

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>

Zihin Felsefesi

ŞEREF GÜNDAY



ASA

babil

Zihin Felsefesi

ŞEREF GÜNDAY

ŞEREF GÜNDAY

1960 yılında Rize'nin Çamlıhemşin ilçesine bağlı Ülkü köyünde dünyaya geldi. İlk ve ortaöğrenimini Rize'de, Lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. 1981 yılında Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi. 4 yıl öğretmenlik yaptıktan sonra bursla gittiği Nottingham Üniversitesinde zihin felsefesi çalıştı. Çalışmalarını Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans tezi olarak savundu. 1995 yılında Atatürk Üniversitesinde doktorasını tamamladı. Halen, aynı üniversitede, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesinde Yardımcı Doçent olarak çalışmaktadır.

© Asa Kitabevi 2002
Şeref Günday

© Her hakkı saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Asa Kitabevi: 28
ISBN 975-8149-27-X
1. Basım: Bursa 2003

Kapak:
Verka (0224) 223 72 10

Baskı & Cilt:
Özal Matbaası
(0212) 565 25 99

Zihin Felsefesi

ŞEREF GÜNDAY

ASA

Ünlü Cad. Sönmez İş Sarayı, No: 20 Bursa

Tel: (0 224) 220 40 74

Faks: (0 224) 223 93 20

*Eşim Feride,
Kızlarım Sinem ve Ceren'e*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
GİRİŞ	9
I. BÖLÜM	
ZİHİN FELSEFESİ VE TARİHSEL SEYRİ	13
I.1. Zihin Felsefesi Nedir?	13
I.2. Zihin Felsefesinin Tarihsel Seyri	19
I.2.1. Rasyonalizm	22
I.2.2. Empirizm	23
I.3. Çağdaş Zihin Felsefesi	27
II. BÖLÜM	
ZİHİN FELSEFESİ ÜZERİNE YAKLAŞIMLAR	33
II.1. Düalizm	33
II.2. Natüralizm	52
II.3. Biheviorizm	60
II.4. Materyalizm	81
II.5. Fonksiyonalizm	100
II.5.1. Fonksiyonalizmin Çeşitleri	106
II.5.1.1. Folk Psikolojik Fonksiyonalizm	106
II.5.1.2. Makine tablosu fonksiyonalizmi	107
II.5.1.3. Yapay Zekâ Fonksiyonalizmi	109
II.5.1.4. Homuncular Fonksiyonalizm	109
II.5.2. Fonksiyonalizme Yöneltilen Eleştiriler	109
III. BÖLÜM	
ZİHİN FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE	
ANALİZLERİ	115
III.1. Algı ve <i>Sense-Data</i>	115
III.2. İnanışlar	123
III.3. Davranış ve İrade	127
III.4. Duygular	132
III.5. Düşünme	135
III.6. Şuur	138
SONUÇ	141
KAYNAKÇA	149

ÖNSÖZ

.....

1977-81 yılları arasında Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesinde felsefe okudum. Okudukça da sevmeye başladım. Elbette, hocalarımın yaklaşımları ve yaklaşım farkları bende felsefi bir heyecanın uyanmasında çok etkili olmuştur. Hepsini sevgi ile anıyorum.

Burs kazanarak, felsefe eğitimi için yurt dışına gittiğimde, bana ilk sorulan soru şu idi: Sizin felsefi yaklaşımınız nedir? Biraz şaşırmıştım. Benim bir felsefi yaklaşımım olabilir miydi?

Elbette yargılarım vardı, ancak bunlar bir felsefi yaklaşım mıydı?

Daha sonra, ilk okuduğum kitap, Wittgenstein'in *Felsefi Araştırmalar*'ı oldu. Uzun bir süre, bu kitabın felsefe tarihi içindeki yerini düşün-¹üm.

Kitapta zihin ve zihni kavramlar tamamen farklı bir yaklaşımla ele alınıyordu. Beni en çok etkileyen “şuur” kavramı oldu ve onu araştırmak istedim. Oldukça yol aldıktan sonra, kavramları kendime uygulamaya kalktım ve doğal olarak belli bir süreçte ulaştım. Böylece zihni araştırırken farklı zihin hallerini görme şansım olmuştu.

Öğrendiğim bir şey vardı, evren nasıl olursa olsun, yine de zihnin ona verdiği anlam, evreni anlamlandırıyor. Bu yargım sonucu doktoramda Berkeley'i çalıştım. Beni tam olarak tatmin ettiğini söyleyemem. Ancak, idealizm, öğrencilik dönemimde zannettiğim kadar anlamsız değildi. Elbette, en zor konu, dünyanın objektif bir zihni temsilini bulmaktı. Solipsizmden kaçılmıyor, ancak Solipsizm ile de bir yere varılamıyordu.

Bir ara, evren ancak “inter-subjektif” yorumlanabilir diye düşündüm. Bu durumda da, filozofların ulaştığı noktaları açıklamak zordu. Düşünün, Kant, Alman vatandaşları ile aynı dünyayı paylaşabilir miydi?

Sonuçta, konuya ilişkin yaklaşımları inceleyip, tartışmaya açmayı daha uygun gördüm.

Konu evrenin en büyük gizemlerinden biridir. Düşüncenin düşüncüyü yargılaması kadar zor bir şey yoktur sanıyorum.

Biz “metodolojik düalizm” denebilecek bir sonuca ulaştık. Ne kadar doğru olduğu tartışılabilir.

Belki de, bu sorun, insan var olduğu sürece tartışılacaktır. Bu anlamda felsefe de sonsuzdur denilebilir. Ancak felsefe “havanda su dögmek” değildir. Çünkü geldiğimiz noktada yeni kararlar alabilecek kadar çok birikim vardır.

Şans mıdır, bilmiyorum; hayatımda genellikle iyi insanlarla karşılaştım. Bu yargı, özellikle felsefeciler için de geçerlidir. Etki aldığım tüm hocalarıma teşekkür ederken Aydın Sayılı’yı rahmetle anıyorum.

Belki de insan özgürlüğünün garantisi bizzat felsefenin kendisidir.

GİRİŞ

.....

Genellikle, empirik sahada üç aşamanın bulunduğu söylenir. Bunlar, madde, hayat ve zihindir.

Yaşayan şeyler, yaşamayan şeylerden farklı olmasına rağmen, hâlâ fiziki ve maddi yönleri vardır. Yaşayan şeyler, her ne kadar yaşamlarını madde üzerine kursalar da, saf madde değilmiş gibi duruyorlar. En azından, zihnin kendisinin maddi olmaması gerekir.

Bu durumda, zihin ve beden, madde ve hayat arasında geniş bir “boşluk” bulunmaktadır.

Bu duruma, madde ve zihin arasındaki “zekâ boşluğu” diyebiliriz.

Elbette, felsefenin başlangıcından beri bu boşluk fark edilmiştir. Hatta, bir anlamda, diyebiliriz ki, felsefe “anlam boşluklarını doldurma çabasıdır.”

Bu boşluk, zihin-dış dünya, zihin-beden, Tanrı-insan, Tanrı-evren vb alanlarda açıkça görülmüştür.

Zihin çevresinde oluşan boşluklar çağımızda, bilimsel verilerin ve çalışmaların artmasıyla daha çok ilgi çekmeye başlamıştır.

Özellikle, evrim teorisinin gittikçe kabul görmesi, “insanın ayrıcalığı nedir?” gibi bir soruyu daha da önemli kılmıştır. Doğanın devamı olan bir insan doğayı ne ile ve nasıl temsil eder?

Bildiğimiz bir olayı hatırlayalım. Bir gürültü duyduğumuz zaman ne olur?

Öncelikle, zihnin dışında bir şey olur. Ses dalgaları havayı titreştirir ve titreşim kulak zarına ulaşır. Titreşen kulak zarı, ilgili veriyi, sinirler aracılığı ile beynin belli bir merkezine ulaştırır. Beyinde, ilgili merkez uyarılmadan “sesi” duymamız mümkün değildir.

Bu ana kadar olan olaylar tamamen fizikseldir. Ancak, ses beyne ulaştıktan sonra farklı bir şey olur. Ben, sesi duyarım. Burada bir “mental olay” meydana gelmiştir.

Benzeri durum, diğer duyum olayları için de geçerlidir (örneğin, görme).

Diyoruz ki bu son aşamada “şuur” dediğimiz bir şey vardır. Yani, duyma ve görme, “şuurlu” bir olaydır.

Diğer yandan, zihnimde “duygular” da vardır. Örneğin, acı çekiyorum. Burada, acı dediğimiz şey beynin fiziki bir hali midir?

Ben kendi yaşantılarımdan, sizin yaşantılarınızı nasıl bilebilirim?

Tüm bu sorular ve ilgili açıklamalar belli yaklaşımlar etrafında düğümlenmiştir.

Biz de bu çalışmamızda bu yaklaşımları ve ilgili kavramları ele almaya çalıştık.

Belki de, öncelikle, “zihni olanın” tanımlanması gerekir diye düşündük. Ancak, bu tanımlama girişimi ile birlikte teoriler gündeme gelmektedir.

Bu teorilerden en yaygını ve kabul göreni “düalizm”dir. Düalizm “zihni olanı” tamamen ayrı bir dünya olarak ele alır. Hemen hemen resmileşmiş temsilcisi Descartes’tır.

Descartes 17. yy’da yaşamıştır. Demek ki, yaklaşımların bir tarihi derinliği vardır. Bu nedenle, inceleme ile ilgili tarihsel bağları da vermeye çalıştık.

Zihin-maddeden tamamen ayrıldıktan sonra, daha çok felsefi soru ortaya çıkmıştır. Düalizmin problemleri felsefecileri ve diğer düşünürleri bir çözüm arayışına itmiştir.

Bunlardan biri bihevyorizmdir. Bihevyoristler zihin-beden sorununu çözebilmek için “zihni ifadeler, davranış ifadeleridir” dediler. Yani, bir zihni hal içinde olmak, potansiyel bir davranış hali içinde olmaktır. Burada, “içsel” diye bir kavram hemen hemen yok gibidir.

Bunlar bir şekilde Aristoteles Natüralizminden ilham almışlardır. Aristoteles'in fizikalistlere de etkisi vardır. Bu nedenle Aristoteles'in yaklaşımını da vermeyi uygun bulduk. Aristoteles'te "form" kavramı önem taşır. Materyalistler bu "form" kavramını tamamen fiziki bir unsur olarak yorumladılar. Bu durumda zihni ifadeler "fiziki ifadeler"dir.

Fonksiyonalizm, çağımızda bir başka çözüm arayışıdır. Bunlara göre zihni ifadeler, "fonksiyonel ifadeler"dir.

Bu yaklaşımın da Aristoteles ile ilgisi vardır. Ancak, fonksiyonalistler, daha çok bilgisayarlardan etkilendiler.

Fonksiyonalizm, hem fizikalist hem de dualist olarak yorumlanabilir. Çünkü, bir bilgisayarda program, fiziki yapıdan tamamen farklıdır.

Bu yaklaşımlarla birlikte "inanış", "düşünme", "şuur" gibi kavramlar ön plana çıktı ve yeni bir yorum kazandı. Konu kavram analizleri ile de yakından ilgilidir. Bu açıdan, Ryle ve Wittgenstein'in konuyla ilgisini göstermeye çalıştık.

Aslında, araştırma alanımız, günümüzde dil felsefesi ile de yakından ilgili bir hale gelmiştir. Wittgenstein diyor ki, "Felsefenin problemleri dil tatile çıktığında ortaya çıkar."

Şu da bir gerçektir ki, çağımızda Ryle ve Wittgenstein'in çalışmaları, zihin felsefesi için itici bir dinamizm olmuştur.

Sonuç bölümünde, çok detaylı olmasa da, kendimce bir çıkış yolu önerdim. Yaklaşımımız eski ve spekülatif bulunabilir.

Belki de bu çalışmanın özelliği, çalışmanın sonunda, her okuyanın kendini bir teorinin yakınında veya karşısında hissedebilmesidir.

Felsefenin ömrünü tamamlamadığı, hatta önünde kendisine ihtiyaç duyulacak çok alanların olduğu kanısındayız.

Elbette, doğruyu bulmak zahmetli bir uğraştır ve vazgeçmek için hiçbir nedenimiz yoktur.

Eleştiri, doğru yolunda atılan ilk adımdır.

I. BÖLÜM

.....

ZİHİN FELSEFESİ VE TARİHSEL SEYRİ

I.1. Zihin Felsefesi Nedir?

Varlığı anlamlandırabilmemiz için elimizde iki unsur vardır. Birincisi insan ikincisi bizzat evrenin (varlığın) kendisi. Yani insan-doğa ikilisi elimizdeki en iyi malzemeymiş gibi duruyor. Doğanın kendini anlamlandırması, en azından bizim için, olası görünmüyor. O halde, insan kendini anlamlandırırken diğer varoluş alanlarını da anlamlandırmak zorunda kalıyor.

Demek ki varlığa veya varoluş biçimlerine bir anlam vermek istiyorsak insanı temele almak zorundayız. Bu çok zor bir yaklaşımdır; çünkü, insan dediğimiz biziz, bizzat kendimizdir. Ancak tüm zorluklarına rağmen insanı veya kendimizi analiz etmekten başka pek uygun bir yol görünmüyor.

İnsanı tanımlamaya kalkıştığımızda en belirgin yol, onu diğer varoluş biçimlerinden ayırmak veya ayıran özellikleri bulmaktır. Bu noktada ilk akla gelen, düşünme, zihin, akıl, ruh gibi kavramlar oluyor.

Aslında bu kavramlar net bir biçimde birbirlerinden ayrılmış değildir. Araştırdığım kadarıyla böyle net bir ayrım girişimine de rastlamadım.

Düşünme zihnin bir aktivitesidir.¹ Önermesel bir çıkarım yapmak üzere belli bir objeye yönelmedir. Başka bir deyişle,

¹ *A Dictionary of Philosophy*, Edited by Antony Flew, Londra 1979, s. 232.

bir karar veya davranışa götüren zihinsel bir aktivitedir. Descartes ve Locke için düşünme, kavramların veya ideaların zihinde işlem görmesidir. Daha doğrusu, düşünme, işlemin bizzat kendisidir. Berkeley ve Hume da buna benzer düşünür. Onlara göre de düşünce, idea ve imgelerin zihinde bir düzen oluşturmastır. Hobbes'un yaklaşımı biraz daha modern düşünceye yakındır. Hobbes için düşünce dilsel imgeleri içeren bir proses, bir içsel konuşmadır. Yani, düşünce, Hobbes'ta içsel ve bilinçli zihinsel aktivitedir.

Günümüzde de dil ve düşünce arasında yakın bir bağ kurulmaktadır. Dil de dünyadaki eşyaların sırasıyla veya konumuyla yakından ilgilidir.

Düşünce ele alındığında üzerinde durulan bir başka özellik düşüncedeki bir şeye yönelmişliktir (*intentionality*). Demek ki, düşünce, zihnin bizzat kendisi değil, onun bir aktivitesi gibi duruyor.

Akıl, düşüncenin bir metodu gibi geliyor bize. Her düşünce akıllı olmayabilir. Burada, elbette, "doğru" kavramı ile akıl arasında bir ilişki akla geliyor, ancak, konumuz epistemoloji olmadığı için bu aşamada üzerinde fazla duramayacağız.

Akıl çoğu kez zihinle de aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak bize göre zihin akıldan daha çok kaplamı olan bir kavramdır. Zihin tüm insani fonksiyonları (algı dahil) içerirken akıl bu fonksiyonların belli bir kesimini oluşturmaktadır.

Zihin kavramının içine şuur (*consciousness*), duygu (*emotion*), hayal (*imagination*), içe bakış (*introspection*), yönelim (*intention*), düşünme (*thinking*) ve irade (*will*) kavramları da girmekte.

Demek ki zihin, mental fonksiyonlarımızın tümünü içine alan bir kavram.

Ruh kavramı, kullanım olarak, zihin kavramından da daha kapsamlıymış gibi duruyor. Platon ve Aristoteles için zihinsel aktivite ruhun birçok fonksiyonundan biridir. Ruh kavramının daha çok dini bir terminoloji ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Belki de ruh kavramı yerine felsefî terminolojide zihin kavramını kullanabiliriz.

Açıktır ki, bu kavramların tam bir tanımını yapmak oldukça zordur. Ancak bizim üzerinde durduğumuz zihin kavramının

tüm mental fonksiyonlarımızı içerdiğini söyleyebiliriz. Bu fonksiyonları yukarıda belirtmeye çalıştık.

Demıştik ki, evreni veya varlığı anlamlandırabilecek tek unsur insanmış gibi durmaktadır. Varlık hakkında, evren ve insan hakkında nasıl bir açıklama getirirsek getirelim, bu insan tarafından yapılmış bir açıklama olmak zorundadır.

Bu durumda insanın insani nitelikleri büyük önem arzetmeye başlıyor. Biz kimiz? Yetkimiz, gücümüz ne? Elimizde daha iyi bir alternatif var mı? Böyle bir alternatif olsa bile bunu anlayıp yorumlayacak yine insan değil mi?

Sonuçta evreni ve varlığı anlamlandırmak için elimizdeki tek kriterin biz, kendimiz olduğunu anlamak zorundayız. Böyle bir sonuca Descartes'ın ulaştığını hatırlamak faydalı olacaktır. Aşırı bir sav mıdır bilmiyorum ama, diyebiliriz ki “evrende insandan bağımsız hiçbir problem yoktur.” Burada amacımız insanı evrenin merkezine yerleştirmek değil elbette; ancak felsefe açısından böyle bir sonuç kaçınılmazmış gibi duruyor.

Böyle önemli bir fonksiyon yüklediğimiz insan nedir? İlk verebileceğimiz cevap: Zihin sahibi bir varlık veya zihinsel fonksiyonları gelişmiş bir varlık, diyebiliriz.

İnsanı, zihniyle tanımlamaktan başka bir çıkar yol görünmüyor.

Aslında daha ciddi sorular bu noktadan sonra başlıyor: Zihin nedir? Evrende kaç çeşit töz vardır? Maddeyi de bir töz olarak kabul edersek zihinle ilişkisi nedir? Bir başka deyişle, eğer bedenim zihnimden farklı bir töz ise bu iki ayrı tözün ilişkisini nasıl açıklayabiliriz? (*Body-mind problem*)

Biz zihinli bir beden miyiz, yoksa bedenli bir zihin mi?

Şu anda bedenime bakıyorum, hatta onu kullanıyorum, “ben” onun neresindeyim? Yoksa ben bedenimin bir uzantısı mıyım?

“Ben” dediğimiz şeyin ölümsüz bir ruhla ilişkisi nedir? Gerçekten ölümsüz (*immaterial*) bir unsuru modern bilim göz ardı mı etmiştir?

Ben, benim beynim miyim? Gri bir madde olan beyin, bu yaşadığımız duygu ve düşünceleri nasıl üretebiliyor?

Görüldüğü gibi bizim kendimiz hakkında bilmediğimiz çok şey var. Belki de bizim en ilginç yönümüz, ne olduğumuzu tam olarak bilmeyişimizdir.

Sorunun en ciddi problem yaratan yönlerinden biri ontolojiktir. Yani, evrende gerçekte kaç çeşit töz vardır? Gerçekte, söylendiği gibi, madde ve ruh diye iki ayrı töz mü vardır?

Bu noktada da problem bir başka boyut alır: Mental ve fiziksel (madde ve ruh veya zihin) iki ayrı töz ise, iki ayrı unsurun ilişkisini nasıl açıklayabiliriz?

Elbette felsefe bu tür problemleri çözmek için bir girişimdir. Ancak, sanıldığı kadar da basit değildir.

Bazı felsefecilere göre biz sadece karmaşık bir fiziki objeyiz. Bazılarına göre, siz ve ben, ölümsüz birer ruhuz. Bazılarına göre ise bizde, hem fiziki hem de fiziki olmayan bir yön vardır.

Bazı felsefeciler dinden, bazı felsefeciler bilimden ilham alırlar. Bazıları ise bikaardır.

Zihin felsefesi tüm sorduğumuz sorulara ve ortaya koyduğumuz problemlere cevap arayan felsefi bir girişimdir.

Günümüzde aynı soruları konu alan veya benzer problemlerle uğraşan başka, felsefe dışı girişim alanları da vardır. Bunlar, psikoloji felsefesi, biliş bilimi (*cognitive science*) ve yapay zekâ (*artificial intelligence*) çalışmalarıdır.

Ancak zihin felsefesinin sorularının felsefeye daha yakın bir yönü vardır. Bu yön, soruların uçlarının bir şekilde metafizik bir alana ulaşmasıdır. Yani, konuyu salt empirik çalışmalarla tam bir açıklığa kavuşturmak oldukça zor görünmektedir. Böyle bakıldığında, zihin felsefesinin tezleri çoğu kez bilimsel araştırmalara açık değildir. Bu açıdan, konunun içlemi bilim felsefesinden de farklıdır.

Örnek verecek olursak, yönelmişlik (*intentionality*) kavramını ele alalım. Bazı felsefeciler için bu kavram zihnin en karakteristik özelliğidir. Bu kavramın, zihni, diğer varlık alanlarından ayırdığı söylenir. Bu oldukça ciddi, felsefi bir iddiadır. Ancak ne kadar bilimsel bir iddia olduğu tartışılabilir.

Zihin felsefesindeki problemlerin veya bunlara verilen cevapların doğrudan bilimsel araştırmalarla ilişkilendirilememesi konunun önemini ve anlamını azaltmaz elbette.

Felsefeciler *a priori* (empirik araştırma olmadan keşfedilebilir) ve *a posteriori* (empirik sonuçlara dayanan) bilgi arasında ayırım yaparlar. Birçok felsefeciye göre zihin hakkındaki birçok bilgi *a prioridir*. Bu felsefecilere göre, eğer zihin hakkında konuşacaksak öncelikle düşünme sistemimizi ve dilimizin yapısını analiz etmeliyiz.²

Bazı felsefecilere göre ise zihin ve zihnin bilgisine empirik yolla ulaşılabilir. Bu araştırmaya yardım edebilecek başka empirik çalışma alanları vardır.

Zihin felsefesi felsefenin iki alt dalı olan epistemoloji ve metafizikle yakından ilgilidir.

Epistemoloji, bilginin ne olduğunu belirlemeye ve bilginin nasıl elde edildiğini araştırmaya çalışır. Epistemoloji, zihin felsefesiyle yakından ilgilidir. Çünkü, bilgi edinme sürecinde zihnin nasıl bir işlem yürüttüğü zihin felsefesinin de konusudur.

Metafizik bir felsefi disiplin olarak evrenin temel prensiplerini ve orijinini tartışır. Ontoloji metafiziğin bir alt dalıdır. Ontoloji, evrendeki varoluş biçimlerini ve türlerini belirlemeye-bulmaya çalışır.

Zihin felsefesi ontoloji ile de yakından ilgilidir. Çünkü, zihnin karakteri ve varlık statüsü zihin felsefesinin önemli bir sorusudur ve bu soru ontoloji içinde tartışılabilir.

Çağdaş, ontoloji çalışan felsefeciler, çalışmalarını, yakından bilimsel çalışma sonuçları ile ilgilendirmektedirler. Bu felsefeciler bilimsel çalışmaların neyi “var” kabul ettiklerini yakından takip ederler.

Felsefeciler, quark, zihni ifade (*mental states*) gibi bilimde geçen teorik kavramların, gerçekten var mı, yoksa faydalı birer açıklama biçimleri mi olup olmadıklarını, son zamanlarda daha sık olmak üzere, genelde tartışırlar. Quine’a göre, “bizim var dediğimiz şey bilimsel teorimize bağlıdır.”³

Quine yaklaşımında, metafiziksel kavramlarda doğrudan bilimsel yaklaşımlarla ilgilendirilebilir. Hatta, deneysel bilimlerle dahi ilgilendirilebilir. Quine der ki, “doğanın iyi bir açıklamasını yapabilen bilimsel teoriyi kabul etmeliyiz.” Ancak, Quine

² Bechtel William, *Philosophy of Mind*, New Jersey, 1988, s.1.

³ Bechtel William, *a.g.e.*, s.2.

ilave eder, “salt zihinsel ifadelerle bir bilimsel teori oluşturamaz.”⁴

Bu açıklamalardan şu sonucu çıkarabiliriz: Tümüyle empirik olmasa bile iyi bir açıklama gücüne sahip zihin teorilerini dikte almamak için hiçbir sebebimiz yoktur. Yani, zihin felsefesi çalışmaları salt spekülatif çalışmalar değildir. Bu alanı empirik çalışmalardan ayıran en önemli nokta, zihin felsefesi içinde bazı *a priori* kavramları da barındırmasıdır.

Bugün birçok bilim adamı düşünmektedir ki, deneysel bilimler, zihnin, hem ontolojisi hem de epistemolojisi ile ilgilidir. Elbette bu bilim adamları bilmektedirler ki, felsefi sorunlar veya yaklaşımlar doğası gereği *cognitive* (bilişsel) bilimlerin empirik problemlerinden oldukça farklıdır.

Felsefe, genelde, temel kavramsal problemlerle ilgilenir. Örneğin, *intentionality* (yönelmişlik) ve onun niteliklerini düşünelim. Bu kavramın ne dışlanması ne de tamamıyla empirik bir yolla açıklanması mümkündür. İşte, bu yüzden ki, felsefi çalışmalar ve yaklaşımlar büyük tartışmalar içerirler. Elbette, tartışmaların çokluğu, araştırılan konunun anlamsızlığını akla getirmez.

Felsefi problemler karmaşık düşünce zincirlerini içinde barındırırlar. Bu yüzden ki, problemler, çoğu kez uzlaşmayla sonuçlanmaz. Bu noktayı işaret eden birçok kişi felsefi problemlerin gerçek bir çözüme ulaşamayacağını iddia ederler. İki bin beş yüz yıllık felsefi problemleri de bu yaklaşıma kanıt olarak gösterirler.

Ben de, bu çalışmada, elbette bir çözüme yaklaştığımızı iddia etmiyorum. Ancak, bu alanda yapılan çalışmaların oldukça açıklama gücüne sahip noktalara ulaştığını göstermek istiyorum.

Zihin kavramına, günümüzde sadece felsefe ve *cognitive* bilimler açısından değil nöroloji açısından da yaklaşılmaktadır. Çünkü, zihni proses aynı zamanda, beyin seviyesinde, *neural* bir prosestir de. Bihevörist yaklaşım biçimi oldukça önemsenmektedir.

⁴ Bechtel William, *a.g.e.*, s.2.

Cognitive yaklaşım mental (zihni) ifadeleri biyolojik veya kimyasal bir prosesten çok fonksiyonel ifadeler olarak ele alır. Mental ifadelerin birbirleriyle olan nedensel ilişkileri çok daha önemlidir.

I.2. Zihin Felsefesinin Tarihsel Seyri

M.Ö. 4. ve 6. yy'larda yaşayan filozoflar günümüzde konuşulan birçok felsefi problemin altını çizmişlerdi. Buna zihin alanı da dahildir.

