedir. (Tabii ki burada Jackson, yepyeni bir renk bulunabileceğini varsaymaktadır, bu da haliyle tartışmaya yol açmış bir konudur.)

Jackson'un her iki argümanı da geçerli görünüyor. Eğer öyle ise bunlar, zihnin fiziksel olmayan bir varlık olduğunu veya en azından bizim zihin hakkında fiziksel olmayan bilgilere sahip olduğumuzu kanıtlamaktadır.

Fakat bu makaleyi yayımladıktan bir süre sonra Jackson iddiasını geri çekti. Çünkü bunun düalizme ve böyle bir düalizmin de gölge olguculuğa vardığına karar vermişti. Eğer öyleyse, Jackson'un fiziksel olmayan özelliklere sahip olduğunu savunduğu niteliksel durumlar var olsalar bile, onların insan davranışı üzerinde bir etkisi yok demektir. Fiziksel olmayan özellikler vardır ama etkisizdir. Ama görmüş olduğumuz üzere düalizmin bütün problemlerini barındıran gölge olguculuk, ayrıca kendine has problemlere de sahip olduğundan, kabul edilmesi zor bir görüştür. (*İki-yönlü* gölge olguculuk daha iyi olabilirdi, ama zaten bu da düalist etkileşimcilikle aynıdır.) Kendi fikrinden dönmesinin bir sonucu olarak Jackson, duyusal deneyimin genel olarak *temsîl* olduğuna ve dolayısıyla, onun önemli tarafının niteliksel karakteri değil de verdiği bilgi olduğuna inanma noktasına gelmiştir. Veya daha doğrusu, duyusal deneyimin niteliksel karakteri temsiliyettir.

Bu gidilecek iyi bir yol mudur? Tekbenci (solipsistik) ve iki varlıklı bir dünyanın olduğunu varsayalım. Bu, içinde sadece iki şeyin bulunduğu bir dünyadır: bir algılayıcı ve algılayıcının niteliksel deneyimi, yani tek bir kuale. Daha önce önerilen hipoteze göre (*ex hypothesi* olarak) kualenin temsil edebileceği hiçbir şey yoktur, fakat algılayıcının onu deneyimleyebildiği inkâr

edilemez. Bundan keyif alabileceğini de düşünebiliriz.

İnsan sanki üç antifizikalist görüşün ortak bir yönlerinin olduğu duygusuna kapılıyor. Tabii ki, vardıkları sonuçlar tamamen aynı değildir. Nagel'in argümanının verdiği sonuç "Zihin fiziksel olmayan bir şeydir," diyen birinci önermemizin nasıl yanlış olabileceğini göremeyeceğimizdir. Gene de bu önerme yanlıştır, çünkü fizikalizm doğrudur.

Zombi argümanı Chalmers'in zombisinin mümkün olduğundan hareket eder. Eğer zombi var ise, o kişi veya "şey", bilinçli değildir. Fiziksel olarak Chalmers'in bütün fizikselliğine sahiptir. Ama Chalmers'de fazlası vardır; Chalmers bilinçlidir. Dolayısıyla bilinç fiziksel değildir. Jackson'un ki gibi Chalmers'in argümanının verdiği sonuç da zihnin fiziksel olmadığı ve fizikalizmin yanlış olduğu önermesidir. Jackson, görüşünün zihin-beden problemi konusunda gölge olguculuğu işaret ettiğini çabucak anlayınca, onu terk etmiştir. Chalmers ise kahramanca bir yol seçip düalizmin nasıl doğru olabileceğini aramış ve bu onu panpsişizme (kamutincilik) doğru yöneltmiştir. Chalmers'in görüşleri, zihin-beden problemini çok ciddiye almaya hazır birinden gelmektedir ve panpsişizim çok tuhaf görünse de, bu ciddiyetin bir yansımasıdır.

Zihin-beden problemi ya da bilinç meselesinin ko-

layca ortadan kaldırılması söz konusu değildir. Bilinç, genel zihin ekonomisinde “kualia delileri”nin sandığından daha önemsiz olsa da üç antimateryalist görüş, bilincin gerçekliğini ve önemini onaylamaktadır. Nagel’e göre zihin fizikseldir, fakat bunun nasıl mümkün olduğunu anlayamıyoruz, ki bu da zihin-beden probleminin gücünü gösterir. Eğer bir şeyin nasıl mümkün olduğunu bilemiyorsak, onun mümkün olduğuna inanların görüşlerine saygı duymak zorundayız. Fakat bu, zihin-beden problemi için bir çözüm teşkil etmez, Fizikalizmin doğru fakat anlaşılamaz olduğunu beyan etmektir sadece. Her ne kadar bu iddianın birinci kısmı yanlış olsa da, ikinci kısmı doğrudur.

Jackson ve Chalmers’e göre, zihnin niteliksel olan kısmı fiziksel olmayan bir şeydir ve bu onların düalist olduğunu gösterir. Jackson’ın düalizmi gölge olgucudur ve Jackson sonunda bu görüşle yola devam edemeyeceğini anlamıştır.

Chalmers direnmiş ve panpsişizm gibi düalizmi nesnelerin yapısal dokusuna sokuş egzotik teorilere başvurmuştur. Buradaki sorun, Descartes’ın açıklayamadığı hususu Chalmers’in da açıklayamamış olmasıdır. Bir panpsişistin de, zihinsel ile fiziksel arasındaki bağlantı ile ilgili tutarlı bir açıklama yapması gerekir, ama bunu yapmaz. Asıl problemin fitilini ateşleyen “veri”yi (yani

Zihin-beden problemi
ya da bilinç meselesinin
kolayca ortadan
kaldırılması söz konusu
değildir.

tutarsız dörtlüyü) tanıyan panpsişistın görüşü buraya kadar yeterince sağlamdır.

Sorun, zihin-beden probleminin bütün evrene yayılarak aynı probleme sebep olması, metastaz yapmasıdır. Şimdiye kadar gördüğümüz zihin-beden sorunu örneklerinden başka, sonsuz sayıda örnek görmeye ne gerek var? Tabii ki, panpsişistlerin bu soruya verecek cevapları hazır: Probleme ait bir örnek zlebilmişse, sayısının ne olduğu önemli olmaksızın, bütün örnekler zlmş demektir. Öyle veya böyle, bir tane de olsa zm aramak gerekmektedir.

Bundan sonraki bölümlerde, problemin halledilmesi için önerilmiş bilimsel üzümlere bakalım.

BİLİM VE ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ: BİLİNÇ

Giriş

Hafıza veya dikkat konularındaki çalışmalar ve daha birçok araştırmalarla, yakın zamanlarda bile, gelişmeye devam eden zihin ve zihinsellik ile ilgili bilimsel çalışmaları her yönüyle incelemek imkânsızdır. Bu yüzden zihnin bilimsel araştırmasına örnek teşkil etmek üzere, zihinle ilgili yakın zamanlarda yapılmış çalışmaların sadece bir bölümünü ele alacağım: bilinci. Her ne kadar bilincin bilimsel olarak incelenmesiyle zihin ve zihin-beden problemi hakkındaki diğer konuların bilimsel olarak incelenmesi arasında çok büyük farklar olsa da, bunun bize zihin-beden ilişkileri hakkındaki bilimsel araştırmaların nasıl bir yol izlediğiyle ilgili yeterince bilgi vereceğini düşünüyorum.

1990'larda, bilim insanları ve filozoflar arasında yüz yıl kadar durgun kalmış olan bilinç konusuna yeniden bir ilgi artışı yaşanmıştır. Bu kitap, düşünce tarihiyle ilgili bir kitap değildir, ama bilinçle ilgili merakın tekrar canlanmasının bir ölçüde, mevcut materyalist ve fizika-

list felsefe teorilerinin tükenmiş olmasından ve kusurlu bulunmasından kaynaklandığını düşünmek de akla yakındır. Bilinç kavramı indirgemeci felsefî teorilerin tahribatına direndi ve böylelikle bilimsel bir açıdan, üzerinde serbest olarak düşünmeye başlanması kabul edilebilir hale geldi. Daha başka ne yapılmalıydı? Tabii ki, filozoflar veya onlardan bazıları, bilinç hakkında düşünmekten hiç vazgeçmemiştir. Çelişkili görünse de, kendilerini bu şekilsiz, elle tutulamayan, gözle görülemeyen canavarın üstesinden gelebilecek bir durumda gören bilim insanları sayesinde sonuç, ilginç ve güçlü materyalist ve fizikalist teorilerin tekrar hayatıyet kazanması oldu. Örneğin, Giulio Tononi, bilinç kavramının tanımlanamaz bir veri olduğunu kabul edip deneysel olarak bazı sinirsel bağlantılar sıralamaya çalışmak yerine, kısmen, tıpkı filozofların daima yaptığı gibi bilinç kavramını aydınlatmaya çalışmıştır.

Descartes'a göre zihin, düşünme ve benlik hep aynı şeydir ve fiziksel olmayan bu şey bilinçli bir şeydir. Bu bakış Descartes'a, zihnin bilgi ile bağlantısındaki durumu açısından çok kapsamlı bir yalınlık ve olağanüstü etkileyici bir görüş kazandırmıştır. Fakat bu açıkça yanlış-
tır: Benliğin bilinçli olmayan bazı "parçaları" mevcuttur; bazı düşünmeler benlik dışı devam etmektedir; "benlik" in bilinç içindeki rolü her hâlükârda belirsizdir vb.

Benliğin bilinçli olmayan
bazı “parçaları” mevcuttur;
bazı düşünmeler benlik
dışı devam etmektedir;
“benlik”in bilinç içindeki
rolü her hâlükârda
belirsizdir.

Filozofların zihin-beden problemini önce keşfedip sonra üzerinde çalışmalarını sağlayan sorular günümüzde bile genellikle yeterince hassasiyetle ele alınmadığı için, bilinç hakkındaki bilimsel çalışmaları incelememiz yararlı olacaktır.

Baars ve Global Çalışma Alanı Teorisi

Bernard Baars, daha 1980'lerde bilinç ile ilgili "Global çalışma alanı teorisi"ni ortaya atmış ve o zamandan beri hem kendisi hem de diğer bilim insanları bu teori üzerine çok sayıda makale yazmışlardır. Baars'ın kullanmayı çok sevdiği Kartezyen imgelemeye rağmen, bana göre bu tamamen fizikalist bir teoridir. Örneğin Baars bilinçli bir "içsel tiyatro"dan bahseder. Bu sahenin üstüne, daha doğrusu *içine* duyulardan edinilmiş bilgiler "aksettirilir". "İçsel tiyatro" tabiri Gilbert Ryle'nin *The Concept of Mind (Zihin Kavramı)* adlı kitabından çıkmıştır ve Ryle tarafından, Descartes'ın zihni ve zihnin bedenle olan ilişkisini kavrayışını alaya alan bir benzetme olarak kullanılmıştır. Ryle "Kartezyen Efsane"yi de "Makinedeki Hayalet Efsanesi"ne duyduğu kadar nefretle tasvir etmiştir. Bilincin karanlık bir tiyatrodaki spot ışığı olarak betimlenmesini de içeren

düalist *görselleştirme* konusunda Baars'ın kendini rahat hissetmesinin nedeni, aslında global çalışma alanını, tamamıyla, nöron hücrelerinin fiziksel eylemleri olarak kabul etmesidir.

Baars, beyinde “global çalışma alanı” olarak adlandırdığı bir hücre ağının, bir şebekenin bulunduğunu iddia eder. Bu alan, üzerine çeşitli görüntü veya sözlerin “aksettirildiği” bir kara tahta gibidir. (Tabii bu ifade, görüntü ve sözler ile nöronlar arasındaki ilişkiyi sormayı gerektiriyor, ki bu da zaten zihin-beden probleminin ta kendisidir!) Bazı görüntü ve sözler silinir. Ama bazıları kalır. Eğer beynin az çok yeri belli değişik bölümlerindeki hücreler (örneğin görsel bilinç veya işitsel bilinç ile ilgili olanlar) global çalışma alanına sinyaller gönderiyorsa ve bu sinyaller merkezî olmayan şebeke tarafından seçilip yayınlanıyorsa, Baars'a göre, bizde bu gönderilen bilgilere dair bilinç vardır.

Baars'ın görüşündeki hata, bilincinde olduğumuz şeyin şeyler ya da kualia değil, bilgi olmasıdır. Ayrıca şu da açık değildir: Bilinci oluşturan veya bilinci uyandıran şey, bilginin global çalışma alanı içinde sadece var olması mıdır, yoksa bilginin yayınlanmasının kendisi mi bilinçtir?

Baars kendi teorisinin “zorlu bilinç problemi” ile ilgili olduğunu ısrarla reddetmektedir, ama o zaman bunun

bir *bilinç* teorisi olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Baars aslında bilincin global çalışma alanından *belirdiği* bir çeşit belirimciliği yeğliyor gibi görünse de, teorisi tam anlamıyla özdeşlik teorisini içerir: Şöyle ki bilinç, bilgi dağıtımı anındaki global çalışma alanının kendisidir.

Bu teorinin kafa karıştıran başka bir yönü de, gelen duysal sinyallerin tek bir uzamsal konumda toplanmak zorunda olmamasıdır, zira global çalışma alanı beynin her tarafına yayılmıştır. Global şebeke içindeki değişik noktalarda konumlanmış olan bilgilerin neden bilinçli olmaya yetecek kadar entegre sayıldıkları merak konusudur. Yine de, aktif olan hücrelerin nerede bulunduğu muhtemelen deneysel olarak araştırılması gereken bir sorudur. Ayrıca psikofizikte, global çalışma alanı içindeki faaliyetin bilinçle gerçekten ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği de gene ampirik bir sorudur ve deneylerle ispatı gerekir. Çeyrek asır sonra yakın zamanlarda yapılan araştırmalara göre araştırmacılar, Baars'ın teorisine kanıt teşkil edebilecek bazı sonuçlara ulaşmışlardır. 2009'da, epilepsiden muzdarip hastaların beyinlerine yerleştirilmiş elektrotlar vasıtasıyla alınan kayıtlar, bilinçli algılamalar esnasında özellikle yoğun bağlantılar içeren serebral korteksin büyük bir bölümünde fazla miktarda eşgüdümlü faaliyetin olduğunu göstermiştir. Öte yandan, bu saptama, bazılarının

dan bu bölümde bahsedeceğim başka birçok teori için de kanıt olabilir.

Baars'ın teorisinin ilginç yanlarından biri, bilincin *fonksiyonu* hakkında söyledikleridir. Global çalışma alanı teorisine göre, bilincin yaptığı şey, bilgileri entegre etmek ve seçmek, çok sayıda değişik sinirsel ağın bağlantısını kurmak ve entegre edilmiş bilgiyi karar verme, davranma, düşünüp taşınma, hayal etme, vb. için kullanılır hale getirmektir. Teorinin önerdiği önemli bir husus, geniş çaplı çalışma alanı içinde kısa-sürelili hafızaya alınan bilginin, uzun olmayan bir süre için (100 milisaniyeler seviyesinde) sonraki psikolojik işlemlerin kullanımına hazır olmasıdır. Bu sonraki işlemler bilincin malzemesini, yani global çalışma alanının çıktısını kendi malzemeleri olarak alıp kendilerine has yollarla kullanırlar.

Bilincin ana işlevsel rolü şudur: Beyinde, bir tiyatro yapılmasını işler hale getirmek; böylece özelleşmiş ve birbirinden bağımsız olarak çalışan çok büyük sayıdaki şebeke entegre edilebilir, ulaşılabilirlikleri sağlanır ve işleyişleri eşgüdümlü hale getirilebilir.²⁹

²⁹ Bernard Baars, "Global Workspace Theory of Consciousness: Toward a Cognitive Neuroscience of Human Experience?" ("Bilincin Global Çalışma Alanı Teorisi: İnsan Deneyiminde Bilişsel Nörobilime Doğru") *Progress in Brain Research (Beyin Araştırmalarındaki İlerleme)* 150 (2005): 47-48.

Ama bu açıdan bakıldığında, Baars'ın önerdiği şeyin aynı zamanda işlevselcilik olduğu izlenimi doğuyor. Global çalışma alanı kavramı, beyindeki fiziksel bir alana işaret eden bir kavram değil, değişik şebekeler içinde cereyan eden şeyler arasındaki işlevsel ilişkilere dair bir kavramdır. Bu teoriyi izlemeyi zorlaştıran şey, onun belirimcilik, özdeşlik ve işlevselcilik teorilerinin bir karışımı olması ve Baars'ın, birbiriyle bağdaşmayan felsefî zihin teorilerini nasıl karıştırdığının hiç farkında olmamasıdır.

Crick ve Koch, 35-70 Hz Hipotezi ve Klaustra

Ne var ki zihin, global çalışma alanı teorisinin sandığının tersine, pek de birleşik değildir, şöyle ki, içindeki her şeyin birbirinden tamamen bağımsız olarak mükemmelen çalışmayı sürdürdüğü söylenemez. Bazıları bilinçdışı olmak üzere, bağlantısız düşüncelerden oluşan bir akım, bir anı tarafından kesintiye uğratılabilir veya bilinçdışı bir hesaplamanın sonuçları görünüşte hiçbir neden olmaksızın aniden ortaya çıkabilir. “Hah! İşte cevap bu!” deriz. Zihnin birliği, tam olarak ne anlama gelirse gelsin, kısmîdir ve zamana, mekâna ve zihnin daha önceki durumuna ve tabii daha başka şeylere

bağlıdır. Ben bunların hepsini deneysel gerçekler olarak kabul ediyorum.

Birçokları ise, aynı şeyin bilinç için doğru *olmadığını* bir bakıma gözlemlenebilir ve deneysel bir gerçek olarak kabul etmiştir. Bilinç *birleşiktir*. Bilinç, kendini tek bir deneyim “alanı” olarak ortaya koyar veya en azından böyle olduğu düşünülür. Ben bu iddiadan şüphe ediyorum ve “alan” metaforunun, konuya çok az veya hiç, hattâ hiçten bile az bir katkısının olduğuna inanıyorum.

Görsel bilincin bile yekpare olmadığını kolayca anlayabiliriz, bunun için, gördüğümüz alanın kenarlarında görüş farkındalığının azaldığını dikkate almak yeterlidir. Görsel bilincin keskinliği ileri yaşlarda azalır, içinde kör nokta gibi boşluklar vardır ve gücü de ruh haline bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Ayrıca görsel agnozi, yani cisimleri tanıyamama gibi bazı olgular bulunmaktadır. Ve bilincin geçici birlikteliğinde büyük delikler açan uyku vardır.

Bilincin kendisini bir tür birleşik “alan” olarak “sunduğu” iddiasını destekleyen çok güçlü bir dilbilimsel unsur vardır -çünkü birleşik olmayan *alan* ne demek olabilir ki? Buradaki dilbilimsel unsur “bilincin” yalnızca bir isim değil; aynı zamanda, arkasından bir edat geldiğinde, zarf olmasıdır: “Çitin diğer tarafındaki bü-

yük ineğin bilincinde idim.”³⁰ Veya bilinç kelimesi isim cümlesine bağlanabilir: “Aldatıldığımın bilincindeyim.” Kısacası bilinç nesneleri, doğru gramer kurallarına bağlı olarak bilinçli bir şekilde özneye ulaştırılır. (Tabii eğer bilinç iddiası yanlış değilse...) Sanki elimizde daha çok, *çantanın içindeki her şey* gibi bir kavram var. Çantanın içindeki şeylere bakınca, çok şaşırtıcı bir keşifte bulunuyoruz: çantanın “alanı” veya “çantanın içindeki her şeyin birliği” veya “çantallığın birliği”. Eğer bir şey çantanın içinde değilse, o zaman o şey bu birliğin bir parçası değildir. Ve eğer bilincin öğeleri bilinçli olmasaydı, o zaman bilincin dışında yer alır ve birleşik alana dahil olamazlardı. Dolayısıyla bilincin birliği “bilinç” kelimesinin gramerinin bir eserinden ibaret görünüyör.

Burada apaçık başka bir problem daha var. Çantanın, gerçek anlamda içindeki şeyleri tutmaya yarayan -diyelim ki torba bezinden- bir malzemesi vardır. Ama bilincin böyle bir malzemesi yoktur. Aslında malzemeye ihtiyacı da yoktur, çünkü bilinç “öğeleri”nin, onları içinde tutan malzeme bu tutma işine son verdiğinde dökülmesi gibi bir tehlike söz konusu değildir - çünkü dökülselerdi, zaten bilinç öğeleri *olmazlardı*.

³⁰ İngilizce “conscious of a large cow” ibaresinde “conscious” zarf görevi görüyor, “of” ise edat. Türkçede “ineğin bilinci” ibaresi ise bir isim tamlaması.

Burada bahsettiğim dilbilimsel yaklaşım tarzı şimdilerde hiç de popüler değil, ancak elli yıl önce epey taraftar bulabiliyordu. Bazı bilişsel bilim uzmanları, bilincin birliği olgusu dedikleri şeyi saptayabilmek için konuyu “bağlama problemi” olarak anılan daha dar ve daha kolay izlenebilir bir probleme indirgemeyi denediler. Kırmızı bir kare ve mavi bir daireye baktığımı varsayalım. Bilişsel bilimcilere göre, sonuçta ben gerçekte olduğu haliyle bir kırmızı kare ve mavi daire görürüm, bir mavi kare ve kırmızı daire değil; bütün öğeleri, karmakarışık bir topluluk olarak değil de doğru şekilde organize edilmiş haliyle görürüm.

Sonra, daha büyük bir “karma (intermodal)” bağlama problemi söz konusudur. Görsel öğeler kendilerini bilinç içinde buluyorlar, ama aynı şey işitsel öğeler, dokunsal öğeler ve bütün diğer öğeler için de geçerli... Tüm farklı duyulardan ve zihnimizin değişik içeriklerinden kurtulup gelen öğelerin hepsi bilinç içinde toplanıyor. Bütün bu değişik şeyleri tek bir birlik içinde toplayan nedir?

Hem karma olmayan hem de karma bağlamada karşımıza çıkan zorluk, mesela renk ve şekil veya renk ve ses ile ilgili olan beyin alanlarının birbirinden tamamen ayrı olmasıdır. Renk bilgisi beynin V1; primer görsel korteks V2 ve V4 denilen alanlarında işlenir, şekli

işleyen alan ise nesnelerin ve şekillerin işlenmesi ile ilgili olan Lateral Oksipital Korteks'tir (LOC). Gerçekten de, işlevsel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) sayesinde V1 faaliyetinin LOC faaliyeti tarafından *basılanmış* olduğu görülmüştür.³¹ Renk ve şekil bilgileri beyinde ayrılmıştır ve herhalde bir araya getirilmeleri gerekir. Bu beyinde nerede olur? Ve bu nasıl doğru şekilde yapılabilmektedir ki kırmızı kare ile mavi daire, mavi kare ile kırmızı daireye dönmemiştir?

Belki de cevap, onların beynin içinde hiçbir yerde ve hiçbir şekilde bir araya getirilmediğidir. Bu tabii ki filozofların ilgisini çeker ama bilim insanları için büyük bir hayal kırıklığı olacaktır ve neden mavi kare ve kırmızı daire değil de kırmızı kare ve mavi daire gördüğümüz sorusunu cevapsız bırakacaktır. Diğer yandan, bütün bilgileri beynin içindeki bir fiziksel noktada toplamanın ne işe yarayacağını görmek de zordur.