Sokrates sürekli soru sorardı.

Platon Sokrates'in öğrencisi ve Aristoteles'in hocası idi. Ancak Platon ve Aristoteles'in Sokrates'in sorularına verdiği cevaplar farklıydı.

Sokrates (M.Ö. 470-399) çoğunlukla ilk temel filozof olarak kabul edilir. Aslında, Sokrates, hiçbir felsefi tez savunmaz. Sokrates, bir araştırma metodu geliştirdi. Bu metod, "Sokratik Metod" olarak da bilinir. Metod bir diyalogu içerir. Metod, önce bir belirleme (*definition*) ricasıyla başlar. Örneğin, bilgi nedir? Güzellik nedir? gibi. Bir tanım önerildikten sonra, soruyu soran ilave sorular sorarak cevabı geliştirir. Genellikle, sorular başlangıçtaki belirlemenin yanlış olduğunu gösterir. Soruyu soran yeni bir belirlemeye doğru götürür.

Sokrates için bir metodun amacı, kavramların evrensel, doğru tanımlarını bulmaktır. Bu yöntemle Sokrates, sofistlerin karşısında duruyordu. Sofistlere göre doğru bir tanım bulmak imkânsızdı. Çünkü kavramların farklı kontekstlerde farklı anlamları vardı.

Sokrates'e göre biz, hiçbir alanda doğru tanımlara ulaşmazsak, doğru bilgiye de ulaşamayız. (Son zamanlarda, özellikle Wittgenstein'dan sonra bu tür belirlemelerin ne kadar zor olduğu görülmeye başlandı.) Sokrates hiçbir zaman tam bir tanımlamada bulunamadı.

Sorunu, Platon (M.Ö. 428-347) irdelemeyi sürdürdü. Sokrates'in sorularına cevap vererek bir yol arıyordu. Platon'a göre "kendimizi fiziki dünya ile sınırlandırdığımız sürece kesin bir

tanıma ulaşamayız”. Bu yüzden Platon ideaları ya da formları önerdi. Bu unsurlar, kavramlarımızın mükemmel örnekleriydi. Bu dünyadaki olguları ideaların taklitleri olarak değerlendirebildik.

Bu durumda, bir Sokratik tanımlama için, bu dünyadaki örneklerle değil, örneklerin idealarına yönelmemiz gerekiyordu. Ancak bu yönelim pek de kolay değildi. Çünkü, insanoğlunun tüm yaşantıları fiziki dünyadaki mükemmel olmayan yaşantılardı. Örneğin, biz içinde yaşadığımız fiziki dünyada, hiçbir zaman, tam doğru bir çizgi görmeyiz. Bu durumda, Platon’a göre, tam bir doğru çizgi düşünebilmek için, düşüncemizi fiziki dünyaya değil bizzat ideaların kendisine yöneltmeliyiz. İdealarla temasa gelmek için, bunları doğmadan önce bildiğimize göre, ilgimizi doğrudan hafızamıza yöneltmemiz gerekir.

Chomsky (1959) de dilin söz dizimsel (*syntactic*) kurallarının içsel (*innate*) olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü, Chomsky’ye göre hiçbir çocuğun bu kuralları tümevarımla öğrenecek kadar vakti yoktur.

Aynı şekilde, Fodor (1975) da kavramların içsel olması gerektiğini ileri sürdü. Çünkü, onları öğrenmenin akla uygun bir yolu yoktur.

Platon’un en tartışmalı iddiası bilginizin, dünyadaki şeylerle değil, soyut idealarla ilgili olduğunu söylemesiydi. Bu yaklaşım matematik için çok önemliydi ve ilgi de uyandırdı. Matematikteki rakamlarda (*numbers*) sayılar (*numerals*) arasındaki ilişki, kendinde objelerle bizim onları temsil ettiğimiz arasındaki ilişkiye benzer.

Aristoteles (M.Ö. 384-322) sorunu devam ettirdi ve ilgisini başka bir âleme değil bu dünyadaki şeyler üzerinde yoğunlaştırdı. Aristoteles “idea” kavramıyla “form” kavramı arasında bir ilişki kurdu. Ancak, Aristoteles için formlar bizim yaşantımıza giren objelerdedir, soyut bir uzayda değil.

Aristoteles objeyi madde + form olarak belirledi. Form objelerin niteliklerini garantiliyordu. Aristoteles’te bir objeyi tanımak için onun formunu bilmek gerekir.

Birçok *cognitive* bilimci gibi, Aristoteles’in temel problemi de “biz dış dünyadaki bir objeyi zihnimizde nasıl temsil ede-

riz?” idi.⁵ Bu problemi açıklamak için Aristoteles bir algı teorisi geliştirdi. Bu teoriye göre, biz algıda, objeyi belirleyen formu zihnimize transfer ederiz. Bu teori aslında günümüzde savunulan “**Representational**” (temsil etme) teorisinin ilk şeklidir.

Aristoteles’in **Form** teorisi bilimsel teoriler içinde çok önemlidir, özellikle 17. yy periyodunda form teorisine göre, objeyi belirleyen form değiştirilebilir. Örneğin, bir marangoz, ağacı masaya dönüştürebilir. Diğer yandan, **Formlar** doğal objelerin nasıl ve ne yönde hareket edeceklerini de belirlemektedir. Çünkü, objeler, formlarına uygun olarak hareket etmektedirler. Özellikle canlı organizmalarda, organizmanın formu onun gelişim yönünü belirlemektedir.

Aristoteles için doğa **teleological** veya **goal directed**’dir. Yani, doğadaki olaylar belli bir amaca doğrudur veya belli bir sona ulaşmak için olmaktadır.

Bu yaklaşım bazı açılardan bugünkü bilim anlayışı ile çelişmektedir. Çünkü, günümüz bilimi, objeleri pasif olarak görmektedir. Oysa, Aristoteles’te objeler formlarının gerektirdiği pozisyon veya durumu aramaktadırlar.

Aristoteles, doğadaki değişmeyi araştırırken, sadece değişmenin nedeni üzerinde durmadı.

Aristoteles değişmeye etki eden 4 faktör üzerinde de durdu. Bu faktörler şunlardır:

1. Değişmenin altındaki **Madde**,
2. Değişmeyi teşvik eden **Olay**,
3. Değişmenin almak istediği **Form**,
4. Değişmenin yöneldiği **Amaç**.

Doğada her obje doğal yerini aramaktadır. Örneğin, ateş yükselir; dünya, evrenin merkezine doğru gitmeye çalışır. Tüm yaşayan şeyler formlarının gerektirdiği amacı yerine getirmek isterler.

Bu evren anlayışı özellikle 17. yy’dan itibaren ciddi bir şekilde değişime uğramaya başladı. 17. yy’dan beri gelişen modern bilim “amaçlı” evren anlayışı yerine “mekânistik” bir ev-

⁵ Bechtel William, *a.g.e.*, s.7.

ren anlayışı geliştirmeye başladı. Ancak mekânîk evren anlayışı biyolojik alanda oldukça ciddi problemler yarattı.

Bahsettiğimiz bu üç filozof, orijinal şekilleriyle kabul edilmeseler bile, *cognitive* bilimcileri hâlâ etkilemektedirler.

Copernicus, Galileo ve Newton’la oluşan mekânîk evren anlayışında “zihnin” yerini tayin etmek oldukça zordur.

Yine bu dönemlerde tartışılan felsefe için de gelişen “rasyonalizm” ve “empirizm” evrende zihne bir yer bulmaya çalışır.

1.2.1. Rasyonalizm

Rasyonalizm, 17. ve 18. yy’larda kıta Avrupa’sında ön plana çıktı. En önemli temsilcileri:

Descartes (1596-1650)

Leibniz (1646-1716)

Spinoza (1632-1677) dır.

Bu filozofları anlayabilmek için dönemlerinin bilimsel anlayışıyla yakından ilgilendiklerini bilmek gerekir. Dönemlerinin bilimsel anlayışının tutarlı bir açıklamasını vermek bu filozofların ilgi alanlarındaydı.

Maalesef, bugün, bu filozoflar hep bilimsel katkılarından bağımsız olarak düşünülmektedir. Bu durum onların felsefelerini tam olarak temsil etmemektedir.

Rasyonalistler için akıl (*reason*) doğayı araştırmada çok güçlü bir alettir. Rasyonalizmde duyumlar (*sense*) da dikkate alınırlar; ancak akla oranla ikinci plandadırlar.

Rasyonalistler için aklın önemi şu noktadan kaynaklanmaktadır: “Doğa, bir aklın ürünüdür ve akılla kavranılabilir.”⁶

Bu yaklaşım doğruysa, temel doğruları bulmak için dikkatli mantıksal çıkarımlar yapmak gerekir. Böyle bir mantıksal analiz Descartes’ta görülebilir.

Descartes, var eden bilgilerden köklü bir şüphe ile başlar. Sonra, bu şüpheyi maksimize eder. Descartes’ın bu metodu geliştirmekteki temel amacı tüm şüphelerden kurtulmaktır. Ona

⁶ Bechtel William, *a.g.e.*, s.10.

göre, hatalarımızın kaynağında dikkatle analiz edilmemiş ve kabul edilmiş fikirler yatar.

Zemin, şüphelerden kurtulduktan sonra, üzerine bir bina inşa edilebilir hale gelebilirdi. Yani, zemindeki hatalı yaklaşımlar veya kabullenimler ortadan kaldırılmalıydı.

Descartes'ın ilk bulduğu doğru kendi varlığı idi. Çünkü, zorunlu olarak, düşündüğüne göre var olması gerekirdi. Bu gerçeği bir şeytan dahi değiştiremezdi. Ben, hem düşünüyor olacağım, hem de var olmayacağım, böyle bir durumu şeytan dahi düzenleyemez.

Bu bulguyla birlikte, Descartes bir de metod geliştirmişti. Kesin bir iddianın bir kriteri olmalıydı, bu kriter de o iddianın açık ve seçik (*clear and distinct*) olmasıydı.

Descartes için bir iddianın açık olması demek o iddianın özünün ortaya konması demektir. Bir iddianın seçik olması demek onun diğer ilgili durumlardan ayrılması demektir.

Descartes daha sonra Tanrının varlığını ortaya koydu. Tanrı hem Descartes'ın zihnine etki ediyordu hem de onun fiziğinin temelindeydi. Descartes'ın fiziğine göre, doğa **Corpuscularean** bir sistemdi. Yani, tüm fiziki objeler küçük parçacıklardan meydana gelmiştir. Bu parçacıkların temel nitelikleri, onların bir şekli, bir boyutu ve bir hareketi olmasıdır. Bu nitelikler objenin eylemlerini belirler. Hareketin nedeni parçacıkların birbirine uyguladıkları kuvvettir. Parçacıklar tarafından işgal edilmemiş bir uzay yoktur.

Descartes'a göre canlı veya cansız tüm fiziki fenomenler parçacık ilişkileri cinsinden açıklanabilir. Ancak, bu prensibin uygulanamadığı bir alan vardır. Bu da insan zihnidir.

İşte kartezyen düalizminin kaynağı bu noktadır ki üzerinde daha sonra biraz daha ayrıntılı durulacaktır. Bu sonuca göre zihin bedenden tamamen farklıdır.

1.2.2. Empirizm

Rasyonalizm kıta Avrupa'sında gelişirken tamamen farklı bir bakış açısı olan empirizm de 17. ve 18. yy boyunca Britanya'da geliyordu.

Empirizmde, bilginin elde edilişinde, temel rol akılda değil duyumlardadır.

Bacon (1561-1636), Aristoteles'i eleştirerek bilimin duyumlara dayandırılması gerektiğini iddia etti. Yeni bir bilim anlayışı ancak bu şekilde geliştirilebilirdi. Bacon, genel doğrulara ulaşmada, duyumların yanı sıra tümevarımı da öneriyordu (Bacon 1620).

Empirizim, Locke (1632-1704) ile birlikte çok daha olgunlaştı. Locke'da zihin, temelde, çağrışım esasına göre işlem yapar. Bu yaklaşım *Cognitive* bilimde "*Associationism*" olarak bilinir.

Locke, Newton bilimine yakından bağlıydı. Amacı, Newtoncu yaklaşımı kendi felsefesiyle temellendirmektir. Locke, Newton'dan esinlenerek, evrenin mekânîk bir şekilde, bir saat gibi çalıştığına inanıyordu. Locke'un aksine Berkeley ve Hume, Newtoncu yaklaşımı oldukça zorladılar.

Berkeley'e (1685-1753) göre Newtoncu mekânizm evrende Tanrı'ya yer bırakmamaktadır. Berkeley'in Newtoncu yaklaşım tepkisi aşırı oldu ve düşünceden bağımsız olarak, fiziki dünyanın varlığını reddetti. Berkeley'e göre, fiziki objeler hakkındaki fikirlerimizin zihinden bağımsız olması tutarsızlıktır. Bizim fikirlerimiz bize fikir dışında bir fikir veremez. Eğer varsa bile, bu yüzden, biz hiçbir zaman fiziki dünyayı bilemeyiz.

Berkeley'e göre bilimin doğrularının dış dünyanın fiziki olup olmaması ile ilgisi yoktur. Dünyayı anlamak için, fikirler (*ideas*) ve onları düşünen zihin yeterlidir. Tek ihtiyaç duyduğumuz objeler idealardır. Fikirlerimizin kaynağı dış dünyadaki maddi objeler değil, Tanrı zihnidir. Berkeley için bilim, Tanrı'nın bize verdiği fikirlerin düzeni hakkındadır.

Kant (1724-1804) modern *cognitive* bilim ile yakından ilgili görüşler ileri sürdü. Elbette, Kant'ın böyle bir yaklaşımdan haberi yoktu.

Kant, bir anlamda, rasyonalist ve empirist geleneğin bir sentezini yapmıştır.

Kant'a göre de, empiristlerde olduğu gibi, fiziki dünyanın bilgisi deneyime bağlıdır. Dış dünyanın bilgisi sadece içsel bir yönelimle bulunamaz. Ancak, Kant, empirist Hume'un işaret

ettiği noktayı da görmüştü. Tüm bilgiyi yaşantıya indirgemek, “nedensellik”te olduğu gibi, bazı problemlere neden oluyordu.

Kant’ın çözümü felsefedeki “Kopernik Devrimi” idi. Kant, “insan-dış dünya” ilişkisini tersine çevirmişti. Kant’tan önceki tüm filozoflar, önce, insandan bağımsız dış dünyayı kabul ediyor, sonra da, onun bilgisinin nasıl elde edilebileceğini soruyorlardı.

Kant’a göre, bizim bilişsel (*cognitive*) aktivitelerimizin tümü yaşantımızdaki objelerle ilgili değildir. Bizim zihnimizin bir içsel yapısı vardır. Bu içsel yapı hem bilginin oluşmasına hem de algılama şekline etki etmektedir.

Kant, rasyonalistleri doğrularcasına, iddia etti ki, bizim dış dünyayı algılama ve düşünme yetimiz bizdeki kavram veya kategorilerle ilgilidir. Bu kavram veya kategoriler anlayış yetimizin (*understanding*) temel unsurlarıdır. Kategoriler tamamiyle içsel (*innate*) oluşumlardır ve deneyime etki ederler. Kategoriler objeleri sınıflamazlar, objelerin ilişkilerini belirlerler. Bu yüzden Kant, “neden ve sonuç”u bir kategori olarak ele alır. Dahası, bu kategoriler, zihinde bir kavram olarak temsil edilmezler. Yani, zihin içinde, sadece kategorilere yönelinerek dış dünyanın bilgisi elde edilemez. (Bu tavır rasyonalizm karşıtıdır.) Aksine, bu kategorileri duyum girdilerine uygulamak gerekir. Bir dünya deneyimi oluşturmak, ancak, bu şekilde olasıdır. Bizim bir objeyi algılamamız kategorilerin ham duyum girdilerine uygulanması ile mümkündür. Zaten bilğimiz de bu olgu ile sınırlıdır.

Kant’a göre, kategorilerin içine konmayan bir duyu yaşantısı bizim için bilinemezdir. Kant, şeylerin kategoriler uygulanmadan bulunduğu konuma “kendinde şeyler”dir (*things in themselves*). Açıktır ki, kendinde şeylerin oldukları gibi araştırılması mümkün değildir.

Elbette ki, kategorilerimizi uygulayabildiğimiz duyu girdileri bilgi sahamız içindedir. Biz, bilgilerimizi nedensellik kategorisi ile oluşturuyorsak, elbette, her olayın bir nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşımla, Newton fiziği de doğru olabilir.

Kant, kategorilerin deneyime uygulanması ile elde edilen bilgilere “*synthetic a priori*” bilgiler dedi.

Bu noktada analitik-sentetik kavramlarına da değinmek gerekir. Analitik ifadeler kelimenin anlamı nedeniyle doğru olan ifadelerdir. Örneğin: “Bekâr, evlenmemiş kişidir.” Bu önerme “bekâr” kavramının anlamı yüzünden doğrudur. Sentetik ifadeler içinde duyum verisi de barındıran ifadelerdir ve kavram anlamlarıyla doğrulanamaz. Örneğin: “Şu kitap kırmızıdır”. Bu önermenin yanlış olma ihtimali de vardır.

Sadece sentetik ifadeler dünya hakkında tözsel iddialarda bulunabilir.⁷

Genelde, analitik önermeler *a priori*, sentetik önermeler *a posteriori* kabul edilirler. Çünkü, sentetik önermelerin doğruluğu bir yaşantıyı gerektirir. Kant’a göre, bazı sentetik ifadeler *a priori* olarak bilinebilir. Bu durum kategorilerin oynadığı rol ile mümkündür. Ancak, kategorilerin bilgi üzerinde oynadığı rol empirik olarak araştırılamaz. Böyle bir araştırma *transcendental*’dır (aşkın).

Kant’ta bir anlamda, bildiğimiz dünya oluşturduğumuz dünyadır. Bizden bağımsız bir dış dünya yoktur.

Kant’ın yaklaşımından farklı etkilenmeler ortaya çıktı. Uzun zaman dilimi içinde batıda felsefeciler iki gruba ayrıldı:

- a. Analitik gelenek,
- b. Kontinental gelenek.

Analitik gelenek İngilizce konuşulan ülkelerde, Kontinental gelenek Kıta Avrupa’sında etkili oldu.

Zihin felsefesi çalışmaları daha çok analitik gelenekten gelmektedir. Özellikle, mantık çalışmaları analizin aleti olarak kabul edildi. Analitik gelenekte mantık kadar dil de önemlidir. Analitik felsefecilere göre birçok felsefi problemin kaynağında dil vardır ve bu problemler yine dil analizleri aracılığıyla aşılabılır. Bu nedenle, bu filozoflar, kavram analizleri ile çok uğraştılar. Örneğin: inanış (*belief*), özgürlük (*freedom*), doğruluk (*truth*). Analitik felsefeciler için kelimelerin anlamları nasıl taşıdığı, cümlelerin nasıl olup da bir şey söylediği büyük önem arz ediyordu.

⁷ Bechtel William, *a.g.e.*, s.14.

Kontinental gelenekte dilin mantıksal analizi ile uğraştı, ancak, insan varlığı sanki daha ciddi ilgi alanlarıydı. Kontinental gelenekte insan ve yaşantısı konusunda iki okul oluştu:

1. Fenomenoloji
2. Varoluşçuluk

Fenomenoloji 19. yy'da Husserl ile ortaya çıktı ve Marleau-Ponty ile sürdü. Bu yaklaşımda insan yaşantısının muhtevası ön plana çıkarılıyordu.

Varoluşçuluğun Heidegger ve Sartre kanadında, insan dünyaya atılmıştır ve kendini yaratmalıdır.

Daha çok yakınlarda “Hermeneutik Okul” var. Derrida öncülüğünü yaptı. Kültür ve tekst (metin) yorumlarına önem verdiler.

Konuya, özet olarak, terimsel bir altyapı oluşturmaya çalıştık. Ancak, tarihi bağlantılarımız daha sonra da yeri geldikçe devam edecektir. Çünkü, günümüz çalışmalarında tarihten alınmış ciddi etkiler vardır. Hatta, konunun bir kısmı geçmişte açık veya örtülü olarak tartışılmıştır.

I.3. Çağdaş Zihin Felsefesi

Zihin felsefesi, teknik terim olarak, 18. yy ve 19. yy'ın başlarında gündeme gelmeye başladı. İçinde metafizik, epistemoloji ve etik vardı.

Zihin felsefesine, bazen, “felsefi psikoloji” de dendi.

Günümüzde yapılan zihin felsefesi çalışmalarının temelinde iki önemli felsefeci vardır:

1. Ludwig Wittgenstein,
2. Gilbert Ryle.

Wittgenstein 1947'ye kadar Cambridge'de felsefe profesörlüğü yapmıştır. Ryle Oxford'da felsefe profesörüdür ve etkileyici kitabı *Concept of Mind* (Zihin Kavramı) 1949 da yayımlandı. Wittgenstein'in konumuzu ilgilendiren eseri *Philosophical Investigations* (Felsefi Araştırmalar) 1953'te yayımlandı.

Wittgenstein ve Ryle sadece zihin felsefesi problemlerini çözmeye çalışmadılar, aynı zamanda, çözüm için bir metod da geliştirdiler.

Bazı felsefeciler Wittgenstein'ı felsefede bir devrim olarak görmektedirler. Çünkü, çalışmaları, Anglo-Amerikan felsefesinde önemli gelişmelere neden oldu. Wittgenstein'ın İngiltere, Avustralya ve A.B.D.'de çok etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu ülkelere İskandinav ülkelerini de dahil edebiliriz.

Bu filozoflardan sonra, analitik ve linguistik felsefe mercek altına alındı. Geleneksel felsefi problemlerin çözümünde yol alındı.

Zihin felsefesinde de farklı yaklaşımlar ortaya çıktı. Önce, zihin bir bütün olarak ele alındı. Örneğin: Zihin var mıdır? Sonra, zihnin nitelikleri analiz edildi. Örneğin: Zihnin bedenle ilişkisi nedir?

Zihinle, vücut, kişi, makine, doğa, hayvan arasında ilişki kurulmaya başlandı. Güç (*powers*), yatkınlık (*dispositions*), kapasite (*capacities*), eylem (*actions*), ifade (*states*), proses (*processes*) gibi kavramlar ortaya çıktı.

Zihnin çalışması hakkında çeşitli yaklaşımlar ortaya konuldu. Bunlar:

1. Zihin, mekânîk prensiplerle çalışıyor.
2. Zihin, teleolojik prensiplerle çalışıyor.
3. Zihin, özel prensiplerle çalışıyor.
4. Zihnin hiçbir prensibi yoktur.

“Kendi zihnimiz” ve “diğerlerinin zihni” problemi gündeme geldi. Ayrıca ahlaki psikoloji gündeme geldi ve zihin felsefesi ile ahlak arasında bir köprü oluştu.

Bunlara ilave olarak, *cognitive* kavramlar ortaya çıktı. Bu kavramlar; anlayış (*understanding*), düşünme (*thinking*), inanış (*belief*), hafıza (*memory*), algı (*perception*), hayal (*imagination*) ve irade (*will*) gibi kavramlardır.

Duyumlarla ilgili kavramlar tartışıldı.

Bunlara ilave olarak, “şuur” kavramı önemli olmaya başladı.

Elbette kavramlarla birlikte sorular ve düşünme biçimleri de değişti.

Diğer insanların zihni hayatının bizden gizli olduğunu biliyoruz. Diğer zihinlere attığımız nitelikler algılarımıza dayanmaktadır. Acaba algılanabilen, dışsal kriterler içsel ifadele-
rin (zihni) bir işareti midir? Acaba başkaları da, gerçekten, bi-
zim gibi mi düşünüyor?

Düşünme, bir beni, bir zihni veya bir ruhu gerektirir gibi du-
ruyor. Böyleyse insanda ruh ve beden olmak üzere iki unsur
olması gerekiyor. Eğer zihin ve beden ayrı iki unsur ise, birisi
diğeri olmadan da var olabilir. Bu nedenle, birçok insan, bede-
nin ölümünden sonra, var olmaya devam edecek olan şuur cin-
sinden bir unsurun varolduğuna inanır.

Smith ve Jones'a göre, "insanın iki unsurlu düşünülmesi, in-
sanın modern bilimdeki görünümüne ters düşmektedir."⁸ Bu
yazarlara göre, modern bilimde, insan doğal dünyanın bir uzan-
tıdır. Doğada olmayan bir şeyin insanda olması pek olası
görünmüyor, diyorlar.

Yine bu felsefecilere göre, insan davranışları, salt bilimi kul-
lanarak, fiziki olmayan bir unsura başvurmada da açıklanabi-
lir.

Elbette, bu yaklaşımda ciddi problemler vardır. Eğer insan,
tamamiyle doğal dünyanın bir parçası ise, fiziksel ve kimyasal
proseslerin toplamı ise, hür irade dediğimiz şey tamamen bir
yanılsamadır. Bu durum da, ahlaken, yaptıkları hiçbir şeyden
sorumlu değildir.

Yukarıda bahsettiğimiz üç problem de tamamiyle zihnin ya-
pısıyla ilgilidir. Elbette, bu problemlerin felsefi olmadığını
söylemek pek doğru olmaz. O halde, zihin kavramı felsefenin
içinde önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır.

Biz de, zihnin fonksiyonları olarak düşünme, planlama, kav-
rama, algılama, hissetme vb yetiler var.

Tüm bu olguları nasıl açıklayabiliriz?

Bizim zihinsel hayatımızın bu derece zenginliğinin altında
ne var? Bizim üst derecede karmaşık bir organizma oluşumu-
muz mu, yani beynimiz mi?

Bizim *cerebral cortex*'imiz 10 milyar nörondan oluşmakta-
dır. Her nöron yaklaşık 10 bin bağla diğerine bağlanmaktadır.

⁸ Smith and Jones, *The Philosoph of Mind*, Cambridge, 1986, s.3.

Acaba zihinsel hayatımızın zenginliği bu üst düzeydeki karmaşıklık ile mi ilgilidir?

Aynen, gerçekte, suyun H₂O olması gibi, zihni ifadelerimiz de beynsel ifadelerimiz midir?

Zihin-beyin ilişkisi, bilgisayarla onun programı arasındaki ilişkiye benzetilebilir mi?

Tamamen fiziki niteliklerle donatılmış bir şey zihni fonksiyonlara sahip olabilir mi?

Şuur dediğimiz niteliğin temelinde fiziki bir karmaşa mı vardır?

Şuur'un hâlâ gizemli bir olgu olduğu açıktır. Nerede yer aldığı ve zihnin işleyişiyle ilişkisi oldukça ilgi çeken bir sorudur.

Jerry Campbell şöyle diyor: "Popüler bir mit der ki, bilgisayarın icadı bizim kendimiz hakkındaki görüşlerimizi altüst etmiştir. Çünkü, o gösteriyor ki rasyonel düşünce sadece bize özgü değildir."⁹

Bu yaklaşım, insanın zihin yapısı ile bilgisayar programları arasında bir benzerlik görmektedir. Elbette, bu yaklaşım, makineler de akıllıdır, demek istemiyor. Ancak, sanki bilgisayarlar bihevyorizmin kaybettiği gücü geri vermiştir. Çünkü, bazı felsefecilere göre, zihnin dış dünyayı nasıl temsil ettiği sorusu bilgisayarlar yardımıyla açıklanabilir. Yine bu felsefecilere göre, bu anlamda, zihin mistik bir unsur değildir.

Bir başka yaklaşım da şudur: Aslında, bilgisayarlar, bihevyorizm aracılığıyla kaybolan zihni statüyü, tekrar geri vermişlerdir.

Beyin ve bilgisayar benzetmesinin günümüzde sıkça kullanıldığı bir gerçektir. Elbette beyin kadar yetkin bir bilgisayar yoktur. Bilgisayardaki bir chip 6'dan az bağlantıya sahiptir. Beyin 1 saniyede 200 trilyon işlem yapabilmektedir.

Bu çalışmalardan zorunlu olarak zihin=beyin sonucu çıkmaz. Ancak, beynin zihne giden en iyi yol olduğu da söylenebilir.

Zihnin nasıl çalıştığı felsefe için oldukça önemlidir. Çünkü felsefenin kendisi bile zihinlerin ürünüdür.

⁹ Campbell Jerry, *The Improbable Machine*, Londra, 1989, s. 10.

Ayrıca “yönelmişlik” (*intentionality*) ve “zihin muhtevası” (*mental content*) gibi kavramlar felsefi problemlerin temel konuları arasındadır.

Modern felsefe Descartes’ın “subjektivite”yi keşfetmesiyle başlar. Bu dikkat çekmeden sonra, zihni olgu evrenin en ilginç fenomenlerinden biri olarak görülmeye başlandı.

Zihnin çalışmasında felsefenin yeri nedir? Bu konuda oldukça çok tartışma vardır. Acaba zihin konusundaki çalışmaların, metafizikle, etikle, bilim felsefesi ve dil felsefesi ile ilgisi kurulabilir mi?

Bir başka önemli soru şudur: Zihin araştırmalarında felsefenin kredibilitesi var mıdır? Bu soruya cevap verebilmek için zihin felsefesini tanımlamak gerekir: En genel anlamıyla, zihin felsefesi, zihin özünün araştırılmasıdır veya “zihin aracılığı ile zihnin çalışılmasıdır.”¹⁰ Zihin felsefesi, zihinsel kavramların, zihinsel dilin araştırılması, bir zihin teorisinin oluşturulması, zihinsel problemlerin ortaya konulması, bilimsel verilerin ötesine geçilmesi, zihin hakkında *a priori* tartışmaların ortaya konması, bir zihin biliminin oluşturulması, zihin teorileri ile diğer teoriler arasında bağ kurulması, insanın kendi ve diğerlerinin yaşantılarına eğilmesi, bilimin yarattığı kavram kargaşasından bir çıkış yolu bulması, çalışmalarının tümünü içine alır.

Bu çalışmada bu konuların tümü olmasa bile, gerekli bilgilerin verilmesine çalışılacaktır.

Elbette bu çalışma, felsefi bir çalışmadır. Ancak, bilimsel veriler göz ardı edilmemiştir. Bazı felsefeciler der ki: Zihin hakkındaki koltuk konuşmaları bir kenara atılmıştır. Biz, bu noktaya geldiğimizi sanmıyoruz, gelebileceğimize dair de ciddi şüphelerimiz var. Bu demek midir ki, konu çözümsüzdür! Elbette, doğrudan böyle bir sonuca da ulaşılamaz. Kanaatimizce konunun metafizikle oldukça yakın ilişkisi vardır. Böyle olunca, salt empirik verilerle tümel bir zihin teorisine ulaşabilir miyiz, bilmiyoruz.

Konu, mutlaka, felsefe-bilim ilişkisini akla getirmektedir, Quine’a göre, felsefe bilimsiz yapamaz. İlave eder; bilim, sağ

¹⁰ Michael M., *Philosophy in Mind*, Londra, 1994, s.5.

duyudan daha önemlidir. Paul Churchland'a göre ise, zihin ve şuur problemi, sonunda, teorik bilimler tarafından çözülecektir.

Felsefenin Galileo ve Newton üzerinde oynadığı rol hâlâ tartışılmaktadır. Ancak, bazı felsefecilere göre, bilim bir daha felsefeyi yardıma çağırmayacaktır.

Biz bu yaklaşımı biraz aşırı iddialı buluyoruz. Sanıyoruz ki, bilimsel çalışmalar hangi noktaya ulaşırsa ulaşsın, her zaman, evrende felsefenin ilgi alanına giren bir boşluk kalacaktır.

Felsefi tartışmaların, tarih boyunca, insanın zihinsel gelişim yönüne etki ettiğini düşünüyoruz. Bundan sonra da etki edeceğine inanıyoruz. Eğer bir gün evrende hiçbir felsefi tartışma kalmayacaksa zihin ve madde özdeşleşmiş demektir. Böyle bir evrende zaten insan problemi olmayacaktır. Bu aşamada bir zihinsel teoriye ulaşmak istemiyoruz, ancak, inandığımız bir şey var ki, evrenin anlamı, neyle bağlantılı olursa olsun, insan zihninden geçmektedir. İnsan zihnini araştırarak tek enstrüman da yine insan zihnidir. Dahası gelecekteki felsefenin, insan zihnine ve tüm zihinlere (eğer varsa) geniş biçimde yer ayıracağını düşünüyorum.

Bu konuda daha fazla bir şeyler söyleyebilmek için, felsefe-
de, zihne verilen statüleri veya zihin teorilerini ele almak gere-
kir. Daha sonraki aşamalarda bu yönde bilgi vermeye çalışaca-
ğım.

II. BÖLÜM

.....

ZİHİN FELSEFESİ ÜZERİNE YAKLAŞIMLAR

II.1. Düalizm

Zihin felsefesinde en önemli ve etkileyici filozof Descartes'tır.

Descartes'tan sonra üç soru oluştu:

I. Eğer zihin bir şeyse, zihin nasıl bir şeydir?

II. Zihinle fiziki dünyanın ilişkisi nedir?

III. Zihinsel alanın karakteristiği nedir?

Aslında bu üç soru birbirine bağlıdır. Descartes da bir şekilde, bu üç soruyla ilgilendirilebilir.

Descartes için zihin *immaterial* (maddi olmayan) bir *substantz*'dir, *töz*'dür. Töz'den kastımız şudur: Zihin kendi başına varolabilir ve başka hiçbir unsura indirgenemez. Zihin, uzayda yer kaplamaz ve özü düşündürmektir. Zihnin yanında, Descartes için, bir de beden vardır. Beden, maddedir, düşünemez ve uzayda yer kaplar.

Descartes'ta insan, zihin ve bedenden meydana gelir. Bu iki unsur, prensipte, birbirlerinden ayrılabilirler. Beden ölse bile, zihin, dünyada veya başka bir yerde var olmaya devam edebilir.

Bu söylediklerimiz, aslında, birinci sorunun da cevabıdır.

Zihinsel alanın karakteristiği nedir? Düşünme. Peki, düşünme nedir? Descartes der ki: "Ben düşünce kavramından içinde

olup, şuurunda olduğum bir şeyi anlarım.”¹¹ Burada, düşünce, sadece anlama, irade ve hayal gücü ile özdeşleştirilmemiş, aynı zamanda “şuur” ile de ilgilendirilmiştir.

Düşünce ve diğer zihni işlemlerde “idealar” dediğimiz düşünce objeleri vardır. Biz idealara içsel bir şuurla ulaşırız. Bazı idealar kendilerinden farklı şeyleri temsil ederler. Bu temsil ettikleri şey materyal dünya ve onun objeleridir. Örneğin, ben Ankara’yı “Ankara ideası” ile düşünüyorum. İdea dediğimiz şey zihindedir ve zihinseldir. Ankara maddi dediğimiz dünyanın içindedir. Zihin-beden farklılığı dediğimiz zaman bu ayrımı kastetmekteyiz.

“Düalizm” de bu demektir, zaten. Buna göre, hiçbir zihinsel olan maddesel, hiçbir maddesel olan zihinsel olamaz. Bazı düalistlere göre kişi zorunlu olarak zihinden kontinjent olarak bedenden meydana gelir. Bu durumda, kişinin bedensel varlığı ortadan kalksa bile, zihinsel varlığı devam edebilir. Fakat, bir kimsenin zihinsel varlığı ortadan kalkarsa maddesel varlığı devam edemez. Bazı düalistlere göre de, zihin bedensiz, beden de zihinsiz olabilir.¹²

Eğer zihin ve beden tamamiyle farklıysa bunlar nasıl temasa gelebilir? Bu soru aslında Kartezyen düalizminin temel eleştiri noktalarından biridir. İmmateryal zihin ve materyal vücut nasıl birbirlerini etkileyebilirler? Örneğin: Yazmaya karar veriyorum ve yazıyorum. Yazma kararım zihinseldir. Yazmam ise fiziki bir eylemdir. Diğer yandan, tuttuğum kalemin parmaklarımda oluşturduğu bir his var. Böyle bir etkileşimi nasıl açıklayabiliriz? Olayın bir boyutunda, zihinsel etki ve bedensel bir sonuç var. Olayın diğer boyutunda, bedensel bir etki ve zihinsel bir sonuç var. Ortada, nedenselliğe dayalı bir iletişim ağı (*network*) var. Olayın içinde fizik kuralları var, enerji transferi var. Aynı şekilde, olayın içinde, immateryal unsurlar da var.

Bu olay Descartes tarafından açıklanabilmiş bir olay değil. Probleme “*interaction*” (etkileşim) problemi de denir.

¹¹ Mc Cullach G., *The Mind and its World*, Routledge, New York ve Londra, 1995, s.3.

¹² Priest Stephan, *Theories of the Mind*, Penguin Books, 1991, s.3.

Tartışmanın bir de epistemik boyutu vardır. Zihnin immateryal olduğunu kabul etsek bile, yukarıdaki II. ve III. soru hâlâ tam olarak cevaplandırılamamıştır.

Biz, bir dünya içinde yaşar, onu algılar ve ona ilişkin inanışlar oluştururuz. Bu şekilde, dış dünyayı bildiğimizi iddia ederiz. “Bilmek” bizimle dış dünya arasındaki bir ilişkidir. Ancak Descartes bu ilişkiden şüphe etmişti. Descartes bu şüphesinden bir şekilde kurtulmuştur. Descartes’ın, kendi felsefesi ile doğru bilgiye ulaşılabilceğinden şüphesi yoktu.

Ancak, bazı felsefeciler, Descartes’ın dış dünyanın varlığının şüphesinden tam olarak kurtulup kurtulmadığı konusunda emin değildirler. Descartes’ın çıkışı şöyle formüle edilebilir:

1. Ben, maddi Descartes yokmuş gibi davranamam.
2. Ben, kendim yokmuşum gibi davranamam.
3. Öyleyse, ben maddi Descartes değilim.

Ancak, bu öncüllerden, her zaman Descartes’ın ulaştığı sonuç çıkmaz.

Mc Cullach bu durumu şöyle formüle ediyor:

1. Ben, Stalin Gürcü değilmiş gibi davranamam.
2. Ben, tek Gürcü Sovyet diktatörünün Gürcü olmadığını söyleyemem.
3. Öyleyse, Stalin, Sovyetlerin tek Gürcü diktatörü değildir.¹³

Descartes’ın mantığı takip edilerek yapılan bu çıkarımda öncüller doğru ama sonuç yanlıştır.

Demek ki, Descartes’ın zihin-dış dünya ilişkisinde de problemler vardır.

Descartes için tüm bireysel zihinler “kendi kendine yeten”dir (*self-contained*) ve hiçbir şeyle bağlantılı olmak zorunda değildir. Çünkü, zihnin özü düşündürmektir ve varolmak için hiçbir şeye ihtiyaç yoktur.

Ancak, zihnin immateryal olması onun *self-contained* olduğu sonucunu zorunlu olarak doğurmaz. Çünkü, immateryal

¹³ Mc Cullach G., *a.g.e.*, s. 10.

zihin olsa bile bir şekilde beyinle olan ilişkisini açıklamak gerekir.

Sonra, düşüncenin zihnin zorunlu özelliği olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Eğer zihin, beyin olmadan da var olabiliyorsa, düşünce olmadan da var olabilir.

Diğer yandan, Descartes'ta duyu olguları bedende değil ruhtadır. Bu durumda, vücut olmadan da duyu algılarının olması gerekir.

Şöyle bir düşünce deneyi yapabiliriz: Böyle hissetmemi gerektirecek bir ortam olmadığı halde, şimdi benim soğukluk hissettiğimi düşünelim. Böyle bir yaşantı bana, benim çevrem hakkında bilgi verir mi?

Aynı şekilde, eğer zihin Descartes'ın iddia ettiği gibi, kendi kendine yeterse, biz maddi dünyanın da gerçekten var olmadığını iddia edebilir miyiz? Hatta, vücudumuz dahi olmayabilir. Belki de tüm evren benim zihnimin içindedir. Belki de her şeye immateryal bir şeytan sebep olmaktadır.

Görüldüğü gibi, zihin, dünyanın dışında, kendi kendine yeten olunca, çok ciddi problemler doğmaktadır. Dile getirdiğimiz durumlar, en azından, mantiken mümkündür.

Duruma diğer bir açıdan bakarsak, eğer zihin, dünya dikkate alınarak, kendi kendine yetense, o zaman, dünya ve şeyler zihnin dışındadır. Böyleyse, zihin, dışarıdaki şeylere nasıl ulaşacaktır? Çünkü, şeyler, ulaşacağımız yerin ötesindedir. Bu durumda da bilgimiz, dış dünyadan tamamen kopmuş oluyor.

Hilary Putnam da bu duruma benzer bir düşünce deneyi yapar. Farzedin ki, sizin beyniniz bedeninizden çıkarılıp onu canlı tutacak bir tüpün içine konuldu. Beyindeki sinir uçları çok geliştirilmiş bir bilgisayara bağlandı. Bu bilgisayar sayesinde, sinirler o şekilde uyarılmaktadır ki, siz her şeyin normal olduğunu düşünmektесiniz. Ancak gerçekte, sinir gördüğünüzü sandığınız her şeye dış dünya değil, bir bilgisayar neden olmaktadır.

Putnam, kendisi böyle bir durumda olduğumuzu ileri sürmüyor. Ancak, yaptığı düşünce deneyi, Descartes'ın probleminin çağdaş ele alınış şeklidir.

Bu düşünce deneyine Descartes'ı haklı çıkaracak şekilde de bakabiliriz. Eğer, beyin ve zihin iki ayrı unsur değil de birbirine

özdeş ise yukarıdaki düşünce deneyine göre dış dünyayı temsil etmem olası değildir. Çünkü, algılayan ve algılanan özdeşdir.

Eğer zihin ve beyin özdeş ise benim tüm zihni karakteristiklerim beynimin ve sinir sistemimin karakteristikleridir. Bu durumda dış dünya (eğer varsa), sinir uçlarıma bağlı bilgisayarın yerini almaktadır. Bu durumda da dış dünya ile zihnim arasındaki şüphecilik ortaya çıkar. Benim yaşantılarım, gerçekte, benim çevrem hakkında hiçbir şey söylemez.¹⁴

Putnam'ın bu düşünce deneyi Descartes'ın aldatan şeyden benzetmesi ile aynı şeyleri söylemektedir.

Yukarıda Descartes yaklaşımını hem olumlayabilen hem de olumsuzlayabilen çağdaş bir yaklaşıma işaret ettik.

Şunu da söyleyelim, düalizme göre, zihni fenomen doğal bilimlerin araştırma alanının dışındaki iki tür düalizmden söz edilebilir:

1. Substanz düalizmi
2. Nitelik (*property*) düalizmi.¹⁵

Substanz düalizmine Descartes'ı örnek verebiliriz. Yani, zihnin fiziki olmayan bir entitidir ve bedenden tamamiyle farklıdır.

Nitelik düalizmi daha çağdaş bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, zihnin nonfizikal olması doğru değildir, ancak zihnin bazı nitelikleri maddenin niteliklerinden farklıdır.

Elbette, en çok bilinen ve yaygın olan substanz düalizmidir. Descartes'ın yaklaşımı halk arasında öylesine yaygınlaşmıştır ki alternatifleri pek düşünülmemiştir.

Aslında, zihin ve bedenin tamamiyle farklı olduğu fikri Aristoteles'e çok yabancısıdır. Aristoteles, objeleri, içsel karakteristiklerinin ne olduğu açısından değil, ne yaptıkları açısından sınıflandırıyordu. Aristoteles'in objesinde madde ve form vardır. Maddeden oluşan obje formuna göre hareket eder. Aristoteles maddeden ziyade form üzerinde duruyordu. Bir objeyi onun formu karakterize etmektedir. Aristoteles için yaşayan varlıkların formu "*psyche*" veya "ruh"tur. Ancak, Aristoteles'te ruh, yaşayan organizmaların farklı bir parçası değildir. Aristoteles

¹⁴ Putnam Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, s.5.

¹⁵ Bechlel William, *a.g.e.*, s.79.

için canlı ve cansız tüm objelerin formları onların gösterdikleri aktivitelere bakılarak bulunabilir.

Aristoteles, üç çeşit organizma aktivitesinin, dolayısıyla, üç çeşit ruhun var olduğunu düşünüyordu:

1. Bitkilerde bitkisel ruh (Besin alma),
2. Hayvanlarda hayvansal ruh (Çevreyi algılama ve hareket),
3. İnsanlardaki ruh (Akıl).

Aristoteles'te ruhu organizmanın kalan kısmından ayırmak gibi bir eğilim yoktur. (Ancak, bu yargının ne kadar doğru olduğu tartışılmaktadır. Çünkü, sanki Aristoteles'te düşünen akıl vücudun yok olmasından sonra da varlığını koruyabilmektedir.)

Aristoteles üzerinde daha sonra tekrar duracağız.

16. ve 17. yy'lardaki bilimsel gelişmeler Aristoteles'in yaklaşımını oldukça problemli hale getirdi. Özellikle, 16. ve 17. yy'lardan sonra gelişmeye başlayan yeni fiziğe göre, madde cansız ve pasifti. Maddeye ancak, dışarıdan bir kuvvet uygulanabilirdi. Fiziğin görevi objelerin birbirlerine etkilerini ve buna yön veren unsurları bulmaktı. Bu dönemde şu soru soruldu: Fizik kuralları insan ve hayvanlara uygulanabilir mi? Bazı araştırmacılar evet uygulanmalı dediler.

17. yy'da Thomas Hobbes bu yaklaşıma bir örnektir. Hobbes, insan için tümel bir açıklama istiyordu, bu tümel açıklamaya düşünce de dahildi. Yani, fiziki objelere uygulanan kurallar insana da uygulanmalıydı.

Bu yaklaşım Descartes'ın bile ilgisini çekmişti. Descartes hidrolik sistemlere büyük ilgi duyuyordu. Benzeri bir prosesin aynı zamanda Harvey'in kan dolaşımı çalışmasından da haberi vardı. Harvey'in çalışmasında bir tür hidrolik pompalama vardı. Descartes benzeri bir durumu sinir sistemi için düşündü. Sistemin içinde hayvansal ruhun dolaştığı kanallar vardı. Bu sistemin bizzat vücudun mekânizmasından kaynaklandığını düşünüyordu.

Ancak, bu mekânistik açıklama biçimi insandaki akıllı ve dil kullanımını açıklayamıyordu. Descartes düşündü ki, bu iki olgu doğanın geri kalanında bulunan tüm olgulardan farklıdır. Yani,

doğadaki olgulara getirilen açıklama biçimleri bu iki olguya getirilemezdi.

Demek ki, insan doğanın geri kalanından farklıydı. Bu farkın kaynağında, insanın sahip olduğu farklı substanz, zihin yatıyordu. Zihnin temel niteliği düşünme, fiziki objelerin temel niteliği ise uzamdı.

Daha önce de söylediğimiz gibi, Descartes’a yapılan karşı koymalardan en önemlisi bu iki farklı tözün ilişkisi ile ilgilidir. Bu iki töz birbirlerinden bu kadar farklı iseler birbirlerine nasıl etki edebilirler? Düşünce, nasıl vücudun hareketine neden olabilir?

Descartes bu ilişkiyi beyindeki “*the pineal gland*” ile açıkladı. Bu nokta da zihin, vücuda isteklerini iletmektedir, yani, bir tür tercüme olmaktadır. İstekler, sinir kanallarıyla bir tür hayvani ruh olarak vücuda akmaktadır.

Bu çözüm pek kabul görmedi. 1643’te Prenses Elisabeth aynı soruyu Descartes’a sordu: “Sadece düşünen bir şey olan insan ruhu bedenimize nasıl etki ediyor?”¹⁶

Descartes’a göre ilişkiyi fiziki bir nedensellikmiş gibi düşünmemek gerekir. Burada farklı bir ilişki vardır. Descartes daha sonra, zihin ve bedenin bazen çift bazen de tek olarak düşünülmesini önerdi.

Descartes’ın cevapları pek ciddi kabul görmedi. Fakat, Richardson (1982) bu cevapları yeterli bulmuştu. Descartes’ın zihin-beden ilişkisini uçak ve pilot ilişkisine benzetti. Richardson’a göre sorunu “iki doğal entitiler” ile çözebiliriz. Bazı zihni ifadeleri iki doğal kabul edersek bu ifadelerin bir yönünün vücuda etki ettiğini söyleyebiliriz. Açlık ve susuzluk gibi hisleri bunlara örnek verebiliriz. Bu hisler her iki tarafa da etki edebilir.

Descartes’tan sonra Brentana ve William James 19. yy’ın iki düalistiydi. Günümüzde Karl Popper ve nörofizyolojist John Eccels düalizmin değişik versiyonlarını geliştirdiler. Bu filozoflar da zihin aktiviteleri üzerine konsantre oldular ve zihnin farklılığına dikkat çektiler.

¹⁶ Bechtel William, *a.g.e.*, s. 82.

Zihni faaliyet, düşüncede “soyut objeler” yaratmaktadır. Bunlara, matematiğin, bilimin ve edebiyatın kavramlarını örnek verebiliriz. Popper bu tür objelerin ait olduğu yere “*world 3*” (3. dünya) dedi. *World 3*, *world 1* (fiziki dünya) ve *world 2* (zihinsel aktiviteler) den tamamen farklıdır. *World 3* mantık kuralları tarafından yönetilir. Popper’a göre, bir kimse takip etse de, mantık kuralları objektif bir gerçekliğe sahiptir. Bu objektif gerçeklik fiziki dünyadan tamamıyla farklıdır. “Objektifliği” *world 3*’ü zihinden de ayırır.

Popper’a göre hiçbir saf fiziki sistem *world 3*’ün soyut muhtevasını kavrayamaz. Ancak, *world 3*’ün aktivitelerini kavrayan ve *world 1*’deki olaylara uygulayabilen zihni aktiviteler vardır. *World 1* hiçbir zaman soyut objelere temasa gelemmez.

Düalizme karşı çıkanlar diyorlar ki, fiziki bilgisayarlar o şekilde düzenlenebilir ki, hem mantığın kurallarını takip ederler, hem de bilimsel teoriler hakkında akıl yürütme yapabilirler.

Popper’a göre, sadece “*interactionsm*” (zihinle bedeninin etkileşimini kabul etmek) *world 3*’ün *world 1*’deki aktiviteleri nasıl düzenlediğinin yetkin bir açıklamasını verebilir.

Popper diyor ki; fizikalistler için bir çıkış yolu varsa o da “*epifenomenalizm*”dir. Epifenomenalizme göre zihinsel aktiviteler beyinden kaynaklanır, ancak zihinsel ifadelerin beyin üzerinde bir etkisi yoktur. Epifenomenalizmi anlamak için bir çiçekle çiçeğin kokusu arasındaki ilişkiye bakabiliriz. Koku çiçekten farklı bir şeydir ve çiçek üzerinde etkisi yoktur. Ancak, kokunun nedeni de çiçekteki biyolojik olaylardır. Bu benzetmeye göre, çiçeği beyin, kokuyu da zihin olarak düşünebiliriz. Popper’ın epifenomenalizmi eleştirdiği bir başka nokta da, onun evrim teorisi ile tutarlı olmayışıdır. Evrim teorisine göre gelişimin temelinde doğal ayıklama vardır. İlkel türlerin tek amacı hayatta kalmaktır. Epifenomenalizme göre zihnin hayat mücadelesinde bir yeri yoktur, çünkü, beyin aktivitelerine bir etkisi yoktur. Eğer böyleyse, etkisi olmayan zihin unsuru evrim süreci içinde neden ortaya çıksın? Canlının hayatta kalması için hiçbir etkisi yoktur. Evrim teorisi zihni ifadelerin orijinini açıklamada zorluk çeker. Ancak, yetenekleri (*traits*) açıklayabilir.

Fizikalistler, Popper ile hemfikir değillerdir. Onlara göre, savundukları görüşler, onları zorunlu olarak epifenomenalizme

götürmez. Fizikalistlere göre, zihni olgular ve ifadeler, basitçe, fiziki ifadelerdir (Mortensen 1978).

Popper'ın evrimle epifenomenalizmi çeliştirmesi de eleştirilmektedir. Derler ki: Doğal açıklamayı temel olarak alsak da itiraz geçersizdir. Örneğin: Yeşil olmak bitkilerin bir avantajı değildir, ancak, klorofil ihtiyaçları yüzünden yeşil olmaya mecburdurlar. Yani, her zaman bir avantaj sağlamak söz konusu olmayabilir. Evrimcilerin açıklamak zorunda kaldığı şey “neden klorofil bitki için gereklidir?” sorunudur. Bu yüzden, zihni ifadeler beyne epifenomenal olsa bile evrim teorisi açısından açıklanabilir. Çünkü, bir şekilde, zihin olgusunun, hayatta kalmaya katkısı vardır.

Bu yüzden, fizikalistlere göre, fizikalizm ve evrim teorisi çelişmez ve *inter artionism*'i (zihin ve bedenın karşılıklı etkileşimi) alternatif olarak göstermek bir zorunluluk değildir.

Düalizmi savunanların en çok söylediği şudur: “Bizim içe bakışla elde ettiğimiz zihinsel özelliklerimizi fiziki nitelikler cinsinden açıklamak imkânsızdır.” İçe bakışla, biz, zihni hayatımızın nitelikli taraflarını görebilmekteyiz. Duygularımız, im-gelerimiz gibi. Bu özellikler bir fiziki sistemde olabilir mi? Beynimizde olan şey herhangi bir objenin faaliyeti midir?

Bazı insanlar da gayet farklı nedenlerle düalizmi desteklerler. Bunlar ahlaki ve dini nedenlerdir. Ahlak, özgür seçimi ve iradeyi gerektirir. Oysa, fizikalizm'in insan özgürlüğünü elinden almaktadır.