Tabii bu sorulara, bir hamlede bilimsel ve deneysel cevaplar bulmak harika olurdu, zira: (1) Yaratıcı tahminler hemen hemen her zaman yanlış çıkar. (2) Kırmızı kare ve mavi dairenin insan beyninde bir araya getirilme-

³¹ Scott O. Murray, Daniel Kersten, Bruno A. Olshausen, Paul Schrater ve David L. Woods, "Shape Perception Reduces Activity in Human Primary Visual Cortex," ("Şekil Algısı İnsanın Primer Görsel Korteksindeki Faaliyeti Azaltır") *Proceedings of the National Academy of Sciences (A.B.D. Ulusal Bilimler Akademisi Bildirileri)* 99, no. 23 (2002): 15164-15169.

sini sağlayan mekanizmanın ne olduğu meselesi sadece tahminlerle çözümlenebilecek türde bir problem değildir, daha ziyade dikkatli fizyolojik çalışma ve bilişsel bilim incelemelerini gerektirir. Bunlar Francis Crick'in Salk Enstitüsü'nde, hayatının son dönemini çözümü için harcadığı tipte sorulardır. Crick, bu dönemde Cristoph Koch ile birlikte çalışarak nöronal faaliyetten hareketle mekanikçi veya fizikalist bir bilinç anlayışı oluşturmaya girişmişti. Ancak, Crick ve Koch yalnızca bir değil iki cevap buldular ve bu cevaplar aslında birbiriyle çelişmekteydi.

Crick ve Koch'un daha önce geliştirdikleri hipotez 1990'da yayımlanmıştı.³² Şöyle diyorlardı: "Herhangi bir anda, bazı etkin nöronal süreçler bilinç ile ilişkili olurken diğerleri olmamaktadır. Bunların arasındaki fark nedir?" Burada Crick ve Koch "nöronal süreç" ile bilinç arasında *ayırım yapmaktadır*. Bu da sanki onların düalist olduğunu göstermektedir. *Şaşırtan Varsayım* adlı kitabında Crick şöyle der: "Zihinlerimiz -beyinlerimizin davranışı- sinir hücreleri (ve diğer hücreler) ve bunlarla ilişkili moleküllerin etkileşimleriyle açıklanabilir."³³ Böylelikle, bir yanda elimizde "beyinlerimizin

³² Francis Crick ve Christof Koch, "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness" ("Bilincin Nörobilimsel Teorisine Doğru" *Seminars in the Neuroscience (Nörobilim Seminerleri)* 2 (1990): 263.

³³ Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. (*Şaşırtıcı Hipotez: Ruh için Bilimsel Arayış*) (New York: Scribner's, 1994), 7.

davranışı” ve diğer yanda sinir hücrelerinin etkileşimiyle “açıklanabilen” “zihinlerimiz” vardır. Bu da kulağa gölge olguculuk gibi geliyor. Crick ve Koch’un bazen kullanılan tabirle “Bilincin nöral eşleniklerini (*Neural correlates of consciousness – NCC*)” bulmaya çalıştıklarını görmemiz, bu izlenimi daha da kuvvetlendiriyor. Eğer x ve y eşlenik iseler, $x \neq y$. Herhangi bir şey kendisiyle eşlenik olamaz. Kendisiyle veya kendinin aynıdır. Eşlenik olmak için ise iki şey gerekir.

1990’daki makalelerinde, Crick ve Koch’un savunduğu hipoteze göre, bilinç-yapıcı hücreleri diğerlerinden ayıran şey, bilinç-yapıcı hücrelerin 35 ila 70 Hz aralığında veya kısaca “40 Hz”te ateşleme yapmasıdır. Hücreler eşzamanlı olarak ateşleme yaptıklarında veya zarlarındaki voltajı (başka bir deyişle hücrenin içiyle dışı arasındaki elektrik potansiyeli farkını) hep birden değiştirip “bir” yaptıklarında: İşte, bilinç karşınızdadır! “Öyle görünüyor ki, şu veya bu sebepten ilgili korteks bölgelerindeki nöronların 40 Hz frekansında titreşime girme eğilimi vardır.” 1998’e geldiğimizde, Crick ve Koch, *Nature* dergisi için yazılmış bir “yorum” yazısında, daha önce savundukları görüşün yanlış olduğunu kabullenmeye hazırdır: “40 Hz osilasyonları dediğimiz eşzamanlı ateşlemelerin, NCC [bilincin nöral eşlenikle-

ri] için yeterli koşul olduğunu artık düşünmüyoruz.”³⁴ Yeni yaklaşımları, hücreler veya bunlarla ilişkili olan beynin nöral şebekelerinin, zaman zaman bazı işlevsel grup veya koalisyonlar oluşturduğu ve bu koalisyonların da (oluştugu vakit) bilince temel teşkil ettiği şeklindedir. Bu, kendi doğrultusunda sağlıklı bir gelişme olarak görünüyor. Eş zamanlama, kendi başına zaten hiçbir işe yaramazdı. Bir orkestradaki enstrümanları hayal edelim. Hepsi birden, eş zamanlı olarak, tempoya ve şefe uyumlu bir tarzda çalabilirler. Ama çalanlar aynı mekânda değillerse, müziğin biraz bile “entegre” olması sağlanamayacaktır. Kemanlar Sydney’de, çellolar Reykjavik’te ise bir bağlanma olmaz. “Bilgi”nin tam olarak bağlanması için enstrümanların da uzamsal açıdan bağlantılı olması gerekir. Ayrıca, genel olarak sağlanmış bir uzamsal bağlantı bulunuyor olsun, mesela New York şehrindeki bütün telefonların aynı anda aynı ritim veya frekans ve yükseklikte çaldığını hayal edelim. Bunun, en ufak bir şekilde bilince veya daha yüksek seviyede bir olguya benzer bir şey yaratması mümkün müdür? Bu yolla, telefon sesleri entegre olmayacaktır ama insanların, ayrı ayrı, bu seslerden rahatsız olacağı kesindir.

³⁴ Francis Crick ve Christof Koch, “A Framework for Consciousness,” (“Bilinç İçin Bir Çerçeve”) *Nature Neuroscience (Doğa Nörobilimi)* 6, no. 2 (2003): 123.

40 Hz hipotezinden vazgeçildiğinde, ortada başka bir koordinasyon problemi kalıyor: Nöronların geçici koalisyonları, kendi etkinliklerini nasıl senkronize ediyorlar? Crick'in, Christoph Koch ile birlikte yazdığı en son makalesi, ölümünden sonra, 2005'te yayımlanmıştır. Bu yazıda Crick ve Koch neokorteksin altını kaplayan ve ince bir nöron tabakası olan *klaustrum*'u işlevsellik, anatomi ve fizyoloji açısından incelemişlerdir. Makalenin başlığı, "Klaustrumun İşlevi Nedir?" sorusudur. Buna cevapları ise, kendilerinin de kabul ettiği gibi mecazlıdır:

...orkestradaki bir grup çalgıcıyı, yani çeşitli korteks bölgelerini koordine eden bir şefe benziyor. Şef olmaksızın, tek tek çalgıcılar çalmaya devam edebilir, ama hızla birbirleriyle eş zamanlılığı kaybederler. Sonuç bir kakofoni olur.³⁵

Böylesi bir hipotezi destekleyen bir olgu, klaustrumun olağanüstü bağlanabilirlik yeteneğidir. Crick ve Koch, klaustrumun bu özelliğinin bilinç açısından rolünün ne olduğunun deneysel olarak araştırılması taraf-tarıydı. Böyle bir inceleme, hiç şüphesiz klaustrumun rolü hakkındaki bilgimizi arttıracaktır, ama zihin-be-den problemini ve bilinci anlamamıza yardımcı olabilecek midir? Crick ve Koch'un önerisi, etkileşim yerinin

³⁵ Francis Crick ve Christof Koch, "What Is the Function of the Claustrum?" ("Klaustrumun İşlevi Nedir?") *Philosophical Transaction of the Royal Society, (Kraliyet Topluluğunun Felsefî Çalışmaları)* 360, no. 1458 (2005): 1276.

bir tür fiziksel yapı veya sistem (mesela görsel bilinç için V1 ve V2) veya epifiz bezi veya klastrum olduğunu söylediği için, bütün etkileşimci düalistlerin karşılaştığı problemlere balıklama dalar: Neden özellikle *bu* yapı veya nöron kümesi etkileşim yeri olsun? Veya eğer (1) numaralı önerme doğru ise, yani zihin fiziksel olmayan bir şey ise, o zaman klastrum zihni nasıl etkinleştirebilir? Crick ve Koch'un görüşü aslında, merkezî-durum maddeciliği ile belirimciğe meyleden etkileşimci düalizmin tutarsız ve kararsız bir karışımıdır. Cevaplamadıkları soru ise, klastrumun kendi etkinliğini zihin üzerine nasıl yansıttığı veya bu nöronların etkinliklerinin bilinç üzerindeki etkisinin nasıl olabileceğidir. Burada zihin-beden problemi için bir çözüm yoktur ve yine başa, Descartes'a döneriz. Klastrum, epifiz bezinden daha iyi bir tahmin olsa bile, biz hâlâ, ne denli iyi koordine edilmiş olurlarsa olsunlar, nasıl olup da nöronların zihin ve bilinci oluşturabildiklerini öğrenmek isteriz. Bana öyle geliyor ki, Crick ve Koch, problemin gerçek boyutunun ve onun ne tür bir problem olduğunun yeterince farkında değillerdi: Çözümün bilimsel ve psikolojik öğelerinin, kendi açılarından ilginç ve doğru olsalar da, başarılı olabilmesi için, önce problemin mantıksal kısmının çözülmüş olması *şarttır*.

Şu ileri sürülebilir: Nerede bilinç varsa, orada kla-

Çözümün bilimsel ve psikolojik öğelerinin başarılı olabilmesi için önce [Zihin-beden probleminin] mantıksal kısmının çözülmüş olması şarttır.

ustrum tarafından bir orkestra gibi yönetilen ateşleme dizilerini devreye sokan nöron koalisyonları vardır. Bu belki doğrudur, ama kendi başına, zihin-beden probleminin çözümü için en ufak bir ipucu bile sağlamaz. Tıpkı epifiz bezinin hafif ve kolaylıkla parçalarına ayrılabilir olduğu gerçeğinin, problemin çözümü için Descartes’a bir başlangıç noktası sağlamadığı gibi... Bilincin hafif şeyleri kaldırabildiği ama ağır şeylerle sorun yaşadığı gibi bir şey söz konusu değildir.

Tononi ve Birleşik Bilgi Teorisi

2005 yılında Crick ve Koch’un bilinç hakkındaki son makalelerinin yayımlanmasından kısa bir süre sonra, Giorgio Tononi isimli, sonradan Koch ile ortak çalışma yapmış İtalyan bir psikiyatrist, “manifesto” olarak tanımladığı bir bilinç teorisi üretmiştir.³⁶ Tononi’nin daha önce Gerald Edelman ile yaptığı çalışmanın bir ürünü olan bilinç felsefesi, doğrudan doğruya işlevselcidir. Tononi’ye göre, serebral kortekste bilgileri birleştiren süreçler vardır ve bu birleştirilen bilgiler bilinçtir. Tononi

³⁶ Giulio Tononi, “Consciousness as Integrated Information: A Provisional Manifesto” (“Birleşik Bilgi Olarak Bilinç: Bir Geçici Manifesto”), *Biological Bulletin (Biyoloji Bülteni)* 215, no. 3 (2008): 216-242.

teorisini dile getirirken pek dikkatli değildir, birçok bilim insanı ve filozofun yaptığına benzer bir şekilde, o da bilincin nöral eşlenikleri (NCC) ifadesini, sanki bu ifade kendi başına bir fayda sağlarmış gibi kullanmıştır. Buradaki problem yine bir şeyin “eşleniği”nin, eşleniği olduğu şeyin aynısı olmamasıdır. Radardaki sinyaller, uçaklar veya gemilerle eşleniktir ama bu bir değil iki grup şey olduğu anlamına gelir: radar sinyalleri ve uçaklar veya gemiler. Ayrıca Tononi birleşik bilgi ile bilinç arasındaki bir “tekabüliyet”ten de bahseder. Bu, Tononi’nin görüşünün tam olarak ne olduğuyla ilgili şüphe uyandırmaktadır: Bilgiyi birleştiren *beyin süreçleri* mi bilinçtir, yoksa *birleşik bilginin* kendisi mi bilinçtir ya da (her ne demekse) birleşik bilgi bilince sadece *tekabül* mü etmektedir?

Tononi’nin, 2008’de kaleme aldığı “Birleşik Bilgi Olarak Bilinç” başlıklı makalesindeki tespiti, başka yerlerde söyledikleriyle tutarsızlık gösterse de, son derece açıktır. “Bilinç birleşik bilgidir,” diyor Tononi. Bu da onu fizikalistten çok işlevselci yapar. Çünkü, bilginin birleştirilmesinin miktar ve derecesi, sadece fizikçiler tarafından incelenecek fiziksel özellikler değildir; hesaplamayla ve bilgi işlemle ilişkili özelliklerdir. Aynı bilgi, aynı yoldan, her çeşit fiziksel sistem ile birleştirilebilir.

Tononi birleşik olmayan bilgi içeren, çok yüksek

pikselli bir fotoğraf makinesi hayal etmemizi ister. “Görüntülenmiş karenin her bir noktasındaki bilgi diğer noktadakilerden bağımsızdır, atomiktir. Bu kamera tabii ki bilinçli değildir. Ve hattâ, ışığın var veya yok olduğunu saptayan fotodiyot bile ışığın varlığının bilincinde değildir,” der Tononi, çünkü fotodiyot, renk veya şekil gibi alternatiflerin yokluğunu kaydetmemektedir. Temsil ettiği şey renk ve şekil *değil, ışık olarak* ışıktır.” Bu zekice fikir, Tononi’ye neden tek çeşit bilgiyi alan, tek bir fotodiyotun bilinçli olmadığını düşündüğünü açıklama olanağı sağlıyor.

Tononi şöyle sormaktadır: Eğer her bir piksel, fotodiyodun aksine, mümkün boyutlardaki çok sayıda bilgi kaydı yapabilseydi ve bilgiyi devamlı olarak diğer piksellerin her birine aktarabilseydi ve her pikselin durumu diğer piksellerin her birinin durumuna duyarlı olsaydı ve karşılık verseydi, acaba ne olurdu? Tononi, çok boyutlu bilgiyi ve bilginin birleştirilmesini bu şekilde ele almakla bilinç durumuna yaklaştığımızı hattâ bilinç durumuna sahip olduğumuzu düşünmektedir.

Tamamen ayrışık olmaması anlamında, bilincin az çok birleşik olduğu doğruysa da, bundan karşıt sonuç çıkarılamaz. Yani “Eğer bir şey birleşik ise ve bilgi içeriyorsa, mutlaka bilinç gösterecektir,” diyemeyiz. Bilginin veya etrafta herhangi bir form halinde uçuşan bitlerin

-1'ler ve 0'lar- neden bilinçle aynı şey olması gerektiğini anlamak zor. Basit bir düşünme deneyi yapıp bir makine hayal edelim, bu makinenin çeşitli “algılayıcı” parçaları, alabildiğine çok bilgi içeriyor olsun. Yine de, bilinci olmadığı için bu ancak bir makine olarak kalacaktır. Böyle bir şey mümkün müdür? Eğer mümkünse, ki öyle gibi görünüyor, yüksek miktardaki (ölçüsü her neyse) birleşik bilgi yığınları ile insanoğlunun sahip olduğu türdeki farkındalık arasında nasıl bir bağlantı olduğunu görmek güçtür. Tononi, bilginin birleşikliğinin ölçüsünü göstermek için “ Φ ” işaretini kullanmış ve Φ 'yi standart bilgi teorisi ve işleme kavramlarıyla bağdaştırmak için hatırı sayılır derinlikte matematiksel yaklaşımlar getirmiştir.

Kendi başına Φ bilincin, özellikle de Tononi'nin esas ilgi alanı olan algısal bilincin zenginliğini ortaya koymaz. Çok yüksek derecede birleşik bir sistem oluşturmuş bilgi yollarının, pek az bilgi ve girdi birleştirdiklerini düşünebiliriz. Bu yüzden, birleşik bilgi teorisi, bilincin ölçümü ile ilgili ikinci bir öge getirmiştir. “Q” harfiyle ifade edilen bu öge, “nitelik alanı” veya *qualia*'dır. 19. yüzyılda psikofiziğin başlamasından itibaren, nitelik alanları kavramı çok büyük teknik ilgi toplamış ve bütün ayrı duyuşsal modalitelerde derecelendirme aracı olarak geliştirilmiştir. Örneğin renk alanı, üç bo-

yutlu bir diziliştir ve boyutları renk tonu, renk doygunluğu ve parlaklıktır -yani hepsi psikolojik kavramlardır. Bu alan, birbirinden ancak ayırt edilebilir renk örneklerinin yan yana konmasıyla oluşturulur. Ortaya çıkan geometrik şekil, bazı yönlerden şaşırtıcıdır: Düzensiz biçimli bir çift koninin tepesinde maksimum parlaklık, tabanında karanlık ve yana kaymış “ekvator” da bir renk tonları çemberi görülür. Yüksek bir Q-değerine sahip olmak demek, nitelik alanı içinde bir nokta veya alan seçildiğinde, bunun dışında çok büyük miktarda başka olası konum ve bilgilerin kalması demektir. Bu da seçenekleri (veya Tononi’nin dediği gibi “belirsizliği”) büyük ölçüde azaltır. Bazı tahminlere göre, renk alanında sıradan bir gözlemcinin zorlukla ayırt edebileceği on bir milyon kadar nokta bulunur. Bu da, renk alanı içindeki bir nokta için Q değerinin çok yüksek olduğunu ve çok fazla bilgi taşıdığını göstermekte, Q, nitelik alanının biçimsel karmaşıklığını bütünüyle kapsamaktadır. Fakat burada, biçimsel bağlantılarla ilgili geleneksel felsefî endişeler işe karışır. Balarısının polarizasyon algılayıcılarının yapısını dikkate alarak, balarısının polarizasyon kalitesi deneyiminin (eğer varsa) yapısını temsil eden bir alanla (bir Poincaré küresi) tamamen eşyapılı (izomorfik) bir renk alanı hayal edebiliriz. Balarıları, polarize ışığın açılarına çok duyarlıdır ve bu-

lutlu havalarda bile başarıyla yollarını bulmak için bu duyarlılığı kullanırlar. Polarizasyon ile renk alanlarının eşyapılı olduklarını (ki bu doğru değildir) varsayalım. Bu durumda Q, arıya, niteliksel deneyim sunmayacak, sadece nitelik alanının geometrisinin biçimsel bir ölçümünü sunacaktır. Ve yapının böyle bir geometriye sahip olması, asla bilinç deneyiminin kendisine sahip olmakla aynı şey değildir.

Şimdi Q'nun, insanın değişik duyuusal modalitelerine (dokunma, tat alma, koku, renk, şekil, vb. ve yüz tanıma gibi şeyler için özel olan bütün hücreler de dahil) ait *bütün* nitelik alanları için bir ölçü olduğunu farz edelim. Her ne kadar elde ettiğimiz şey, bilinci *temsîl eden* çok ilginç ve çok karmaşık bir geometrik yapı olsa da, bilincin kendisiyle *aynı* değildir. Tononi, bilincin kendisi yerine bilincin yapısal *benzerini* geçirmiştir. Bu, büyük bir binanın kendisi yerine, onun dikey kesitini ve katlarını gösteren mimarî planını satıp evi satmış olduğunu kabul etmek gibidir.

Yine de, Tononi bilinci tanımlamak için matematiksel bir kavramlar grubu geliştirmiştir ve bu bir başarıdır. Bu matematiksel tanımlama bilincin yapısıyla ilgili belit (aksiyom) benzeri önermelerle başlar: (i) bilincin farklılaşmamış bir kütle olmaması için, değişik kısımları olmalıdır; (ii) sunulan bilgi dünyayla ilgili gerçek

bilgi olmalıdır ve (iii) mümkün olduğunca çok sayıda seçeneği ortadan kaldırmalıdır. Yani, “dışarıda bırakıcı” olmalıdır. Işığa karşı karanlık bilgisi bilinç oluşturmaz ama renksiz ışığa karşı karanlık, yeşile karşı sarı, kareye karşı yuvarlak; bunlar bilincin zenginliğine benzer bir şeye doğru yaklaşırlar. Ayrıca, (iv) farklılaşmış bilgi tek bir alan içinde bulunmalıdır; iki beyin yarım küresi birbirinden ayrılmış kişilerde görülebileceği gibi kopuk olmamalıdır.

Belki de, bilincin fenomenolojisinin matematiksel olarak nasıl temsil edileceğini düşünmek için gereken sıkı çalışmayı ancak Tononi gibi yeteneklere sahip, faal bir psikiyatrist yapabilirdi. Birleşik bilgi kavramının, bilinçle ilgili beyin fonksiyonlarıyla ne şekilde eşleştirelebildiğini anladığımızda, Tononi’nin çalışmasının çok daha fazla övgüye lâyık olduğunu görüyoruz. Tononi, serebral korteksin çok yüksek bir Φ ’ye sahip olduğuna ve değişik duyuşal modalitelere göre ayrıştığına dikkat çekmektedir. Korteksin büyük bir kısmının tahrip olması halinde bilinç kaybı ve bir bitkisel hayat durumu veya kortekste ki belirli kısımlarla bağlantılı olarak belirli tarzda bilinç kaybı ortaya çıkacaktır.

Michael Graziano ve Dikkat Şeması

Crick ve Koch'un, bilincin nöral eşleniklerine ait, nöron esaslı bilimsel teorisi ile Tononi'nin karmaşık ve matematiksel birleşik bilgi teorisinden birkaç yıl sonra, farklı bir tarzda ama aynı ölçüde bilimsel olan daha geniş kapsamlı başka bir teori ortaya çıktı. Bu, sadece nöronların davranışına değil, sosyal ve algısal hususlara, evrimci biyoloji ve bilgi-işlem konularına da başvuran bir teoriydi. Bu durum, 19. yüzyıl bilimine has geleneksel entelektüel duyarlılık için sağlıklı bir karışım, müphem bilişsel bilim spekülasyonlarından oluşan bir cadı kazanı gibi görünebilir. Aslında, Michael Graziano ve Princeton'daki meslektaşlarının bu teorisi, günümüzde bilişsel bilimlerde olagelen şeyi temsil eden bir örnektir ve bilincin nörofizyolojik hesaplama olan durumlarda ortaya çıktığı iddiasıyla tamamıyla tutarlı ve uyumludur. Teori, nöronların, değişik işlevlere sahip sistemlerde yaptıklarının organizasyonunu incelemektedir.