Skinner (1948) gibi bazıları der ki, ahlak ile özgürlük arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Diğer yandan, hem fizikalist hem de özgürlükçü olabiliriz.

Felsefede “*weak determinism*” (zayıf belirlenmişlik) diye bir yaklaşım var. Buna göre hür irade ve determinizm bağdaşabilir. Bunlara göre seçimlerimizin belirlendiği doğrudur. Ancak, belirlenmiş seçimler arasından en uygun olanına yönelebiliriz. Bu mümkünse, davranışlarımızdan sorumlu olabiliriz. Seçimle ulaştığımız sonucun tüm adımlarının özgür olması gibi bir zorunluluk yoktur (Dennett, 1984).¹⁷

¹⁷ Dennett Daniel, *Brainstorms*, Harvester Press, 1978, s.267.

Buraya kadar **Substanz** düalizmi üzerinde durduk. Bunun daha zayıf formu nitelik düalizmidir.

Nitelik düalizmine göre, bazı objeler, hem zihinsel hem de fiziksel niteliklere sahiptirler. Zihinsel niteliklerin tamamıyla farklı olduğunu kabul ederler, ancak bu niteliklerin tamamıyla farklı bir töz'e ait olduğunu kabul etmezler.

Aralarında farklılıklar da vardır. Bir yaklaşıma göre, her zihinsel niteliği karşılayan bir fiziksel nitelik vardır. Bu yaklaşıma **Token Identity Theory** (birebir özdeşlik teorisi) denir.

Bir de 19. yy'da Huxley'in ortaya koyduğu **Dual Aspect Theory** (iki yönlü yaklaşım teorisi) vardır. Huxley'e göre, bazı olayların iki yönü vardır. Ancak, olayların zihinsel yönünün fiziksel yönü üzerinde etkisi yoktur. Bu görüş epifenomenalizme çok benzemektedir. Zihinsel olayların fizyoloji üzerinde hiçbir etkisi yoktur.

Kim de nitelik düalizmini savunmaktadır. Kim (1982), zihinsel ve fiziksel arasındaki ilişkiyi **Supervenience** tezi ile açıklar. Bu kavram, aslında, ahlaki olanda, fiziki olanın ilişkisini açıklamak için geliştirildi. 20. yy'da ahlak felsefecileri G.E. Moore ve R.M. Hare ahlaki kavramların ahlaki olmayan kavramlarla açıklanmasına karşı çıktılar. Bunlara göre, iki farklı kişi, aynı şartlar altında aynı davranışı yapıp biri iyi biri kötü olabilir. Supervenience tezi bu durumu ortadan kaldırmak için kullanıldı. Buna göre, eğer iki kişi fiziksel nitelikler yönünden aynıysa moral nitelikler yönünden de aynıdır. Kim'e göre bu yaklaşım, zihinsel ile fiziksel arasında bir bağ oluşturmaktadır. Aynı fiziksel nitelikleri paylaşan iki kişi aynı zihinsel nitelikleri de paylaşır.

Burada söylenmek istenen iki tür niteliğin olduğudur. Örneğin, yazdığım kalem düşünelim, kalemin mikro nitelikleri vardır ki bu nitelikler yazma şekline etki etmektedir. Ancak, her ne kadar, mikro niteliklerle ilgili olsa da "iyi yazan bir kalem" diyebilmekteyim. Burada "iyi yazma" farklı bir niteliktir. Mikro yapının içinde "iyi", "kötü" kavramları yoktur.

Düalizme en büyük eleştirisi **Occam's Razor** (Occam'ın usturası) kavramı ile birlikte gelir: "Evreni n sayıda elemanla açıklayabiliyorsak n+1 unsurla açıklamaya çalışmamalıyız".

Bilimsel açıklamalarda zorunlu olmayan unsurları kullanmamalıyız.

Şunu demek istiyorlar: Zihni bir unsur olmadan evreni açıklayabiliyorsak, böyle bir unsur ilave etmeye kalkışmak gereksizdir. Yani, gereksiz unsurlar traş edilmiştir.

Ortaçağ filozofu Ockham'lı William şöyle demişti: “Olayları açıklamada zorunlu olmadıkça, unsurları çoğaltmayın” (*Do not multiply entities beyond what is strictly necessary to explain the phenomena*).¹⁸ Materyalistler için bu prensip oldukça çekici gelmektedir. Çünkü, onlar sadece madde unsuru ile evreni açıklayabileceklerini iddia ederler.

Biz düalizmin temel temsilcisi olarak Descartes'ı aldık. Bu eğilim, hemen hemen tüm felsefeciler arasında ortaktır. Ancak felsefe tarihi içinde düalizmin hem ön hazırlıkları hem de başka temsilcileri de vardır.

Bunlardan ilk ve en sistemlilerinden biri Platon'dur. Platon'a göre, biz doğmadan önce ruhumuz vardır. Bu durumda, ruh ve beden birbirine özdeş olamaz ve düalizm doğrudur. Platon, bu görüşünü *Menon* diyalogunda ortaya koyar. Aynı mantıkla Sokrates bir köleye geometri problemi çözdürmüştür. Sokrates'in yaklaşımıyla, bazı bilgileri onlara ilişkin yaşantımız olmadan bildiğimize göre bir doğum öncesi dünyanın var olması gerekir. Bilgilerimizin çoğu yeniden hatırlamadır. Hatırlayan bir ruh vardır ve dolayısıyla ölümsüzdür.

Düalizm, Platon'un “idealar teorisi” ile de uyumludur. Platon'a göre ruh, doğumdan önce idealar alemiyle doğrudan ilişkidir. Ölümünden sonra da ruh bu âlemle temasa gelecektir.

Platon'un metafiziği doğrudan zihin-beden düalizmini gerektirir. Çünkü, bu hayatta olmak, bir bedene bağlı olmaktır. Ona göre bedende öyle özellikler vardır ki ruhta yoktur ve ruhta öyle özellikler vardır ki bedende yoktur. İkisi aynı nitelikleri paylaşmadığına göre ruh ve beden aynı şeyler olamaz. “Eğer, X'de Y'de olmayan nitelikler varsa ve eğer Y'de, X'de olma-

¹⁸ Churchland P., *Matter and Consciousness*, The MIT Press, Londra, 1984, s.18.

yan nitelikler varsa X, Y değildir.” Bu düşünme şekline Leibniz kanunu (*Leibniz's law*) denmektedir.¹⁹

Platon'da Sokrates'in bir tartışması vardır. Bu, bölünebilirlik veya ayrışabilirlik tartışmasıdır. Platon, *Phaidon* diyalogunda diyor ki; parçalardan oluşan şeyler ayrışabilir, bileşik olmayan şeyler ayrışamaz. Onda, “kendinde şeyler”, “evrensel mükemmel formlar”, yani “idealar” değişmezler ve bölünemezler. Ruh da bölünemezlere örnektir. Oysa, beden ölümlüdür ve dağılılır. Bu açıdan, Leibniz kanunu gereği, Platon'u düalist kabul edebiliriz.

Acaba, ruhun bedenden farklı niteliklere sahip olması, onun ölümsüz olduğunu gösterir mi?

Sokrates'e göre karşıtların bir arada olması mümkün değildir. Örneğin: Bir rakam çift ise tek olamaz. Bir şey tam ise eksik olamaz. Bir şey kendisine karşıt olamaz. Bir şeyin bir niteliğe hem sahip olması hem de olmaması mümkün değildir. Vücudu yaşamda tutan şey ruhtur. Ölüm yaşamın zıddıdır. Bu durumda, ölüm ve yaşam karşıttırlar. Böyleyse, ölümün karşıtı olarak ruh ölümsüzdür. Demek ki, zihin ve beden düalizmi doğrudur.

Batıda, felsefe tarihinde, düalist geleneğin iki büyük temsilcisi Platon ve Descartes'tır. Bu demek değildir ki düalizm, günümüzde önemini kaybetmiştir. Daha önce de söylediğimiz gibi, günümüzde, Sir John Eccles, Sir Karl Popper, Richard Swinburne düalizmin önemli temsilcilerindendir.

Çoğu kez din ile düalizmin arasında bir bağlantı kurulur. Ancak, bu doğru değildir. Tanrının var olduğu doğru olmasa bile düalizmin doğru olması mümkündür. Aynı şekilde, Tanrı var olduğu halde, düalizm yanlış olabilir. Descartes Hristiyan'dır, ancak, Platon'un yaşadığı dönemlerde Hristiyanlık yoktur.

Eccles ve Swinburne'nin Hristiyan olmasına karşın Popper Agnostiktir.

Platon, Descartes ve Swinburne için, “zihin”, “ölümsüz ruh” ile özdeşdir. Aristoteles'te ruh vücudun formudur ve ölümden sonra devam etmez. Ancak, Aristoteles'te zihin, “*intellect*” (idrak, algı, anlık) anlamında ölümsüzdür.

¹⁹ Priest Stephan, *a.g.e.*, s. 12.

Aristotelesçi felsefeci St. Thomas Aquinas'a göre ölümden sonra ruh varlığını sürdürmeye devam eder. Aquinas'ta zihin, ruh gibidir ve ölümsüzdür. Bu anlamda, Aquinas da düalisttir.

Descartes, Ropper ve Eccles "*interactionist*"tirlir. Yani, ruhta olanlar bedene, bedende olanlar ruha etki eder. Ruh ile beden arasında iki yönlü bir ilişki vardır.

Daha önce de bahsettiğimiz, epifenomenalizmde (Huxley) tek yönlü bir ilişki vardır. Fiziki olaylar zihne etki eder, ancak tersi olamaz. Örneğin: Bir fabrikanın dumanı (zihin), fabrikanın çalışmasına (beden) etki edemez.

Epifenomenalistler de dualisttir, çünkü, zihni olaylar fiziki olaylar değildir.

Bir de, zihin ve bedenin aslında etkileşim içinde olmadığını savunanlar vardır. Bu yaklaşım "paralelizm" savunucularındandır. Paralelizme göre, zihin ve beden iki ayrı unsurdur, ancak, aralarında bir etkileşim veya ilişki yoktur. Örneğin: Elimize iğne battığında acı duyarız. Bu bir tür nedensel ilişkidir. Ancak, bir paralelist için, bu etkileşim tamamen yanılısamadır. Sadece, iki farklı olay aynı anda meydana gelmiştir. Zihnin materyal dünya ile ilişkide olduğu da bir yanılısamadır. Biz, iki olay yan yana olunca, birini diğerrinin nedeniymiş gibi düşünürüz. A ve B olayları sürekli birlikte olunca, aralarında bir nedensellik olduğunu düşünürüz. Belki de, her ikisinin nedeni de C'dir.

Paralelizmde paralelliği sağlayan bizzat Tanrı'dır.

Descartes'ta Tanrı zihinsel tözden farklı bir tözdür. Tanrı üçüncü çeşit bir tözdür. Bu yaklaşımda da Tanrı-madde ilişkisi diye bir problem ortaya çıkar.

Aslında, paralelizme göre, Tanrı, her zaman müdahale etmek zorunda değildir. Madde, maddesel yasalara göre, bir kere düzenlendi mi, bu düzen devam eder gider. Olay, iki ayrı saatin her zaman aynı zamanı gösterecek şekilde, baştan ayarlanması benzemektedir. Bu şekilde ayarlanmış iki saat, aralarında hiçbir nedensel ilişki olmadan, aynı zamanı gösterirler. Bu duruma önceden kurulmuş harmoni (*pre-established harmony*) de denir.

Paralelizmin bir başka çeşidi “*occasionalism*”dir. Okazyonalizm’de Tanrı, dünyada, daha etkili bir rol oynar. Bu yaklaşım daha çok Malebranche (1638-1735) ile ilgilendirilir.

Okazyonalizm dünyadaki her olaydan Tanrı’yı sorumlu tutar. Örneğin, elinize bir iğne battığında, acınızın nedeni iğne değildir, Tanrı’dır. Elinizi çekmenize neden olan faktör de Tanrı’dır.

Leibniz yaklaşımında Tanrı’nın her an evrene müdahale etmesine gerek yoktur. Oysa, Malebranche’da Tanrı paralelizme müdahale etmektedir.

Leibniz ve Malebranche’ın yaklaşımlarının Descartes *interactionizm*ine bir avantaj sağlayıp sağlamadığı tartışılmaktadır. Bu iki filozof, zihin-beden ilişkisini açıklamak yerine, ilişkiyi bir yanılısma olarak göstermişlerdir.

Belki de, olaylar arasında gerçek bir nedensellik yoktur. Ortada, sadece bir olaylar dizisi vardır. Nedensellik bizim psikolojimizden kaynaklanmaktadır.

Bu çeşitten bir yaklaşım, David Hume (1711-1776) ile yakından ilgilidir. Hume, nedensellik için, bir düzenlilik (*regularity*) demektedir. O bir okazyonalist değildir, ancak, görüşleri okazyonalistlere destek vermektedir. Elbette ki, okazyonalist tartışmalar Hume’dan çok önce yapılmıştır.

Eğer, gerçekten, nedensellik bir yanılısma ise, zihni olaylarla fiziki olaylar arasındaki ilişkiyi açıklamak daha da zor olacaktır.

Farzedelim ki, sadece zihin-beden ilişkisi değil, dış dünyanın varlığı da bir yanılısamadır. Biz dış dünyayı yaşantılarımızdan, deneyimlerimizden bildiğimizi söylüyoruz. Dış dünyanın ve onun objelerinin bizim zihnimizin dışında olduğunu iddia ediyoruz. Belki de, bu varsayım halüsinasyondan başka bir şey değildir.

Bu türden bir yaklaşıma “idealizm” diyoruz. İdealizme göre, modeli dünya dediğimiz şey, aslında, zihin ve onun muhtevasıdır. İdealizmin bir formu olan solipsizme göre, dış dünya, sadece benim zihnimin muhtevasıdır. Olayların düzeninin nedeni, dış dünya değil, benim zihnimin yapısıdır. Bu durumun garantörü de Tanrı’dır. George Berkeley (1685-1753) bu görüşün savunucularındandır.

İdealizmin, düalizm üzerine olan avantajı, burada *interaction* probleminin olmamasıdır.

Berkeley'e göre biz objeler hakkında konuştuğumuzda gerçekte, onların görünümü, tadı, sesi, kokusu vb hakkında konuşmuş oluruz. Ancak, bu saydığımız özelliklerin hiçbiri bizim dışımızda değildir. Öyleyse, maddi sandığımız objeler gerçekte birer zihinsel yaşantıdır.

Berkeley'e göre, "şey" ve "şeyin yaşantısı" arasındaki ayrım yapaydır. Bir objeyi bilmek onun şuurunda olmaktır. "Şuurunda olmak" zihinsel bir olaydır. Eğer şeyleri, şeylerin ideaları ile biliyorsak, ideaları zihin dışında farzetmek de saçmalıktır. Bir yaşantı ancak bir başka yaşantıyı temsil eder, maddeyi değil.

Çoğu kez idealizm inanılmaz ve bilimdışı bulunmuştur. Ancak, bu yaklaşımların gerçek bir temeli yoktur. "Fiziki olan aynı zamanda zihni olandır" demek modern bilimle çelişmektedir. İdealizm ve bilim birlikte tutarlı olabilir.

Elbette ki idealizm Newtoncu bir dünya ile tutarlı değildir. Fakat Mach ve Einstein fiziği idealizme yakındır.

Tüm idealistler fiziki olanın aslında zihni olduğuna inanırlar. Ancak, yine de, aralarında farklılıklar vardır.

Modern felsefede idealizm bir İngiliz ve bir Alman hareketidir.

İdealizm, Eski Yunan'da ve Orta Çağ'da bir doktrin değildi. Ancak, 3. yy'da yaşayan Plotinus kozmik bir şuurdan bahsetmektedir. Bireysel şuur da bu kozmik şuurdan pay almaktadır.

Platon'un bir idealist mi yoksa bir zihin-beden düalisti mi olduğu tartışılmaktadır. Priest'e göre, Platon, idealar teorisinde bir idealizme gitmez.²⁰ Çünkü, formlar zihni veya *spiritual* değildir.

Bu tespit doğruysa, batıda, ilk idealist olarak Plotinus'u kabul edebiliriz.

Bir başka ünlü idealist Hegel'dir (1770-1831). Ancak, Berkeley ve Hegel farklı iki düşünürdür. Berkeley bir empiristtir. Tüm bilgilerimiz yaşantılarımıza bağlıdır. Hegel ise bir rasyonalisttir. Bilginin kaynağında aklın bizzat kendisi de olabilir.

²⁰ Priest Stephan, *a.g.e.*, s.66.

Kant'ta transendental idealist olarak adlandırılmaktadır. Ancak, Priest'e göre Kant tam bir idealist değildir. Hatta, materyalizme daha yakındır. Bu felsefeciyeye göre, Fichte ve Schelling'in elinde, transendental idealizm, idealizm olmuştur. Fichte'de nesnel dünya "ben" tarafından kendisi için meydana getirilir. Ancak, mutlak ben, her bireysel bilinçte hüküm sürmektedir. Fichte'nin idealizmi "subjektif idealizm" olarak adlandırılabilir.

Hegel'e göre biz çocukken hepimiz düalistiz. Bu, felsefe öncesi bir karakterdir. Daha sonra biz, gözleyen-gözlenen, obje-süje ayırımına ulaşırız.

Hegel için de düalizmin en büyük problemi zihin-beden ilişkisidir. Eğer, zihin ve beden tamamiyle iki farklı töz ise bunların ilişkileri nasıl açıklanabilir? Hegel'e göre, empirik bilimler olan psikoloji ve fizyoloji de bu konuda yetersiz kalmaktadır.

Kartezyen düalizmine göre bir düşünen ben var, bir de beni çevreleyen fiziki dünya. 'Ben' düşünce ve algılardan oluşmaktadır ve kişiye özeldir. 'Ben' fiziki objelerle dolu bir dünya tarafından çevrilmiştir. 'Ben'in düşünceleri sadece zamanda, fiziki dünya objeleri hem zamanda hem de mekândadır.

Hegel diyor ki, bu hataya sadece Descartes değil Leibniz ve Spinoza gibi rasyonalistler de düşmüşlerdir. Hegel'in Spinoza'ya sempatisi vardır, ancak, mental ve fizikseli ilişkiye getirememesini eleştirir.

Hegel'e göre, "mental ve fiziksel nasıl ilişkiye gelir?" sorusu anlamsız bir sorudur. Çünkü cevaplanamaz. Birbirinden tamamiyle farklı iki tözün ilişkisinden söz etmek mümkün değildir. Çözüm iki tözden birini ortadan kaldırmaktır.

Hegel diyalektik bir düşünme biçimi önerir. Çünkü felsefede birbiriyle çelişen birçok kavram vardır. Bunlar:

Zihinsel-fiziksel

Özel-genel (private-public)

Objektif-subjektif

İçsel-dışsal (internal-external)

Zamansal-uzaysal (*temporal-spatial*)

Bir-çok (*one-many*)

Özgür-belirlenmiş

Aktif-pasif

gibi kavramlardır. Hegel’de maddesel olanla, maddesel olmayan, aynı realitenin iki farklı yönüdür. Her ikisinin de temelinde olan bu realite, Hegel’de, *spiritual*’dır. Hegel kendini Berkeley türünden bir idealist olarak görmez. Çünkü, Hegel’de karşıtların birliği vardır. Hegel kendini materyalist olarak da görmez. Çünkü, bu durumda, maddi olmayanın maddi olana bağımlı olması gerekir. Hegel’de temelde ruhsal olan vardır. Ruhsal olan içinde ruhsal olmayanı da barındırır.

Hegel hem geleneksel idealizme hem de geleneksel materyalizme karşıdır. Her ikisi de indirgemecidir. Aslında bunlar, birbirlerinin değillemesi sonucu ortaya çıkan felsefelerdir.

Hegel’de psiko-fiziksel (zihin-madde) arasında yakın bir ilişki vardır. Ne zihin ne de madde bağımsız tözler değildir. Çünkü, ikisi de birbirine bağımlıdır. Madde, zihnin bir ifadesidir.

Hegel’de mental ve fiziksel aynı realitenin iki yönüdür. Temeldeki realite *spiritual* cinstendir ve diyalektik karşıtlıkları içinde barındırır. Hem geneli hem özeli içinde barındırır. Hegel *spirit* yerine “*geist*” kavramını kullanır. Bu kavram, şuurluluk (*consciousness*) ve kutsallık (*divine*) anlamlarını da kapsar.

Hegel’in eserinin adı *Ruhun Fenomenolojisi*’dir. Bir anlamda; Hegel, bu kitabında “şuurun şuura nasıl görüldüğünü” araştırır. Fenomenoloji, aslında, tüm mümkün şuur hallerinin ele alınışıdır.

Şuurun halleri şunlardır:

- Şuur,
- Kendinin şuuru (*self-consciousness*),
- Akıl (*reason*),
- Ruh (*spirit*),
- Din,
- Mutlak bilme (*absolute knowing*).

Hegel; “şuur” basamağını da üç aşamada ele alır.

- Duyum kesinliği (*sense-certainty*),
- Algı (*perception*),
- Anlayış (*understanding*).

Anlayış, duyum ve algının bir sentezidir. Hegel’e göre şuurun tümü duyu verileri değildir. Şuurun içinde genel kavramlar

da vardır. Algı, objelerin yaşantısını mümkün kılar. Dil aracılığı ile de genellemeler yaparız.

Anlama safhasında açıklama da başlar. Bu şekilde bilimler meydana gelir. Doğa kanunları tamamen geneldir.

Kartezyen düşünme sisteminde zihinsel ve fiziksel arasındaki ilişki özelden özeledir. Bu da bizi iki substanz arasındaki ilişkiye götürür. Hegel’de ilişki genelden özeledir. “Genel”, içinde birden çok unsuru barındırandır. Farklı ve benzer şeyleri aynı terimle ifade etmektir.

Ruh-beden ilişkisine de genelden özele doğru bakmak gerekir.

Düalizm ve yakın kavramları ele aldıktan sonra düalizmin bir değerlendirmesini yapabiliriz.

Düalizmin avantajlarından birisi din ile uyumlu olmasıdır. Genelde, felsefe ile ilgisi olmayan insanların da, bilerek veya bilmeyerek düalist olduğunu söyleyebiliriz.

Elbette, düalizmin, ciddi felsefi avantajları da vardır. Bunlardan bir tanesi “içebakış”tan kaynaklanmaktadır: Ben, zihnimin muhtevasına yöneldiğim zaman beyin veya sinir uçlarıyla karşılaşmıyorum. Duygu, düşünce, istek ve arzularıyla karşılaşmıyorum. Bu durumda, zihnimin muhtevası fiziki olandan çok farklı görünmektedir. O halde, zihnim fiziki bir şey değildir.

Bir de “indirgenemezlik” (*irreducibility*) tartışması vardır. Aslında, içe bakış tartışmasına benzer. Acaba zihnimdeki her olgu fizyolojime indirgenebilir mi? İçe bakışla elde ettiğim nitelikler (**Qualia**) indirgemeye direniyor gibi durmaktadır. Bir bilim adamı, benim fizyolojimin tüm detaylarını bilebilir. Moleküler yapıma kadar inebilir. Acaba, bu bilim adamı şu anda benim ne hissettiğimi, elindeki verilerden hareketle bilebilir mi? Eğer bilmiyorsa, bende kendini fiziki araştırmaya vermeden bir olgu olmalıdır. O halde zihni dünya, fiziki dünyadan tamamen farklıdır.

Parapsikolojik olgular da düalistlerin ilgisini çekmiştir. Te-lepati (zihin okuma), geleceği görme, telekinesis (materyal objeleri kontrol etme) ve *clairvoyance* (farklı objelerin bilgisi) bilim açısından açıklanamaz olgulardır. Eğer bu olguların doğruluk payı varsa düalistlerin iddia ettiği gibi, zihnin, doğaüstü bir yapısı olmalıdır ve bu yapı doğanın fiziğine indirgenemez.

Churchland, düalizme eleştirisel yaklaşır.²¹ İlk sorduğu soru şudur: Bilimi dine tercih etmek ne kadar doğrudur? Şu gerçeklere bakalım:

- Yıldızların her biri diğer güneşlerdir.
- Dünya, evrenin merkezinde değildir.
- Hastalıkların nedeni mikro organizmalardır.
- Dünya milyonlarca yıl yaşındadır.
- Hayat bir fizyokimyasal olgudur.

Churchland diyor ki: Tüm bu doğrulara din tarafından direnç gösterilmiştir. Giordano Bruno, birinci tespit yüzünden yakılmıştır. İkinci tespit yüzünden Galileo işkence ile tehdit edildi. Avrupa'nın pek çok yerinde, hastalıklar şeytanın cezasıydı. Son iki tespiti hâlâ direnç vardır diyor.

İçebakışla ilgili tartışmayı şöyle cevaplıyor: Öncelikle, içebakış, şeyleri olduğu gibi gördüğümüzü farz etmektedir. Oysa biz, diğer gözlemlerimizden, içsel gözlemlerimizin de hatalı olabileceğini biliyoruz. Bir elmanın moleküllerini görmüyoruz, ama moleküllerden oluştuğunu biliyoruz. Bir flütün sesi, aslında, hava titreşimidir. Yazın hissettiğimiz sıcaklık milyonlarca küçük molekülün kinetik enerjisidir.

Dolayısıyla, içe bakışla ne kadar doğru gördüğümüz de tartışılabilir. Belki, orada gördüklerimiz de, gerçekte, elektrokimyasal faaliyetlerdir. Bu nedenle, içebakış tartışması zorlayıcı değildir, diyor.

İndirgenemezlik konusunda da şunları söylüyor: Descartes'ın çok etkilendiği matematiksel düşüncüyü ele alalım. Hesap makinelerine bakarsak, Descartes'ı etkileyen bu olgunun, onlara uygulanabildiğini görürüz.

Anlaşılabileceği gibi Churchland bir materyalisttir. Daha sonra göreceğimiz gibi, materyalizmin daha çok açıklama gücüne sahip olduğuna inanır.

Düalizmle ilgili tartışmalar çalışmamızın ileriki aşamalarında da devam edecektir. Biz, şimdilik, yargıyı okuyucuya bırakıyoruz.

²¹ Churchland, *a.g.e.*, s. 15.

II.2. Natüralizm

Şimdiye kadar, insanın ne olduğu veya olabileceği hakkında bir görüş ortaya çıkmış olabilir. Descartes'ta, bir tarafta beden, bir tarafta zihin olmak üzere iki unsurlu bir insan vardı.

Diğer yanda, “natüralistik” bir görüş vardır. Bu yaklaşıma göre, insan bir organizmadır ve içinde hiçbir immateryal unsur yoktur. Zihin dediğimiz şey aslında beynimizin karmaşasından başka bir şey değildir.

Natüralist yaklaşım Aristoteles'e kadar geri götürülebilir. Önce, belki de, şu soruyla başlamak gerekir: Canlı ve cansız objeler arasında ne gibi farklar vardır? Amipi, bitkileri ve hayvanları, taştan ayıran şey nedir?

Bir çakıltaşı, pasif, hareketsiz durur. Ama, bir tohum, uygun şartlar altında, büyür-gelişir ve yeni bitkiler için tohum verir. Bitki, tohum aracılığı ile, kendini sürdürecektir, taklit edecek bir şey meydana getirir.

Demek ki, alt seviyedeki canlılarda iki olgu dikkat çekmektedir:

- a. Beslenme,
- b. Üreme.

Neden, bitki bu potansiyellere sahiptir de, bir çakıltaşı sahip değildir? Tohumda, çakıltaşında olmayan ilave bir unsur mu vardır? Tohumun hayatı neye bağlıdır?

Bugünkü biyolojik araştırmalar gösteriyor ki, bir mısır tohumunda bio-kimyasal unsurlardan başka bir şey yoktur. Tohumun potansiyelleri, onun kompleks fiziksel yapısında yatmaktadır.

O zaman, yaşam için zorunlu olan şey nedir? Bu sorunun bir yönü kavramsaldır. Yani, “yaşam” kavramını analiz etmek gerekir.

Diğer bir soru: Bir şeyi canlı kabul etmenin kriteri nedir?

Konunun bir yönü bilimseldir. Yani, şeylerin neden oluştuğu ve nasıl bir proses yürüttüğü ile ilgilidir.

Acaba, şeylerin alt parçacıkları, yani, moleküler yapısı, hayatlarıyla ne kadar ilgilidir?

Felsefeciler şu soruyu sorar: Canlı olmak ne demektir? Bazı felsefecilerin cevabı şudur: Bir şey belli potansiyellere sahip ise canlıdır. Bu potansiyeller, beslenme ve üremedir.

Sorunun bilimsel yönü biyolojicileri ilgilendiriyor ve biyolojinin detayları ile felsefeciler pek ilgilenmemektedir. Ancak, ortada ilginç bir soru vardır: Yaşayan şeylerin potansiyellerini açıklamak için fiziksel olmayan bir unsura ihtiyaç var mıdır? Yaşayan şeyleri canlı yapan onlardaki immateryal bir unsur veya “*vital spirit*” midir? Organizmayı açıklamak için, sadece ondaki fiziki mikro parçacıklar yeterli midir?

Peki, bitkileri hayvanlardan ayıran nedir? Öncelikle, hayvan nedir?

Bitki ve hayvanı ayıran fark onların kapasiteleri ile ilgiliymiş gibi duruyor. Bir hayvanın neyi yapıp bir bitkinin neyi yapamadığına bakmak gerekir. Beslenme ve üreme kapasitelerini daha önce söylemiştik. Buna, çevreyi algılama kapasitesini de ilave edebiliriz. Hareket kabiliyeti de bir başka unsurdur.

Soruları sürdürebiliriz; neden, bazı varlıklar bu kapasitelere sahiptir? Natüralist yaklaşım der ki: Onların karmaşık içsel fiziki kompozisyonlarıdır. Bir hayvanı açıklamak için immateryal bir unsura ihtiyacımız yoktur.

Hayvanlarda istek, arzu, inanış gibi psikolojik özellikler var mıdır? İlk aşamada diyebiliriz ki tüm hayvanlar bu özelliklere sahip değildir. Ancak, gelişmiş hayvan türlerinde, sanki, bu özellikler vardır. Yani, onlara istek ve inanış (*belief and desire*) atfedebiliriz. İstek ve inanışa sahip olmak bir zihne sahip olmanın ön kriteri midir?

Natüralistlere göre, bir zihne sahip olmak belli potansiyel ve kapasitelere sahip olmaktır. “Potansiyel” ve “kapasite” bir “şey” veya “entiti” değildir.²² Dört dakikada 1 km koşma kapasitesini düşünün, bu kapasite bir çeşit “şey” midir? İstek ve inanışlarda aynı durumdadır yani, bir çeşit “şey” değildir.

Bu durumda, bir zihne sahip olmak, bir çeşit immateryal entitenin varlığını gerektirmiyor. Bazı bilim adamlarına göre,

²² Smith and Jones, *a.g.e.*, s. 73.

olayın temelinde memelilerin nöro-fizyolojik kompleksitesi yatar. Yani, immateryal bir töze ihtiyaç yoktur.

İnsanın bir zihne sahip olması ne demektir? Rasyonel, düşünen bir varlık olmak ne demektir? Natüralistlere göre yine, belli potansiyel ve kapasitelere sahip olmak ve bunları kullanarak çevre ile kompleks ilişkilere girmektir. .

Natüralistler, insandaki potansiyel ve kapasitelerle bitki ve hayvanlardakiler arasındaki farkı kabul ederler. Ancak, insanın kapasitelerinin temelinde de insanın fizyolojik yetkinliği yatar.

Elbette, Descartes bu sonuca karşı çıkacaktır. Ancak, hayvanlar için söylenen Descartes'ta de aynıdır. İnsan için durum farklıdır. Descartes'a göre, insanda immateryal bir unsur olmadığı sürece kapasitelerini açıklamak mümkün değildir.

Acaba, immateryal bir zihin kabul edersek, rasyonel düşünme kapasitesini açıklayabilir miyiz?

Bu noktada konuyu Aristoteles ile ilgilendirebiliriz. *De Anima*'da, Aristoteles, ruhun ne olduğunu tanımlamaya çalışır. Bunun için “substanz”, “madde” ve “form” kavramlarını kullanır.

Substanz bireysel bir entitidir. Siz, ben, şu adam, hepimiz birer substanzız. Aynı şekilde, şu köpek, şu ev, bu kaşık vb hepsi birer substanzdır.

Peki, bu substanzlar neden yapılmıştır? Bir bıçağı bıçak yapan şey nedir? Birinci soruya “madde”, ikinci soruya “form” diye cevap verebiliriz.

Substanz, Aristoteles için, maddesi olan herhangi bir şeydir ve çok sayıda substanz vardır.

İlk bakışta, “form” bir tür geometrik kavrammış gibi düşünülebilir (Bıçağın şekli akla geldiği için); fakat böyle değildir. Form, “Bu ne çeşitten bir şeydir?” sorusuna verilen cevaptır. “Ne, bu şeyi bu şey yapar?” Bu sorulara verilecek cevap şeylerin şeklinin ötesine geçer.

Bıçağı örnek olarak alırsak, maddesi çelik olabilir. Bıçağın formu, onun “bir bıçak olması”dır. Bir sandalye olması değil. Bıçak olmakla kesici olmak arasında yakın bir ilişki vardır. Değişik şekle sahip bıçaklar olabilir. Bıçağa benzer olduğu halde, kesmeyen bir şey bıçak olmayacaktır.

Demek ki, substanz = madde + form’dur.

Ancak, madde ve formu bir bütünün parçaları imiş gibi düşünmek yanlıştır. Örneğin: Bir sandviçi ele alırsak, maddesi peynir ve ekmektir. Fakat, her peynir ve ekmek bileşimi bir sandviç değildir. Demek ki, madde belki bir forma sahip olmak zorundadır. Ancak, form dediğimiz entiti mistik bir unsur değildir. Maddenin belli bir organizasyon biçimidir.

Özetlersek, Aristoteles'te madde, substanzın yapıldığı şeydir. Form ise "o şeyi o şey yapan şeydir." Aynı madde birçok farklı formun maddesi olabilir. Form maddenin ne çeşit bir substanz olduğunu belirler.

Aristoteles'te, madde potansiyel, form aktüalitedir. İkisinin birbiriyle ilişkisi bilgi ile olur.

Düşünün ki, ben, İngilizce çalıştım ve öğrendim. Potansiyel olan aktüel oldu. Acaba, ben, İngilizce konuşsam da, hâlâ İngilizce biliyor muyum? Burada **Kapasite** ve **Aktif Kullanım** arasında bir ayrım var.

Bıçak nedir? dediğimizde, "keskindir" diyoruz. "Kesici olmak" burada formdur. Acaba bıçağın formu "kesme kapasitesi" midir? Biz biliyoruz ki mutfaktaki bıçak kesme de, hâlâ oradadır ve bıçaktır.

Buradan, Aristoteles'in ruh tartışmasına dönersek: Yunanca'da "*psyche*" diye bir kavram vardır. Psikoloji de bu kökten gelir. Ancak, İngilizce'de ki "*soul*" kavramı bunu tam karşılamaz.

Aristoteles için, bir yaratığın *psyche*'si o yaratığın, o çeşit yaratık olmasını belirleyen faktörlerdir. Yani, yaratığın hayat karakteristiğidir. Bu anlamda, bir köpeğin '*psyche*' sinden de bahsedebiliriz.

Mind (zihin) kavramı *psyche*'ye *soul* (ruh)dan daha yakındır.

Aristoteles'te "hayat" şeylere atfedilen bir nitelik (*property*) durumundadır. Bu yüzden, hayat bir şeydir veya bir vücuttur diyemeyiz. Hayat, bir entiti de olamaz.

Bir ruha sahip olmak, belli bir çeşitten hayata sahip olmaktır. Bu yüzden, Aristoteles'te, ruh, bir şey veya bir entiti değildir.

Ruh bedeni yaşadığı gibi yapandır. Bir anlamda, bir ruha sahip olmak, “olduğun gibi olmaktır”. Bir başka deyişle, ruh, yaşayan canlının yaşam biçimidir. Ruh, bir formdur.

Olaya potansiyel-aktüel kavramları açısından bakarsak; bir ruha sahip olmak, belli bir yaşam biçiminin temel aktivitelerinin **kapasitesine** sahip olmaktır.

Bir kimse uyurken de bu kapasiteye sahiptir. Aynen, bıçağın, mutfaktayken de bıçak olması gibi.

Bir başka açıdan bakarsak:

Bir baltanın formu onun kesiciliğidir. Bir süre için, baltayı yaşayan bir şey olarak kabul edersek, onun formu, onun *psyche*'sidir. O zaman, onun ruhu “kesme kapasitesi”dir. Bir başka anlamda, maddenin düzenlenme biçimidir. Eğer baltanın kesme özelliği kaybolursa, biz ona hâlâ balta desek bile, o artık balta değildir.

Elbette, Aristoteles insanları baltaya benzetmiyor. Demek istediği şudur: Yaşayan şeylerle ruh arasındaki ilişkinin mantığı, kesme kapasitesi ile balta arasındaki ilişkinin mantığına benzer.

Aristoteles diyor ki: “Göz bir hayvan olsaydı görme onun ruhu olurdu.”²³ Çünkü, gözün özü görmektir. “Görmek” gözün elinden alındığı zaman, artık o madde “göz” değildir. Sadece isim olarak gözdür.

Aristoteles, burada, formun kapasite ile ne kadar ilgili olduğunu göstermeye çalışıyor. “Göz olmak” ne demektir? Görme kapasitesine sahip olmak demektir. Elbette, uyurken göz hâlâ gözdür. Çünkü, görme kapasitesi kaybolmamıştır. Ancak, görme kapasitesi kaybolunca göz, göz olmaktan çıkar.

Aristoteles için doğal bir vücut (*body*) bir *substanz*'dır. Örneğin, Karabaş. Karabaşın maddesi et ve kemiktir. Onun formu onun *psyche*'sidir. Onun *psyche*'si onun karakteristik köpek hayatıdır.

Aynı şekilde, Ayşe bir *substanz*dir. Onun ruhu onun formudur. Onun formu, onun yaşam aktiviteleri ve kapasiteleridir. Özellikle, zihni aktiviteleridir ki, bu aktiviteler onu rasyonel bir insan yapar.

²³ Smith and Jones, *a.g.e.*, s.80.

Aristoteles'in ruh teorisi biraz daha karmaşıktır. Ancak, biz basitleştirerek anlatmaya çalıştık. Bizim amacımıza hizmet edecek kadar bilgi sahibi olmuşuzdur.

Aristoteles, "insan nedir?" sorusuna kendi açısından ışık tutmuştur. Ruh bir kişinin kapasitesidir. Ruhu insanın ayrı bir parçasıymış gibi düşünmek, Aristoteles açısından, yanlıştır. Çünkü, bir şeyin formu, onu oluşturan bir parça değildir. fiziki maddeye, non-fizikal bir şey ilave etmeye gerek yoktur. Fakat, fiziki madde, o şekilde düzenlenebilir ki, algılamaya, davranışta bulunmaya, düşünmeye ve hissetmeye yetkin olur. Aynen bir demir parçasının keskin bir bıçak olacak şekilde düzenlenmesi gibi.

Bazı felsefecilere göre, Aristoteles'in yaklaşımı, Descartes'a getirilen eleştirilerden muaf kalmaktadır.

Descartes'a yapılan temel eleştiriler şunlardı:

1. Sayı problemi (*counting problem*),
2. Evrim problemi,
3. Etkileşim problemi (*interaction problem*).

1. Sayı Problemi: Deniyor ki, gerçekten varolan şeylere "kaç tane" sorusu sorulabilir.

Örneğin, "benim kalbim" dediğimizde, "kaç tane kalbim?" diye sorulabilir. Ancak, "sizin aşkınıza" dediğimizde "kaç tane aşkınıza" diye sorulamaz. Eğer, zihin gerçek bir varlık ise "kaç tane" sorusuna cevap verebilmelidir.

Aynı durum zamanla da ilgilidir. "Bu sizin geçen yılki paltonuz mudur?" diye sorulabilir. Ancak, bu sizin geçen yılki "hatırınız" mıdır diye sorulamaz.

Zaman sorusu da zihin için sorulamaz. Yani, "Bu sizin geçen yılki zihniniz midir?" denemez.

Bu durumda, zihin gerçek bir entiti değildir. Çünkü, yukarıdaki sorular zihin için sorulamaz. Oysa, bu sorular gerçek varlıklar için sorulabilen sorulardır.

Strawson der ki: "Belki de zihin tek bir entiti değil, bir topluluktur"; (*community*) yani, birden çok unsurdan oluşmuş bir gerçeklik olabilir. Ancak bu demek değildir ki, bir vücutta birden çok zihin olabilir.

2. Evrim Problemi: Evrim teorisine göre, evrim süreci içinde daha karmaşık davranış biçimleri ortaya çıkmıştır.

Bazı felsefecilere göre, evrim doğru ise Descartes ile bağdaşmaz. Ancak, Aristoteles ile bağdaşabilir.

Aristoteles'te yaratıkların ruhu bir tür "davranış kaynağıdır". Ancak, alt seviyedeki canlılarla üst seviyedeki canlılar ele alındığında, aralarında bir "non-entiti" farkı yoktur. Yani, bir kesimde ruh var, bir kesimde ruh yok diyemeyiz. Canlı basamakları arasındaki tek fark, Aristoteles açısından, "*comlexity*" (karmaşıklık)tır.

Aristoteles'te "*psyche*"si olan varlıklarla çok daha alttakiler arasında kesin bir ayrım yoktur. Daha doğrusu, Descartes da olduğu gibi, siyah-beyaz türünden bir ayrım yoktur.

Aristoteles yaklaşımı evrimle uyumludur, çünkü, şartlar, zamanla, bazı canlıları, daha karmaşık davranış biçimlerine zorlamış olabilir. Bu durumu, bir tür kapasite artması gibi düşünebiliriz.

Ancak, Descartes evrim teorisi ile bağdaşmaz. Çünkü zihin insanla birlikte vardır. Sonradan gelişme diye bir şey yoktur.

Açıktır ki, bu problem bir varsayım üzerine kurulmuştur. Yani, evrim teorisinin doğruluğu üzerine kurulmuştur.

3. Etkileşim (*Interaction*) Problemi: Etkileşim, Descartes yaklaşımının en ciddi problemlerindendir. Hatta, bu problem, felsefe kitaplarında "*body-mind problem*" (zihin-beden problemi) başlığıyla bir bölüm oluşturmaktadır.

Deniliyor ki, Aristoteles yaklaşımı ile bu problemi aşabiliriz. Çünkü, Aristoteles'te, mistik, non-fizikal bir entiti yoktur. Böyle olunca, kendisi cinsinden olmayanla bir etkileşim problemi de yoktur.

Natüralizme yakın felsefecilere göre, Aristoteles'te, zihnin fiziki dünya ile ilişkisinde de bir problem yoktur. Çünkü, zihin, fiziki dünyadan tamamıyla farklı bir töz değildir. Sadece onun, biraz daha karmaşık şeklidir. Aristoteles açısından bakılırsa, beyin, daha karmaşık fiziki bir maddedir. Bu nedenle, fiziki dünya ile etkileşimi problem doğurmaz.

Aristoteles'te zihin ya da ruh bir formdur. Bu formun fiziki dünya ile ilişkisi, bir pulun yapışkanlığı ile zarf arasındaki ilişkiye benzetilmektedir.

Bu problemin, Descartes açısından, neredeyse çözümsüz olduğu bir gerçektir. Tamamen farklı iki şeyden, birinin diğerini temsil etmesi açıklanamaz gibi görünmektedir. Fiziki dünya, zihinde, zihin aracılığı ile nasıl temsil edilmelidir? Bize göre, aynı problem Aristoteles için de geçerlidir. Nasıl olur da, aynı türden iki şey, birbirini temsil edebilir? Aslında bu soru da yanlıştır. Çünkü, sadece zihinde temsil etme gücü vardır, taşta yoktur. Neden, bir taşta temsil etme gücü yoktur? Var da biz mi bilmiyoruz?

Şunu demek istiyoruz: Aynı türden iki şey için "temsil" kavramını kullanmamak gerekir. Çünkü, biri diğerini temsil ettiği anda, temsil eden farklı bir konuma geçmektedir. Ben kitabı temsil ediyorum, ama, kitap beni temsil ediyor mu? Bendeki temsil etme yetisi sadece niceliksel bir olgu ise, başka varlıklarda olmadığını nasıl bilebilirim? Başka varlıklarda da varsa neden ben bu kadar farklıyım?

Yani, zihnin bir şeyi temsil etmesi, onun temsil ettiği şeyle benzer olması ile açıklanamaz. Doğrudur ki, zihnin farklı olması ile de açıklanamaz. Konuya sonuç bölümünde de tekrar değinmeye çalışacağız.

Özetlersek, Kartezyenler için "Bir zihne sahip olmak ne demektir?" sorusu bizi özel bir töze götürür. Bu töz vücuttan tamamen farklıdır ve uzayda yer kaplamaz.

Bu yaklaşımla birlikte daha başka sorular da ortaya çıkar:

- Zihnin yapıldığı şey nedir?
- Zihin nasıl yaratıldı?
- Zihin ölür mü?
- Zihnin belli bir yeri var mıdır?
- Zihinler arasındaki fark nedir?
- Alınan bir karar vücuda nasıl iletilir?

Bu sorular düalizmin karşılaştığı ciddi sorulardır.

Aristoteles bu sorulardan kısmen kaçabilir. Aristoteles'te "Bir zihne sahip olmak ne demektir?" sorusu, özel bir entiti hakkındaki soru değildir. "Aristoteles'te 'gök niçin gürlür?"

sorusu ‘bulutlar neden bu gürültüyü ortaya çıkarır?’ sorusuyla aynı şeydir.”²⁴

Aristoteles’te olgular ilgili alt unsurlarla açıklanmaya daha yakındır. Böyle yaklaşılmca, yukarı, metafiziki bir alana doğru değil, aşağı, fiziki bir alana doğru gitmek daha doğru olur.

Aristoteles’te “zihin nedir?” yerine “hayat nedir?” demek daha doğru olur. Zihin özel bir parça değildir. Zihin belli kapasitelere sahip olmaktır.

Elbette, bu yaklaşımla zihnin muhtevasını oluşturan birçok kavram (algı, inanış, davranış, duyumlama vb) ilginç bir hal almaktadır. Bu kavramlar daha sonra ele alınacaktır.

II.3. Bihevyorizm

J.B. Watson bihevyorizmin kurucusu olarak bilinir. Watson (1878-1958) Amerikalı bir psikologdur.

Watson, aslında, aşırı bir monist materyalisttir. İçerik bakışı ve içerik bakışla elde edildiği söylenen ifadeleri kesinlikle reddeder. Yani, zihnin temel kavramları olan düşünce, duygu ve inanış gibi kavramlar gerçekte davranışa indirgenebilen kavramlardır. Ona göre düşünce dediğimiz şey, aslında, bir başlangıç (*incipient*) hareketidir. Duygular, içsel vücut halleridir.

Watson deneylerini fareler üzerinde yaptı. Ancak, sonunda bir zihin teorisine ulaştı.

Davranış canlıların bilinçli hareketleri değildir. Aksiyona karşı yapılan bir reaksiyon olarak düşünülebilir.

Davranış, belki de, tüm varlıkların hareketleri, değişimleri ile ilgilidir. Bu olguya, asitler, metaller de dahildir. Aynı şekilde, hücreler, volkanlar, bilgisayarlar, arabalar da davranış kavramının alanı içine girerler.

Ancak, bihevyorizmin konu aldığı davranış, insan davranışlarıdır. Buna, hayvan davranışları da dahil edilebilir.

Watson, zihni olayların varlığını inkâr eder.

²⁴ Arslan Ahmet, *Metafizik* (Aristoteles) Cilt II, İzmir, 1993, s.381.

Bihevyyoristler iradeli ve şuurlu davranışları, kavramın çağrıştırdığı biçimde, dikkate almazlar.

B.F. Skinner'e göre, "şuurlu davranış"la, "*reflex*" arasındaki fark, *reflex*'in evrim sonucu, şuurlu davranışların çevre sonucu oluşmasıdır. Yani, aralarındaki farkın, içsel zihin halleriyle bir ilgisi yoktur. "İçsel zihin ifadeleri"i (*internal mental states*) birer fiksiyon (uydurma)dırlar.

Skinner, Watson'dan etkilenmiş radikal bir bihevyyoristtir. O da Watson gibi deneyci bir psikologdur. O, "subjektif yaşantıya" karşıdır. Sanki, demek istiyor ki, düşünce ve inanışlar yoktur. Ona göre laboratuardaki bir farenin davranışları onun duygularına ve inanışlarına başvurmadan açıklanabilir. Farenin davranışları bir tür refleks davranışlarıdır. Bu da genetik bir teori ile açıklanabilir. Aslında, farenin davranışlarını yöneten ödül ve cezadır.

Benzeri bir durum insan için de söylenebilir. İnsan davranışlarına da etki eden ödül ve cezadır. Ödül ve ceza sosyal boyutta da olabilir.

Diyebiliriz ki, fare yiyecek "ister" ve acıdan "korkar". İstemek ve korkmak birer zihni olay değil midir?

Skinner'e göre bunlar zihni değil, vücut halleridir. "Yönelim", "amaç" gibi kavramlar bizim icatlarımızdır. İnsan davranışları ile çevre şartları arasında bir ilişki vardır. Yönelim (*intention*), amaç (*purpose*), duygu (*emotion*) gibi kavramlar, Eski Yunanlıların gök gürültüsünü açıklamak için Zeus kavramını icat etmelerine benzer.

Skinner'e göre zihni kavramlar *pre-scientific* (bilim öncesi)dir. Ona göre Newton'dan önceki tüm düşünceler *pre-scientific*tir.

Skinner'e göre sadece bilimsel düşünce geçerlidir. Hatta "bilimsel" kavramını bile analiz etmeye gerek duymaz. Ona göre "*person*" (kişi) kavramı da bilimsel değildir. Skinner temel görüşlerini *Beyond Freedom and Dignity* adlı eserinde ortaya koymuştur.

Ona göre, tüm gerçek açıklamalar kendisinden önceki şartlara işaret etmelidir, bunların dışındakilere değil. Bu durumda, bihevyyorist olmayan bir psikoloji mümkün değildir.

Watson ve Skinner'e göre tüm insan davranışları uyaran-tepki ilişkisi olarak açıklanabilir. İnsan davranışlarının nedenini bilmek, onları açıklamak için yeterlidir. Watson'a göre "şuur" gerçeğe tekabül eden bir kavram değildir, bir yanılsamadır. İnsan davranışlarını belirleyen içsel olgular değil, çevre şartlarıdır.

Watson ve Skinner'e göre davranış ifadeleri dışındaki ifadeleri psikolojiye sokmak bilimsel değildir. Çünkü, bunları gözlemlemek mümkün değildir.²⁵

Biheviorizmin felsefedeki yansıması "mantıksal biheviorizm" (*Logical Behaviourism*)dir. Bunlara göre de "bir zihni ifade içinde olmak bir davranış ifadesi içinde olmaktır."²⁶ Düşünmek, ummak, algılamak, hatırlamak gibi zihni kavramlar bir davranış veya bir davranışa kabiliyetli olmaktır. Davranışın ötesinde bir zihin yoktur.

Mantıksal davranışçılara göre, zihne ait tüm önermeler, anlam kaybetmeden, davranış önermelerine tercüme edilebilirler. Mantıksal davranışçılığın özü budur. Davranışa indirgenemeyen bir zihinsel önerme varsa bu önerme anlamsızdır.

Mantıksal davranışçıların da aralarında yaklaşım farklılıkları vardır. Bazılarına göre, davranışsal ifadeye dönüştürülmediği sürece, zihinsel ifadelerin doğru veya yanlışlığına karar verilemez. Diğerleri, psikolojik ifadelerin dilde belki bir rol oynadığını kabul ederler. Ancak, hepsi hemfikirdirler ki, psikolojik ifadeler davranış ile ilgili olmadığı sürece anlamsızdırlar.

19. yy mantıksal davranışçılarından önemli ikisi Amerikalı Carl Hempel ve İngiliz Gilbert Ryle'dir.

Hempel, mantıkçı pozitivist, Ryle ise "dil felsefecisidir." Çoğu felsefeciler bunlara Wittgenstein'ı da ilave ederler.

Hempel'in pozitivist yaklaşımına göre, prensipte, herhangi bir fenomen, doğa bilimlerinin tekniğini kullanarak açıklanabilir. Viyana çevresi, ki bunlar 1930'da Viyana'da buluştular, filozofları da aynı fikirdedirler. Bunlara göre de, felsefenin problemleri bilimsel metodla çözülebilir. Bunlar "anamlılık"

²⁵ Carnap Rudolf, "An Expert from Psychology in Physical Language", *Mind and Cognition* içinde, Basil Blackwell, 1990, s.24.

²⁶ Priest Stephan, *a.g.e.*, s.35.

kriterini öne sürdüler. Anlamlı cümleleri anlamsız cümlelerden ayıran “doğrulama prensibi”dir. Bir cümlenin anlamlılığı onun doğrulanabilir veya doğrulanamaz oluşuna bağlıdır. Bu prensibe göre, metafizik önermeler anlamını yitirmektedir.

Mantıkçı pozitivistlere göre, “doğrulama prensibi” uygulanarak, felsefenin problemleri çözülebilir.