Graziano bu teorinin merkezî yapısına "dikkat şeması" demektedir.³⁷ Eğer bu teori herhangi bir başarı

³⁷ Bkz. Michael S. A. Graziano. *Consciousness and the Social Brain (Bilinç ve Sosyal Beyin)* Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2013 ve Taylor W. Webb ve Michael S. A. Graziano, "The Attention Schema Theory: A Mechanistic Account of Subjective Awareness" ("Dikkat Şeması Teorisi: Öznel Farkındalığa Mekanik Bir Yaklaşım") *Frontiers in Psychology (Psikolojinin Öncüleri)* 6 (2015), makale 500.

vadediyorsa, bu yalnızca teorisinin ana hatlarıyla bilgi-işleme yapısı veya bağlantılı olduğu evrimsel tarihten ötürü değil, aynı zamanda becerikli bir felsefî gözbağcılık numarasıyla bilgi-işlem yapısını ters yüz etmesinden ve Graziano ile arkadaşlarına göre, zihin-beden probleminden felsefî bir kaçış sunmasından ötürüdür. Önce teorisinin ne söylediğine ve sonra da nasıl bir felsefe olduğuna ve bu felsefenin başarılı olup olmadığına bakalım.

Öncelikle, Graziano bilincin zor probleminin kolay, kolay probleminin ise çok zor olduğunu düşünmektedir ve bu ilginç bir yaklaşımdır. Aklında olan şey şudur: “Bilincimiz vardır,” deriz, ama bilinç hakkında *bütün* söyleyebildiğimiz bundan ibarettir. Söyleyebildiğimiz tek şey ona sahip olduğumuzu söylemektir. Kualia geleneksel terminolojide tanımlanamaz. Bilinçli olmak neye benzer? *Şunun* gibi olmak nasıl bir şeyse ona benzer (içsel gösterme vardır), çünkü bilinçli olmak buradaki *şu*’dur. Kualia ve bilinç durumları için söylenebilecek tek nitelik, onların *var olduklarıdır*. Graziano’nun görüşüne göre bunun açıklaması *kolay*, ama detayları zordur. Prensip olarak, neden ve ne zaman “Kafamın içinde bilince *sahibim*,” dediğimizi açıklamak kolaydır. Bu tür bir nitelemedeki hesaplamalar, bilincin kolay problemlerinin çözümündeki hesaplamalara kıyasla,

daha karmaşık değil, daha sınırlıdır. “Ben buna sahibim,” demek çok basit bir şeydir.

Kuşlar ve diğer hayvanlar gibi bizim de dikkatimiz vardır. Dikkatimizi bir şeyden diğerine çevirebiliriz. Dikkat, gözlerimizden dışarı fışkıran bir çeşit bilinç akımı değildir ve her ne kadar başka bir yöne bakmamızı sağlayabilse de, bu, gözümüzü bir noktadan diğerine taşımak anlamına da gelmez. *Şundan* ziyade *buna* dikkatimizi vermek, *şununla* ilgili bilgiyi bastırıp geriye sadece *bununla* ilgili bilgiyi bırakmak demektir. Bu bilgi işleme numarasını yapabilmek için bilgiyi kontrol edip tamamının izini sürmemiz gerekmektedir. Tıpkı bir generalin, model askerler ve küçük metal tanklar kullanarak ordusunu masasının üstünde takip etmesi gibi, biz de bunu dikkatimizin basitleştirilmiş bir *modelini* veya zihinsel bir *resmini* veya *şemasını* oluşturmak suretiyle yapıyoruz. Bu, *bütün* bilgilerin akılda tutulmasından daha kullanışlı bir yoldur. Cereyan etmekte olanın basite indirgenmesi veya bir çeşit özetidir.

Bilinç, dikkat süzgeçlerimizin eylemlerinin ana hatlarının basitleştirilmiş bir modeli veya şemasıdır. Ve bize kendi modelimizi oluşturma imkânı veren aynı hesaplama teknikleri, başkaları için de bir “zihin teorisi” kurmamızı sağlar.

Hem kendimiz hem de diğerleri için gururla “Benim

(veya onun) bilinci var,” deriz, ama bilinç hakkında daha fazla bir şey söyleyemeyiz. Graziano, psikiyatrist olan bir arkadaşının, kafasının içinde bir sincap olduğunu sanan bir hastasıyla ilgili anlattığı komik bir hikâyeyi nakleder. Sincabın ne kadar büyük olduğu, MRI’da görülüp görülemediği veya ne kadar yemesi gerektiği gibi sorular sorulduğunda hasta hep yan çizmiş, ama başka hiçbir şey söyleyemeden kafasında bir sincap olduğunda ısrar etmiştir. “Bu,” der Grazziano, “bizim kafamızın içinde bulunduğunu düşündüğümüz o şeyle, yani bilinçle ilgili durumumuza benzemektedir. Orada *olduğunu* söyleyebiliriz ama daha fazla bir şey söyleyemeyiz.”

Graziano ayrıca, kuklalara veya vantrologların kullandığı bebeklere bilinç atfetmenin ne kadar kolay olduğuna dikkat çekmektedir. Gerçekten de bunlar, bilince veya beklenmedik bir kişiliğe sahipmiş *gibi görünürler*. Onlara atfettiğimiz bilincin ne demek olduğuna dair en ufak fikrimiz olmamasına rağmen “Onlar bilinçlidir,” demeye hazırızdır.

Graziano’nun söylediklerinde açık olmayan bir nokta var. Dikkat şemasının kendisinin var olması mı bilinçtir, yoksa dikkat şemasının varlığına *ilave olarak*, onun var olduğunun hesaplanması veya “idrak edilmesi” mi? Graziano bazen neredeyse ardı ardına, her ikisini de söylemektedir, ama bunlar gerçekten tutarsızdır.

Bununla birlikte, her iki durumda da, Graziano'nun bilinç olarak sunduğu yapıda bir makine yapılabileceğini varsaymamız akla uygun görünmektedir. Böyle bir makine bilgiyi süzecektir ve dolayısıyla bilgisel anlamda dikkate sahip olacaktır. Sonra, dikkatinin durum ve yapısını temsil eden basitleştirilmiş bir model yaratıp güncelleyecek, bu şemayı "diğer zihinler"ın varlığını saptamakla görevlendirecek ve hem kendisine hem de diğerlerine şemanın varlığını haber verecektir. Ama bilinci olmayabilir. Olup olmaması sadece Graziano'nun önerdiği tipteki psikolojik ve fizyolojik bilgi-işlemin varlığına değil, makine için işlerin nasıl olduğuna da bağlı gibi görünmektedir.

Sonuç Gözlemleri

Şimdiye kadar incelediğim dört bilimsel teoriden (global çalışma alanı teorisi, Crick ve Koch'un hipotezi, Tononi'nin birleşik bilgi tanımı ve Graziano'nun dikkat şeması) hiçbirisi herhangi bir yeni felsefî teori ortaya atmamıştır, bu anlamda bağımsız bir felsefî ilgiye pek sahip değildirler.

Baars'ın kendi argümanında da görüldüğü gibi, global çalışma alanı rolünü ve bilincin görevini üstlenen herhangi bir şey, muhtemelen bilinç olacaktır, dolayısıyla global çalışma alanı teorisi işlevselciliktir. Ya da belirimciliktir. Hattâ belki merkezî-durum maddeciliği de olabilir. Ne olduğunu söylemek zor. Francis Crick'in "şaşırtıcı hipotezi" ise doğrudan doğruya özdeşlik teorisinin bir şeklidir veya merkezî-durum maddeciliğidir. Tononi'nin çalışmasında, bilinç, bilginin birleşik hale getirilmesidir, yani yine işlevselci bir yaklaşımdır. Graziano'nun dikkat şeması teorisi de işlevselciliğin bir formudur, fakat, tutarsız olmakla beraber, aynı zamanda elemeciliğin de bir başka şeklidir.

Bu teorilerin zihin konusundaki mevcut felsefî teorilere kolaylıkla uyuverdiğini ve dolayısıyla zihin-beden probleminin çözümü için pek az çare sunabildiğini ya da hiç olmaması gereken yerlerde ya karışık ya belirsiz

ya da her ikisi birden olabildiğini görmek şaşırtıcıdır. Campbell'in yaptığı gibi, zihin-beden problemini tutarsız dörtlü olarak anlayacak olursak, bunun gerçekten bir felsefî ve mantıksal problem olduğu kesindir. Çözümünün detayları önemlidir ve en ufak şekilde bile olsa tutarsız felsefî hikâyeler sunmak işe yaramaz.

Bahsetmediğim daha birçok önemli teori bulunuyor. Onları buraya almamamın nedeni ilginç ya da önemli olmamaları değil aynı modelleri tekrarlamalarıdır. Bu teoriler, karma olsa da oldukça doğrudan ve tutarsız yollarla bugünkü mevcut felsefelerin zihne yaklaşımlarını tekrarlıyorlar. Örneğin, Dennett'in bilince ilişkin "çoklu taslaklar teorisi" elemecilik ile davranışçılığın bir karması olarak görünmektedir. Dennett, herhangi bir kuantanın varlığını tamamıyla reddetmekte ve çoklu taslaklar bilinç teorisinde, gerçekçi olmayan ve kurgusal bir öge öne sürmektedir. Roger Penrose ve Stuart Hameroff'un biyolojik ve mantıksal teorisi belirimciliğin bir formudur: Beyinde, özel biyolojik şartlar altında oluşabilen, kuantum mekanik dalgasında "objektif bir azalma" olması halinde sonuç, bilinçtir ve bilinç 40 Hz frekansla beyin içinde ilerler. John Searle'ün biyolojik mistisizmi bilinçliliği beyindeki süreçlerin *sebebi* olduğu biyolojik bir şey olarak kabul eder. Searle bu görüşüne pek mantıklı olarak mistisizm yerine "biyolojik

natüralizm” adını vermiştir, ama “biyolojik maddecilik” de aynı işi görürdü. Sadece beyin, bilinci yaratabilecek nedensel kabiliyetlere sahiptir. Ama biz bu kabiliyetleri neden silikonla yeniden yaratmayalım?

Aslında dikkate değer başka bilimsel bilinç teorileri varsa da bunlar felsefî bir yenilik getirmezler ve en azından zihin-beden problemi alanında eski felsefî teorilere bel bağlarlar. Bazı filozofların, kendi alanlarındaki tecrübelerini bilim insanlarının bilgileriyle karıştırarak bilimsel olarak test edilebilir olduğu yadsınamayacak teoriler sunduklarını görmek öğreticidir, her ne kadar bunun aksi pek öğretici olmamışsa da...

ZİHİN VE BEDENLE İLGİLİ TARAFSIZ (NÖTR) TEORİLER

Tekrar Kualia veya Olgusal Nitelikler

Bu son iki bölümde, zihin ve beden hakkındaki “tarafsız” (nötr) teorileri sunmak istiyorum. Tarafsız teoriler, fizikalizmin yaptığı gibi dolambaçlı mantık oyunları-yla zihni maddenin içinden çıkarmaya veya idealizmin yaptığı gibi imkânsız bir girişimle maddeyi zihnin içinde eritmeye çalışmaz. Sonuç olarak, tarafsız teoriler en azından teoride, zihin-beden ilişkisi konusunda daha az problem yaşayacaktır. Tarafsız teorilerin bazıları, doğrudan kualia veya olgusal nitelikleri esas alarak yola çıkar, dolayısıyla tekrar olgusal niteliklere bakmakta yarar var. Olgusal nitelikler her teorinin mihenk taşı gibidir. Olgusal niteliklere ait başarılı bir açıklaması olan teoriler, en azından doğru olma şansına sahiptir. Eğer yoksa, daha başından başarısızlığa mahkûmdur.

Olgusal nitelikleri deneyimlediğimiz kesin gibidir. Odanın tavanının kırık beyaz rengini veya *macchiato* kahvenin tadını ve kokusunu veya ormanda yavaşça

devrilen bir ağacın sesini deneyimlememiz nasıl gerçek olmaz? Bunların hepsi olgusal niteliklerdir. Olgusal nitelikleri “deneyimliyoruz” dediğimde, basitçe olgusal niteliklerin ortaya çıktığı duyusal modalitelere uyan fiili genellemeyi kastediyorum. Şöyle ki mesela, renkleri görüyoruz, sesleri duyuyoruz vb. ama bazen renkleri deneyimliyoruz da diyeceğim -her ne kadar bu kulağa biraz tuhaf ve neredeyse tensel gelse de-, aynı şekilde sesleri vb. deneyimliyoruz dediğimde de “deneyim” sözü ile kastettiğim “görmek, duymak veya ...” demekle aynıdır.

Daha doğal olanı, deneyimlediğimiz her şeyi kendi özel adlarıyla (“renkler”, “tatlar”, “kokular”, “sesler”) ifade etmek ve görüyoruz, tadıyoruz, kokluyoruz veya duyuyoruz demektir. Fakat, bütün bu şeyler için genel bir ad olarak “olgusal nitelikler” ifadesini kabul edebiliriz. Renkler, sesler, tatlar, kokular gibi deneyimlediğimiz bir şeyden bahsettiğimizi ve bunların hepsinin birbirinden farklı şeyler olduğunu aklımızda tuttuğumuz sürece, bunun hiçbir zararı olmaz. Genel tabir olarak “deneyim” kelimesini kullanmanın tehlikelerinden biri; görmek, duymak vb. için, “deneyim” denen ortak bir şeyin olması gerektiğini düşünebilecek olmamız ve belki görme ve duymaya *ilaveten* kendimizi bir de *deneyimi* deneyimlerken bulabilecek olmamızdır.

Bütün olgusal nitelikler (veya adı her neyse) için or-

tak olan bir şeyi veya olgusal niteliklerin *ne olduğunu* düşünmeyi zor buluyorum. Renkler görülür tabii ki, sesler duyulur, tatlar tadılır vb. ve -az önce kabul ettiğimiz tehlikeli felsefi jargona göre- hepsi de algılanır veya deneyimlenir. Hepsi birer deneyim nesnesidir, ama tabii bu fazla bir sınırlama sağlamıyor. Devrimler, gökdelenler ve aya inişler de deneyimleniyor; endişe patlamaları, samimiyetsizlik ve soygunlar da...

Kualia gibi olgusal nitelikler bazen deneyimlerin *kendisi* bazen de *nitelikleri* olarak kabul edilmektedir.

Bunların, deneyimlerin *nitelikleri* olduklarını varsayalım. Deneyimlediğimiz şey, muhtemelen, deneyimlerdir. Dolayısıyla, eğer olgusal nitelikler deneyimin nitelikleri ise, biz *onları* deneyimlemeyiz. Ya da olgusal niteliklerin deneyimlerin kendisi olduğunu farz edelim. Eğer böyleyse, deneyimin kendisinin, nitelik ve içerikle renklenmemiş -çıplak- deneyimin nasıl bir şey olduğu ve nitelikli veya niteliksiz haliyle kendi gerçek halinin ne denli farklı olacağı sorusu akla gelir. Şüphe yok ki bunların hepsi anlamsız seçeneklerdir, ama bu bize “deneyim” kelimesi de dahil olmak üzere “duyusal içerikler”, “duyusal bilgi”, “kualia”, “olgusal nitelikler” ve felsefede uydurulmuş diğer benzeri terimlerin nasıl bir karmaşıklığa sebep olabileceğini de göstermektedir. Gilbert Ryle verdiği konferansların birinde deneyimle-

rin varlığını reddetmişti. Daha sonraki tartışma bölümünde Donald MacNabb şöyle sordu: “Ne yani, şimdi bacağına bir tekme atsaydım nasıl olurdu Gilbert?” “Evet Don,” dedi Ryle, “bak işte bu bir *deneyim olurdu*”.

Bir rengin bir deneyim olduğunu söylemekte (rengin deneyimlendiğini söylemekle aynı şey değildir) veya bir rengin bir deneyimin özelliği olduğunu söylemekte *dilbilgisi* açısından yanlış bir şey vardır. İlk şıkta, bir rengin on dakika sürebileceğini söyleyebiliriz, çünkü o bir deneyimdir ve deneyim on dakika sürebilir, ama bu gülünçtür. İkinci şıkta ise, “Kırık beyaz bir rengi deneyimliyorum,” demek yerine, deneyimin rengi kırık beyazdır veya daha da beteri, deneyimim kırık beyaz *renktedir* dememiz gerekir. Nasıl ki bir fili deneyimlediğimizde, filin bir deneyim niteliği olduğunu söyleyemiyorsak, kırık beyaz bir rengi deneyimlediğimiz için de kırık beyaz bir rengin bir deneyim niteliği olduğunu da söylememeliyiz. “Kırık beyaz” isim olduğunda, aynı “fil” kelimesi gibi, dilbilgisinde bir özne olabilir.

Benim kişisel görüşüme göre renkler, sesler ve geri kalanları, ne deneyimler, ne deneyimlerin nitelikleri, ne de olgusal niteliklerdir. (Eğer bunlar renklerden, seslerden veya kualiadan herhangi bir şekilde farklı şeyler ise.) Renkleri gördüğümüz ve sesleri duyduğumuzu söylemek tamamen doğrudur. Renkler ve sesler

deneyimin nitelikleri değil *nesneler*dir, hattâ filozofların dediği gibi, deneyimin “asıl” nesneleridir. Güzel, kırmızı bir çilek gördüğümü varsayalım. Kırmızı renk “asıl” algı nesnesidir ve çileğin kendisi, renk vasıtasıyla veya rengi görürken gördüğümüz fiziksel nesnedir. Çilek, nesnenin kendisidir ama bu jargonda “asıl” nesne değildir. Gördüğümüz şeyin bir çilek olduğunu söyleyebilmemizin yollarından biri, onun rengidir -üç boyutlu şekli belki daha önemli olsa bile. (Öte yandan, çilek şeklinde ama *mavi* olan bir nesne gördüğümüzde ne düşünüyoruz?)

Deneyimler veya deneyimlerin nitelikleri olarak renkler, sesler ve diğer olgusal nitelikleri zihnin içinde konumlandırma eğilimi çok uzun ve sorunlu bir tarihe sahiptir. Okuyucuları kendi görüşüme yönlendirmek ve son bölümde anlatacağım tarafsız tekçilik konusuna hazırlamak için bu tarihin ilgili kısımlarının kısa bir hikâyesini sunacağım.

Başlangıç noktamız John Locke’un, çağdaşı Robert Boyle’un kavramlarını kullanarak yaptığı, çok iyi bilinen *birincil ve ikincil nitelikler* ayrımıdır.³⁸ Birincil nitelikler *kualia* ile karıştırılmamalıdır. “Sadece birincil nitelikler”

³⁸ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding (İnsan Anlayışı Üzerine bir Deneme)*, yay. haz. Pauline Phemister. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2008. Kitap II, viii, 9-10.

bizim onları algılayışımıza veya onlar hakkındaki “fikrimize benzeyecek” şekilde, gerçekten cisimler içinde bulunmaktadır; buna karşılık ikincil nitelikler, onları yaratan cisimlerdeki “güçlere” benzemezler veya Locke böyle düşünmektedir. Buna göre, *hem birincil hem de ikincil* niteliklerin “fikirleri”, olgusal niteliklerdir, ama niteliklerin kendileri öyle değildir. Locke’a göre, deneyimlediğimiz beyazlık karakteri (kuale), beyaz şeyin kendisi içindeki hiçbir şeye benzemez, oysa gördüğümüz kare özelliğinde durum farklıdır. Bunların arasındaki tek bağlantı, aynen kare şeklindeki şeyin karelik deneyimlerine neden olması gibi, beyaz şeyin de beyazın kualiasına veya deneyimlenmesine *neden olmasıdır*. Ama ilkinde benzeşim varken diğerinde yoktur.

Locke benzeşimlerle ilgili bu sonucu açıklamak için gerçekten çok berbat bir argüman sunmuştur: Beyaz karanlıkta kaybolduğuna ama beyaza sebep olan şey karanlıkta kaybolmadığına göre, demek ki beyazlığa sebep olan şey beyazlıkla benzeşmez! Peki, karanlıkta ortadan kaybolur mu? Tabii ki karanlıkta görmek zordur, öyleyse ortadan kaybolduğunu nasıl *bilebiliriz*? Spektrofotometrik kontrol ile mi? Peki, bu, görsel bir spektrofotometre mi yoksa belli dalga boylarında radyasyon seviyesi kayıtları yapan bir spektrofotometre mi olacaktır? Eğer görsel bir spektrofotometre olacaksa hiçbir şey görüle-

meyecektir, çünkü cihaz karanlıkta çalışmayacaktır. Zaten spektrofotometrenin kendisi de karanlıkta gözden kaybolacaktır. Eğer renk karanlıkta görsel olarak *gerçekten* kayboluyorsa, kare de dahil olmak üzere diğer her şey de kayboluyor demektir. Bu durumda kare fikirleri de ikincil niteliklerin fikirleridir. Locke aynı sonuç için, daha *bir sürü* beter argüman sunmuştur.

Ama şunu da bilmeliyiz ki Locke'un ayrımı, o dönemde gelişmekte ve bilimsel devrimle şekillenmekte olan yeni bilimin ihtiyacına tam anlamıyla cevap veriyordu. Birincil nitelikler; şekil, adet ve boyut gibi matematiksel niteliklerdir. Bir anlamda daha çok kualia benzeri olan ikincil nitelikler ise renkler, sesler, tatlar ve benzeridir. (Ama gene de şunu akıldan çıkarmamak gerekir: Bir kare görüyorsam, şekil birincil nitelik olduğuna göre, demek ki bir kare kualesi veya daha doğrusu bir kare vardır, tıpkı beyaz bir şeyi gördüğümde beyazlığın var olması gibi. Locke'a göre iki durum arasındaki fark, birincil nitelik fikrinin niteliğe *benzemesi* ama ikincil nitelik fikrinin niteliğe benzememesidir.) Locke'un zamanının bilimi, niteliksel veya deneyimlenmiş ses veya rengi ikincil nitelik *fikri* olarak veya Newton'un dediği gibi rengin duyumu olarak kabul etmiş ve sesi açıklamak için sıkıştırma ve seyreltmeye tâbi tutulmuş parçacık grupları gibi şeyleri ya da renk ve renk

tonunu açıklamak için parçacıkların boyutunu ele almıştır. 1704'te yayımlanan *Opticks* adlı eserinde Newton büyük parçacıkları kırmızı ve daha küçük olanları mavi ile hizalamıştır. Parçacıkların içinden geçebildiği bir engel, büyük parçacıkları küçük parçacıklara kıyasla daha dar bir açıyla saptıracaktır. Huygens'inki gibi ışık dalga teorileri de, ışık şeklinde deneyimlediğimiz şey ile ışığın fiziksel özünü ayrı tutmuştur.

Bilimsel devrim sırasında, deneyimin niteliksel yönleri, şeylerin olduğuna dair bilimsel bakış tarafından zihne dahil sayılmış, böylece bilime incelemesi için matematiksel bir dünya kalmış ve bu da büyük bir başarı ile gerçekleşmiştir. Zihin basitçe, "başarılı matematiksel bilimlerden *arta kalan* ne varsa" şeklinde anlaşılmıştır. Örneğin, yansıma ve kırılma gibi kanunlarıyla geometrik optik, renkleri kapsamamaktaydı. *Bu nedenle*, renkler -renk duyumu üretme eğilimleri olmaları dışında- fiziksel dünyada değil, zihinde idiler.

Olgusal nitelik ve kuale kavrayışı, bilimin amaçları için dünyanın madde ve zihin olarak birbirinden tamamen farklı ve uyumlulaştırılamaz iki ayrı parça halinde tasavvur edilmesinin sonucudur: Doğrusal boyutlar veya uzantılardan oluşan madde ve Descartes'ın görüşüne göre bilinçten, Newton'a göre ise duyumlardan meydana gelen zihin.

Bilimsel devrim sırasında
... zihin basitçe, “başarılı
matematiksel bilimlerden
arta kalan ne varsa”
şeklinde anlaşılmıştır.

Oysa “kualia” kelimesi ilk kez 1929 yılında Amerikalı filozof C. I. Lewis tarafından kullanılabildiği kadar felsefeye girmemişti. Fakat Lewis’e göre kualianın şeylere ait, “duyu verileri” denilen nitelikler olarak anlaşılması gerekmektedir. Bu nesneler zor tanımlanabilmeleriyle ünlüdür, ama bunların *varlıklar* olarak kabul edilen deneyimler (eğer böyle bir şey mümkün ise) olduklarını söylemek yanlış olmaz. İlginçtir ki, 20. yüzyıl ortalarındaki zihin ve algılama felsefesinde duyu verilerinin yaptığı felsefî görev, Lewis’ten bu yana giderek kualiaya devredilmiştir. Duyu verileri gibi, kualianın da bilinçle özel bir bağlantısı vardır. Şöyle ki, duyumsanmamış bir duyu verisinin olması nasıl mümkün değilse, deneyimlenmemiş bir kualenin olması da aynı şekilde imkânsızdır.

Şu da ilginçtir: İlk kez 1885’te Josiah Royce tarafından ortaya atılan “duyu verisi” terimini 1910’da kullanmaya başlayan G. E. Moore, duyu verilerinin maddesel şeylerin yüzeylerinin bir parçası olup olmadığından emin değildi. Dolayısıyla, Moore’a göre duyu verileri illa ki deneyimler veya deneyimlerin nitelikleri olmak zorunda değildi. Duyu verileri tamamen fiziksel de olabilirdi ve Moore bu soruyu cevaplamayı çok zor buluyordu.

Deneyimimizin *içeriği* diyebileceğimiz şeyin veya deneyimlediğimiz şeylerin (renkler, sesler, tatlar, duy-

gular, öfke farkındalığı, huzursuzluk, ağrılar, suçluluk sancısı, dengesizlik duygusu vb.) karakterize edilmesinin zorluğuna rağmen, bence en doğrusu onların inkâr edilemez varlıklarıyla işe başlamak ve onları doğal ve daha gerçek nitelermeleri olan renkler, sesler ve diğerleri gibi özelliklerinden soyutlayarak karakterize etmeye kalkışmamaktır. Onları *ne demek* oldukları açıklanmayan “olgusal nitelikler” veya “kualia” gibi terimlerle soyutlaştırmak, deneyimlediğimiz şeylerle olan bağlantılarını koparmakta ve onların birer deneyim *nesnesi* olduklarını unutmamıza neden olmaktadır. Onlar deneyimlediğimiz şeylerdir, deneyimin kendisi değil.

O halde son olarak, uydurma kelimeler kullanmayan, fiziksel dünya ile deneyimin içeriklerine ve zihne eşit ağırlık verip birini diğerine indirgemeye çalışmayan teorileri inceleyelim. Çoğu insan, fiziksel ve zihinsel şeyler arasındaki *ilişkiyi* anlamasa da -bu da zihin-beden probleminin çözümünü bilmemek demektir- fiziksel şeyler gibi zihinsel şeylerin de var olduğuna inanmayı hiç de zor bulmaz.

Zihni veya maddeyi tercih etmeden her ikisine de yer veren, ama böylelikle zihin-beden problemini yaratan düalizmin gerçekten tarafsız bir teori olduğunu hatırlayalım. Bundan sonra incelemek istediğim teoriler, düalizm gibi hem zihne hem de, beden de dahil

olmak üzere maddeye yer veren, ama söz konusu problemi yaratmayan veya bertaraf eden ve hattâ problemi çözen teorilerdir. Şimdiye kadar vardığımız sonuç, filozofların günümüzde kabaca kualia veya bilinç diye adlandırdıkları bütün şeylerin (renk, acılar, denge duygusunun ilettikleri ve diğerleri), her türlü zihin-beden açıklamasının temeline dahil edilmesi gerektiğidir. Bunun sebebi de, son yüz yıl zarfında indirgemeci teorilere rağmen ayakta kalabilmeleri ve hattâ öylesi teorilerin ortadan silinmelerine şahit olmuş olmalarıdır.

Çözündürmecilik (*Dissolutionism*)

Zihin-beden probleminde “çözündürmecilik” aslında tek bir görüş değildir ve belki de “çözündürmecilik” terimi günümüzde, filozoflar arasında bile pek yaygın değildir. Söylenen, zihin-beden probleminin felsefî ve bilimsel bir teoriyle *çözülmesi* değil *çözündürülmesinin* gerektiğidir ve Wittgenstein’in çalışmasıyla ilişkili bir yaklaşım söz konusudur. Wittgenstein’a göre, *bütün* felsefî problemlerin, geniş kapsamlı felsefelerle çözülmekten çok, çözündürülmesi gerekmektedir. Aslında Wittgenstein, zihin-beden problemini biçimsel bir

problem olarak incelemek için çok zaman harcamıştır. Ama çalışma hayatının son kısmını, 1951'deki zamansız ölümüne kadar, büyük ölçüde zihinsel ve psikolojik kavramları ve bunların nasıl anlaşıldığını düşünmeye adanmıştır. *Felsefî Soruşturmalar*'daki (*Philosophical Investigations*) ünlü bir bölümde şöyle sorar:

Zihinsel süreçler ve durumlarla ve davranışçılıkla ilgili felsefî problem nasıl ortaya çıkmıştır? İlk adım tamamıyla gözden kaçan adımdır. Süreçlerden ve durumlardan bahsederken, bunların doğalarıyla ilgili bir sonuca varmış değiliz. Belki bir gün bu konuda daha fazla bilgimiz olacaktır diye düşünüyoruz. Fakat tam da bu, konuya bakışımızı belli bir yola sokuyor. Çünkü bir süreci daha iyi bilmenin ne demek olduğuna ilişkin kesin bir kavrama sahibiz. (Gözbağcılık numarasında sonuca götüren hamle yapılmış oldu ve masum olduğunu sandığımız şey bu hamlenin ta kendisi idi.) Ve bu durumda bizim düşüncelerimizi anlamamızı sağlayacak benzetme paramparça olur. Yani henüz keşfedilmemiş ortamdaki, henüz anlaşılmamış süreci yadsımak zorundayız. Ve böylece sanki zihinsel süreçleri yadsımış gibi görünüyoruz. Ama tabii ki onları yadsımak istemeyiz.³⁹

Örnek olarak ağrıyı ele alabiliriz. Diyelim ki elimde bir ağrı var. Bunu söylemek problemsiz gibi görünüyor. Söylenmiş olan şeyi kavramsallaştırmaya çalıştığımızda ise, ağrıyı elin veya elin bir kısmının bir *durumu* ve

³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations (Felsefî Soruşturmalar)* Oxford: Blackwell, 2002. 109e-110e, para. 308.

ya elde cereyan etmekte olan ve belki de ele zarar verecek olan bir süreç olarak düşünürüz. Ve bu noktada Wittgenstein'in ayakları yere çok sağlam basmaktadır. Bu durumun ne tür bir şey olduğunu anladığımızı düşünürüz, çünkü onu fiziksel bir durumla, mesela maddenin bir durumuyla karşılaştırırız. Bu madde sıvıdır, şu madde katıdır; burada anlaşılması zor olan bir şey yoktur. Ağrının fiziksel olmaktan ziyade *zihinsel* bir durum olduğunu söylediğimizde de bunun anlayışımızı ileriye götürdüğünü düşünürüz. Bu durum fizikseldir, şu zihinseldir. Ancak, Wittgenstein için bu cümledeki asıl problemlili kelime "zihinsel" kelimesi değil "durum" kelimesidir. Ağrının elin bir durumu olduğunu nasıl biliyoruz ve bu ne demektir? Yüzeysel olarak bakıldığında bu, bir ağrı olduğunu ve bunun da elimde olduğundan başka bir şey ifade etmez. "Ağrı fiziksel olmayan bir durumdur," cümlesi buna az bir şey katıyor gibi görünse de aynı zamanda bize zihin-beden problemini *dayatır*. Fiziksel durum, yani elin uğradığı zarar ile zihinsel durum, yani ağrı arasındaki ilişki nedir? Zihnin elle tutulmaz gözle görülmez özelliğine bakınca, insan onu gerçekten -yukarıdaki bölümde Wittgenstein'in tasavvur ettiği gibi- fiziksel bir duruma, belki davranışçı bir duruma indirgemek isteyebilir.

O halde, Wittgenstein'in sıkıntısının, zihnin fiziksel

bir şey olduğunu söyleyen ilk önermemizin anlaşılması ile ilgili olduğu görülüyor. Wittgenstein zihni fiziksel şeylerin kalıbında bir şey olarak düşünmenin her şeyin yanlış gitmesine sebep olduğu kanısındadır. Ve haklıdır. Zihni, ağrılar veya düşünceler gibi fiziksel *durumların* bir toplamı olarak düşünmenin pek de yararı olmayacaktır. Wittgenstein'ın desteklediği görüşlerin ne olduğunu saptamak, onun geç dönem yazılarını inceleyen araştırmacıların işi olsa da, şu kadarı kesindir: “Zihin fiziksel olmayan bir şeydir,” ve “Beden fiziksel bir şeydir,” cümleleri, zihin-beden problemini oluşturan iki kilit ögenin tarifi olarak Wittgenstein'dan geçer not almayacaktır.

Bu iki önermeyi yan yana koymanın yanlış olan tarafı zihin ve beden arasında kurulan yanlış paralelliktir. Konu edilen sorun, zihnin fiziksel olmayan bir şey olduğu iddiasının yanlışlığı değildir; zorluk zihne hangi anlamın verilebileceğini bulup çıkarmaktır ve bunun hiç de kolay bir iş olmadığı görülür. İşte bir fiziksel durum: Diyelim ki, elektronlar atomların etrafında vızıldayıp dönüyor, diğer parçacıklar da kendi danslarını yapıyor. Ve beraberinde bir ağrı kualesi ile birlikte bir de zihinsel durum var. Zihin-beden probleminin, “Zihin fiziksel olmayan bir şeydir ve beden fizikseldir,” diyen ve zararsız bir şeymiş gibi görünen, ilk iki önermesinin hemen arkasından bu tür bir “Heath Robinson” metafiziği gelir. Wittgenstein

için zor olan şey, birinci önermeyi inceleyebileceği etkili bir bakış açısına ulaşmaktı ve geç dönemdeki psikoloji felsefesi çalışmalarını bu projeye adanmıştı.

Zihin ve bedenin doğası arasında kurulan ve yanlış izlenim veren paralellik, aynı zamanda Gilbert Ryle'nin 1949 tarihli *Zihin Kavramı (The Concept of Mind)* adlı kitabının da konusudur. Ryle, zihinsel kavram ve kelimelerin gündelik hayattaki konuşmalarımızda cümle içinde kullanılmasının yanlış bir tarafı bulunmadığı ama bu kelimelerin ve cümlelerin ne demek olduğunu anlamamanın da ayrı bir mesele olduğu konusunda Wittgenstein ile aynı görüştedir.

Ryle, kavramları “ait olmadıkları mantıksal tiplere sokmamızın” bir “kategori hatası” olduğunu yazar.⁴⁰ Ortaya çıkan sonuç bu kavramlara ait nesnelerin hatalı kavranışı olduğunda, işler iyice ilginçleşmektedir. Ryle'nin klasik örneği, Oxford kolejlerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş Oxford Üniversitesi'dir. Ryle, Oxford'a gelen ama üniversitenin kolejlerden oluşan bir üniversite olduğunu bilmeyen bir ziyaretçiyi hayal eder. Ziyaretçi bütün kolejleri görür, ama üniversitenin nerede olduğunu merak eder. Bu durumda üniversiteyi Oxford şehrinde veya yakınında hiçbir fizikî yerde bulamayan ziyaretçi,

⁴⁰ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind (Zihin Kavramı)* (Londra: Hutchinson, 1949), 17.

üniversitenin fiziksel olmayan bir yerde, gözle görülmeyen, elle tutulmayan, ruhanî bir okul olduğu sonucuna varabilir. Böyle bir ziyaretçinin yaptığı hata, üniversite kavramını, kolej kavramıyla aynı kategoriye koymasındır. Ryle buna “kategori hatası” demektedir; bir kategorideki şey, ait olmadığı başka bir kategoriye konur ise bu hata oluşur. (Ryle’nin kullandığı benzetme amaca mükemmen hizmet etmekte olsa da tamamen doğru değildir, örneğin Oxford Üniversitesi’nin kırk dört binası ve kolejlerinin yanı sıra hiçbir koleje ait olmayan botanik bahçeleri ve müzeleri gibi sahip olduğu ve yönettiği kurumlar vardır ve başka kolejlerin yapmadığı sınavlar yapmakta, dereceler vermektedir. Dolayısıyla bir anlamda Oxford Üniversitesi kolejlerinden daha fazlasıdır.)

İlginç ve daha zor başka bir kategori hatası örneği de, Ryle’nin ifade ettiği gibi hep aynı “mantıklı bir ses tonuyla” benim bir sol-el eldivenim ve bir sağ-el eldivenim ve benim bir çift eldivenim var demeye kalktığımızda oluşan kategori hatasıdır.

Mantıklı bir ses tonuyla, zihinlerin var olduğunu ve bir başka mantıklı ses tonuyla da bedenlerin var olduğunu söylemekte hiçbir yanlışlık yoktur. Fakat bu ifadeler iki farklı varoluş türünü göstermez, çünkü “varoluş” kelimesi, “renk” veya “cinsiyet” gibi türsel bir kelime değildir. Aynen “yükselmek” kelimesinin “gelgite bağlı olarak sular yükseliyor”, “ümitler yükseliyor” ve

“ortalama ölüm yaşı yükseliyor” cümlelerinde iki farklı anlama işaret etmesi gibi “varoluş” kelimesi de “varoluş”un iki ayrı anlamına işaret eder. Eğer birisi, “Üç şey yükseliyor: gelgite bağlı olarak sular, ümitler ve ortalama ölüm yaşı derse kötü bir espri yapmış olur.”⁴¹

Yanlış olan, eldiven örneğinde kullanılan “ve” bağlaçlarıdır. Benim bir şeyim ve bir de diğer şeyim yok; yani iki eldivenim ve bir çift eldivenim yok, fakat... işte bu noktada Ryle’nin analiz gücü daha iddianın başında zayıflıyor. Söylediği şu: Nasıl ki birinin bir sağ-el eldiveni ve bir de sol-el eldiveni olması zaten bir çift eldiveni olmasıyla *aynı* şeyse ve dolayısıyla burada “ve” sözcüğünün bulunması isabetsizse, bir bedeni olmak ve şunu bunu yapmaya niyetlenmek de bir zihni *olmak* ile aynı şeydir. Bu yolla, Ryle, daha sonradan pişman olacağı bir çeşit davranışçılığa düşmüş ve 1976’daki ölümüne kadar hayatının son dönemini bundan kurtulmak için çalışarak harcamıştır. *Düşünme* konusuna adanmış bir dizi makale yazmış ve düşünmenin bir yandan hiç de daha yüksek bir içsel “durum” olmadığını, öte yandan ise sadece bedensel bir etkinlik de olmadığını göstermeye çalışmıştır. Ancak, düşünmenin günlük etkinliklerimize ilaveten yaptığımız bir şey olmadığına da emindi. Okul çocuklarının bile, kendilerine herhangi

⁴¹ Ryle, *The Concept of Mind (Zihin Kavramı)*, 23.

bir şey *hakkında düşün* denildiğinde, bunun ne demek olduğunu bildiğine ve kendilerinden istenirse bunu yapabildiklerine dikkat çekmiştir. Kavramın basit bir mantığı olduğu halde, Ryle bütün çabalarına rağmen onu yakalayabilmiş değildir, ama yine de makaleleri, bu konudaki en ustaca ve en akli başında yazılar olarak daima yerini korumuştur.

Ryle hiçbir zaman bunu tam mânâsıyla başaramamış olsa da, kategori hatası fikri ve bunun zihin-beden problemine uygulanması tabii ki davranışçılıktan ayrı tutulabilir. Bilmemiz gereken şey, tıpkı Ryle'nin iddia ettiği gibi, "Onun zihni fiziksel olmayan bir şeydir ve bedeni fiziksel bir şeydir," demenin bir kategori hatası içerdiği'dir. Cümle bir *zeugma*'dır. *Zeugma* Yunanca da "aynı boyunduruğa koşmak" anlamına gelir. Başka bir esprili *zeugma*, "Senden istenmeden ne tavsiye ver ne de tuz ver," özdeyişidir. İngilizcedeki en iyi bilinen *zeugma* "Eve, gözyaşları içinde ve bir tahtirevanla geldi," cümlesidir. Tavsiye ve tuz birbirinden temelde farklı iki ayrı cinsten şeydir, bunları bir birleştirme bağlacı olan "ve" ile birbirine bağlamanın ve "aynı mantıklı ses tonuyla" ifade etmenin anlamı yoktur. Aynı şey gözyaşları ve tahtirevanlar için de geçerlidir. Bunlar da aynı kategoriye dahil değildir (soyut şeyler veya "içinde eve geldiğim şeyler"?) ve *zeugma*'da Ryle'nin yakındığı ha-

ta mevcuttur. Buradaki psikofiziksel iddia, sahiden de *zeugma*'nın anlamı hakkında zaman zaman yapılan şu espriyi akla getiriyor: “Zihni ve bedeni yataktan birlikte kalktılar; her ikisi de kahvaltıya hazırlardı.”

Ama Ryle hatayı eleştirmek için yanlış bir gerekçe seçmiştir. Ona göre, “Benim bir sol-el eldivenim ve bir sağ-el eldivenim ve bir çift eldivenim var,” demekteki yanlış, iki eldiven ile bir çift eldivenin zaten *tek ve aynı şey olmasıydı*. Eldivenler için bu doğru görünebilirse de zihin ve beden konusu için kesinkes geçerli değildir. “Bedenim kapıya sıkıştı,” demenin “Zihnim kapıya sıkıştı,” demekle aynı olmadığı gibi, bunu ima bile etmez.

“Benim bir bedenim ve benim bir zihnim var,” demenin bir *zeugma* olmasının sebebi, zihnimle bedenimin tek ve aynı şey olması veya cümledeki saçma tekrarlar değildir. “Onun iyi bir zihni var” ve “Onun iyi bir bedeni var” tamamen farklı *anlamlar* taşımaktadır. “Benim bir sağ-el eldivenim ve bir sol-el eldivenim ve bir çift eldivenim var,” demekteki problem, (söylenen şeyin, “Benim kırmızı bir çocuk eldiveni ve gri bir erkek eldiveni ve bir çift kadın eldiveni gibi bazı şeylerim var,” demek olmadığını varsayarsak) tek tek ele aldığımızda her bir eldivenin aynı kategoriye (sol veya sağ şeyler kategorisi) konması ama hepsini topluca ele aldığımızda, eldivenlerin başka bir kategoriye (bir arada olan

şeylerin oluşturduğu çiftler kategorisine) sokulmasıdır. Bu durumda öyle görünüyor ki, iki kategorinin her birinde bulunan şeyleri bir üst-kategoride sayıp bu üst kategoride üç sayılabilir şeye sahip olduğumuzu söyleyebiliriz: iki eldiven teki ve bir eldiven çifti. Fakat üst kategori diye bir şey yoktur veya olmamalıdır, zira aksi takdirde aritmetiğimiz rayından çıkar.

Ryle'nin örneği kullanılarak bir tutarsız dörtlü oluşturulabilir.

(1*) Eldiven çifti fiziksel olmayan bir şeydir (çünkü çift olmak soyut bir şeydir).

(2*) Sol-el eldiven ve sağ-el eldiven fizikseldir.

(3*) Eldiven çifti ve sol-el eldiven ve sağ-el eldiven etkileşir. Eğer sol-el eldiveni yırtarsam ve sağ-el eldiveni yırtarsam - yırtıklar! - eldiven çifti yırtılmış olur; tersi de aynı şekilde doğrudur.

(4*) Fiziksel şeylerle fiziksel olmayan şeyler etkileşemez.

Büyük hatanın (1*) ve (2*)'yi bir araya getirmek veya "aynı boyunduruğa koşturmak" olduğunu düşünmemiz akla yatkındır. Burada kastedilen, eldiven çifti *ile* sol-el ve sağ-el eldiven teklerinin bir araya getirilmesidir, bunlar, biri fiziksel diğeri fiziksel olmayan iki ayrı cins varoluşa aittir.

Anlaşılması zor olan, çiftlerin var olduğu ve her ne kadar iki eldiven bir çift eldiven oluştursa da, bir çift eldivenin hiç de bir sol-el eldiven ve bir sağ-el eldiven ile aynı şey olmadığıdır. Tabii ki bir çiftin, kendini oluşturan iki şey olmaksızın *fiziksel olarak* var olamayacağı doğrudur. Ama bu, çiftin ve şeylerin bir ve aynı şey olduğu anlamına gelmez. Eldivenler, çiftler ve soyut takımların altında toplanabileceği ortak bir cinsin olup olmadığını sorabiliriz. İlk iki önermemizde yapıldığı gibi, zihin ve bedeni “aynı boyunduruğa koşmak” neden bu kadar yanlıştır? Birinin “Onun zihni ve bedeni evdedir,” dediğini düşünelim. Bu kesinlikle yanlıştır. O evde olsa da, “Zihni evdedir,” sözü bir kategori hatası oluşturmaktadır. (Ama Ryle’nin tahayyül ettiği hata bu değildi.) Buradaki hata, bir şeye (zihne) ait olmadığı bir kategoriye (uzaydaki şeyler) dahilmiş gibi davranmaktır. Fakat bir solukta “Bedeni evde fakat zihni evde değil,” demek de bir o kadar, hattâ daha da yanıltıcıdır. Zira bu, zihninin evde olabilmesinin aslında *mümkün olduğunu* ama o anda orada olmadığını ima etmektedir. Onun zihninin evde olduğunu söyleyen önerme sadece yanlış değildir; dahası, bunun doğru *olabileceği* hiçbir koşul yoktur, zira bu kelimelerin herhangi bir anlam *taşıyabilmesi* ve herhangi bir sebebin bizi önermenin doğru olduğuna hükmetmeye zorlayabilmesi mümkün değildir.

Kümeler ve diğer matematiksel nesneler mevcuttur, fakat onlara eldivenleri dahil etmemizin doğru *olabileceği* hiçbir koşul yoktur. Matematik, çiftler gibi matematiksel nesneler ve yapılar için geçerlidir ama eldivenler gibi fiziksel şeyler için değil. Zihin-beden problemindeki kategori hatası, fiziksel ve uzamsal olmayan şeyleri fiziksel ve uzamsal şeylerle ve fiziksel olan şeyleri de fiziksel ve uzamsal olmayan şeylerle yan yana, nedensel bir sıra içine koymaya çalışmaktır.