Hempel’e göre, psikoloji ile doğa bilimleri arasında bir fark yoktur. Psikoloji fiziki bilimlere indirgenebilir ve indirgenmelidir. Bunun için, psikolojinin önermeleri, anlamlarını kaybetmeden, fiziki bilimlerin önermelerine indirgenebilmelidir. Aslında, pozitivistlerin görüşüne göre, tüm bilimler, fiziğe indirgenebilir.

Hempel’e göre eğer psikoloji fiziğe indirgenirse felsefedeki, “diğer zihinler” (*other minds*) problemi de çözülebilir.

Diğer zihinler problemi şudur: Eğer zihni alan tamamen subjektif bir alan ise, biz, hiçbir zaman bir başkasının gerçekten bir zihne sahip olup olmadığını bilemeyiz. Çünkü, böyle bir alanla temasa gelmemiz mümkün değildir.

Hempel’e göre, zihni ifadeler davranış ifadelerine dönüştürülmediği sürece, biz başka bir insanın, neyi nasıl düşündüğünü bilemeyiz.

Bu dönüştürmeyle, psikolojide bilimsel bir muhteva kazanacaktır. Önermeleri, gözlemlerle, kabul veya reddedilecektir.

Ancak, Hempel, insanda içe bakışla elde edilebilen, gözleme indirgenemeyen, subjektif yönü de farkındadır. Aynı şekilde, zihnin kültürle bağlantı içinde olduğunu bilmektedir. Ona göre, bireyin ait olduğu kültürü bilmeden, bireyi anlamak imkânsızdır.

Hempel için bir cümlenin anlamı onun test edilebilirliğidir. Örneğin, “Hasan’ın diş ağrısı vardır” gibi bir psikolojik ifadeyi anlamak için onun doğrulanabilirlik şartlarına bakmak lazım. Bu önermenin doğrulanabilirliği davranışa dönüştürülebilmesidir. Bu demektir ki Hasan, belirli acı davranışları sergiler, kan basıncı düşer, sinir sisteminde değişimler olur. Acı dediğimiz şey bizzat acı davranışının kendisidir. Yani, acı davranışı, acı denen şeyin sembolü değildir. Acı bizzat davranıştır. Bu şekilde, bu tür psikolojik ifadeler, fiziki ifadelerle dönüştürülebilir. Bu nedenle psikoloji deneysel bir bilimdir. Psikolojik ifadeler

sadece gözlemlerle doğrulanabilir. Bu nedenle, psikoloji fiziğe indirgenebilir. Çünkü, bizim vücut davranışlarımız, fiziki dünyanın bir parçasıdır. Vücudumuz fiziğin kanunlarına tabidir. “Düşünce”, “acı”, “duygu” gibi kavramlar fiziki ifadelerle dönüştürülebildiği sürece anlamlıdır.

Hempel’e göre, zihin-beden problemi sahte bir problemdir, anlamsızdır. Anlaşılabileceği gibi, Hempel, materyalizme çok yakındır. İnsan fiziki objeden başka bir şey değildir. Problem, psikolojik ifadelerin anlamını kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Bir kez psikolojik ifadelerin gerçek anlamı ortaya çıkarıldığında zihin-beden problemi ortadan kalkacaktır.

“Zihin” vücut davranışlarının kısaca söylenmiş şeklidir. “Zihin var mıdır?” diye bir soru sormak saçmadır. “Zihin vardır” demek “saat çalışıyor” demek gibidir. Saat çalışıyor demek, saatin bütün parçaları ilgili fonksiyonu gösteriyor demektir. Saatin çalışması, onu meydana getiren parçaların yaptığından farklı bir şey değildir.

Bu durumda, zihin de vücudun çalışmasının üstünde bir şey değildir. Vücudun çalışması zihin diye bir şeyin varlığının simgesi değildir.

Fiziki ifadeler zihni ifadeler midir?

Fiziki olanla, zihni olan iki ayrı şey midir?

Fiziki olanla, zihni olan arasında bir ilişki var mıdır?

Bu tür sorular, Hempel için anlamsızdır.

Kendisi bizzat “ben bihevioristim” demeyen fakat biheviorist olarak yorumlanan filozoflardan biri de Ryle’dir (Biri de dedim, çünkü Wittgenstein da aynı konumdadır).

Ryle felsefi biheviorizmin bir temsilcisi olarak kabul edilmektedir. O bir Oxford filozofudur. Ünlü eseri *The Concept of Mind* 1949’da yayınlandı. Aslında, Ryle, bu eserinde, biheviorizmi savunmadığını söyler. Ona göre biheviorizm deneysel psikolojide bir metoddur, felsefi bir doktrin değildir. Bu beyana rağmen, açıklamaları nedeniyle, Ryle biheviorist olarak kabul edilir.

Aslında Ryle linguistik bir filozoftur. Felsefi problemlerin dil analizleri ile çözülebileceğine inanır. Ryle’yi felsefi biheviorizme yaklaştıran görüşü onun zihin-beden düalizmine karşı

olmasıdır. Bu anlamda, felsefi biheviorizm, düalizmin karşı-sındadır.

Felsefi biheviorizm daha çok semantikle ilgilidir. Özellikle zihni kavramları analiz eder.

Aslında, felsefi bihevioristler, zihni kavramları tamamiyle elemezler. Zihin olaylarının, zihin içinde, davranışlara etki eden bir faktör olduğu görüşünü reddederler.

Şu açıktır ki, felsefi biheviorizm, mantıksal pozitivizimden büyük etki alır. Pozitivistlerin amacı, birleşik bir bilim kavramı yaratmaktır.

Teichman'e göre Ryle'nin temel amacı, felsefi problemleri dil analizi yoluyla çözmektir.²⁷ Ancak çözümleri onu biheviorizme doğru itmiştir.

Ryle'nin eserinin büyük bir bölümü "Kartezyen Düalizmi"nin eleştirisine ayrılmıştır. Ryle, düalizmi "iki dünyanın hikâyesi" olarak görür, Ona göre düalist teori bir "makinenin içindeki ruh" (*the ghost in the machine*) teorisi, bir "kategori hatası" (*category mistake*)dır.

Kategori hatası ne demektir? Örneğin, Ali ve Murat iki erkektir ve erkekler kategorisine aittir. Fakat, "Ortalama insan" kavramı üçüncü bir erkek değildir. "Ortalama insan" diye bir şey yoktur ve bir başka kategoriye aittir. Bir futbol takımında birtakım kavramlar vardır ve belli kategorilere aittir. Ancak, "takım ruhu" burada ayrı bir şey değildir. Yani, futbol takımında farklı bir şey değildir. "Takım Ruhu", penaltı ile aynı kategoriye ait değildir.

Aynı kategori hatası, Ryle'a göre, zihin-beden probleminde de yapılmaktadır. Biz sanıyoruz ki zihin de, madde gibi substanz kategorisine aittir. Kartezyen düalizmi zihin ve madde diye iki sübstanzi kabul etmekteydi.

Ryle'a göre bir zihin kabul edip onun içinde özel zihinsel olayların olduğunu farz etmek "şanssız dilsel bir gelenek"tir. Bir bakış, geleneksel, iki dünya hikâyesine aittir.

Ona göre zihni kavramlar ne substanzdır ne de olay. Psiko-lojik olaylar tamamen farklı bir kategori içinde ele alınmalıdır.

²⁷ Teichman Jenny, *Philosophy and the Mind*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, s.78.

Ryle, bunun için “*Disposition*” kavramını kullanır. Bu kavramın tam bir Türkçe karşılığı yok, ancak, muhtevasını verebiliriz. Kavram, eğilimleri, yetenekleri, kapasiteleri ve alışkanlıkları içine alır. *Disposition* davranıştan farklıdır. Sanki, davranışa muktedir olmak gibi bir şeydir. Davranış özel bir zamanda olabilir. Örneğin, bir bardak çay içmek, gibi. Ancak, ‘*disposition*’lar belli bir zamanda değildir.

Ryle’ye göre ‘bilmek’, ‘inanmak’, ‘ummak’, ‘istemek’, ‘korkmak’ gibi kavramlar birer *disposition*’dur. Bunlar zamanla ilgili değildir. Tanrıya inanmak ne kadar zaman alır? diyemeyiz. Aynı şekilde, $2+2=4$ ’tür dediğimiz de, ortada bir zaman var mıdır?

Psikolojik ifadeler fiziksel davranış için yatkınlıklardır. Ayrı bir dünyanın unsurları değildir.

Ryle, Kartezyen düalizmini eleştirmek için “makinenin içindeki ruh dogması” (*Dogma of the ghost in the machine*) deyimini kullanır. Bazen de, Descartes yaklaşımına, “resmi doktrin” (*Official Doktrine*) der.

Kartezyen düalizmine göre, beden uzay ve zaman içindedir ve mekânîk yasalara tabidir. Zihin sadece zamandadır ve mekânîk kanunlarla açıklanamaz. Bu yaklaşımdaki problemleri daha önce söylemiştik. İki temel problem vardı:

- Bir zihin, diğer zihinde ne olduğunu, nasıl bilebilir?
- Zihin-beden ilişkisi nasıldır?

Ryle’nin çözümü “zihni” mantıksal bir kategori olmaktan çıkarmaktır. Zihin-beden probleminin temelinde dil vardır, dilden kaynaklanan hatalar vardır.

Ryle, hatayı şöyle örneklendirir: Bir yabancının Oxford’a davet edildiğini düşünelim. Yabancı üniversiteyi merak etmektedir. Yabancıya üniversiteyi göstermek için fakülteler, kütüphaneler ve yönetim binaları gösterilecektir. Turun sonunda yabancı soracaktır: Peki, üniversite nerededir?²⁸ Ona göre, pek çok şey görmüştür ama üniversiteyi henüz görmemiştir. Yabancı için, “Üniversite”, gördüklerinden farklı bir şeydir.

²⁸ Ryle Gilbert, *The Concept of Mind*, Peregrine Books, 1949, s.20.

Elbette, “üniversite”, yabancıların gördüklerinin üstünde, onlardan farklı, bir şey değildir. Üniversite, fakültelerden, kütüphanelerden, öğrenci ve öğretim elemanlarından oluşmaktadır. Ziyaretçi, aslında, çoktan Üniversiteyi görmüştür. Ancak, bunu farkında değildir. Artık, görülecek bir şey kalmamıştır. O ziyaretçinin farketmediği, üniversite ile gördüklerinin aynı kategoride olmadığıdır.

Ryle’ye göre, bu kategori hatasının nedeni, insanların kavramların doğru kullanımını bilmeyişleridir. Bazı insanlar “üniversite”, “takım ruhu” gibi kavramların kullanımını bilmemektedirler. Bu insanlar, bu kavramlara, içeriklerinin üstünde bir anlam atfetmektedirler.

Felsefede dilden kaynaklanan ontolojik hatalar bulunmaktadır. Bazen, varolmayan kavramları, varmış gibi, kullanmaktayız. Örneğin, felsefedeki “zihin” kavramı gerçekte, fiziki olmayan bir şeye işaret etmemektedir. “Zihin”, bilme, düşünme, algılama, problem çözme vb gibi olguları içine alan bir kavramdır. Bunların üstünde, bunlardan farklı, fiziki olmayan bir şey değildir.

Ryle, bizim psikolojik hayatımızı inkâr etmemektedir. Hepimiz, haz duyarız, acı çekeriz, duygu, düşünce ve isteklerimiz vardır. Ryle diyor ki, bu olguların varlığı bizi, zorunlu olarak, Kartezyen düalizmine götürmez.

Ryle’nin “inaniş” analizini ele alalım. Bazıları, inanişların, özel zihni ifadeler (*private mental states*) olduğunu düşünür. Bunlar, doğrudan sahipleri tarafından bilinebilir. Aynı zamanda, inanişlar, fiziki olmayan “zihin” içinde meydana gelmektedir.

Ryle, bu yaklaşımı reddeder. Ryle’a göre, bir inanişe sahip olmak, belli bir yönde hareket etme eğilimine (*disposition*) sahip olmaktır. İnanişlar birer *disposition*’dır. Bir kişinin belli bir yönde hareket etme eğilimi varsa, o kişi bir *disposition*’a sahiptir. Örneğin, bir kişiye zeki diyorsak, onun problem çözme yeteneği vardır, demek istiyoruz.

Ryle’a göre “irade” de fiziki olmayan, mistik bir unsur değildir. Onda *disposition*’lar dışında bir de “*occurrence*”lar vardır. *Occurrence*’lar *disposition*’lardan farklıdır. *Occurrence* bir yakınlık değil bir tür olaydır.

Örneğin, “şu adam sigara içicisidir” önermesiyle “şu adam sigara içiyor” önermesi arasında ciddi bir fark vardır. Birinci önerme bir *disposition*ı gösterir. Ortada bir eğilim vardır. İkinci önerme kişiye bir *disposition* atfetmez, bir *occurrence*’dan, bir olaydan bahseder.

Ancak, *occurrence*’ların varlığı da bizi Kartezyen bir zihne götürmez.

Ryle, içebakışı (*introspection*) da ele alır. Denir ki, içebakış, bir zihnin kendi zihni operasyonlarını takip etmesidir. Bu takip, fiziki olmayan bir algıdır. Dolayısıyla, içebakış, davranış cinsinden açıklanamaz.

Ryle’a göre içebakış denen bir şey yoktur. İçebakış vardır demek, şuurun şuru vardır demektir. Bu durumda, iki paralel mental aktivite ortaya çıkar. Örneğin, sabah erken kalkmak istiyorsunuz. İçe bakış yöntemine göre, önce erken kalkmak istiyorsunuz, sonra, ikinci bir işlemle bu isteğinize yöneliyorsunuz.

Ryle’a göre düşüncede, bu şekilde, iki işlem yer almaz. Ryle sorar: İçebakış yaptığınızı nasıl bilirsiniz? İçebakış yaptığınızı içebakışla biliyorsanız, bunun için 3 tane zihni aktivite gereklidir:

1. Orijinal eylem
2. Orijinal eyleme içebakışla yönelme
3. İçebakışa, içebakışla yönelme.

Bu şekilde üçlü bir aktivite imkânsızdır. Öyleyse, içebakış gereksizdir, diyebiliriz.

Ryle için, hiçbir “zihni hal” özel (*private*) ya da subjektif değildir. Tüm zihni olgular ya “*disposition*” ya da “*occurrence*”lardır. Duygularımız fiziki olmayan bir dünyada yer almaz, vücudumuzla ilgilidirler. O halde, zihin-beden düalizmi doğru değildir.

Görüldüğü gibi Ryle mantıksal bihevyorizme oldukça yakındır.

Wittgenstein (1953) ve Malcom (1984) da Ryle ile aynı yolu takip ederler. Bunlar da zihnin özel bir entiti olduğu görüşüne karşıdır. Zihne atfedilen nitelikler dilden kaynaklanan hatalardır.

Wittgenstein'in temel çalışması *Philosophical Investigations* zihin felsefesi, anlam sorunu ve dil ile ilgilidir.

Wittgenstein'in bir zihin teorisine sahip olduğu söylenemez. Ancak, genel felsefi anlayışından bir sonuç çıkartılabilir.

Wittgenstein'da 3 temel soru vardır:

1. Felsefi problemler nasıl doğar?
2. Felsefi problemler nasıl çözülebilir?
3. Felsefi problemlerin çözümünde nasıl bir metod kullanılabilir?

Bu soruların cevapları bir şekilde dil ile ilgilendirilmiştir. Aslında, Wittgenstein'in zihin felsefesi ile olan ilişkisi de dil aracılığı ile dir.

Konumuzla ilgisi açısından öncelikle “özel dil tartışması”na (*private language argument*) bakmak lazım.

Wittgenstein özel dile karşıdır. Zihin felsefesinin büyük bir kısmı da “özel dil” üzerine oluşturulmuştur. Özellikle, Descartes için bu sonuç daha doğrudur. Eğer kişilerin kendilerine özgü özel bir dilleri yoksa, özellikle, düalizmin tartışmaları yanlıştır. Descartes'ta bir kişi zihin kavramına kendi özel durumlarında ulaşabilir. Zihni olan özel bir alandır ve sadece o zihne sahip olan bilebilir. Örneğin, benim acımın ne demek olduğunu sadece ben bilebilirim. Çünkü, sadece ben, bu duygu ile doğrudan bağ kurabilirim.

Wittgenstein için özel dil, öyle bir dildir ki onun kelimeleri sadece onunla ilgili duyguları yaşayanlar tarafından bilinebilir.²⁹ Böyle bir dilin mümkün olup olmadığı felsefe açısından, özellikle zihin felsefesi açısından büyük önem arzeder. Konunun epistemoloji ile de doğrudan ilgisi vardır.

Özel dili kabul ettiği için Descartes'ta diğer insanların bir zihne sahip olup olmadıkları tartışma konusudur.

Descartes'ta 1. kişinin (duyguyu bizzat yaşayan) psikolojik olguları doğrulanamaz. Bu sonuç solipsizme yakındır. Solipsizme göre de bir kişi sadece kendi zihnini bilebilir. 1. kişi için diğer insanlar sadece fiziki varlıklardır.

²⁹ Kenny Anthony, *Wittgenstein*, Pelican Books, 1973, s.179.

Eğer Wittgenstein'ın özel dile olan itirazı doğru ise solipsizm yanlıştır. Solipsizme göre, ben, benim zihnimi benim özel dilimle bilebilirim. Bu dili başkasının bilmesi imkânsızdır.

Solipsizm idealizmin aşırı ucudur. Eğer Wittgenstein haklıysa idealizm de yanlıştır.

Fenomenoloji'de de şuurun muhtevası subjektif bir yolla bulunur. Bu nedenle, Wittgenstein fenomenolojiyi de reddetmiş olur.

Fenomenalizm'de fiziki objeler hakkındaki cümleler, duyu-sal yaşantının cümlelerinin muhtevası açısından analiz edilebilir. Fiziki objeler hakkındaki cümleler, anlam kaybetmeden, duyum cümlelerine dönüştürülebilir. Fenomenalizm, fenomenolojik bir dile refere eder. Fenomenolojik dil ise "fenomen"e refere eder. Fenomen objelerin özel görünümüdür. Bu görünüm kendini sujeye verir.

Fenomenalizm, sosyal (*public*) dili, özel dile tercüme ediyormuş gibi görünmektedir.

Wittgenstein'ın özel dil tartışması sadece düalizmi, idealizmi, solipsizmi, fenomenalizmi reddetmez, aynı zamanda, bazı septik soruları da gündemden düşürür. Örneğin, başka insanların özel dünyalarını bilip bilmeyeceğimiz; bir kelimenin anlamının tekabül ettiği, içsel, özel idea ile ilgili olup olmadığı gibi.

Empirizme göre de bizim doğrudan bilebileceğimiz tek gerçek kendi yaşantımızdır. Başka insanlar hakkındaki bilgimiz, kendi zihin prosesimize oturtulmuştur. Kendi zihin prosesimi kendi seçtiğim kelimelerle anlamlandırabilirim. Bu kelimelerin anlamlarının kökleri kendi özel yaşantımdadır.

Bu durumda Wittgenstein; Locke, Berkeley, Hume, Schopenhauer, Husserl, Russell ve Ayer felsefesine de zarar vermiştir.

Wittgenstein'a göre, bir anlamda, özel dil mümkündür. Örneğin, siz kendinize göre, özel bir günlük tutabilirsiniz. Çocuklar kendi aralarında, kendi anlayabilecekleri bir dil geliştirebilirler. Wittgenstein bunlara karşı değildir. O, felsefi anlamda özel bir dile karşıdır. Yani, herhangi bir kişinin, kendi içsel yaşantısını, sadece kendisinin anlayabileceği bir dile dönüştürmesi mümkün değildir. Bu dili bir başkasının anlaması mümkün değildir.

Bu durumu biz kendi üzerimizde deneyebiliriz. Değişik zamanlarda başımız ağrımıştır. Şiddet olarak bu ağrıların birbirine eşit olması beklenemez. Acaba biz, her şiddetten baş ağrımızı belirleyip bir kelime verebilir miyiz? Üç yıl önceki ağrımızı tanıyıp, “bak bu X_2 ağrısıdır” diyebilir miyiz?

Buradan Wittgenstein’in diğer tartışmasına geçebiliriz. “Yaşantı özel midir?” (*Is experience private?*). Acı içinde olduğumu sadece ben mi bilirim? Wittgenstein’a göre yaşantımın sadece bana özel olduğu doğru değildir. Ben acı içindeysem, başka insanlar da bilir.

Wittgenstein’a göre, “acı içindeyim” ve “acı içinde olduğumu biliyorum” cümleleri arasında fark yoktur. Bilgi, içinde hataya yer olduğu zaman mümkündür. Bir kimsenin acı içinde olduğundan şüphe etmesi mümkün değildir. Yani, hata payı yoktur. Bu durumda, “acı içinde olduğumu biliyorum” cümlesindeki “bilmek” anlamsızdır. “bilmek” şüphe ihtimalinin olduğu yerde vardır. Kesinliğin olduğu yerde değil.

Wittgenstein, bazen “duygular özeldir” sözüne müsaade eder, ancak buradan kalkıp, metafizik bir sonuca gitmez. Duyguların anlamı dildeki kullanımları ile ilgilidir.

Peki, anlam özel midir? (*Is meaning private?*)

Wittgenstein “özel anlama” üç yönden karşı çıkar.

1. Duygu kavramları nasıl öğrenilir?
2. Özel açık (*ostensive*) tanımlama imkânsızdır.
3. Psikolojik kavramların kullanımının kriteri.

“Acı” gibi bir duygu kavramı dilde, içsel ve özel bir şeye refere etmez. “Acı” kavramı, ilkel “acı ifadeleri”nin yerini alır. Çocuk, acı çektiğinde basitçe ağlar, sonra yetişkin ona acı kavramını öğretir. Çocuklarda bu öğrendiği kavramı acı yerine kullanır. Yetişkin, çocuğa yeni bir acı davranışı öğretmiş olur. Bu yaklaşımda “acı”, “acının ifade edilişidir”. Acı, acının ismi değildir.

Burada Wittgenstein demek istemiyor ki “acı” ağlamadır. Acı, dilsel olmayan davranışlara da çevrilebilir, demiyor. Ona göre, acı, acı kavramının kullanımı ile ilgilidir.

Wittgenstein'a göre eğer acı "duyumların doğal ifadesi" ise, acının içinde şekillendiği dil özel değil genel (*public*) dir. Çünkü bunlar dışarıdan gözlenebilir davranışlardır.

Acının, acının toplumsal ifadesinden çıkarılması, Wittgenstein'ın özel açık (*ostensive*) tanımlamaya karşı olmasının nedenidir. (*Ostensive* belirleme 'şu' diye işaret ederek belirlemedir). *Ostensive* belirleme dilsel belirlemeden farklıdır. Dilsel belirleme de bir kelimenin anlamı diğer bir kelimeyle açıklanır. Örneğin, sözlükler dilsel belirleme verirler.

Tersine, *ostensive* belirlemede, bir kelime, bir örnek gösterilerek tanımlanır. Örneğin, 'kare' kelimesini belirlerken, basitçe, bir kareyi gösteririz.

Wittgenstein, kelimelerin anlamını *ostensive* belirlemeden aldığını söylemez. Kelimelerin birçok kullanımı vardır. Emir vermek, rica etmek, soru sormak gibi. Nasıl herhangi bir eşyanın kullanımı varsa, kelimelerin de kullanımı vardır. Bir kelime, dilsel ve davranışsal *context*'in dışına alınırsa anlamını kaybeder. Bir kavram dil oyunu (*language game*) içinde değerlendirilebilir ve yine dil oyunu içinde anlam kazanır. Anlam içsel, mistik, özel ve psikolojik değildir.

Anlam, dışsal, kanıtlanabilir, sosyal ve davranışsaldır.

Ostensive belirleme mümkündür, ancak, özel *ostensive* belirleme mümkün değildir.

Kişiler kendi duyumlarına özel alarak işaret edemezler. Adlandırma, doğru veya yanlış adlandırmayı gerektirir. Bu ihtimal sadece sosyal dilde vardır. Ters bir durum, yani özel dilin doğrulanması, bir gazete haberini doğrulamak için aynı gazetenin birkaç nüshasını almaya benzer.

Psikolojik kavramlar kişinin kendi durumundan doğrulanamaz. Kullanım doğruluğu için üçüncü bir kişinin "kriterine" ihtiyacı vardır.

Eğer, herkes acı çeker ve hiç kimse birbirine söylemez ise "acı" kavramının sosyal dilde yeri yoktur. Terimin kullanımı için davranış kriteri de gereklidir.

Dil özel olarak değil "intersubjektif" olarak kullanılır.

Bizim içimizde kabul ettiğimiz hiçbir olay özel değildir.

Dilin doğru kullanımının kriteri sosyaldır.

Felsefi bihevyoristler, zihni kavramlarla davranış arasındaki “nedenselliğe” de karşı çıkarlar. Zihni kavramlar *disposition*lardır. *Disposition* ise özel zihni bir hal değildir. Örneğin, “bardak kırılabilir” dediğimizde, demek istemiyoruz ki “o kırılabilir bir hal içindedir”. Sadece, demek istiyoruz ki, o kırılabilir.

Aynı şekilde biz, bir insana, bir inanış attettiğimiz zaman, biz o kişiye bir içsel ifade atfetmiyoruz. Sadece, belli durumlarda ne yapabileceğini söylüyoruz. Örneğin, bir kişi yağmurun yağacağına inanıyorsa, o gün pikniğe gitmez.

Felsefi bihevyorizm içsel ifadeleri kabul etmediği için, davranışları bir proses modeliyle açıklayan *cognitive* bilimcilerle bağdaşmaz.

Wittgenstein için deneysel psikolojiyi deneysel bir bilim yapma çalışmaları doğru değildir. Psikolojiyi anlamak için dil çalışmak gerekir.

Görüldüğü gibi bihevyorizm içsel ifadeleri ortadan kaldırmaya çalışıyor. Acaba içsel ifadeler bilimdeki teorik terimler (elektron, manyetizma vb) gibi kabul edilemez mi? Çünkü bunlar bizim gözlem gücümüzün ötesindedirler.

Böyle bir sonuç “instrümentalizm”dir. Instrümentalizm, gözlenemez entitiler konusunda bir tür idealizmdir. Gözlenemez entitiler, gözlenebilir olanları açıklamak için kullanılır. Bilim, gözlenebilir alandaki düzenlilikleri ve istatistikleri ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla, gözlenemez entitelere başvurulabilir.

Ancak, burada, gözlemci önemlidir. Gözlemci, bir tür, Locke’un “karanlık odası” (*dark room*) içindedir.

Son zamanlarda, felsefi bihevyorizm çekiciliğini kaybetmiştir. Çünkü, zihni kavramları, anlam kaybı olmadan, davranış kavramlarına dönüştürmek oldukça zordur. Her inanış, her zaman, kendini, davranışta ortaya koymayabilir. Buna “mükemmel aktör tartışması” da denir. Yani, bir kimse pekala inanmadığı bir şekilde davranabilir.

Diğer yandan, hiçbir zihni kavrama yer vermeden, davranışları açıklamak pek mümkün görünmüyor.