Çift Yön Teorisi (*Double Aspect Theory*) ve Panpsişizm (Kamutincilik)

Fazlasıyla üzerinde durduğum kategori hatasını yapan ve inatla sürdüren, hattâ dünyanın yapısına bile yerleştiren iki teori daha vardır. Bu, felsefede görülmesi moral bozucu bir şey olduğu gibi, metafiziğin adını da kötüye çıkarmaktadır. Hem çift yön teorisi hem de panpsişizm teorisi iyi bir şey yapıyor, topluca kualia dediğimiz renkler, sesler, tatlar ve diğerlerinin kesinlikle var olduğunu ve kendilerinden başka şeylere indirgenemeyeceğini inkâr etmeye kesinlikle yanaşmıyorlar. Ama bu, söz konusu teorilerin taraftarlarına, kategori

hatası işlemeye devam etme hakkını vermez.

17. yüzyılda Spinoza, çift yön teorisinin bayraktarı olmuştu, günümüzde de Thomas Nagel'in çalışmalarında bu teorinin öğelerine rastlanmaktadır. Spinoza'ya göre, kâinatta yalnızca bir töz (madde) veya tek gerçek şey vardır, fakat bu şeye iki tamamlayıcı yönden bakılabilir: uzantı veya doğrusal boyutlar ve düşünce. Aynı şey insan için de geçerlidir. Ona da iki taraftan bakılabilir. Düşünce açısından zihin olarak ve uzantı açısından beden olarak. Ancak ortada iki ayrı şey yoktur, dolayısıyla etkileşemezler. Fiyatına göre, mesela 25 dolarlık bir nesne olarak sınıflandırılmış bir kitap, konusuna göre, mesela astronomi üzerine bir çalışma olarak sınıflandırılmış *aynı kitapla* ne kadar etkileşirse, zihin ve beden de o kadar etkileşir. Bir ekonomi kitabı ile bir astronomi kitabı olarak etkileşen iki kitap yoktur, dilbilim açısından fiyat ve konu olarak iki farklı şekilde sınıflandırılmış tek bir kitap vardır sadece. Çift yön teorisi, zihin ve bedenin etkileştiğini reddetmek üzerine kurulmuştur. Ne var ki, gerçekliğin nihai yapıtaşlarının neden iki yönünün olduğu ve bunların kendini neden hem düşünce hem de uzantı olarak (Descartes'ın *bağdaşmaz* kabul ettiği iki şey halinde) gösterdiği hâlâ kafa karıştırıcı bir konu olarak ortada durmaktadır.

Nasıl ki kırmızılık uzun dalga boyuna sahip ışığa indirgenemezse, düşüncenin de uzantıya indirgenemeyeceği doğrudur. Pembenin açık kırmızı bir renk olduğunu söyleyebiliriz ama pembe uzun dalgalı bir ışığın açık olanıdır diyemeyiz. Bu, kırmızı renge sahip her şeyin ya olgusal özellikleri açısından bakarak kırmızı sayılacağı ya da fiziksel özellikleri açısından bakarak uzun dalgalı bir ışık üretiyor sayılacağı anlamına gelmez. Ya da eğer bunu söylüyorsak, bu iki bakış açısı arasındaki ilişkiyi açıklayabiliyor olmamız gerekir. Kırmızı neden özellikle uzun dalgalı ışıkla beraber düşünölsün? Bağlantısı nedir? Buna bir açıklama getirmezse, çift yön teorisi zihin-beden problemini varoluşun *bütün* parçalarında yeniden yaratıyor demektir. Aynı şey panpsişizm için de geçerlidir. Panpsişizme göre zihin ve hattâ bilinç, kâinattaki her şeyin bir özelliğidir. Her iki teori de zihin ve bedenin nedensel bağlantısı hakkında uygun bir açıklama yapamamaktadır. “Kral ve kraliçe arasındaki bağlantı nedir?” sorusunun cevabı, “Her ikisi de monarşinin mutlak ve eş *özellikleridir* veya varoluşun her parçasında kral ve kraliçeye özgü özellikler olduğundan, öyle görünmese de, onların kral ve kraliçe oluşları hiç de şaşırtıcı değildir,” demekle verilmiş olmaz. Bu ikna edici değildir ve bizim en azından iki taraf arasındaki bağlantı hakkında daha fazla şey bilmemiz gerekmektedir.

Fiyatına göre, mesela
25 dolarlık bir nesne
olarak sınıflandırılmış
bir kitap, konusuna
göre, mesela astronomi
üzerine bir çalışma
olarak sınıflandırılmış
aynı kitapla ne kadar
etkileşirse, zihin ve beden
de o kadar etkileşir.

Bu son problemi çözmek üzere tasarlanmış ve “panprotopsişizm” denen bir görüş öne sürülmüştür, fakat bu görüş problemi hiç çözememektedir. Bu görüşe göre, bütün doğada ve varoluşta bilinmeyen bir şey, bir x faktörü vardır ve bu x faktörü her yerde, bir yandan zihin benzeri veya fiziksel olmayan özellikler, diğer yandan da bedensel olanlar dahil olmak üzere, fiziksel özellikler sergiler. Bu teorinin tek avantajının, panpsişizmin yarattığı problemi gelişigüzel bir şekilde çözmek olduğu söylenebilir. Panprotopsişizm, panpsişizm teorisinin bizi fiziksel ve fiziksel olmayan arasındaki bağlantı hakkında bir bilinmezlik içinde bıraktığını kabul eder. Cevabı ise, her ikisinin de x ile ifade edilen, daha temel bir şeyden kaynaklandığıdır. Fakat teori x 'in ne olduğunu açıklamamaktadır, sadece x 'in var olduğunu veya *olabileceğini* ve uzay veya fiziksel ile bilincin birbiriyle bağdaşamayacak özelliklerini *yaratabileceğini* söylemektedir.

TARAFSIZ TEKÇİLİK (NÖTR MONİZM)

Giriş

Altıncı bölümde tartışılan çift yön teorisi sıklıkla, çok daha güçlü ve farklı bir teori olan tarafsız tekçilik (nötr monizm) ile karıştırılır. Tarafsız tekçiliğin tanınmış son taraftarı, 1936'da bu konuda yazmış olan A. J. Ayer'dir. Teori Ayer'den önce, Bertrand Russell (1919 ile 1927 arasında), William James ve Amerikalı yeni gerçekçiler tarafından ileri sürülmüş, fakat ilk ve en güçlü şekliyle Ernst Mach tarafından ortaya konmuştur. Mach'ın *Duyumların Analizi* (*The Analysis of Sensations*) adlı eserinde yer alan en kapsamlı sunumu, 1885'te Almanca ve 1897'de İngilizce olarak yayımlanmıştır.

Tarafsız tekçiliğin görüşü şöyledir: Esas olan ne zihin ne de maddedir ve her ikisi de daha temel, tarafsız ve bazı yönlerden kualiaya çok benzeyen öğelerden oluşmuştur. Dünya veya insan beyinleri kualiyayı üretmez, kualia benzeri şeyler veya olgusal nitelikler dünyayı oluşturur. "Bedenler duyumları üretmez, fakat duyum blokları (öge blokları) bedenleri oluşturur."⁴²

⁴² Ernst Mach, *The Analysis of Sensations* (*Duyumların Analizi*), çev. C. M.

Tarafsız tekçiliğin görüşü
şöyledir: Esas olan ne zihin
ne de maddedir ve her ikisi
de daha temel, tarafsız ve
bazı yönlerden kualiaya
çok benzeyen öğelerden
oluşmuştur.

Son zamanlarda, panpsişizm ve panprotopsişizme olduğu gibi bu görüşe karşı da ilgi yeniden artmıştır. Tarafsız tekçilik de dahil, tarafsız görüşlerin tekrar canlanmasının sebeplerinden biri, olgusal niteliklerin fiziksel olmamayı inatla sürdürmesidir. Bu inatçı özellikler, 20. yüzyılda onları analizle bertaraf etmeye yönelik en güçlü girişimlere bile direnmiştir.⁴³ Ancak, şimdilerde tarafsız görüşlerin destekçileri, tarafsız tekçiliğin renkleri, sesler gibi olgusal öğelerini, fizik biliminin tanımladığı dünyadaki somut dinamik olaylar olarak yorumlama eğilimindedir. Mesela, Eric Banks “Özellikler basitçe, ister görülsün ister görülmesin, etrafımızda daima cereyan eden olayların güçlerinin somut dışavurumudur,”⁴⁴ diye yazmıştır. Bu, Locke’un temsilî gerçekçilik görüşüyle neredeyse aynıdır. Locke’a göre farkında olduğumuz şey, dışımızdaki gerçek dünya değil, o dünyanın bir temsili, bir zihinsel görüntü, bir duyum veya algılamadır. Bu zihinsel görüntü, duyu veya algı, Banks’a göre beynin içindeki dinamik ve *fiziksel* bir olaydır.⁴⁵

Williams (New York: Dover, 1959), 29.

⁴³ Bkz. Eric C. Banks’ın *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell* (*Mach, James ve Russell’in Gerçekçi Deneyselciliği*) Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2014.

⁴⁴ Banks, *Mach, James, Russell*, 6.

⁴⁵ Banks, *Mach, James, Russell*, 6, 20.

Aslında tarafsız tekçilik, temel ögeler olarak “renkler, sesler, sıcaklıklar, basınçlar, uzamlar, zamanlar vb.”⁴⁶ gibi gerçekten tarafsız olan ögeleri esas alır ve hem benliği hem de fiziksel nesneyi bu ögelerin oluşturduğu, aşağı yukarı sabit topluluklar olarak kabul eder. Mach bazen, biraz yanıltıcı olarak ögeler yerine “duyumlar” demektedir, fakat açıkça bunların yapısının psikolojik olduğunu kastetmediğini, bu yapının duyum *içinde* ortaya çıktığını söyler. Psikolojik bir nedensel sıraya konduğunda, yapısal olarak psikolojiktirler; ama bunun dışında, normalde duyumların algısal veya niteliksel *içeriği* olarak kabul edeceğimiz şeylerdir.

Russell’ın 1927’den sonra da tarafsız tekçi olmaya devam ettiği iddiasını da ve bu dönemde, duyumları beynin bir parçası olarak gören bir çeşit temsilî gerçekçiliği benimsemiş olduğu iddiasını da kabul edemeyiz. Aslında Russell, 1927’de tarafsız tekçilikten vazgeçmiş, kualianın beyindeki olayların nitelikleri olduğunu kabul eden bir görüşü yeğlemiştir. Fakat beynin *kendisi* fizikseldir veya daha doğrusu, tarafsız beyin *öğeleri* beynin bütün algısal modalitelerdeki imgeleri ve kualiası, fiziksel bir sıralama içindedir ve dolayısıyla fizikseldir. Dolayısıyla, hiçbir anlamda, psikolojik sıralama içinde olan tarafsız ögeleri *içeremezler*.

⁴⁶ Mach, *Analysis of Sensations (Duyumların Analizi)*, 2.

Banks hem kendisi, hem de Russell adına şöyle yazmaktadır: “Görüyorum ki, dünyanın kapsadığı olayları ve doğal özellikleri ele alan ileri fizikalist görüş, her anlamda zihinselden önce gelmektedir... Duyumsal özellikler, beyinlerimizde çok karmaşık tarzda yapılandırılmış olayların yüksek dereceli özelliklerinden ibarettir.”⁴⁷ Bu *tarafsız* tekçilik nasıl bir şeydir? Russell’ın benimsediğinden kesin olarak emin olmadığımız, ancak bazen “Russell tekçiliği” diye anılan bu görüş, soyut ve fiziksel olanı yeğleyip niteli *görmezden gelmektedir*. 1927’den sonra Russell’ın zihin-beden problemiyle ilgili görüşü, temsilî gerçekçilik ile birleştirilmiş bir tür merkezî-durum maddeciliği olmuştur.⁴⁸ Ve Banks’ın ta-

⁴⁷ Banks, *Mach, James, Russell*, 20.

⁴⁸ Russel tekçiliği ve tarafsız tekçilik hakkında gerçekten ilginç olan bazı bilgilere ulaşmak için bkz. yay. haz. Torin Alter ve Yujin Nagasawa, *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism (Fiziksel Dünyada Bilinçlilik: Russell Tekçiliği Üzerine Görüşler)* Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2015. Özellikle kamunitelikçilik (panqualityism) konusunda (Chalmers bunu Alter ve Nagasawa’nın “Panpsychism and Panprotopsyism” (“Kamutincilik ve Erken Kamutincilik”), adlı kitabındaki kendi bölümünde tartışır (270 ve devamı) ki bu görüş, tarafsız tekçilik ve Russell’ın *sensibilia* dediği duyumsanmayan duyu verileri ile ortaklık taşır: Dünyanın temel bileşenleri tarafsız niteliksel öğelerdir, tıpkı renkler gibi ve algılanmasalar da var olabilirler. Kamunitelikçilik görüşünde eksik olan şey, bu bileşenlerin fiziksel veya psikolojik sıralamaların işlevsel kapsamının her ikisine de konulabilirliğidir. Kamunitelikçilik açısından daha da kötüsü, temel niteliklerin temel parçacıklara eklenebilmesidir, bu yüzden bunların gördüğümüz, duyduğumuz veya başka bir şekilde deneyimlediğimiz şeylerle nasıl ilişkilendirildiklerine dair hiçbir bilgi yoktur.

nımı da, çok kuvvetli bir tür belirimcilik izlenimi uyandırıyor. Kualianın “yüksek-seviyeli” ve olayların “çok karmaşık şekilde yapılandırılmış” olmasının, kualianın bunlara yerleşmesine bir şekilde yardımcı olacağı varsayılmaktadır.

Mach’ın görüşü kısaca şöyledir: Algılamamanın, dış dünyada bulunan -doğrudan farkında olmadığımız- şeyler ile benlik arasındaki bir alışveriş olduğunu, sonra da bu alışverişin doğrudan farkında *olduğumuz* duyumlarla geliştiğini (temsili gerçekçilik) düşünmemeliyiz.

Bu nedenle, bize göre, dünyayı oluşturan esrarengiz varlıklar aynı derecede esrarengiz bir varlık olan ego ile etkileşerek doğrudan ulaşabildiğimiz yegâne şeyler olan duyumları yaratmaz. Bize göre, renkler, sesler, uzamlar, zamanlar... şimdilik geçerli olan temel öğelerdir ve bizim işimiz bunların verili bağlantısını araştırmaktır.⁴⁹

Bence başka yerlerde olduğu gibi, burada da Mach sadece olgusalıcıdır ve Mach’ı bu şekilde yorumlayan mantıksal pozitivistler haklıdır.⁵⁰ Mach’ın (renkler,

⁴⁹ Mach, *Analysis of Sensations (Duyumların Analizi)*, 29-30.

⁵⁰ Bkz. Donovan Wishon, “Russell on Russellian Monism,” (Russell, Russell Tekçiliğini Anlatıyor) *Consciousness in the Physical World (Fiziksel Dünyada Bilinçlilik)* içinde, 104 ve Banks, *Mach, James, Russell*, 16. Ayrıca bkz. Jonathan Westphal, “‘Ernst Mach’: An Immediate Joy in Seeing,” (‘Ernst Mach’: Görmenin Ani Sevinci”) *Times Edebiyat Ekinde* 4907 (1997): 7-8.

sesler gibi doğrudan gördüğümüz, doğrudan duyduğumuz) aracısız deneyim içeriklerinin temel öğeler olmasını istediğinden ciddi anlamda şüphe edilemez. Renk ve ses örneklerinin, fiziksel veya zihinsel olarak nasıl tarafsız kabul edilebildiklerini anlamak kolaydır. Aynı- sı, dinamik kuvvetlerin veya Locke güçlerinin içimiz- de oluşturduğu renkli duyumlar için geçerli değildir. Bizde oluşan bu renkli duyumların beyin işlemleriyle tanımlanması gerekmektedir ve bu beyin işlemleri ger- çek anlamda renkli veya işitsel olmadığı gibi, değişik duyumsal modalitedeki aslî öğelerin özelliklerine de sahip değillerdir.

Mach'a ve 1919'dan 1927'ye kadar Russell'a göre, bildiğimiz diğer her şey gibi algı, öğeler arasında bir ilişkidir. Mach'ın öğeleri, çok önemli ölçüde "uzam- lar" içermektedir ve buna göre, kendi içinde hiçbir öge uzamsal değildir. Mach'a göre, uzam ve konum öğeleri gözün motor hareketiyle bağıntılıdır. Mach, *Duyum- ların Analizi (The Analysis of Sensations)* adlı eserinin yüzde yirmisini oluşturan iki bölümünü, uzam duyum- larına ve bununla yakından ilişkili, göreceli konum ve- ya şeklin yerleştirmeye göre değişmesi gibi konulara ayırmıştır.

Bir keresinde Şu sorunun ciddiyle tartışıldığını duydum: “Büyük bir ağacın algısı, insanın küçük kafasına nasıl sığabilir?” Şimdi, bu “problem” bir problem olmasa da, algıları uzamsal olarak beynin içinde imiş gibi düşünmenin anlamsızlığını açıkça göstermektedir. Başka bir kişinin duyumlarından bahsettiğimde, tabii ki bu duyumlar benim görsel veya fiziksel uzamımda sergilenmemektedir; duyumlar zihinsel olarak eklenir ve ben onları gözlediğim beyne uzamsal değil nedensel olarak eklenmiş haliyle, daha doğrusu işlevsel olarak sunulmuş haliyle düşünürüm. Kendi duyumlarımdan bahsettiğimde, bu duyumlar başımın içinde uzamsal olarak yer almaz, fakat “başım” onlarla aynı uzamsal alanı paylaşır.⁵¹

Tabii ki nedensel olduğu gibi uzamsal olarak da bedenimizle *bağlantılı*, açlık, ağrı gibi duyumlar vardır; fakat (eğer deneyimler yol göstericimiz olacaksa) renk ve diğer öğeler bedenın dışında deneyimlenir. Ağacın yaprağının yeşilini elimin veya gözümün içinde *görmem*. Dış dünyanın bütün öğeleri (bedenlerimizin dışında kalan dünya), bedenimizin öğeleri ve fiziksel olmadığını kabul ettiğimiz bütün öğeler tek bir kütle oluşturur ve değişik yollarla içsel olarak bağlanırlar. “Böylelikle, bedenler ve yukarıda anlatılan duyumlar arasında, dışardakiyle içerdeki arasında, maddi dünya ile ruhsal dünya arasında bir boşluk bulamayız.”⁵² Çünkü böyle bir boşluk yoktur.

⁵¹ Ernst Mach, *The Analysis of Sensations, (Duyumların Analizi)* 27.

⁵² Mach, *The Analysis of Sensations, (Duyumların Analizi)* 17.

Tarafsız Tekçilik: Teori

Tarafsız tekçiliğin en önemli ilkesi -onu gerçekten tarafsız yapan şey- şudur: Fiziksel bir sıralama içinde düşünülen bir tarafsız öge *fizikseldir* ama aynı öge zihinsel sıralama içinde düşünülürse, *bu nedenle*, zihinsel olarak kabul edilir.

Bu yüzden, fiziksel ile psikolojik araştırmaların arasındaki büyük uçurum, ancak bizler alışageldiğimiz basmakalıp anlayışlarımıza boyun eğdiğimiz müddetçe var olmaktadır. Bir renk, biz onun ışık kaynağı, diğer renkler, sıcaklıklar, uzamlar ve benzerine olan bağımlılıklarını dikkate alırsak, fiziksel bir ögedir. Ama rengin retinaya (veya bedenin diğer bölümlerine) bağımlılığını göz önüne aldığımızda, renk psikolojik bir ögedir, bir duyumdur. Bu iki alanda, konu edilen şey değil ama bizim inceleme yönümüz farklıdır.⁵³

Ryle'nin Oxford Üniversitesi ve onu oluşturan kolejler örneğine tekrar bakalım. Üniversite ve kolejler farklı *türden* şeyler olduğu için, hepsini aynı kategoriye koyup saymaya kalkışamayız. Şu enstitüler listesinde kaç adet şey var diye soramayız: Exeter Koleji, Trinity Koleji, Balliol Koleji, Üniversite Koleji (ve diğer bütün binalar ve kolejler) ve Oxford Üniversitesi. Zaten listenin kendisinde bir kategori hatası vardır. Aynı şekilde, şu

⁵³ Mach, *The Analysis of Sensations, (Duyumların Analizi)* 17-18.

Tarafsız tekçiliğin en önemli ilkesi şudur:
Fiziksel bir sıralama içinde düşünülen bir tarafsız öge fizikseldir, ama aynı öge zihinsel sıralama içinde düşünüldüğünde, bu nedenle, zihinsel olarak kabul edilir.

eldiven listesinde de bir yanlış kategorileştirme vardır: Bir sol-el eldiven teki, bir sağ-el eldiven teki, bir kırmızı eldiven, bir başka kırmızı eldiven, bir çocuk eldiveni, bir başka çocuk eldiveni... *ve* üç çift eldiven. Ne bir çift eldiven, ne de birkaç çift eldiven bir eldivendir.

Aynı şekilde, renksiz aydınlatma, bir kırmızı yüzey ve elektromanyetik potansiyelde değişimler vb.'den oluşan bir sıralama düşünebiliriz. Bu aynı kırmızı öğeyi; yanıp sönme, insan beklentileri, kırmızı öğenin çevresindeki renkler, retinanın durumu, görsel korteksteki V2 alanında tahribat olmaması, vb.'den oluşan bir sıralama içinde düşünecek olursak, bu durumda kırmızı öğe psikolojik veya algısal bir öğe olarak kabul edilecektir.

Yapamayacağımız, daha doğrusu yapmamamız gereken şey, fiziksel olarak yorumlanmış öğelerden bir sıralama oluşturup buna psikolojik bir öğeyi dahil etmek veya psikolojik olarak yorumlanmış öğelerden bir sıra oluşturup buna fiziksel bir öğeyi dahil etmektir. Yanıp sönme, insan beklentileri, çevredeki renkler, retinanın durumu, V2'de tahribat olmaması, kırmızının algılanışı *ve kırmızı fiziksel yüzey*, devasa bir kategori hatası oluşturur; tıpkı renksiz aydınlatma, bir kırmızı yüzey, elektromanyetik potansiyelde değişimler *ve kırmızının algılanışının* bir prensip hatası oluşturması gibi. Hiçbirinin kabul edilebilir bir nedensel sıra olduğu söylenemez.