Bihevyorizmin ilgilendirildiği “doğrulamacı anlam teorisi” (*verificationist theory of meaning*) de son yıllarda eleştirildi.

Quine (1953-1961) bu yaklaşımı bir “dogma” olarak adlandırdı. Çünkü, dediğimiz gibi, bilimde de gözlem ve deneye indirgenemeyen terimler vardır. Tüm bilimsel terminoloji gözlem terimlerine indirgenemez. Öyleyse, zihni kavramları, davranış kavramlarına indirgemeyi istemek haksızlık olur (Fodor 1968).

Biheviorizm, köpek salgılamasını, farenin labirentteki davranışlarını açıklayabilir ancak her davranış bu kadar basit değildir.

Her şey çevre ve uyaran cinsinden açıklanabilir mi?

Bireyde, subjektif bir organizasyon yok mudur?

Sujenin, diğer zihni hallerinin davranışı üzerinde rolü yok mudur?

Jerry Fodor bir anti-bihevioristtir. Der ki, “konuşmak” sadece bir “uyaran” olsaydı, yabancı bir dille kendi dilimiz arasında bir fark olmaması gerekirdi. Dil, sadece bir dış uyaran meselesi değil, bir de onun gramer organizasyonu vardır. Burada, Fodor, “anlam” sorununa dikkat çekiyor.

Anlamak, bir zihni gerektirir. Fodor’a göre, “anlama” için, içsel bir proses gereklidir.

“Gözlenebilir davranışları açıklamak için, içsel psikolojik yapılara bakmak lazım” diyen görüşe **Mentalizm** denir.

Mentalizm, algı ve dil gibi olgularla oldukça yakından ilgilendi. Fodor’un bir mentalist olduğunu söyleyebiliriz.

Bihevioristler, psikoloji, immaternal bir ruhun çalışılması değildir, diyorlar. Zihinde, içsel diyebileceğimiz her prosese karşıdırlar.

Descartes’ta idealar bilincin fenomenolojik objeleridir. Yani, idealar, kendilerini sadece şuur’a verirler.

Fodor diyor ki, “dil kullanımımızın altında, şuurunda olmadığımız psikolojik bir yapı vardır.”³⁰ Yani, bizdeki her zihinsel faaliyet şuurlu değildir. Fodor yaklaşımı doğru ise Descartes “şuur”u çok ön plana çıkarmıştır diyebiliriz.

Son zamanlarda “Folk Psikoloji” diye bir kavram var. Gelecekte psikolojiye “folk psikoloji” denmektedir. Bu psikoloji

³⁰ Fodor, *Representation*, The MIT Press, Cambridge, 1981, s.75.

davranışları zihin ve irade ile açıklar.³¹ Bunun karşısına “bilimsel psikoloji”yi koyarlar. Bu psikoloji insan davranışlarını istek ve arzular ile açıklamaz. İstek ve arzu dediğimiz kavramlar birer “fiksiyon” (uydurma) dur.

Mentalizm daha çok bilimsel psikolojiye yakındır. Yani, zihinde gizli bir proses yoktur. Wittgenstein der ki: “İnsan bedeni insan zihninin en iyi aynasıdır.” Wittgenstein de zihinde gizli bir proses kabul etmez.³² Aslında Wittgenstein, “folk psikoloji”, “bilimsel psikoloji” kavramlarını kullanmamıştır. Ancak, Wittgenstein’in Descartes’cı bir zihne karşı olduğu açıktır.

Mentalizmde, özellikle Fodor’da bir “düşüncenin dili” (*Language of Thought*) kavramı vardır. Bu kavram zihinde, kendini şuura vermeyen bir procese işaret etmektedir. Mentalistler beyin ve bilgisayar arasında benzerlik ararlar. Mentalistler kendilerinin bilimsel psikolojiyi savunduklarını iddia ederler.

Folk psikoloji inanış ve isteklerle “davranış” arasında bir ilişki kurar.

İnanış ve davranış arasında zorunlu bir ilişki var mıdır? Farzedin, yağmurun yağacağına inanıp dışarıdaki çamaşırları topladınız. Burada davranışınızı yöneten inanışınızdır. Ancak inanış ve davranış aynı şeyler midir? Yağmurun yağacağına inandığınız halde, çamaşırları toplayabilirsiniz de.

Bihevyyoristler diyor ki, inanış ve davranış özdeş iki şey değildir. Sizde bir inanış varsa, o yönde davranmak için de bir eğilim (*disposition*) vardır.

O zaman, inanış davranış değil, davranışa bir eğilimdir. Bu anlamda inanışlarımız davranışlarımızı yönetmektedir. Yağmurun yağacağına inanıyorsak, şemsiyemizi alırız. Bu teoriyi Ryle, *The Concept of Mind* adlı eserinde savundu.

Disposition’u daha iyi anlamak için, “kırılabirlik” ve “çözülebilirlik” gibi iki niteliği alalım.

³¹ Glover Jonathan, *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, Pelican Books, 1988, s.109.

³² Schulte Joachim, *Experience and Expression (Wittgenstein’s Philosophy of Psychology)*, Oxford University Press, 1987, s.65.

Bardak kırılabilir dediğimizde, düşürürsek parçalanabilir, demek istiyoruz. Şeker çözülebilir dediğimizde de suya atınca erir demek istiyoruz.³³

Demek ki, *disposition*lar “eğer”li (if’li) cümleleri gerektirir. Şeker çözülebilir eğer suyun içine konursa” gibi.

Dispositional bir cümlenin doğruluğu “eğer”li cümlenin doğruluğuna bağlıdır.

Ryle’a göre şekerin “kübik” oluş niteliği ile “kırılabilir” oluş niteliği farklıdır. Kırılabilirlik, küp şeklinde olmaklık gibi özel bir hal değildir.

O zaman, eğer bir inanış bir *dispositional* niteliğe sahip olmaksam, o inanış, o davranışın nedeni değildir.

Bir kimsenin inanışının olması “eğerli” bir cümleye sahip olmasıdır. Yoksa, inanış, içsel bir ifade (*internal state*) değildir (Ryle için).

Ali’nin yağmurun yağacağına inanması şu demektir:

Eğer, A durumu olursa, çamaşırları içeri alacak.

Eğer, B durumu olursa, şemsiye alacak.

Eğer, C durumu olursa, bahçeyi sulamayacak.

Ryle’nin “inanış teorisinde”, “içsel ifadeler” yoktur. “Eğer”li durumlara dayalı, potansiyel davranış kalıpları vardır. Kartezyenizmdeki gizemli içsel ifadeler reddedilmiştir.

Bu teoriye “inanışın *dispositional* teorisi” (*dispositional theory of belief*) denmektedir. Bu teoride inanışlar birer eğilimdir.

Biheviorizm, bu anlamda, inanış ve arzuların “eğerli” davranış ifadelerine dönüştürülmesidir.

İnanış hakkında konuşmak, içsel ifadeler hakkında konuşmayı gerektirmez. Sadece, davranış kalıplarından söz etmeyi gerektirir.

Bu yaklaşımın, sert ve yumuşak şekilleri vardır. Sert bir yoruma göre, tüm vücut hareketleri bilimsel kavramlarla ifade edilebilir. Örneğin, elimi kaldırmamın açıklaması tamamen fizyolojiktir. Buna sert biheviorizm de diyebiliriz. Zaten, bunlar, istek ve inanış psikolojisini “folk psikoloji” olarak adlandı-

³³ Ryle, *a. g. e.*, s.43.

rıp kendilerinin bilimsel bir psikolojiyi savunduklarını iddia ederler.

Yumuşak bihevyyoristler, vücut hareketlerini açıklamak için günlük kavramları kullanırlar. Örneğin, elini, bardağı almak için uzattı, gibi.

Ryle'nin pozisyonu "yumuşak bihevyyorizme" yakındır. Davranışları, günlük dildeki vokabüleri (kelimeler) ile açıklar. Davranış eğilimlerinden söz eder.

Sert bihevyyoristler, zihinsel kavramlar kullanmazlar. Fiziki davranışlar, bilimsel kavramlarla açıklanır. Böyle bakıldığında Ryle'nin ne kadar bihevyyorist olduğu da tartışılabilir. Ancak, Ryle'nin bir bihevyyorist olarak görüldüğü gerçektir.

Yumuşak bihevyyorizm, davranışları zihinsel terimlerden tamamen arındırmaz. Zaten, günlük davranışlarımızın tümünü karşılayabilecek, bilimsel terimler de yoktur. "Çamaşırları toplamak", sadece iskeletteki değişmeler değildir.

Ryle'nin teorisi ile ilgili bazı problemler vardır. Bir inanış genellikle bir davranışla sonuçlanır. Ancak, davranışla ilgili birçok "eğer" vardır. Böyle olunca, "eğerler" davranışın nedeni olamaz.

Ryle'nin bihevyyorizmindeki problem, Descartes'ın probleme benzemektedir. Descartes'ta inanışlar, zihni ifadelerdir ve fiziki olandan tamamen farklıdır. Bu durumda, zihni ifadeler, davranışa nasıl etki ederler?

Ryle'de zihni ifadeler, karmaşık davranış kalıplarıdır.

Ryle'ye göre, "Eğer A durumu olursa, Ali çamaşırları içeri alacak. Çünkü, Ali inanıyor ki, yağmur yağacak."

Kendi inanışlarımızı bilebilir miyiz? Hatalı olsam bile, kendi inanışlarımı bilebilecek en iyi kişi benim. Ancak, ben kendi inanışlarımı, kendi davranışlarımı gözleyerek, ulaşamam. Türkiye'nin bütçe açığının çok olduğuna inanıyorsam, bu inanışımı doğrulamak için, ilgili davranışımı bekleyemem. Diğer insanların inanışlarını bilme durumu daha da farklıdır.

Bu duruma *first-person* (ben), *third-person* (başkaları) tartışması denir. Ryle'de bu konu pek açık değildir.

Hume'u hatırlayalım. Hume'a göre "ben kendi inanışlarımı, içe bakışla, zihnimdeki idealara yönelerek, bilebilirim". Diğer insanların davranışlarını, onların davranışlarından içsel ifadele-

rine ulaşarak bilebilirim. Yani, en azından, diğer insanların, içsel ifadelerine ulaşabilirim.

Ryle’de bir içsel ifade yoktur. *Disposition* vardır. Eğerli davranış olasılıkları vardır. Benim inanışlarım, bana olduğu kadar, başkaları için de, elde edilebilirdir. Bizim kendimize ait, içsel bir bilgimiz yoktur.

Ama vardır. Öyleyse, Ryle yanlışlanabilir.

Dedik ki, Ali’nin yağmurun yapacağına inanması, A durumunda, çamaşırları toplaması, B durumunda, şemsiyesini almasıdır.

Acaba hangi durumlarda Ali yağmurun yağacağına inanır ve çamaşırları toplar?

Ali’nin başka inanışları da olmalı. Örneğin, çamaşırlar dışarıdadır, ıslak çamaşır giyilmez vb gibi.

Yani, çamaşırların toplanması birçok diğer inanış ve arzularla ilgilidir. Şu andaki inanışım, bir şekilde, geçmişteki arzu ve inanışlarımla ilgilidir.

Bu durumda, Ryle, diğer inanış ve arzuların önemini göz ardı edemez. İnanışlar, sadece “eğerler”e bağlanamaz.

Diğer yandan, inanışlardan bahsederken, arzulardan da bahsetmeliyiz.

Arzular (*desires*) nelerdir? Biliyoruz ki, Ryle’de inanışlar, Hume’da olduğu gibi içsel zihni ifadeler (*internal mental states*) değildir. Bu durumu arzulara da uygulayabiliriz. Yani, eğer, Ryle’nin inanış teorisi doğru ise, aynı şekilde, arzular için de doğrudur. Bu durumda, arzular, “içsel ifadeler” değildir. Daha çok, davranışlarımıza etki eden, bir grup “eğerli” durumdur.

Ryle için, “Ayşe çamaşırların kurumasını istiyor” demek, uygun davranış eğilimlerinin olması demektir. Örneğin, Ayşe böyle istiyorsa, çamaşırları dışarı asar (A durumu), çamaşırları kurutucuya koyar (B durumu) vb.

Şu sorulabilir, Ayşe hangi durumda çamaşırları dışarı asar, hangi durumda kurutucuya koyar.

Cevap için, tekrar Ayşe’nin arzu ve inanışlarına geri dönmek gerekir. Örneğin, eğer Ayşe yağmurun yağacağına inanıyorsa çamaşırları dışarı asmayacaktır.

O zaman, Ryle’de arzuları inanışlarla, inanışlar arzularla ilgilidir. Ama burada bir kısır döngü ortaya çıkar. Örneğin, Ayşe yağmurun yağacağına inanıyorsa ve çamaşırların ıslanmasını istemiyorsa, çamaşırları dışarıya asmayacaktır.

Bihevyyorist bir inanış teorisinde, özellikle Ryle’de kısırdöngüden kurtulmak pek mümkün görünmüyor.

Önümüzdeki analizlerde başka arayışlara yer vereceğiz. Bu noktada, Ryle’den çok önce ortaya konan ve kısmen bahsettiğimiz Hume’un inanış teorisi üzerinde biraz daha durmak istiyoruz.

Dini inanış, politik inanış gibi kavramlar kullanırız. Burada ki, “inanış” kavramı “şuurlu zihni ifadelere” işaret etmektedir. Çünkü, inandığımız bir şeyin farkında olmamamız yaygın bir durum değildir. Ancak, “inanış” kavramı her zaman “şuurlu inanış” kavramı ile aynı olmayabilir.

Bir de, deniyor ki “P ye inanmak, P yi bir cümle olarak ifade edebilmektir.” Örneğin, *homeopatic* (Tanrısal tedavi) tıbbı inanmak, birçok önermeye inanmayı gerektirir.

Aynı şekilde, arzular (*desire*) da cümlelere dönüştürülebilir. Örneğin, “Ali sinemaya gitmek istiyor” cümlesi, “Doğrudur ki Ali sinemaya gitmeyi arzuluyor” cümlesine dönüştürülebilir. Bu cümleler, doğru veya yanlış olabilen önermelerdir.

Bu noktalardan hareketle, hem inanışların hem de arzuların “önermesel davranışlar” (*propositional attitudes*) olduğu söylenmektedir. Buna göre, bir inanışa sahip olmak, “doğru olduğunu düşündüğünüz bir önermeye sahip olmaktır.” Aynı şey, arzular için de geçerlidir.

Inanışa ilişkin klasik bir teori David Hume tarafından ortaya konmuştur. Bu teoriye yukarıda kısaca değindik ancak, üzerinde biraz daha durmak istiyoruz. Hume “imgeci” bir teori savunur. Ona göre bir inanışa sahip olmak, zihinde belli idealara sahip olmaktır. Bir başka deyişle, ideaları bir önerme içinde düşünmektir. Örneğin, kedinin siyah olduğuna inanmak, zihinde bir “kedi” ve bir “siyahlık” ideası gerektirir. Daha sonra zihin, bu iki idea arasında ilişki kurmak için bir proses yürütür.

Hume’a göre, insanın tüm algısı iki şeye indirgenebilir. Bunlar “*impression*”lar ve “*idea*”lardır. Aralarındaki fark par-

laklıklarından kaynaklanır. Bu parlaklık zihin ve şuurda oynadıkları rolü belirler.

“*Impression*”lar en güçlü olanlardır. Bunlar aynı zamanda ruhumuzun da ilk nitelikleridir. Duygu ve duyumlar bunlara örnek verilebilir. İdealar, *impression*’ların (izlenimlerin) düşüncedeki soluk imgeleridir. Hume daha sonra der ki, “benim *impression*’dan anladığım algının bizzat kendisidir”.

Hume’a göre algının sonunda, zihinde, oluşan şey “*impression*”dur. Bu içsel, zihinsel bir objedir. İdea ise *impression*’un soluk bir imgesidir. Bunlar zihin gözü ile görülebilmektedirler. Bu açıdan Hume’da, idealar imge benzeri şeylerdir.

Bu açıklamaların ışığında, Hume’un inanış teorisine “imgeci bir teori” denmektedir. Çünkü, bir inanışa sahip olmak, zihinde bir ideaya sahip olmaktır. Aslında onda inanış bu sonuçtan da fazla bir şeydir. İdeaları bir önerme içinde kullanmaktır.

Hume için, inanmakla inanmamak arasındaki fark ideaların canlılığı ile ilgilidir. Hume diyor ki, aynı kitabı okuyan iki kişi düşünün, bu kitap birisi için bir roman olurken birisi için gerçek bir hikâye olabilir. Aralarındaki fark ideleştirilen kavramların canlılığı ile ilgilidir (*Treatise*: I. iii. 7).

Ancak, bizim önce inanıp sonra terkettiğimiz görüşler olduğunu düşünürsek, Hume’un pek de haklı olmadığı söylenebilir. Çünkü, önceden doğru dediğimiz bir şeye sonradan yanlış demekteyiz. Hume’da inanışların bir başka özelliği, davranışlara yön veriyor olmalarıdır.

Düalizme getirilen karşı koymalar (*objections*) Hume’a da getirilmiştir. Çünkü idea, fiziksel olmayan bir objedir. Bunların fiziki dünya ile ilgilendirildiği tartışma konusudur.

Hume’da zihnimizdeki inanışların her zaman şuurunda olup olmadığı tartışma konusudur. Biz gece uyurken, bir başka işle ilgilenirken, “kar beyazdır” inanışını terk etmeyiz.

Benzeri şekilde, her zaman, zihnimizdeki pek çok inanışın şuurunda değiliz. Siz, şu anda, bu paragrafı okurken, “zebralar çizgilidir” diye bir inanışa sahip misiniz? Şu anda, bu önermeyi şuurlu olarak düşünmediğiniz açıktır. Şu anda, siz de, zebraların soluk bir imgesi dahi yoktur.

Hume’un teorisi bu noktayı tam açıklamıyor. Ancak, Hume diyebilir ki “bir inanışa sahip olmak, her zaman, onun şuurunda

olmayı gerektirmez.” Konu biraz da hafıza ile, yani bilgilerin depolanma şekli ile ilgilidir.

Daha önce de dediğimiz gibi, Hume’un “inanışlarımızın davranışlarımızı yönettiği tezi” bihevyyoristler tarafından eleştirilmiştir. Hume’un teorisine “imgeci inanış teorisi” (*imagist theory of belief*) denir.

Elbette, bihevyyoristlerin ulaştığı sonucun, Hume’unkinden ne kadar daha açıklama gücüne sahip olduğu ciddi bir tartışma konusudur.

Bihevyyorizm, çoğu felsefeciler tarafından, materyalizmin bir çeşidi olarak ele alınmaktadır. Bizim bu yaklaşıma bir itirazımız yoktur. Materyalizmi ayrı bir bölüm olarak ele almamızın nedeni sadece yöntemle ilgilidir. Bununla birlikte, materyalizm ve bihevyyorizm özdeş kavramlar değildir.

II.4. Materyalizm

Daha önce de materyalizmin ipuçlarını vermiştik. Materyalizme göre, var olan her şey fiziki cinstendir. Evrende, sadece fiziki objeler ve fiziki olaylar vardır. Eğer bir şey fiziki ise, zaman ve mekândadır. Dolayısıyla var olan her şey, zaman ve mekândadır. Fiziki objeler “madde”den meydana gelmiştir ve boyut, katılık, şekil, hareket gibi temel niteliklere sahiptirler.

Çağdaş bir söyleyiş biçimi ile, materyalizm, “zihin ifadeleri ile beyin ifadeleri özdeştir” diyen görüştür. Bu yaklaşıma “fizikalizm” de denir.

Felsefe tarihinde materyalizmin birçok çeşidi ortaya çıkmıştır. Materyalizmin 20. yy versiyonu “zihin-beden” özdeşliği tezidir. Bu görüşe göre, “her zihni olay beyindeki bir olaya özdeştir”. Bu görüş J. J. C. Smart ve David Armstrong tarafından geliştirilmiştir. Bunlardan önce 1956’da İngiliz filozofu U. T. Place, bir yazısında materyalist yaklaşımını ortaya koyar. Yazısının başlığı “Şuur Bir Beyin Prosesi midir? (*Is Consciousness a Brain Process?*)” idi. Zihin-beden özdeşlik teorisinin bir başka savunucusu Kuzey Amerikalı filozof Donald Davidson’dur. Görüşün bir başka çağdaş savunucusu Ted

Honderich'tir. Çağdaş isimlerin hemen hemen hepsi felsefe profesörleridir.

Tarihe baktığımızda, atomcu Yunan filozofu Demokritos'a göre, her ne var ise, fiziki objelerin birleşiminden meydana gelmiştir. Bu fiziki objelerin adı "atom"dur. Atomlar, bölünemez ve etki edilemezdir. Atomlar, şekli ve boyutu olan fiziki objelerdir. Demokritos'a göre, varolan her şey, ya atomdur, ya da atom koleksiyonudur. Bu yaklaşımı ile Demokritos'un materyalist olduğu açıktır. Atomlar, mutlak bir boşluk içinde bulunurlar. Tüm atomlar hareket halinde ve sonsuz sayıdadır.

Bir başka Yunanlı filozof Epikuros da atom teorisini kullandı. Epikuros'a göre, tüm atomlar aşağı doğru hareket ederler ve hareketleri paralel değildir. Bu nedenle çarpışmalar meydana gelir. Maddesel evren bu çarpışmaların ürünüdür.

Çarpışmalar evrende kesin bir belirsizliğe neden olurlar. Bu nedenledir ki, insan davranışlarını tahmin etmek mümkün değildir. Bu yaklaşım insan özgürlüğüne bir yer bırakmaktadır.

Epikuros'a göre Tanrı'nın atomlar üzerinde bir etkisi yoktur. İnsan ruhu da ölümsüz değildir. Bu görüşlerine rağmen, Epikuros bir ateist değildir. Tanrı vardır, ancak Tanrı da atomlardan meydana gelmiştir.

Epikuros, sadece, özgürlükçülük (*libertarianism*) ile materyalizmi, bağdaştırmakla kalmıyor, materyalizm ile teizmi de bağdaştırıyor.

17. yy İngiliz filozofu Thomas Hobbes'da teizmi ve materyalizmi bağdaştırmaktadır. Hobbes'a göre var olan her şey fiziki özelliklere sahiptir. Yani, şekli, boyutu ve derinliği vardır. Var olan her şey maddeden meydana gelmiştir. Tüm duygu ve düşüncelerimiz fiziki objeler tarafından oluşturulur. Duygu ve düşüncelerimizin kendileri de fizikidir.

Hobbes, Tanrı'nın ve ruhun varlığını inkâr etmez. O sadece, bunların, immateryal olduğunu inkâr eder. Tanrı ve ruh fiziki unsurlardır. Ancak, bunları meydana getiren madde parçacıkları öylesine küçüktür ki, insan duyumları tarafından incelenmeleri mümkün değildir. Bu nedenledir ki Tanrı ve ruh algılanamaz. Ruhun öldükten sonra, cennet veya cehenneme gidebilmesi, yanabilmesi onun fiziki bir özelliğe sahip olduğunu gösterir.

Hobbes hem materyalist hem empiristtir. Hobbes'a göre her şey fizikidir ve her şey beş duyu aracılığı ile gözlenmeye bağlıdır. Burada hem ontolojik hem de epistemolojik bir pozisyon vardır.

De la Mettrie de insanı, tamamen, mekânîk olarak açıklıyordu. İnsan oldukça karmaşık bir makinedir. Bu yaklaşımla, Kartezyenlerin immateryal ruh anlayışını dikkate almıyordu. Bu filozofa göre de, duygu ve düşünce dediğimiz şey, madde-nin karmaşık hallerinden başka bir şey değildir.

Aynı şekilde, Fransız düşünür, D'Holbach'a göre de evrenin tümünde, karmaşık fiziki prosesten başka bir şey yoktur.

Elbette, batı geleneğinde, en tanınmış materyalist filozof Karl Marx'tır. Ancak, Marx'ın ontolojik anlamda, ne kadar materyalist olduğu tartışılabilir.

Marx'ın doktorası "Demokritos'un Materyalizmi" idi. Marx aynı zamanda, idealist filozof Hegel'in de etkisindedir. Ancak, Marx, Hegel'i ters yüz etmiştir.

Marx, özel bir çeşitten materyalisttir. O, bazen "diyalektik materyalist", bazen de "tarihi materyalist" olarak adlandırılır. O, daha çok, ekonomiyi ön planda tutar. Toplumun kuralları, din ve diğer değerler ekonomiye bağlıdır.

"Fiziki olan zihni olanı belirler" demek, materyalizm ile aynı şey değildir. Materyalizme göre, zihni olan fiziki olandır. Bu anlamda, Marx'ın yazılarında, bir materyalizm yoktur. Yani, açıkça, "zihin, fiziki olan bir şeydir" demiyor.

Marx'da zihni olan, fiziki olan tarafından belirlenir. Zaten, Marx, zihin-beden problemi ile fazla ilgilenmemiştir. Onun ilgi alanı, kapitalist toplum ve komünizm idi. Stephen Priest, Marx'ın felsefesi için, "Onun felsefesi, ontolojik materyalizm değil, materyalist determinizmdir" der.³⁴

U.T. Place (1956-1970) materyalizmin çağdaş savunucularındandır. Place'a göre "şuur olayları beyin prosesleridir."³⁵ Zihinsel ve fiziksel olan farklı anlamlara sahip değildirler.

³⁴ Priest Stephen, *a.g.e.*, s.101.

³⁵ Place, "Is Consciousness a Brain Process?" *The Philosophy of Mind* içinde, ed. U.C. Chapell, New York, 1981, s.102.

Zihinsel olan beyindeki belli bir prosese özdeş değildir. Bir kimse, beyin hakkında hiçbir şey bilmeden, acı, duyum, duygu vb şeyler hakkında konuşabilir. Bu durumda, bu kelimelerin anlamı, zorunlu olarak, merkezi sinir sistemi ile ilgili değildir.

Zihni ifadelerle, fiziki ifadelerin doğrulama yöntemi aynı değildir. O halde, “şuur beyin prosesidir” önermesi, zorunlu olarak, doğru değildir. Ancak, doğru da çıkabilir. Yani, yukarıdaki ifade, zorunlu olarak, yanlış da değildir.

Place’a göre, “şuur, beyin prosesidir” ifadesi doğru ise, kontingent (*contingently*) olarak doğrudur. Yani, inkâr etmek bir çelişki yaratmaz.

Place, eğer materyalizmi savunacaksa, şuurun beyin olaylarından farklı bir şey olmadığını, göstermek zorundadır.

Place’a göre, eğer zihin-beden özdeşliği ispat edilebilirse, şuurun da beyin prosesinden başka bir şey olmadığı gösterilmiş olur.

Biz, şuurun bir beyin prosesi olduğunu nasıl bilebiliriz? Denilebilir ki, şuur, sadece, beyin çalıştığı sürece vardır. Ancak, bu sonuç, deneysel olarak, yanlış çıkabilir, çünkü, bu olguyu göstermek mümkün değildir.