Mach'ın tekçiliğinin daha çarpıcı sonuçlarından biri de, ağrı gibi fiziksel sıra içinde kabul edilen şeylerin, Descartes'ın düşündüğü gibi zihinsel değil de fiziksel olduklarıdır. Duyumların *fiziksel* olduğunu kabul eden Ortaçağ ve daha eski zaman filozofları ve tabii ki Mach'ın kendisi haricinde hemen hemen herkes için bu görüşün tamamıyla kabul edilemez olduğunu sanıyorum. Böyle bir yaklaşım, fiziksel ile zihinsel veya psikolojik olan arasına çekilen ayrım çizgisinin günümüzde bulunduğu yerde veya Mach'ın zamanında fizik ve psikoloji bilimlerinin bu ayrımı koyduğu yerde olmamasını gerektirir. Mach'ın amacı da bu idi. Ağrılar uzamsal konumları olan bedenlerin içindedir ve görsel uzamsal konumlarla ilişkilendirilebilirler, fakat akustik, optik, manyetizma veya elektrik fiziğinin içinde yer almazlar. Bu niye bizi rahatsız etsin?

Bertrand Russell tarafsız tekçiliği akılda kalıcı eski moda bir telefon rehberi benzetmesiyle açıklamıştı:

İdealist tekçilik ve maddeci tekçiliğin aksine, “tarafsız tekçilik” teorisine göre, genelde zihinsel olarak kabul edilen şeylerle fiziksel olarak kabul edilen şeyler arasındaki fark, birinin veya diğerrinin sahip olduğu bir içsel özellik nedeniyle oluşmaz, yalnızca düzenleme ve bağlam nedeniyle oluşur. Teori, bir telefon rehberiyle karşılaştırma yapılarak resmedilebilir. Rehberde aynı isimler, alfabetik ve coğrafi sırayla olmak üzere iki kez yer almıştır; alfabetik sırayı zihinsele, coğrafi sıralamayı da fiziksele benze-

tebiliriz. Ele alınan bir şeyin nelere yakın olduğu, iki sıralamada çok farklıdır, nedenleri ve sonuçları da farklı kurallara tâbidir. İki nesne zihinde fikirlerin çağrışımıyla, fiziksel dünyada ise yer çekimi kanunu ile bağlanıyor olabilir. Bir nesnenin toplam bağlamı, zihinsel sıralama içinde fiziksel sıralama içinde olduğundan o kadar farklıdır ki nesnenin bir kopyasının yapılmış olduğu düşünülür. Zihinsel düzen içindekine “fikir” denir ve bu, fiziksel düzen içindeki aynı nesnenin fikridir. Ne var ki bu kopyalama bir hatadır: Sandalyelerin ve masaların “fikirleri”, sandalyeler ve masaların kendisiyle aynıdır, ama fiziksel bağlamda değil sadece zihinsel bağlamda düşünüldüklerinde böyledir.⁵⁴

Mach ve Russell’ın tarafsız tekçiliğinden, söz konusu nesnelerin fiziksel ve psikolojik sıralamalarının kesişmesi fikrini alabiliriz. Ryle’den, bu sıralamalara ilişkin kategori hatası fikrini alabiliriz. Tam da Ayer ve Ryle’nin iddia ettiği gibi, zihin-beden problemini yaratan yanlış, fiziksel olaylarla biten, algısal veya psikolojik olay sıralamalarındaki (veya bunun tersindeki) karışıklıktır; bunlar başlangıcında kategori hatası bulunan sıralamalardır. Mach ve diğer tarafsız tekçilerden ise, bu iki ayrı sıralamanın (zihinsel ve fiziksel) arka planını nasıl anlamamız gerektiğini alabilir, bir kategori hatasının zihin ve beden bağlamında neden gerçek bir hata oldu-

⁵⁴ Bertrand Russell, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript (Bilgi Teorisi:1913 Elyazması)* (Londra: Allen & Unwin, 1984), 15. Bu çalışma tarafsız tekçilik görüşünü eleştirmektedir ve ilgili pasajda Russell yalnızca teoriyi dile getirir; fakat 1919 yılında “On Propositions”(Önermeler Üzerine) adlı yazısında bu teoriyi kendi görüşü halinde sunmuştur.

ğunu öğrenebiliriz.

Zihin-beden problemindeki asıl sorun, aynı anda hem zihnin -bütününün- fiziksel olmayan, yani madde dışı ve bedeninin -bütününün- fiziksel, yani maddi olduğunu düşünmektir. Şunun gibi: (i) sol-el eldiven teki ve sağ-el eldiven teki fizikseldir, (ii) eldiven çifti fiziksel değildir, çünkü soyuttur. Bu iki önermenin her biri ayrı ayrı öne sürülebilir, fakat aynı anda ikisi birden öne sürülemez. Her iki önermeyi aynı anda öne sürmek bir paradoks yaratır. Şöyle ki, bir çift eldivenim olduğunda benim *üç* şeyim var demek olacaktır: iki fiziksel bir de fiziksel olmayan şey. Bu da saçmadır. Zihnin fiziksel olmayan ve bedeninin fiziksel bir şey olduğunu öne sürmek de benzer bir paradoks yaratır: zihin-beden problemi. Bu iki önermeyi birbirinden ayrı tutmamız, bunun zihin ve bedeninin etkileşimine bir engel teşkil etmeyeceğini anlamamız gerekiyor. Moritz Schlick şöyle yazmıştır:

“Psiko-fiziksel problem” denilen sorun, her iki temsil şeklinin bir ve aynı cümle içinde kullanılmasından doğmaktadır. Doğru kullanıldığında, değişik dillere ait kelimeler yan yana konabilir ve gündelik hayatta bu bir sorun yaratmaz çünkü dil kritik bir noktaya kadar zorlanmaz. Zorluk, ancak bilimin önermelerinin felsefî açıdan düşünülmesinde ortaya çıkmaktadır. Burada fizikçi, mesela “Yaprak yeşildir,” cümlesinin sadece belli bir uzamsal nesnenin sadece belli bir frekanstaki ışınlarını yansıttığını ifade etmesi gerektiğini vurgulamalı, ruh bilimci ise bu cümlenin

algısal bir içeriğin niteliğinden bahsettiğinde ısrar etmelidir. Çeşitli "zihin-beden teorileri" bu tür yorumları birbirleriyle uyumlu hale getirmek için, daha sonra girilen kafa karıştırıcı gayretlerin sonuçlarıdır. Bu tür teoriler, daha çok algı ve nesne, içsel dünya ve dışsal dünya gibi şeylerin ikiliğinden bahseder. Aslında bu, dünyadaki olayların iki dilbilimsel grup altında toplanmasından başka bir şey değildir. Bir deneyim konusu olarak fiziksel dilin dünyayı betimlemek için yeterli görünmesi hali, tarihin de bize öğrettiği gibi, gerçek durumun anlaşılmasını kolaylaştırmamış, bunun yerine maddeci metafiziğin gelişmesini desteklemiştir ve maddeci metafizik de, diğer bütün metafizikler gibi problemin açıklanması için bir engel olmuştur.⁵⁵

Mach'ın tarafsız tekçilik penceresinden bakıldığında, zihin ve bedenin etkileştiğini belirten üçüncü önerme hakkında ne söylenebilir? İlk iki önermeyi birleştiren "Zihin ve beden etkileşir," cümlesi de, kaçınmamız gereken, aynı kategori hatasını yapmaktadır. "Zihin bedenle etkileşir ve beden zihinle etkileşir," ve "Zihin ve beden etkileşir," kategori hatası içeren cümlelerdir. "Aslında doğru kullanıldığında, farklı 'dillere' ait kelimeler yan yana konabilir. Bu gündelik hayatta herhangi bir soruna sebep olmaz, çünkü dil kritik noktaya kadar zorlanmaz." Kategori hatasının fark edilmesi bizi, dili "kritik nokta-

⁵⁵ Moritz Schlick, "On the Relation between Psychological and Physical Concepts" ("Psikolojik ve Fiziksel Kavramların Arasındaki İlişkiler Hakkında") Cilt 2'de (1925-1936), çev. Wilfrid Sellars, *Philosophical Papers*, vol. 2 (*Felsefî Makaleler*, cilt 2), yay. haz. H. Mulder ve Barbara F. B. van de Velde-Schlick. Dordrecht: D. Reidel, 1979, 431.

ya kadar” ve hattâ ötesine taşımaya zorlamaktadır. “Şarap zihnimi sarhoş etti,” gibi bir cümleyi kategori hatası yapmadan kurmak mümkün görünmemektedir.

Etkileşim - Algılar Örneği Üzerinden

Tarafsız tekçilikte zihinsel ile fiziksel arasındaki etkileşimin detaylarıyla baş etmek hüner isteyen bir iştir, ama yine de mümkündür ve bu zihin-beden probleminin gerçek mucizesinin bir parçasıdır. Mach hariç, tarafsız tekçiler, bu tür etkileşimlerin nasıl işlediğinin detaylarına hiç önem vermemişlerdir. Tarafsız tekçilerin, zihinsel ile fiziksel arasındaki nedensellik ilişkisini nasıl anladığını göz önüne sermek için, üç ayrı tipteki üç etkileşim örneğini ele alacağım.

İlk olarak, dışımızda bulunan bir nesneyi normal bir şekilde gördüğümüzü düşünelim. Önümüzde elimizi gördüğümüzü varsayalım. Elimiz var ve elimizin görüntüsü var; ancak, bir şeyin görüntüsü kavramının anlaşılması gerekiyor. El fiziksel bir sıralamanın üyesidir; görüntü psikolojik sıralamanın bir üyesidir. Bu iki sıralamanın arasında bir kesişme vardır ve psikolojik sıralamaya yerleştirilebilen bir şey fiziksel olana da yerleştirilebilmektedir. Tarafsız tekçiler şunu öne sü-

rer: İki sıralama arasında kesişme olduğunda fiziksel ile psikolojik arasında sıralamaların her ikisine de yerleştirilebilecek bir öğenin bulunması anlamında, nedensellik ilişkisi vardır. Schlick'in deyişiyle, bu dilin "kritik noktası"ndan ötede bir nedenselliktir. Fakat tek tek öğelere *indiğimizde*, zihin-beden etkileşimini anlayabiliriz. Öğeler seviyesinde, her iki sıralamaya da yerleştirilebilecek öğeler olması anlamında iki çeşit sıralama kesişir ve bu etkileşimdir. Ama bunun olabilmesi için fiziksel öğelerin uzamsal olmayan veya psikolojik öğelerin uzamsal olan şeyler olarak kabul edilebilirliği şarttır. Bu seviyede, baştaki tutarsız dörtlümüzde *yanlış olan, ilk iki önermenin* birleşmesidir. Onlardan biri yanlıştır. Düalizm yanlıştır, tekçilik doğrudur.

Farkında olduğumuz şeyler açısından baktığımızda, şöyle bir sıralama yapabiliyoruz: <ışık>, <el>, <ışığı yansıtan el>, <retinaya çarpan ışık>, <görsel korteksin harekete geçirilmesi>. Bu öğeler sırasıyla optik, anatomi, opto-elektronik, fizyoloji ve fizyolojidir. Bu fiziksel bir sıralamadır. Ayrıca görüntülerden oluşan bir sıralama daha vardır: <masa>, <el>, <büyükanne>, <spagetti>, <açlık>. Bu öğeler de algılama, algılama, hafıza, hafıza ve istek örnekleri şeklinde sınıflandırılabilir. Bu sıralama psikolojiktir. Ama iki sıralama kesişir.

<ışık>,
<masa>, <el>, <büyükanne>, <spagetti>, <açlık> (görüntüler)
<elin ışığı
yansıtması>
<ışığın retinaya
çarpması>
<görsel korteksin
harekete geçirilmesi>
(fiziksel süreç
ve nesneler)

Mach'ın ısrarla iddia ettiği gibi zihin, parçalarının toplamı olarak ele alınmalıdır; arzu öğeleri, görüş, hafıza, beklenti vb. ve ilgili parçalar, fiziksel olarak kabul edilip fiziksel bir sıralamaya dahil edilerek “tarafsızlaştırılabilir”ler. Beden veya bedenın parçaları da tarafsız öğelerine kadar inilip psikolojik bir sıralamaya katılabilir. Öyleyse elimizde kalan, üçüncü önermenin (zihin ve beden etkileşir) ancak zihinsel veya fiziksel bir olayı önce tarafsız bir olay olarak ve ardından fiziksel bir olay olarak kabul ediyorsak (veya tam tersi) doğru olabileceğidir; dördüncü önerme ise *basitçe* doğrudur.

Aynı tipte sıralamalar yaratmanın daha başka yolları da vardır. <El> öğesini psikolojik bir öğe olarak da kabul edebiliriz, çünkü <görsel korteksin harekete geçirilmesi> gibi, fiziksel bedenle ilgili olaylardan meydana gelmiş öğelerin oluşturduğu *dikey* bir sıralamaya yerleştirilmiştir.

“Zihnin kendi parçalarının toplamı olduğu”na gelince, bu “indirgemeci” görüşün özünde hiçbir zorluk bulunmamaktadır. Tarafsız tekçiler zihinsel durumların, Kartezyen tiyatro diye anılan tek bir zihinsel yerde bir araya getirilmesinde hiçbir fayda görmezler. David Chalmers bu yaklaşımı şöyle açıklamıştır: Tarafsız tekçiler ve benliği çeşitli parçalarına ayıranlar “deneyimlerin öznesinin olması gereğini toptan reddederek veya en azından öznelerin metafizik veya kavramsal olarak basit varlıklar olduğunu reddederek, öznenin önemini azaltırlar.”⁵⁶ Zihnin parçalarının toplamı zihin olarak kabul edilebilir olsa da, “benliksizlik” görüşüne kadar geri gitmeye gerek yoktur; fakat yine de şunu kavramak gerekiyor: Zihin veya beden hareket ettiğinde, hareket eden sanki tek bir noktada toplanmış bütün zihin veya bütün beden değil, onun sadece tek bir parçasıdır. Karınım acıktığı için yemeğe gittiğimde beni lokantaya götüren şey, ister “önemi azaltılmış” olsun ister olmasın, bütün zihinsel hayatım değil, sadece açlık hissimdir.

İlk iki önermenin ikisi de yanlış olabilir. Şöyle ki, zihnin bazı parçalarının fiziksel olmadığı, bazılarının ise fiziksel olduğu kabul edilebilir ve aynısı beden için

⁵⁶ David Chalmers, “Panpsychism and Panprotopsychism,” (Kamutincilik ve Erken Kamutincilik) *Consciousness in the Physical World (Fiziksel Dünyada Bilinç)*, 270-271.

de geçerlidir. Zihin ve beden etkileşime girdiğinde iki şeyden biri meydana gelir. Ya zihnin ilgili parçalarına veya zihindeki olaylara uzamsal özellikler verilebilir ve böylelikle bedenle etkileşim mümkün olur ya da bedenin ilgili parçaları ve bedende meydana gelen olaylar uzamsal karakteristiklerinden arındırılır, böylelikle uzamsal olmayan zihinle etkileşim mümkün olur.

Etkileşim - Duyumlar Örneği Üzerinden

Tamamen öznel olan duyumların (örneğin ağrı, acı, deniz tutması, ciltte kaşıntı hissi vb.) bedenle olan ilişkisini anlamak, fiziksel nesnenin onu gördüğümüz parçası ile bilincin bütünlüğü içinde gerçek anlamda bir yeri olduğunu düşünebileceğimiz görüntü (imaj) arasındaki özdeşlik ilişkisini anlamaktan sanki daha zordur.

Örneğin, mide ağrısının fiziksel mide ile ortak bir yanını pek göremiyoruz. Öyleyse, ağrıya sebep olan şeyin mide olduğunu söylememize izin verecek örtüşme, iki sıralama arasında nasıl meydana gelebilecektir? Bir kere, mide fiziksel görsel uzamda bulunur ama belli ki mide ağrısı fiziksel alanda yer almaz. Hem fiziksel hem de psikolojik sıralamalara ait, ortak hiçbir üye görünmüyor, hem fiziksel hem de psikolojik olarak yorumla-

nabilecek hiçbir öge yok.

Ama bu görüntü yanıltıcıdır. Bugünkü katı bilimsel anlayışa göre mide ağrısı midede değil kafada ve belki bazı nöronların ateşlemelerindedir. Nöronlar bilgisel veya başka açılardan çok iyi entegre olmuş olsalar da, bu çok tuhaf bir görüştür. Asıl gerçek, bir ağrı alanının bulunduğudır. Ağrılar çok belirsiz ve bulanık bir uzamsal organizasyona göre düzenlenir ve bu düzenleme, görsel ve dokunsal alanların bir birleşimi olan “fiziksel” alanla örtüşür. Bu örtüşmede kulak ağrısı kulakta, diş ağrısı dişte ve mide ağrısı midede yer alır. Bazı ağrı ve acıların yerinin saptanması zordur, sanki etrafta dolaşır gibidirler. Bazı ağrıların yerleri belirsizdir. Mesela, yeni başlayan bir apandisit ağrısı mide ağrısı ile karıştırılabilir. Ama ağrının yeri örneğin kulakta veya parmakta kendini gösterip de onun aynı ağrı olduğunu düşündürecek kadar da belirsiz değildir.

Halbuki dikkatli olursak genelde “mide ağrısı” dediğimiz her çeşit ağrı için ayrı ve farklı terimler oluşturabiliriz. Karşı karşıya olduğumuz şey içi boş ve çok az tanımlı iki şey değildir: Bir yanda tarif edilemez zihinsel ağrı, diğer yanda bütün halinde, bir yığın gibi duran fiziksel mide. Mide aktiftir ve karın ağrısının birçok değişik çeşidi ve sebebi vardır.

Karın ağrısının sebepleri arasında; ülserler ve safra

kesesi taşları, apandisit ağrısı, âdet sancıları, hazımsızlık, Crohn hastalığı, idrar yolları iltihabı ve daha birçok neden sayılabilir. Bütün bunların hissedilen semptomları birbirinden farklıdır. Fakat batında ve genel fizyoloji içinde incelendiğinde, iç detayların da birbirinden farklı oldukları görülür.

Ülserin sebep olduğu ağrı; yakıcı, kemirici ve biraz da açlığa benzeyen bir ağrıdır. Vücudun ön tarafında çok yukarılara kadar hissedilir, midenin altından başlayıp göğüs kemiğine kadar çıkar. Aynı zamanda, bazen yemeklerden sonra bulantı ve şişkinlik ile birlikte seyreder. Şişkinlik hissinin konumu, karın şişkinliğinin boyutuyla tam olarak uyumludur.

Safra kesesi ağrısı ise sağ omuza doğru tırmanabilir, krampa benzer, küt bir ağrıdır, nefes alırken artabilir, bazen de çok keskindir. Ve böyle daha birçok örnek var. Hepsi ağrı olsa da, farklı ağrıların fenomenolojileri çok farklıdır. Daha dikkatli bakıldığında, değişik türdeki karın ağrılarının sebeplerinin gayet net bir şekilde ağrıların fiziksel nedenleriyle örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Ülserlerde, nasıl bir ağrının olduğunu anlamak için mide cidarındaki yaralara bakmamız gerekir. Yaraların incelenmesi bizi mide asitlerindeki dengesizliğin ülserine sebep olduğu sonucuna götürebilir. Yaralar ve delinmeler ağrıya sebep olur ve ağrı yaraların içindedir. Ger-

çekten de bu bölgeler yaralı gibi *görünürler*, bu yüzden onlara “yara” diyoruz. Bu öğrenilmiş bir ilişkilendirmeden daha fazlasıdır. Bir fenomenolojidir.

Ülserlerde, fiziksel ile psikolojik sıralamaların kesişmesi, mide ile göğüs kemiği arasında yer alan bir yanmadır. “Yanma” hem yaraların görülebilen ve hissedilen yakıcı yönü hem de mide asitlerinin sebep olduğu alevlenme anlamına gelir. Descartes için, psikolojik ağrıyı ve fiziksel ağrı durumunu anlattığımız gündelik dilin ötesine geçmek mutlaka şart idi ve bu, psikolojik unsur fiziksel unsur olmaksızın düşünmemizi sağlayacak iddialarla yapılmalıydı. Fakat böylesi bir iddia sonuç itibarıyla gerçek dışıdır. Belki mantıksal açıdan ülser yaraları olmadan ülser ağrısının olması mümkünse de, bu bize ne anlatabilir? Eğer böyle tuhaf bir durum ortaya çıkarsa hiçbir şey görüldüğü gibi olmayacak, ağrıları tanımlamak için kullandığımız normal psikolojik ve fiziksel kriterleri uygulamaya hakkımız kalmayacaktır. Bunlar gerçekten yakıcı ağrılar mı? Yerleri doğru olarak tespit edildi mi? Kemirici bir his var mı? Eğer bu soruların cevapları hâlâ tümüyle olumlu ise o zaman, zihin ve beden etkileşmiyor sonucuna varmak yerine, ülseri *taklit eden* ilginç bir fiziksel mide koşulunu aramamız gerektiğini düşünüyorum. Ayrıca fiziksel ve psikolojik olan arasında mantıksal, yapısal veya fenomenolojik bir

örtüşme olmadığından hareketle, onların düalist tarzda etkileştiği sonucunu da çıkarmamamız gerekir.

Son zamanlarda bu doğrultuda çok ilginç bazı araştırmalar yapılmaktadır. Martyn Goulding ve Salk Enstitüsü'ndeki ekibi çok şaşırtıcı bir buluşa imza atarak, hafif bir dokunuşun yarattığı karıncalanma hissiyle ilişkilendirilen omurilik nöronları ile; sivrisinek ısırığının sebep olduğu ("kimyasal") acı ve kaşıntıyla ilişkilendirilen nöronların aynı olmadığını tespit etmiştir. Acı ve kaşıntıya has ayrı sinir yollarının olduğu saptanınca, kronik kaşıntıya tedavi bulabilme umudu da doğmuştur.⁵⁷ Kaşınma, şaşırtıcı derecede kendine has ve karmaşık bir fizyolojiye sahiptir ve bu hafif bir dokunuşun verdiği karıncalanma hissinin fizyolojisi ile aynı değildir. Bu şekilde bilimin, duyumların fizyoloji ve psikolojisinde daha da özgül bir anlayışa ulaşacağı umut edilmektedir. Ve ben inanıyorum ki, fizyoloji ve psikoloji, ülser konusunda ve diğer duyuşal modalitelere ait daha birçok örnekte halihazırda olduğu gibi, birbirine gittikçe yaklaşacak ve sonunda bir noktada buluşacaktır.

Farklı olduğu farz edilen yara ve yaralılık hissi gibi iki şeyin nasıl olup da etkileşebildiği hattâ aynı şey olduğu

⁵⁷ S. Bourane, Martyn Goulding ve arkadaşları, "Gate Control of Mechanical Itch by a Subpopulation of Spinal Cord Interneurons" ("Omurilik Aracı Nöronlarının bir Alt topluluğu ile Mekanik Kaşıntının Kontrolü") *Science (Bilim)* 35, no. 6260 (2015): 550-554.

veya aynı şeyin nasıl olup da iki farklı duyuyla veya bir duyu ve düşünce ile temsil edilebildiği sorusu akla gelebilir. Bunu cevaplayabilmek için, Leibniz'in, Molyneux problemi hakkında ne söylediğine bakmamız gerekir. Problem şudur: Doğuştan kör olan bir adam, küp veya küreyi sadece eliyle algılamışken, gözünün açılması halinde, sadece görerek hangisinin küp hangisinin küre olduğunu söyleyebilir mi? Leibniz'in cevabı gözü yeni açılmış adamın bunu yapabileceği yönündeydi:

Burada, gözü yeni açılmış kör adamın o esnada, yabancılık çekerken -ya da (şunu da ekleyelim) çıkarımlar yapmaya alışkın olmaması nedeniyle- şaşırması ve aklının karışması üzerinde durmuyorum. Benim görüşüm, kürenin yüzeyinde her şeyin düzgün ve çıkıntısız olup ayırt edilebilecek hiçbir noktanın bulunmaması, ama küpte diğer tüm noktalardan farklı sekiz köşenin bulunması gerçeği üzerine kuruludur... Kör adamın ve [cisimlere dokunamayan] felçli adamın sahip olduğu bu iki tür geometri bir araya gelip anlaşıyor, hattâ ortak imgeleri olmamasına rağmen sonunda aynı fikirlere dayanıyor olmalıdır.⁵⁸

Ağrıların geometrisi ile fiziksel bedenin geometrisi için de aynı şey söz konusudur. "Ortak imgeleri olmasına rağmen ikisi de aynı fikirlere [kavramlara] dayanmaktadır."

⁵⁸ G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni Yazılar)*, yay. haz. ve çev. Peter Remnant ve Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1981, 137.

Düşünce ve Eylem Arasındaki Etkileşim

Son olarak, zihindeki saf düşüncenin en uç örneklerinde bile, düşüncelerin psikolojik sıralaması ile, ortaya çıkan eylemi de içeren fiziksel sıralama arasında bir örtüşme bulabiliriz. Sağ elimi kaldırdığımı ve bunu doğru cevabı bildiğimi düşünerek ve öğretmenin beni derse kaldırmasını isteyerek yaptığımı varsayalım. Bir öğrenci olarak, yıllar boyunca elim, doğru bir şekilde ve avuç içim dışarıda olarak havaya kaldırılma şeklinde eğitilmiştir. Doğru cevabı bildiğim düşüncesi gayretli ve eyleme odaklanmış bilincime gelir ve burada fenomenolojik olarak bu düşüncemin “el bilincim”e aktığını fark ederim. Sıramda duran dirseğimin hissettiği sertlik ve üzerindeki kuvvetli basınç adeta yok olup gider. Elimin yukarılarında parmak uçlarımı hissetmeye başlarım, sanki dans ederek tavana doğru uzanırlar; doğru cevabı bildiğimi ve cevabın *avcumun içinde olduğunu* hissederim! Tabii bu çok gariptir ve diğer insanlarda da tamamen farklı ama aynı derecede tuhaf duyumlar olabilir veya hiçbir his olmaz. Ayrıca öğretmenimin yüzünün özellikle de gözlerinin şiddetle farkındayım. Kolum havada, parmaklarım tavana doğru kıpır kıpır oynuyor. Acaba öğretmen *benim* olan o doğru ve şahane cevabı söylemem için beni tahtaya kaldıracak mı?

Bütün bu fenomenolojiden fiziksel olanı, yani uzay içinde konumlandırılabilir şeyi süzdüğümüzde, Mach ögesini buluruz: *ani ve oldukça büyük bir ivmeyle havaya kalkan kol, dirsekte bir yaylanma ve tavana doğru kıpırdayan parmaklar*. Kolumun fiziksel açıdan gözlemlenmesiyle neyi buluyoruz? *Ani ve oldukça büyük bir ivmeyle havaya kalkan kol, dirsekte bir yaylanma ve tavana doğru kıpırdayan parmaklar*. İki Mach ögesi örtüşmektedir. Tabii bu örtüşmeyi görebilmek için, fiziksel öğelerde daha fazla eleme yapmamız gerekmektedir ve aynı şey psikolojik öğeler için de geçerlidir, ama örtüşme vardır. Bu eleme yapılırca, psikolojik olayın neden olduğu fiziksel bir eylemle karşılaşırız; bu da zihin-beden etkileşimi demektir. Böyle bir etkileşim meydana gelebilir, zira karşılıklı denk düşen tarafsız öğeler vasıtasıyla zihinsel olaylar fiziksel öğeler “haline gelebilir” veya daha doğrusu fiziksel öğeler *olarak* kabul edilebilirler. Ne olarak kabul edildikleri, hangi nedensel sıralama içine dahil olduklarına bağlıdır. Ele aldığımız durumda, tutarsız dörtlüdeki zihin-beden problemini oluşturan ilk önerme yanlıştır. Burada zihinsel olan fizikseldir.

Ancak, bütün bunlar, “*sadece fiziksel kanunlara uyan (algılanmayan maddî şeyler gibi) öğeler; sadece psikolojik kanunlara uyan (en azından görüntüler gibi)*

öğeler (Russell'ın adlandırdığı şekliyle 'kuraldışı tikeller') ve bunların her ikisine de uyan (örneğin duyumlar gibi) öğeler olmadığını göstermez. Dolayısıyla duyumlar hem fiziksel hem de zihinsel iken, görüntüler tamamıyla zihinsel olacaktır.”⁵⁹ Tabii ki “tamamıyla zihinsel” öğelerin hangileri olduğuyla ilgili görüş ayrılıkları çıkabilir. Fakat, zihin-beden problemini çözebilmek için tek ihtiyacımız olan, etkileşen öğelerin (hangisi olursa olsun), fiziksel veya zihinsel sıralamalara yerleştirilebilmesidir; *bütün* öğeler bu özellikte değildir. Russell'ın örneğinde bulunan görüntülerin bazıları uzamsal şemaya girmeyi kesinlikle reddederken, diğer bazıları etmez.

Ayrıca istendiğinde her iki sıralamaya da yerleştirilebilecek görüntüler vardır. “Uçuşanlar” denilen ve gözdeki camısı sıvının koyulaşmasıyla ortaya çıkan kurtçuk görüntüler bunlara bir örnektir.

⁵⁹ Bertrand Russell, “On Propositions: What They Are and How They Mean” (“Önergeler Üzerine: Nedirler ve Ne Demektedirler”), *Proceedings of the Aristotelian Society (Aristo Cemiyeti Bildirileri)*, ek cilt. 2 (1919). Tekrar basım Robert Charles Marsh, Bertrand Russell, *Logic and Knowledge (Mantık ve Bilgi)* (Londra: Allen & Unwin, 1956), 299.

Karşılıklı denk düşen
tarafsız öğeler vasıtasıyla
zihinsel olaylar fiziksel
öğeler “haline gelebilir”.

Zihin-Beden Problemi İçin Bir Model

Kapanış olarak, kitaba başladığım tutarsız dörtlünün bir modelini oluşturmak istiyorum. Bu model, tarafsız tekçiliğin zihin-beden problemine getirdiği çözümü formüle etmemizi sağlayacaktır.⁶⁰ Altı tane buzdolabı mıknatısı düşünelim. Bunların her biri “1”den “6”ya kadar bir rakam şeklinde ve en tanıdık altı renge sahip olsun: kırmızı (K), turuncu (T), sarı (S), yeşil (Y), mavi (M) ve eflatun (E).⁶¹ Bu durumda, “buzdolabı dünya-

⁶⁰ Burada ben tutarsız dörtlü için bir başka model daha geliştirdim. Bu model ilk olarak *Philosophical Propositions*’da (*Felsefi Önermeler*) yayımlandı (Londra: Routledge, 1998), 128–130. Bu modelin Timothy Williams’ın “Model-Building in Philosophy”de (Felsefede Model Kurmak) anlatıklarının ruhuna uyduğunu ve yakında Russell Blackford ve Damien Broderick Wiley’nin editörlüğünde, *Philosophy’s Future: The Problem of Philosophical Progress*’de (*Felsefenin Geleceği: Felsefi İlerlemenin Problemi*) yayımlanacağını umuyorum (yay. haz. Russell Blackford ve Damien Broderick; Oxford: Wiley, tarih belli değil).

⁶¹ İndigo yani çivit mavisi, eğer bir renk ise ve hattâ eğer varsa, “tanındık” bir renk değildir. En azından, çoğu insan için Newton’un tanımladığı yedi renkten oluşan tayf (Kırmızı, Turuncu, Sarı, Yeşil, Mavi, İndigo, Mor) renkleri olarak aynı veya bir örnek statüde değildir. Çivit mavisi ve belki turuncu da, kırmızı, sarı, yeşil, mavi ve mor ile kıyaslandığında açıkça “ikinci dereceden” sayılabilecek renklerdir. Newton’un (“Doğa ile benzerlik korunmalıdır”) prensibinden hareket ederek, renkleri gamın (müzik dizisinin) yedi aralığına sığdırmaya zorladığı karmaşık matematiksel çalışması için bkz. Peter Pesic’in “Isaac Newton and the Mystery of the Major Sixth: A Transcription of His Manuscript ‘Of Musick’ with Commentary” (Isaac Newton ve Majör Altılının Esrarı: Kendi El yazması olan ‘Müzik Üzerine’nin Yorumlu bir Kaydı) *Interdisciplinary Science Reviews* (*Disiplinlerarası Bilim Araştırmaları*) 31, no. 4 (2006): 291-306.

sı”ndaki düzenlemenin öğeleri renkli rakamlardır. Buzdolabı önden şöyle görünür:

1 K

3 S

5 M

4 Y

6 E

2 T

Bu öğelerin, buzdolabı dünyasının içerdği yegâne şeyler olduğunu varsayalım. Bu dünyada sadece renkli rakamlar vardır. Renkler ve rakamların kendileri ikincildir. Birincil olanlar öğelerdir, yani renkli rakamlardır, kavram olarak renkler veya sayılar değil.

Bununla beraber, öğelerimizi matematiksel ve matematiksel olmayan sıralar şeklinde çok farklı iki sıralamaya koyabiliriz. En bilinen matematiksel sıralama 1, 2, 3, 4, 5, 6’dır ve en bilinen matematiksel olmayan sıralama ışığın tayfıdır, yani K, T, S, Y, M, E’dir. Şimdi, modelimizi bilim insanlarının şu acayip deyişiyle sorgulayabiliriz: “Matematiksel olmayan bir sıralama için-

deki matematiksel olmayan bir öge, nasıl matematiksel bir sıralamadan çıkabilir?” Sayılardan nasıl renkleri çıkarabiliriz? Kısa cevap şudur: “Çıkaramayız çünkü bu mümkün değildir.”

1, 2, 3, 4, 5, E şeklinde bir sıralamanın söz konusu olduğunu farz edelim. Bunun mümkün olmadığı açıktır, çünkü 1, 2, 3, 4, 5, E hiçbir şekilde bir sıralama oluşturmaz ve burada “rakam-renk problemi” vardır. Fakat ilaveten, rengin bir rakamsal sıralamanın içine konulması da bir kategori hatasıdır. 1, 2, 3, 4, 5.... sıralamasının devamındaki öge belki 6 olmayabilir, ama onun E olması mümkün değildir.

Şimdi birinci ve ikinci önermeler çoğul olarak ifade edilmek kaydıyla, “b”yi “buzdolabı” yerine kullanarak, buzdolabı dünyamızda (1b)’den (4b)’ye kadar tutarsız dörtlüyü oluşturabiliriz. Mach, zihnin tamamıyla fiziksel veya tamamıyla fiziksel olmayan bir varlık olarak kabul *edilmemesinin* önemini görmekte haklıydı. Zihni veya onun buzdolabı-dörtlüsü (b-tetrad) içindeki benzeşini Mach öğelerine ayrıştırırsak, bu öğeleri ayrı ayrı aşağıdaki (1b), (2b) ve (3b) olarak ele alabiliriz. Neden-se tarafsız tekçiler genelde, sırf bütün öğelerin tarafsız olduğunu kabul etmekle zihin-beden probleminin yok olacağı fikriyle yetindiklerinden (Russell’ın “Önermeler Üzerine” adlı yazısı saygıdeğer bir istisnadır), bu

dörtlüyü oluşturmak önemlidir. İşte yeni dörtlü:

(1b) Eflatun renk [zihnin bir bölümünün benzeşi] matematiksel olmayan [fiziksel olmayan] bir şeydir.

(2b) 6 rakamı [bedenin bir parçasının benzeşi] matematiksel [fiziksel] bir şeydir.

(3b) Eflatun [zihnin bir parçası] ve 6 rakamı [bedenin bir parçası] birbirini takip eder [nedenselliğin benzeşi].

(4b) Matematiksel [fiziksel] şeyler ile matematiksel olmayan [fiziksel olmayan] şeyler birbirini takip edemez.⁶²

Bu benzeşimde, (1b)-(4b) dörtlüsünün “zihni” ve “bedeni” temsil eden iki şeyden değil, çoğul olarak tek tek öğelerden (renkler, örneğin 6 ve sayılar, örneğin eflatun) söz etmesi önemlidir. (Bu benzeşler, dediğimiz gibi, “kavram olarak” hem “renk” hem “sayı” ola-

⁶² Aynı şekilde işlev görecektir daha birçok dörtlü bulmak hiç de zor değildir. İşte bir örnek: Köşe açıları şaşırtıcı bir tesadüfle tam 90°'ar derece olan tuğla bir duvarla çevrili kare bir şehir meydanı düşünelim. (“(1m)” ibaresi içindeki “m” meydan demektir.) (1 m) Bir meydan soyut bir şeydir. (2m) Buldozer somut bir şeydir. (3m) Buldozer meydanın bir duvarını yıktığında meydan ile buldozer etkileşir (4m) Soyut ve somut şeyler etkileşemez. Bu probleme bir bakış yolu da “meydan”ın somut ve soyut arasında muğlak bir varlık olmasıdır. Soyut şeylerin hiçbir sıralamasında bir sonraki terim somut bir şey olamaz ve somut şeylerin hiçbir sıralamasında bir sonraki terim soyut olamaz.

caktır".) Mach ve çoğu tarafsız tekçi, zihin hakkındaki doğru yaklaşımın azaltıcı bir yönde olması gerektiğini kabul eder. Yani bu yaklaşım zihni öğelerine indirger ve bu anlamda indirgemecidir.

Eğer "eflatun sayıyı (veya rakamı)" "eflatun rengi"-nin yerine koyarsak, tarafsız öğeyi (eflatun sayı veya 6 rakamını), matematiksel sıralamaya (1K, 2T, 3S, 4Y, 5M, 6E) *koyabileceğimiz* açıkça ortaya çıkar. Bu durumda (1b) yanlıştır. Veya renkli rakam 6'yı, eflatun olduğu için, matematiksel olmayan sıralamaya (K1, T2, S3, Y4, M5, E6) dahil edebiliriz ve bu durumda (2b) yanlıştır. Her iki durumda da "renk-rakam problemi" çözülmüştür. Eğer buradan öğrendiğimizi başlangıçtaki dörtlüye uygularsak zihin-beden problemi de aynı şekilde çözülmüş olur. Kahve içme isteği genellikle psikolojik gruba dahil edilir. Eğer öyle ise, nasıl ki 1, 2, 3, 4, 5... sıralamasının sonuna E yerleştirmenin bir anlamı yoksa, kahve içme isteğini de *fiziksel* nedensel bir sıralamanın sonuna yerleştirmenin bir anlamı yoktur. Ama eğer bu isteği fiziksel bir şey olarak kabul edersek ve uygun bir fiziksel sıralama içine yerleştirirsek, zihin-beden etkileşimi var demektir, çünkü bu durumda istek fiziksel olarak kabul edildiğinden, isteğe bedende yaklaşık bir konum ve ayrıca uygun neden ve etkiler (kahveye uzanmam da dahil olmak üzere) verilmiştir.

Hattâ, dörtlüyü önermelerinden birini reddederrek tutarlı hale getirme çabasıyla oluşan zihin-beden problemine ait değişik standart felsefî yaklaşımları da buzdolabı dünyasında temsil edebiliriz. Örneğin davranışçılık bir rengi, bir rakamın belli bir rakam grubuna girmeye meyletmesi açısından analiz etmek gerektiğini belirtir; merkezî-durum maddeciliği bir rengin bir rakamla özdeş olduğunu söyler; işlevselcilige göre renk, rakamlardan renkleri hesap eden bir makinenin işlevsel veya işlemsel bir durumudur; indirgemeci maddecilik, mükemmelliğe ulaşmış bilimin matematiksel olarak üstün sayısal açıklamalar sayesinde renk tariflerini bertaraf edeceğini iddia eder; düalizm renk ve rakamların ayrı varlıklar olduğunu vurgular. Sonuncu görüş elbette ki gerçek dünyada doğru fakat buzdolabı dünyasında yanlıştır. Biraz yaratıcılıkla, bilinçle ilgili mevcut belli başlı bilimsel görüşler de benzer şekilde temsil edilebilirler.

Zihin-beden probleminin gerçekten bir paradoks olduğunu hatırlamamız iyi olacaktır. Problemin zm tutarsız dörtlünün dört önermesi hakkındaki sıkı tartışmalarda ve bu önermelerde yerleşik olan kavramlarda yatar. Tarafsız tekçilik bu konuyu gerçekten çok net olarak görmemizi sağlamaktadır. Bizler dörtlüyü ve zihin-beden problemini, zihinsel ve fiziksel, zihin

ve beden gibi sabit kavramlarla düşünmeye alışkınız. O halde hiç yolu yok, bir şeyler değişmelidir. Ancak, bir kavram grubunu başka bir grup içinde eriterek kolayca kaçmanın da faydası yoktur. Örneğin anlaşılmaz bir şekilde bütün zihinsel şeylerin aslında fiziksel olduğunu iddia etmek gibi... Tarafsız tekçiliğin güzelliği, ele aldığımız ögeyi bir kategoriden diğerine taşımamıza izin vermesi, bunu fenomenoloji tarafından onaylanmış ve seçilen kategorilerin bütünlüğünü sarsmayan bir yolla yapmasıdır. Zihin-beden probleminin, bir şekilde anlayışımızda çok temel bir yön değişimini gerektirdiği herkesçe bilinmektedir, o değişim işte budur. Kavramlarımızın vites değiştirmesi lazımdır ve tarafsız tekçilik bize bunu nasıl yapacağımızı göstermiştir. Ülser ağrısı, hiçbir uzamsal konumu olmaksızın yoğunluğu, süresi, niteliği ve hissediliş yeri olarak tamamıyla psikolojik terimlerle derecelendirilebildiği için zihinseldir; ama eğer ağrının bedenle olan ilişkisini anlamak istiyorsak psikolojik beden şemasının bedenin kendisiyle nasıl uyumlu bir hale getirilebildiğini ve ardından ağrının beden ve daha geniş fiziksel dünya içindeki belli gerçek bir noktaya nasıl yerleştirilebildiğini anlamamız gerekecektir.

SÖZLÜK

35-70 Hz Hipotezi: Francis Crick ve Christof Koch'a ait, bilincin "nöral eşlenikleri"nin 35-70 Hz frekansı ile ateşleme yapan nöronlar olduğu tezi.

Belirimcilik (*Emergentism*): 19. yüzyıl sonunda popüler olan, maddenin yeteri kadar karmaşık bir düzeye ulaşmasının ardından, zihnin maddeden *belireceği* teorisi.

Birleşik Bilgi Teorisi: Giorgio Tononi tarafından geliştirilen ve bilincin beyinde birleştirilmiş bilgi olduğunu savunan teori.

Çift Yön Teorisi (*Double Aspect Theory*): Zihin ve maddenin, tarafsız bir şeyin iki yönü olduğu teorisidir. Örnek olarak, Ryle'nin benzetmesiyle, kütüphaneci bir kitabı fiyat yönünden ve konusu yönünden sınıflandırabilir.

Davranışçılık: Zihin durumlarıyla ilgili tanımlamaların fiziksel beden belli bir şekilde davranma eğilimi (veya bu eğilimin bir fonksiyonu) olduğunu iddia eden teori.

Dikkat Şeması: Michael Graziano'ya ait, bilincin; dikkat etkinliklerimizin veya bilgi filtrelememizin beynimizdeki basitleştirilmiş bir modeli veya şeması olduğunu söyleyen teori.

Elemecilik: Zihinsel kategori ve tanımlar nörobilim tanımlarıyla eşleşmeyecektir, dolayısıyla, zihinsel tanımlar elenecektir veya elenmelidir diyen teori.

Halk psikolojisinin zihinle ilgili terimleri (örneğin “arzu”, “ümit”, “sevgi”) herhangi bir fizyolojik durumu tanımlamadığı veya açıklamadığı için, arzu etmek, ümit etmek veya sevmek gibi şeyler yoktur, tıpkı, dünyanın tam ve doğru görüntüsü içinde “cadı” kelimesinin hiçbir şeyi tanımlamadığı gibi.

Etkileşimcilik: Zihin ve bedenin etkileştiği iddiası.

Fizikalizm (Fizikselcilik): Var olan şeylerin yalnızca fiziksel şeyler olduğu görüşü. Bu görüş, zihinsel şeylerin varlığını reddetmez, ama fiziksel olmaları şartıyla.

Fiziksel: Üç boyutlu uzayda bir konumu olmak veya kütle/enerjisi olmak veya fizik bilimince tanımlanmış olmak.

Gizemcilik: Zihin-beden problemi çözümsüzdür ve zihin bir gizemdir, diyen tez.

Global Çalışma Alanı Teorisi: Bernard Baars’ın geliştirdiği, beyindeki bilginin belli bir nöron grubunun belli bir çeşit etkinliği üzerine yakınsadığını ve bu bilgi yakınsamasının sonucunun bilinç ile özdeş olduğunu öne süren görüş. Özdeşlik teorisinin bilince uygulanmış bir biçimi.

Gölge Olguculuk (*Epiphenomenalism*): Zihinsel olguların temel fiziksel olguların bir yan ürünü olduğunu, buna karşılık gölge olguların fiziksel olgular üzerinde nedensel etki yapmadığını söyleyen teori.

İdealizm: Her şeyin düşünsel, zihinsel veya ruhsal olduğunu savunan metafizik görüş. Fizikalizm bu görüşün karşıtıdır.

İndirgemeci Olmayan Fizikalizm (*Supervenience*): Yüksek seviyeli niteliklerle daha aşağı seviyedeki nitelikler arasındaki bir ilişkidir. Yüksek seviyeli Y nitelikleri, aşağı seviyedeki A niteliklerinin takipçisidir.

Ama bu durum, ancak ve ancak, A niteliklerinde ona denk bir değişiklik olmadan Y niteliklerinde bir değişikliğin olamaması halinde geçerlidir. Bir sanat eserinin Y estetik özellikleri, A fiziksel özelliklerine bağlıdır; bir tablonun fiziksel bileşiminde bir değişiklik olmadan estetik açıdan gelişmesi mümkün değildir. İndirgemeci olmayan fizikalizmin görüşlerine göre, zihinsel nitelikler fiziksel nitelikleri takip eder.

İşlevselcilik: Zihinsel durumların organizmaların işlevsel durumları olduğu ve işlevsel durumların da bilişimsel durumlar olduğunu savunan teori. Yapay zekâ alanında çalışan araştırmacılar için çok doğal bir görüştür.

Kamutincilik (Panpsişizm): Evrendeki her şeyde belli bir düzeyde zihinsellik veya bilinç olduğunu söyleyen teori.

Kualia: Deneyimin tanımlanamaz olduğu ileri sürülen nitelikleri, bazen de, “kırmızının kırmızılığı” gibi veya bu yönde bilinçli olmak “nasıl bir şeydir” denildiği gibi, deneyimlerin kendisi.

Kuralsız Tekçilik (Anormal Monizm): Donald Davidson’a ait, zihinsel olayların fiziksel olaylar olduğunu ve zihinsel ve fiziksel olaylar arasındaki etkileşimi yöneten kesin kanunlar olmadığını savunan görüş. Olayların zihinsel olarak tanımlanması bu olaylara anormal bir karakter verir; kanunlara uymazlar. Bir benzetme: “ucuz”, anormal bir tanımlamadır, çünkü, şeylerin ucuzluğunu tanımlayan (örneğin “fiyat”) kesin ekonomi kanunları yoktur, gene de her ucuz şey bir ekonomik nesnedir.

Niteliksel Düalizm: Zihin ve beden ayrı tözler değildir görüşünü savunmakla beraber, zihinsel ve fiziksel nitelikler ayrıdır, diyen görüş.

Özdeşlik Teorisi: Zihnin beyin işlemlerinden oluşan bir grupla özdeş olduğunu söyleyen görüş.

Paralelcilik: Düalizmin zihin ve beden arasında etkileşim olduğunu reddeden bir şekli.

Sakınım Yasası: “Kapalı” bir sistem içindeki kütle veya enerjinin net toplamı daima aynı kaldığını söyleyen fizik yasası. (Doğrusal momentum gibi başka niteliklerle de ilgili sakınım yasaları da mevcuttur.)

Tarafsız Tekçilik (Nötr Monizm): Renkler gibi şeylerin, biz onları fiziksel veya psikolojik açıklayıcı ilişkiler içine koymadıkça, ne fiziksel ne de zihinsel olduğu, yani şeylerin zihinsellik ve fiziksellik açısından tarafsız (nötr) olduğu görüşüdür. Ernst Mach’a göre renk; ışık kaynağıyla, sıcaklık gibi şeylerle olan ilişkisi içinde ele alındığı takdirde fizikseldir; retinaya ve zihin durumuna vb. bağlılığı halinde ise psikolojiktir ve bu durumda bir duyumdur.

Tözsel Düalizm: Zihinsel ve fiziksel diye iki temel tipte ve bağımsız şeylerin var olduğu, bunların birbirlerinden bağımsız olarak var olabilmeleri nedeniyle, birbirlerinden ayrı olduğu görüşü.

Tutarsız Dörtlü: Dört önermeden oluşan ve bunlardan herhangi üç tanesinin dördüncünün yanlışlığına işaret ettiği bir grup önerme.

Uzam: Uzunluk, genişlik veya yüksekliğe ya da fiziksel uzay içinde x, y ve z koordinatlarına sahip olmak.

KAYNAKÇA

- Alter, T. ve Y. Nagasawa, (yay. haz.) *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Ayer, A. J. *The Physical Basis of Mind: A Series of Broadcast Talks*. Yay. haz. Peter Laslett. Oxford: Blackwell, 1951.
- Baars, Bernard. "Global Workspace Theory of Consciousness: Toward a Cognitive Neuroscience of Human Experience?" *Progress in Brain Research* 150 (2005): 45-53.
- Banks, Eric C. *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Bennett, Matthew, Michael F. Schatz, Heidi Rockwood ve Kurt Wiesenfeld. "Huygens's Clocks." *Proceedings of the Royal Society of London, A* 458 (2002): 563-579.
- Bohemya Prensesi Elisabeth'in Descartes'a yazdığı, 6-16 Mayıs, 1643 tarihli mektup. *Descartes: Philosophical Writings*, çev. Elizabeth Anscombe ve Peter Thomas Geach. Londra: Nelson, 1969.
- Bourane, S., M. Goulding, B. Duan, S. C. Koch, A. Dalet, O. Britz, L. Garcia-Campmany, E. Kim, L. Cheng, A. Ghosh, ve Q. Ma. "Gate Control of Mechanical Itch by a Subpopulation of Spinal Cord Interneurons." *Science* 35, no. 6260 (2015): 550-554.
- Campbell, Keith. *Body and Mind*. New York: Anchor Books, 1984.
- Chalmers, David. "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3 (1995): 3.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Chomsky, Noam. "Language and Nature." *Mind* 104, no. 413

- (1994): 4-6.
- Churchland, Paul. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *Journal of Philosophy* 78, no. 2 (1981): 67.
- Crick, Francis. *The Astonishing Hypothesis*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Crick, Francis, ve Christof Koch. "A Framework for Consciousness" *Nature Neuroscience* 6, no. 2 (2003): 119-126.
- Crick, Francis, ve Christof Koch. "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness." *Seminars in Neuroscience* 2 (1990): 263.
- Crick, Francis, ve Christof Koch. "What Is the Function of the Claustrum?" *Philosophical Transactions of the Royal Society* 360, no. 1458 (2005).
- Davidson, Donald. "Mental Events." *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt 2. Yay. haz. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Fuller, George Stuart. *A System of Metaphysics*. New York: Macmillan, 1904.
- Graziano, M. S. A. *Consciousness and the Social Brain*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Huxley, T. H. "On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History." *Fortnightly Review* 95 (1874): 240.
- Jackson, Frank. "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly* 32, no. 127 (1982): 127-136.
- Kim, Jaegwon. "Lonely Souls: Causality and Substance Dualism." *Soul, Body and Survival: Essays in the Metaphysics of Human Persons* içinde yay. haz. K. Corcoran. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

- Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. Boulder, CO: Westview, 2006.
- Kim, Jaegwon. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Law, Stephen. "Honderich and the Curse of Epiphenomenalism." *Journal of Consciousness Studies* 13, no. 7-8 (2006): 61-77.
- Leibniz, G. W. *New Essays on Human Understanding*. Yay. haz. ve çev. P. Remnant ve J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Lepore, Ernie, and Barry Loewer. "Mind Matters." *Journal of Philosophy* 84, no. 11 (1987): 630.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Yay. haz. Pauline Phemister. Oxford: Oxford University Press, 2008. (İlk kez 1689'da yayımlanmış.)
- Lowe, E. J. "The Problem of Psychophysical Causation." *Australasian Journal of Philosophy* 70, no. 3 (1992): 3.
- Ludwig, Kirk. "The Mind-Body Problem: An Overview." *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* içinde. Yay. haz. Stephen Stich ve Ted A. Warfield. Oxford: Blackwell, 2003.
- Mach, Ernst. *The Analysis of Sensations*. Çev. C. M. Williams. New York: Dover, 1959.
- Markosian, Ned. "What Are Physical Objects?" *Philosophy and Phenomenological Research* 61, no. 2 (2000): 375-395.
- Montero, Barbara. "What Is the Physical?" *The Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*, yay. haz. Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann ve Sven Walter. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Murray, Scott O., Daniel Kersten, Bruno A. Olshausen, Paul

- Schrater ve David L. Woods. "Shape Perception Reduces Activity in Human Primary Visual Cortex." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 99, 23 (2002): 15164-15169.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review* 83, no. 4 (1974): 4. *Mortal Questions* adlı kitabında tekrar yayımlanmıştır. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Pesic, Peter. "Isaac Newton and the Mystery of the Major Sixth: A Transcription of His Manuscript 'Of Musick' with Commentary." *Interdisciplinary Science Reviews* 31, no. 4 (2006): 291-306.
- Puccetti, Roland. "The Great C-Fiber Myth: A Critical Note." *Philosophy of Science* 2, no. 44 (1977): 303-305.
- Putnam, Hilary. "Psychological Predicates." *Art, Mind and Religion* içinde, yay. haz. W. H. Merrill ve D. D. Merrill. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1967. "The Nature of Mental States," adlı altında tekrar basımı, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, cilt. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Russell, Bertrand. "On Propositions: What They Are and How They Mean". *Proceedings of the Aristotelian Society*, ek cilt. 2 (1919). Tekrar basımı Bertrand Russell, *Logic and Knowledge* (Londra: Allen & Unwin, 1956).
- Russell, Bertrand. *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*. Londra: Allen & Unwin, 1984.
- Ryle, Gilbert. *On Thinking*, yay. haz. K. Kolenda. Oxford: Blackwell, 1979.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*, 60. yıldönümü baskısı Londra: Routledge, 2009. (İlk basım Londra: Hutchinson, 1949.)
- Schlick, Moritz. "On the Relation between Psychological and

- Physical Concepts." Çev. Wilfrid Sellars, *Philosophical Papers*, cilt 2'de (1925-1936) içinde, yay. haz. H. Mulder ve Barbara F. B. van de Velde-Schlick. Dordrecht: D. Reidel, 1979.
- Schopenhauer, Arthur. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. La Salle: Open Court, 1974.
- Sprigge, Timothy L. S. "Final Causes." *Proceedings of the Aristotelian Society* Ek cilt 45 (1971).
- Tononi, Giulio. "Consciousness as Integrated Information: A Provisional Manifesto." *Biological Bulletin* 215, no. 3 (2008): 216-242.
- Webb, Taylor W. ve Michael A. Graziano. "The Attention Schema Theory: A Mechanistic Account of Subjective Awareness." *Frontiers in Psychology* 6 (2015), makale 500.
- Westphal, Jonathan. "'Ernst Mach': An Immediate Joy in Seeing." *Times Literary Supplement* 4907 (1997): 7-8.
- Westphal, Jonathan. *Philosophical Propositions* Londra: Routledge, 1998.
- Williamson, Timothy. "Model-Building in Philosophy." *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress* içinde, yay. haz. Russell Blackford ve Damien Broderick. Oxford: Wiley (yakında yayımlanacak).
- Wishon, Donovan. "Russell on Russellian Monism." *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*'de, yay. haz. Torin Alter ve Yujin Nagasawa. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations* Oxford: Blackwell, 2002. (İlk basım 1953.)
- Zöllner, Günther. "Schopenhauer on the Self." *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, yay. haz. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

EK KAYNAKLAR

- Almog, J. *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem* Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Armstrong, David. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder, CO: Westview, 1999.
- Bricke, J. "Interaction and Physiology." *Mind* 84, no. 334 (1975): 255-259.
- Clark, Austen. "Color, Qualia, and Attention: A Non-Standard Interpretation." *Color Ontology and Color Science* adlı kitaptan, editörler: Jonathan D. Cohen ve Mohan Matthen. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.
- Crane, Tim, and Sarah Patterson. *History of the Mind-Body Problem*. Londra: Routledge, 2000.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown, 1991.
- Foster, J. "A Defence of Dualism." *The Case for Dualism*'de, J. Smythies ve J. Beloff tarafından düzeltilmiş, Charlottesville, NC: Virginia University Press, 1989.
- Foster, J. "Psycho-Physical Causal Relations." *American Philosophical Quarterly* 5, no. 1 (1968): 64-70.
- Himma, K. E. "What Is a Problem for All, Is a Problem for None: Substance Dualism, Physicalism, and the Mind-Body Problem." *American Philosophical Quarterly* 42, no. 2 (2005): 81-92.
- Jaworski, William. *Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Lycan, William. "Chomsky on the Mind-Body Problem." *Chomsky and His Critics*'de Editör: Louise Anthony. Madlen, MA: Blackwell, 2003.
- McGinn, C. "Can We Solve the Mind-Body Problem?" *Mind*

- 98, no. 398 (1989): 349-356.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Penrose, Roger, ve Stuart Hameroff. "Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space-Time Geometry, and Orch OR Theory." *Journal of Cosmology*, sayı 14 (2011)
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Searle, John. *The Mystery of Consciousness*. New York: New York Review of Books Press, 1997.
- Searle, John. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Taylor, Richard. "How to Bury the Mind-Body Problem." *American Philosophical Quarterly* 6, no. 2 (1969): 136-143.
- Tye, Michael. *Consciousness Revisited*. Cambridge, MA: MIT Press, 2009.
- Vision, Gerald. *Re-Emergence: Locating Conscious Properties in a Material World*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011.

DİZİN

A

Ağrı 34, 47, 72, 88, 184, 186-188, 208, 212, 220-223, 236
Anormal monizm *bkz.*
Kuralsız tekçilik
Antimateryalizm *bkz.* Maddecilik karşıtlığı
Aranedencilik 61, 62
Arılar 112, 124, 164
Ayer, A. J. 57, 201, 213

B

Baars, Bernard 144-148, 171, 238
Bağlama problemi 151
Balonculuk 36, 42
Banks, Eric 203, 205, 206
Belirimcilik 66, 71, 75, 131, 146, 148, 171, 172, 206, 237
Berkeley, George 117
Bilincin kolay problemi 10-12, 167
Bilincin nöral eşlenikleri 154, 160, 166, 237
Bilincin zor problemi 10-12, 167
Bilinç, bilinçlilik 9-12, 21-25, 28-31, 35, 37, 38, 42, 47, 48, 69-71, 74, 99, 122, 126-128, 130, 131, 133, 137-139,

141-151, 153-157, 159-162, 164-173, 181, 183, 185, 198, 200, 205, 206, 219, 220, 226, 235, 237-239
Bilişimsel durum 92, 93, 96, 239
Birincil ve ikincil nitelikler 178-180
Birleşik bilgi teorisi (*ayrıca bkz.* Tononi, Giulio) 159, 160, 162, 165, 166, 171, 237
Boyle, Robert 178

C-Ç

Cadılar 104, 105, 166, 238
Campbell, Keith 17, 172
Can ruhları 35, 36, 38
Carnap, Rudolf 27
Chalmers, David 10-12, 120, 121, 126-133, 137, 138, 205, 219
Chomsky, Noam 32, 33,
Churchland, Paul 105, 107-109
Churchland, Patricia 105
Crick, Francis 86, 87, 148, 153-156, 157, 159, 166, 171, 237
Curley, Edwin 14
Çevresel-durum maddeciliği 85

Çift yön teorisi 196-198, 201,
237
Çoklu gerçekleştiribilirlik tezi 94
Çözündürmecilik 185

D

Davidson, Donald 97-105,
107, 239
Davranışçılık 76-86, 96, 172,
186, 187, 191, 192, 235, 237
Dennett, Daniel 172
Descartes, René 10-12, 30-39,
41-43, 49, 58, 59, 123, 126,
138, 142, 144, 157, 159,
181, 197, 212, 223,
Dikkat şeması 166, 169, 171,
237
Doğalcı (*ayrıca bkz. Chalmers,*
David) 15, 44, 111, 121
Doğalcılık 15, 44, 45, 173
Dörtlü, tutarsız 12, 18, 19, 58,
99, 116, 125, 140, 172, 194,
217, 227, 230, 232-235, 240
Duyu verileri 26, 183, 205
Düalizm 12, 13, 42, 44-49, 51-
53, 55, 58, 66, 70, 71, 76,
77, 96, 121, 128, 136-138,
157, 184, 217, 235, 240
Dünya düğümü 12, 13

E

Edelman, Gerald 159
Elemeci (*ayrıca bkz. Elemeci-*
lik) 104-109
Elemecilik 171, 172, 237
Elisabeth, Bohemya Prensesi
35, 36, 37, 41, 49, 55
Epifenomenalizm (*bkz. Gölge*
olguculuk) 66
Epifız bezi 38, 39, 157, 159
Erken Kamutincilik *bkz. Pan-*
protopsişizm
Eşleşme problemi 51-53
Etkileşimci 46, 49, 58, 66, 157
Etkileşimcilik 44, 49, 50, 51,
56, 136, 238

F

Feigl, Herbert 27
Fizikalizm, fizikselci (*ayrıca*
bkz. Fizikalizm karşıtlığı)
66, 76, 85, 111-114, 116,
119, 120, 125-128, 134,
137, 138, 174, 238, 239
Fizikalizm karşıtlığı 113, 119,
120, 126-128

G

Gassendi, Pierre 35, 37, 41-43,
49, 55
Geulincx, Arnold 61
Gizemciler 114, 130, 238

Global çalışma alanı teorisi 144, 147, 148, 171, 238
Goulding, Martyn 224
Gölge olguculuk (*bkz.* Epifenomenalizm) 66-71, 131, 136, 137, 154, 238
Graziano, Michael 166, 167, 169-171, 237

H

Halk psikolojisi 105, 107-109, 238
Hameroff, Stuart 172, 247
Hume, David 117
Huxley, Thomas Henry 69, 70, 242
Huygens, Christiaan 59, 60, 181

İ

İdealist tekçilik 212
İdealizm 89, 114, 115, 116, 118, 119, 174, 238
İndirgemeci maddecilik 235
İndirgemeci olmayan fizikalizm 66, 238, 239
İşlevsel durum 92, 239
İşlevselcilik 92-97, 103, 121, 148, 171, 235, 239

J

Jackson, Frank 120, 122, 123, 130, 134-138
James, William 201, 203, 205, 206

K

Kamutincilik *bkz.* Panpsişizm
Katı belirleyiciler 88
Kim, Jaegwon 111-113
Klaustum 156, 157
Koch, Christoph 148, 153-157, 159, 166, 171, 237
Kombinasyon problemi 131
Kripke, Saul 87, 88, 243
Kualia (*ayrıca bkz.* "neye benzer"; nitelik alanı) 11, 12, 24, 26-30, 80-82, 96, 103, 111-114, 121-123, 127, 128, 132, 134, 138, 145, 163, 167, 172, 174, 176-180, 183-185, 196, 201, 202, 204, 206, 239
Kuralsız tekçilik 97, 104, 239

L

Law, Stephen 71
Leibniz, Gottfried Wilhelm 14, 59-62, 225
Lepore, Ernie 64
Levine, Joseph 120, 130
Lewis, C. I. 183

Locke, John 117, 178-180, 203,
207
Loewer, Barry 64
Lowe, E. J. 50, 51

M

Mach, Ernst 201, 203-209,
212, 213, 215, 216, 218,
227, 232, 234, 240
MacNabb, Donald 177
Madde, töz 10, 17, 30-32, 34,
35, 37, 44, 46, 49, 51-54, 60,
61, 70, 73, 77, 89, 92, 115,
116, 129, 174, 181, 183-
185, 187, 197, 201, 202,
214, 237, 240
Maddecilik 10, 13, 14, 89, 94,
103-105, 107, 109, 111,
113, 115, 116, 120, 173, 235
Maddecilik karşıtlığı 111, 113,
114, 138
Maddeci tekçilik 212
Materyalizm *bkz.* Maddecilik
Maxwell denklemleri 77
McGinn, Colin 120, 130
Merkezî-durum maddeciliği
85, 91, 92, 103, 157, 171,
205, 235
Molyneux problemi 225
Monizm *bkz.* Tarafsız tekçilik
Moore, G. E. 183

N

Nagel, Thomas 23, 120-126,
130, 137, 138, 197
Natüralizm *bkz.* Doğalcılık
NCC (*Neural correlates of con-*
siousness), *bkz.* Bilincin
nöral eşlenikleri
Nedensel kapalılık 63, 64
Newton, Isaac 180, 181, 230
"Neye benzer" 23, 112, 167
Nitelik, özellik 11, 17, 18, 24,
26, 27, 52-54, 70, 72-74, 79,
86, 95, 96, 121, 123, 126,
128, 129, 136, 138, 162-
164, 167, 174-181, 183,
184, 201, 203-205, 238-240
Nitelik alanı 162-164
Nötr monizm *bkz.* Tarafsız
tekçilik

O-Ö

Olguculuk (Fenomenalizm)
66-71, 117, 136, 154, 238
Olgusal özellikler 26, 198
Örnek ve örnekçe ayrımı 89-
91
Özdeşlik 85, 87, 89-91, 101,
146, 148, 171, 220, 238, 240
Özdeşlik teorisi 85, 90, 146,
171, 238, 240
Özel-dil-argümanı 81

- P**
- Panprotopsişizm (Erken Kamutincilik) 130, 200, 203, 205, 219
- Panpsişizm (Kamutincilik) 130-132, 137, 138, 196, 198, 200, 203, 205, 219, 239
- Paradoks 9, 214, 235
- Paralelci (*ayrıca bkz.* Arane-dencilik) 55-59, 61, 62, 66, 240
- Paralelcilik *bkz.* Düalizm, töz, paralelci
- Penrose, Roger 172
- Pergamonlu Galen 36
- Place, U. T. 85
- Platon 41
- Poincaré küresi 163
- Putnam, Hilary 92, 94, 95
- R**
- Renk, renkler 24, 26, 39-41, 74, 80, 82, 84, 96, 103, 112, 113, 124, 125, 133-135, 151, 152, 161-165, 174-178, 180, 181, 183-185, 190, 196, 198, 203-209, 211, 230-235, 240
- Royce, Josiah 183
- Ruh 9, 34-38, 41, 42, 44, 46, 51, 70, 149, 153, 214, 230
- Russell, Bertrand 118, 201, 203-207, 212, 213, 228, 230, 232
- Ryle, Gilbert 79-81, 144, 176, 177, 189-195, 209, 213, 237
- S**
- Sakınım yasaları 62, 64, 65, 240
- Schlick, Moritz 214, 215, 217
- Schopenhauer, Arthur 12, 13
- Searle, John 120, 172
- Sensibilia* 118, 205
- Spinoza 197
- Sprigge, T. L. S, 23
- Supervenience bkz.* İndirgeme-ci olmayan fizikalizm
- T**
- Tanrı 61, 62, 130
- Tarafsız tekçilik 16, 97, 104, 178, 201-205, 209, 210, 212, 213, 215-217, 230, 235, 236, 239, 240
- Tekçilik *bkz.* Tarafsız tekçilik
- Telekinezi 29
- Ters tayf 82
- Tononi, Giulio 142, 159-166, 171, 237
- Turing makinesi 92-94, 96
- Tutarsız dörtlü *bkz.* Dörtlü

U-Ü

Uzam 31-35, 37, 38, 49, 58, 63,
73, 74, 146, 155, 196, 204,
206-209, 212, 214, 217,
220, 221, 228, 236, 240

Üçlü, tutarsız 99

W

Weber-Fechner kanunu 98

Wittgenstein, Ludwig 81, 185-
189

Y

Yarasalar 23, 122, 123

Z

Zihin-beyin özdeşliği teorisi
85

Zihin-zihin problemi (*ayrıca*
bkz. Zihinsel nedensellik)
119

Zihinsel nedensellik 75

Zombiler (yaşayan ölümler)
126-128, 132, 134, 137

JONATHAN WESTPHAL Oxford Üniversite Koleji'nde Senior Common Room'un daimi üyesidir. *Colour: A Philosophical Introduction* adlı kitabın yazarıdır.

"Zihin-beden problemi bir paradokstur. Paradoks, görünürde her biri sağlam argümanlarla desteklenen, fakat birlikte ele alındıklarında tutarsız olan önermeler grubudur. Gruptaki bütün önermeleri onaylayamasak da, hepsinin doğru olduğuna inanmak için haklı nedenlerimiz vardır."

Felsefeci Jonathan Westphal'in zihin-beden problemini ayrıntılarıyla ele aldığı bu kitapta, Westphal'in kendi önermeleriyle birlikte geçmişte ve günümüzde önerilen çözümlerin ardındaki gerekçeler yer alıyor.



pankitap.com



panyayincilik



PanYayincilik



PanDukkan

ISBN: 978-605-9646-72-7



9 786059 646727