Place, zihin-beden problemini bilimsel bir problem olarak görür. Ancak, burada da problemler vardır. Çünkü, problemin bilimsel olabilmesi için, gözlemle, kabul veya reddedilmesi gerekir.

Bilim tarihi içinde, şuurun, beyin prosesi olduğuna dair bir gözlem yoktur. Bu durumda, zihin-beden özdeşliğini, deneysel yolla, doğrulamak veya yanlışlamak, mümkün değildir. Hatta, teori anlamsız bile çıkabilir. Pozitivizme göre, bir şey deneyle doğrulanamıyor veya yanlışlanamıyor ise anlamsızdır.

Zihin-beden özdeşliği açısından, 20. yy’da, farklı yaklaşımlar ortaya çıktı. Bunlardan ikisi, “*token*” ve “*type*” özdeşlik teorileridir. Bu kavramlar özellikle fizikalizmin tartışılmasıyla oluşan yol ayrımalarında geliştirildi.

Fizikalizme göre, zihni dediğimiz her şey (düşünme, hissetme), bilmin konusu olan, fiziki procesten başka bir şey değildir. İnsanda kompleks organik moleküllerden başka bir şey yoktur. Bu moleküller de fizik kurallarına göre hareket ederler.

İnsan ve hayvanlarda olan proses, diğer varlıklarda olan prosesle aynı kanuna tabidir.

Materyalizm ve fizikalizm birbirine çok yakındır. Fizikalistler, tüm açıklamaları, doğal bilimlere indirgemişlerdir. Zihinsel kavramları açıklamak için immateryal bir şeyin varlığını kabul etmek gerekmez.

J.J.C. Smart (1959-1971), *type* özdeşlik teorisini savunur.

Type kavramı son zamanlarda ortaya çıkmıştır. Amaç “*Token*” kavramından ayırmaktır. Çünkü bir de “*Token* özdeşlik teorisi” vardır.

Her iki teoride de “zihin ifadeleri beyin ifadelerine özdeş-tir.”

Kavramlara dönersek, “*type*” bir tür olayı, “*token*” bir grup olayı ifade eder.

Type özdeşlik teorisine göre, belli bir zihin olayının her örneği, belli türden bir beyin olayına tekabül eder. Yani, her ikimiz de, “yağmurun yağacağına inanıyorsak”, ikimizin beyninde de aynı fizyolojik olay olmaktadır. Yani, ikimiz de, aynı şeye inandığımız için, aynı beyin ifadesi içindeyiz.

Token özdeşlik teorisini savunanlar diyor, biz ikimiz de “yağmurun yağacağına inanıyorsak” aynı beyin ifadesi içinde olmak zorunda değiliz. Her ikimizin beyninde de bir olay olduğu doğrudur. Ancak, bu olaylar özdeş olmak zorunda değildir. Aynı davranışa veya düşünceye neden olan beyin ifadesi kişiden kişiye değişebilir. Çünkü, beyin elastik bir organdır.

Token özdeşlik teorisine göre, elbette, inanışlarla nöron durumları arasında bir ilişki vardır. Fakat bu nöron durumları, aynı kişilerde, aynı zihni olgu karşısında, farklı olabilir.

Type ve *Token* özdeşlik teorileri birçok adlarla anıldılar. Bunlar:

1. Central state materialism,
2. Australian materialism,
3. The contingent identity theory’dir.

Birinci ad bu yaklaşımın bihevyyorizmden farkını ortaya koyar. Bihevyyorizmde “içsel ifade” yerine dışsal davranış kabul edilir. Ancak materyalist yaklaşım içsel ifadeleri kabul eder.

İkinci ad, konunun Avusturalyalı filozoflarca, özellikle, J.J.C. Smart ve David Armstrong tarafından savunulduğunu gösterir.

Bahsettiğimiz iki Avusturalyalı filozofun özdeşlik teorilerinin geliştirilmesinde büyük rolleri vardır.

Üçüncü ad, zihni ifadelerin zorunlu olarak beyin ifadeleri olmayabileceğine işaret eder.

Bu noktada Armstrong'un inanış teorisinden bahsetmek istiyoruz. Ryle'de inanış, davranış *disposition*ları idi. Armstrong, Ryle'yi eleştirir. Armstrong'a göre Ryle'nin sisteminde zihin, sadece davranış kalıplarıdır. Oysa, zihin davranış kalıplarının ötesinde bir şeydir (1965: 74-5). Bu davranış kalıplarına neden olan şey nedir? Armstrong diyor ki, biz bu soruyu dışlamadan, hâlâ inanışların bir tür *disposition* olduğunu savunabiliriz.

Ryle'de *disposition* içinde bulunduğumuz bir hal değildir, bir ifade (*state*) değildir.

Armstrong'a göre, *disposition*lar, gerçekte, ifadelerdir. Uygun şartlarda, davranışların nedenidir. Zihni bir ifade vardır ve kişide davranışlara neden olur.

Armstrong "*dispositional* inanış teorisini" yeniden şekillendirir. Bu yeni konumuzda, "*disposition*"lar, davranış üzerinde, nedensel olarak etkili olan, zihni ifadelerdir.

"Ayşe'nin havanın yağacağına inanması", nedensel bir etkisi olan, bir ifade içinde bulunmasıdır. İçinde bulunduğu ifade, inanışının doğruluğunun da garantisidir.

Armstrong'da inanışlar, basit davranış eğilimleri değildir. Çok daha karmaşık ifadelerdir.

Ryle'nin sisteminde "eğerler" vardır. "Eğerler", kişinin değişik durumlarındaki inanışlarının açıklayıcı unsurlarıdır. Bu yüzden Ryle'nin teorisi "indirgemeci" (*reductionist*)dir. İnanışları başka şeylere indirger ve onlar açısından açıklar. Bu başka şeyler "davranış kalıpları"dır.

Armstrong'a göre, bir inanışın, sadece, davranış cinsinden açıklanması mümkün değildir. Ayşe'nin bir inanış içinde olması, davranış kalıplarına etki eden belli bir ifade içinde olmasıdır.

Burada inanış, davranışa indirgenmez. İnaniş, davranışın arkasında ve onun nedeni olan şeydir. İnaniş, kişinin içinde bulunduğı bir ifade, bir haldir.

Her inanış ifadesi, diğeri ifadelerle ilişki halindedir. Diğeri inanışlarla birlikte davranışlara neden olur. Örneğın, yağmurun yağacağına ilişkin bir inanış, çamaşırları kurutma arzusu ile ilgilidir. “Çamaşırlar dışarıda kalırsa ıslanır” inanışıyla ilgilidir. Sonra bu inanışlar, çamaşırları içeri alma davranışıyla sonuçlanır.

Yani, inanış ifadelerinin, diğeri zihni ifadelerle doğrudan ilişkisi vardır. Armstrong’un teorisi indirgemeci değildir. Bu teori, inanış terimlerini, davranış terimlerine dönüştürmez.

Ryle’nin sisteminde öne sürülen, “inanışlar içsel ifadeler değildir” savı, inanışların, birinci ve üçüncü şahıslar cinsinden açıklanmasını zorlaştırıyordu.

Eğer inanışlar içsel değilse, bir kimse kendi bilgisini nasıl açıklayabilir?

Armstrong’da inanışlar “içsel ifadeler” olduğu için yukarıdaki sorun çıkmaz ve başkalarının inanışları da açıklanabilir.

Ryle’nin *dispositional* teorisinde inanışlar hakkındaki gerçekler, davranış hakkındaki gerçeklerdir. Bu açıdan Ryle’nin teorisi düalizm ile bağdaşmaz. Ryle’nin teorisi Hume ile de bağdaşmaz (Hume’da inanışlar içsel idealar ile ilgiliydi).

Armstrong’da inanışlar, davranışlardan sorunlu ifadelerdir. Burada, bir ihtimal vardır ki, bu ifadeler, immateryal bir zihnin ifadeleri de olabilir. Yani, düalizme yakın bir sonuç çıkarma ihtimali vardır. Yine, Armstrong, Hume ile de çelişmez. Pekala, bu ifadeler, birer idea olabilir.

Kartezyen düalizminde, zihni ifadeler immateryaldir. Ancak, Armstrong’da bu ifadeler fiziki de olabilir (*kontingent*). O zaman, Armstrong’un teorisi düalizm ile Aristotelesçi natüralizm arasında bir yerededir. Armstrong diyor ki, bu teori Aristotelesçi bir şekilde geliştirilmelidir. Yani, natüralistik bir yönde düşünülmelidir. Bu durumda, zihni ifadeler fiziki ifadelerdir.

Öyleyse, Armstrong’da, Ayşe’nin yağmurun yağacağına inanması, nedensel bir fiziki ifadenin içinde olmasıdır.

Aynı şekilde, Ayşe'nin diğer inanışları da fiziki veya nörofizyolojik ifadelerdir. Bu fiziki ifadelerin davranış üzerinde dolaylı veya fonksiyonel bir rolü vardır.

Bir an için kızamık olduğunu düşünün. Kızamık olmak, belli fiziki bir halin içinde olmaktır. Bu fiziki ifade, belirli semptomlarla kendini gösterir. Biz, bu fiziki ifade içinde olduğumuzu dolaylı olarak, semptomlar aracılığı ile biliriz.

Biraz daha araştırdığımızda, bu durumdan, bir tür virüsün sorumlu olduğunu buluruz.

Her kim bu virüsü taşırsa, benzeri semptomlar gösterir.

Belli bir inanışa sahip olmak da aynı durum değil midir?

Yağmurun yağacağına inanmanın tek bir fizyolojik tanımlaması var mıdır? Yani, her kim buna inanırsa, aynı fizyolojik hal içerisinde midir?

Armstrong'a göre değil. Yani *token* özdeşliği savunur. Be-yin, elastik bir yapıya sahip olduğu için, “yağmurun yağacağına inanmak”, kişiden kişiye farklı fizyolojik haller gösterir. Yani, farklı insanlardaki farklı fiziksel haller, aynı inanışla sonuçlanabilir.

Bu durumda, ister Marslı olsun, ister bilgisayar olsun, ister hayvan olsun, “yağmurun yağacağına inanmak” aynı fizyolojiyi gerektirmez.

Aristoteles ile materyalistler arasında bir yakınlık vardır. Aristoteles'te beyin bir soğutma cihazıydı. (Aynen radyatör gibi.) Yine, Aristoteles'te bizim zihni fonksiyonlarımız kalpte idi.

Materyalistler zihin fonksiyonlarını kalpten alıp beyne koyarlar. Ayrıca onlar, teorilerini anlatabilmek için dil felsefesinden de yardım alırlar.

Feigl'e göre zihni terimler, fiziki terimlere refere ederler. Fiziki terimleri farklı adlandırsak bile, gösterdikleri şey aynıdır.

Burada Frege'nin “*sinn*” (anlam) ve “*bedeutung*” (referans) ayrımı, konu açısından, önem taşır.

Bu ayrımı, nörofizyolojik terimlerle, ilgili fenomenal terimler arasında düşünmek gerekir. Bu iki kavram grubu farklı “*sinn*”lere (anamlara) fakat aynı referanslara (*bedeutung*) sahiptirler.

Özdeşlik teoricipleri, dil felsefesinden yararlandılar dedik.

Meinong, Frege, Russell ve Wittgenstein kelimelerin anlamlarıyla ilgilendiler. Kelimelerin dünyadaki şeyleri göstermesine “referans” (*reference*) dediler. (Bu kavram, anlam tahlilleri için önemlidir.) Örneğin, “çekic” kelimesi, dışarıda bir iş yapan, bir alete refere eder. Bu filozoflar sembolik mantığın gelişmesinde de etkili oldular. Bu yaklaşıma “*extensional discourse*” da denir (sözün kapsamı).

Dildeki semboller objelere işaret ederler.

Cümleler, doğru veya yanlış olarak, obje ve onun niteliklerini ifade ederler.

Bu yaklaşım, “*Leibniz law*” (Leibniz kanunu) denen kuralla yakından ilgilidir.

Bu kurala göre “aynı objeye refere eden iki kavram, doğruluk değeri değişmeden, yer değiştirebilir.”

Örneğin, gri honda, kırmızı ford’a çarptı.

Ayşe’nin eski arabası, kırmızı forda çarptı.

“Ayşe’nin eski arabası” ile “gri honda” aynı iseler bu kavramlar, doğruluk değeri değişmeden, cümlede yer değiştirebilirler.

Bu duruma Frege, *sense* (anlam) ile *referant* (referans) arasında bir ayrım yaparak işaret etmişti. Buna göre, farklı anlamdaki iki kelime aynı şeye refere edebilir (aynı şeyi gösterebilir).

Örneğin, “sabah yıldızı” ve “akşam yıldızı” iki ayrı anlamlı kelimelerdir. Ancak, her iki kavram da “venüs’e refere etmektedir.

Özdeşlik teorikileri bu mantığı kullanarak, zihni ifadelerle, fiziki ifadelerin, aynı şeye refere ettiklerini iddia ettiler. Bir başka deyişle, mental ve fiziksel, aynı şeyin iki farklı yönüdür.

Bu yaklaşımda, zihni olan, her zaman, davranışa indirgenmez. Şuur, deneyim, duyular, zihni imgeler bir tür içsel proseslerdir. Ancak, bunlar, beynin prosesleridir.

Davranışçıların “*disposition*” dediği şeyler, materyalistlerde “beyin ifadeleri”dir.

Armstrong’a göre, bir bardağın “kırılabilirlik” özelliği, bardağın fiziki yapısı ile ilgilidir. Aynı şekilde, belli bir inanış içinde bulunmak, belli bir beyin ifadesi içinde olmaktır.

Özdeşlik teorisi için, özellikle *type* özdeşlik teorisi için, en zor durumlardan biri, bu özdeşliğin, “*strict sense*” (kesin anlamda)de olmasıdır. Özellikle Smart, bu görüşü savunur.

Birçok eleştirmen bu yaklaşımı anlaşılmas veya yanlış buldu. Çünkü, fiziksel olanla, zihinsel olanın anlamı tamamiyle farklıdır dendi.

Pratt (1922/1957) şöyle eleştirir: Şuur maddenin bir formudur demek, anlamsız bir kelime kullanmaktır. Maddenin formu veya hareketi ile şuur, tamamen farklı iki kelime idi.

Özdeşlik teorisine bir başka karşı koyma, Leibniz kanunuyla ilgilidir. (Aynı şeye refere eden iki şeyin nitelikleri yer değiştirse de anlamları değişmez.) Ancak, hem fiziki olaylara, hem zihni olaylara atfedilen ortak nitelikler yoktur. Örneğin, *intentionality* (yönelmişlik). Bu nitelik fiziki olaylara atfedilemez. Beyin olaylarının *intentionalitesi* yoktur. Bu durumda, beyin olayları ve zihin olayları özdeş değildir.

Shaffer de şu karşı koymada bulunur: Ben, Henry’nin hasta olduğunu, aniden hatırladığımda, buradaki yönelmişlik, Henry ve onun hastalığı hakkındadır. Ben diyebilir miyim ki, bir nörofizyolojik olay aniden oldu? Nörofizyolojik olay, Henry ile ilgili değildir. Yani, Henry’yi düşünmek ve o anda beyinde olanlar, özdeş şeyler değildirler.

Başka eleştiriler de vardır. Ancak, materyalizmin diğer biçimlerine de baktıktan sonra ele almamız daha uygun olacaktır.

Materyalizmin, çağımızda, en uç formu “eleyici materyalizm” (*eliminative materialism*)dir. Bunlara göre, zihinsel terimlerin yerini, beyin terimleri almalıdır. Yine bunlara göre *type* özdeşliğinin, özdeşleştirmek istedikleri zihni terimler, gerçekte yoktur. Yani, eleyici materyalistler, *type* özdeşlik teorilerinden daha katı maddecilerdir.

Feigl’e göre, *mental fenomena* beyinle özdeşleştirilemez. O zaman, mental kavramların yerini, fiziki kavramlar almalıdır (1958/1967, s.141-142).

Paul Feyerabend, aynı sonuca daha önce ulaşmıştı. Feyerabend, 1963 / 1970’de, “bana göre, mentalistik dil elenmelidir. Mentalistik terminolojinin yerini nöroloji bilimi (*neuroscience*) almalıdır” der.

Austin, günlük dildeki, mental ve fiziksel arasındaki farkın, korunmasını istedi. Austin (1955-1960) Ancak, Feyerabend, bu öneriden pek etkilenmedi. Feyerabend'a göre, günlük dildeki zihni kavramlar birer gerçek değil, birer inanıştır.

Feyerabend, Descartes'ın "zihin hallerimiz hakkında yanılmayız" görüşünü de reddeder. Ona göre, zihin hallerinin rapor edilmesi *linguistik idiom*'lara (dilsel deyimlere) dayanmaktadır. Biz bu *idiom*ları, yeniden gözden geçirmeliyiz.

Rorty de benzeri görüştedir. "Bir gün, zihin hakkındaki eski terminolojinin yerini, yeni terminoloji alacaktır" der. Ona göre, zihin-beyin ilişkisi var eden entitilerle, var olmayan entitiler arasındaki bir ilişkidir. Her şey, moleküllerin kinetik enerjisine indirgenebilir (Rorty 1965/1971 s. 176).

Daha sonra Rorty, zihni fenomenin ne olduğundan çok, nasıl öğrenildiği üzerinde durdu. Rorty, daha çok, "biz zihni fenomeni özel bir yolla, "*privileged access*"la (zihne subjektif ulaşma yöntemi) bilebiliriz" diyen görüşü hedef aldı. Rorty, der ki, biz bu görüş yüzünden, zihnin özel bir şey olduğu sonucuna varmaktayız.

Rorty'ye göre, zihnimizin bize özgü, bize açık, *kprivileged access*'la ulaşabileceğimiz bir yönü yoktur. Ona göre, kararlarımız kültürümüzle ilgilidir ve farklı kültürler, farklı kararlar alırlar. Kararlarımız da, genellikle, dilimiz ile ilgilidir (Burada, sanki zihin sosyal olanak oluşturulmaktadır).

Rorty'ye göre, en ilginç soru "insanın ne olduğudur". Ne felsefe ne de bilim "insan olmak nasıl bir şeydir?" sorusuna cevap veremezler. Bu soru, dilin nasıl kullanıldığına bağlıdır. Felsefenin görevi, zihni terimlerin, zihnin doğasından çok, dil ile ilgili olduğunu göstermektir.

Eleyici maddecilik çok popüler bir pozisyon değildir. Fakat, hâlâ savunmaları vardır.

Stephan Stich (1983) "*syntactic theory of mind*" (sentaksa dayalı zihin teorisi) oluşturdu. Bu teori, hiçbir zihni kavrama yer vermeden, zihni açıklamaya çalışır. Kendi deyiimiyle, folk psikolojiyi dışarıdan bırakır.

Patricia ve Paul Churchland'ın da "folk psikoloji" dışında bir zihin bilimi oluşturmaya çalışırlar. Bunlar da, Feyerabend ve Rorty'yi temele alırlar. Bunlara göre, işimiz beyni ve çalışma

prensiplerini daha iyi öğrenmek olmalıdır. Yine bunlara göre, zihni olayları karakterize etmek için “*propositional attitudes*” (önermesel davranışlar) kullanmak gerekir (Churchland 1981-1985-1986).

Eğer, eleyici maddecilik doğru ise biz *cognitive* araştırmaları bırakıp, doğrudan beyni çalışmalıyız. Hepimiz birer nörolog (*neuroscientist*) olmalıyız. Çünkü, onlara göre, zihin-beden ilişkisini açıklayabilecek en iyi yol budur.

Dediğimiz gibi, eleyici maddecilik fazla kabul görmedi. Çünkü, zihni hiçbir kavram kullanmadan, insanı açıklamak, neredeyse, imkânsızdır.

Kim (1985), bu noktaya değinir. Ona göre, biz mentalistik terimlere yer vermek zorundayız. “İnanmak”, “istemek”, “iradeli davranmak” gibi *intentional* kavramlar elenemezler. Kim’e göre, mentalistik kavramlar olmadan sosyal bilim yapılamaz.

Eleyici maddecilere göre, biz hem zihni kavramları, hem nörolojik, bilimsel kavramları birlikte kullanamayız. Birini eleme zorundayız.³⁶

Dennett diyor ki, farklı açıklama seviyeleri vardır. Örneğin, bir dizayn psikolojisi bir de *intentional* psikoloji vardır. *Intentional* psikoloji bireyin çevresi ile olan ilişkisini açıklayabilir.³⁷ Dennett şunu demek istiyor, bir organizmanın davranışlarını açıklamak için *intentional* olmayan açıklama seviyeleri de vardır.

Churchland şöyle diyor, “Folk psikoloji içinde mentalistik kavramlar tamamen mistik bir anlama bürünmektedir. Folk psikoloji 2000 yıldır hiçbir başarıya ulaşamamıştır. Örneğin, akıl hastalıkları hala açıklanamıyor.

Eski teorileri düşünün; hareket, gezegenlerin hareketi, ateşin doğası, yaşamın doğası. Bilimsel gelişmeler bunlarla ilgili, tüm açıklama biçimlerini değiştirdi. Bir tek folk psikoloji kaldı. Folk psikolojinin kalması, başarısından dolayı değil, kanunlarının oldukça zor olmasındandır. Örneğin, şuur.”³⁸

³⁶ Churchland, *a.g.e.*, s.45.

³⁷ Dennett, *Brainstorms*, s.3.

³⁸ Churchland, *a.g.e.*, s.46.

Materyalizmin bir başka formu “*token* özdeşlik teorisi”dir. Eleyici maddeciler gibi, *token* özdeşlik teorisini savunanlar da, *type* özdeşlik teorisinin iddialarından şüphelidirler. *Type* özdeşlik teorisine göre, her zihni olay belli bir tip fiziki olaya özdeş-tir. Örneğin, “Kar beyazdır” dediğimizde ikimizin beyinde de aynı proses meydana gelmektedir.

Token özdeşlik teorisi özdeşliğin biraz daha zayıf versiyonunu savunur. Bunlara göre, zihni olayların her bir *token*’ı (her bir grubu), belli bir *token*, *neural* (fiziki) olaydır. Yani, burada, belli bir zihin olayının, belli bir nörolojik olaya özdeş olması söz konusu değildir. Her ikimiz de “kar beyazdır” dediğimizde, beyin ifadelerimiz özdeş olmak zorunda değildir.

Token özdeşlik teorisine göre,

- a. Her zaman ben, belli bir zihni hal içinde olduğumda, bu hal, bir beyin durumuna özdeşdir.
- b. Fakat, başka bir durumda, ben aynı zihni hal içerisinde olduğum halde, beynim başka bir ifade içinde olabilir.

Donald Davidson’un “*Anomalous Monizmi*” *token* özdeşlik teorisine örnektir. Davidson bir materyalisttir, ona göre de, herhangi bir zihni olayın, doğru, fiziki tanımlaması (*description*) verilebilir (Davidson, 1970-1980).

Ancak, Davidson, insan davranışlarındaki özgürlüğe de inanmaktadır. Ona göre, materyalizm ve özgürlük bağdaşabilir. Ancak, şu üç prensibi dikkate almak gerekir:

1. Nedensel olarak birbirini etkileme (*causal interaction*),
2. Nedenselliğin kurallı karakteri (*Namological character of Causality*),
3. Zihnin kural dışılığı (*Anomalism of the mental*).

Davidson, “nedensel olarak birbirini etkilemeden”, hem fiziki bir olayın zihni bir olaya, hem zihni bir olayın fiziki bir olaya, etkisini anlar. Örneğin, bir deniz savaşında, inanışlar, eğilimler, hükümler, kararlar bir geminin batmasına neden olabilir. Buna ilaveten, fiziki bir obje olan geminin algılanması da, kişinin, inanışlarının ve diğer zihni ifadelerinin değişmesine neden olur. Demek ki, en azından bazı zihni olaylar, fiziki olaylarla iç içe geçmişlerdir.

“*Nomological*” karakterden, Davidson, “kanun-benzeri” (*law-like*) bir ilişkiyi kasteder. Yani, olaylarda, deterministik bir yön vardır ve bilimsel kanunlarla ifade edilebilir.

“*Anomalous*”, “*nomological*”ın tam karşıtıdır. Eğer, bir olay *anomalous* ise, bilimsel kanunlarla ifade edilemez ve tahmin edilemez.

Davidson’a göre zihinsel olayların üçüncü özelliği “*anomalous*” oluşudur.

Davidson için yukarıdaki üç prensip birbiriyle tutarsız görünse de, her üçü de doğrudur.

Anomalous monizm nedir?

Davidson’a göre, her zihni olay, bazı fiziksel olaylara özdeş-tir. Fakat, her fiziksel olay, bir zihni olaya özdeş değildir. Davidson’a göre, bir olay fizikidir, eğer fiziki terimlerle ifade edilebiliyorsa. Aynı şekilde, bir olay zihnidir, eğer, zihni terimlerle ifade edilebiliyorsa.

Davidson için, zihni olayların özelliği özel (*private*), subjektif, immateryal oluşları değildir. Brentono’nun deyiimiyle “*intentionality*”ye (yönelmişliği) sahip oluşlarıdır.

19. yy Alman filozofu Brentono’ya göre, sadece zihni olaylar bir objeye doğrudurlar. Bu yüzden, her düşünce, bir şeyin düşüncesidir. Her algı, bir şeyin algısıdır.

Materyalizmin bir çeşidine göre, her zihni olay bir fiziki olaydır. Buna rağmen psikolojik kanunlar vardır. Bu durumda, eğer, ilgili olduğu fiziki olay hakkında yeteri kadar bilgi verilirse, zihni olaylar tahmin edilebilir.

Davidson ilk bakış açısını kabul eder, ancak ikincisine katılmaz. Yani zihni olayların belirlenmesini mümkün görmez. Zaten, bu durumu “*anomalous*” kavramı ile dile getirmişti. Kavram, Türkçe’ye “*kural dışı*” olarak çevrilebilir.

Yine materyalizm karşıtı bir bakış açısına göre, hiçbir zihni olay fiziki olay değildir ve fiziki bilgimiz ne kadar yetkin olursa olsun hiçbir zihni olay tahmin edilemez. Davidson, bu yaklaşımın da, ikinci kısmını kabul eder, birinci kısmı reddeder.

Davidson, yukarıdaki yaklaşıma, yani, zihni olay ile fiziki olayın tamamıyla ayrılmasına “*anomalous* düalizm” der. *Anomalous* olmasının nedeni zihni olayların, fiziki olaylardan hareketle, tahmin edilememesidir.

Bir de, “*nomological düalizm*” vardır. Buna göre, ilgili fiziki olay hakkında yeteri kadar bilgimiz varsa, zihni olayı tahmin edebiliriz. Hatta, hiçbir zihni olay, bir fiziki olaya özdeş olmasa bile.

Davidson’un kendi pozisyonuna dönersek, ona göre, her bir zihni olay, bazı fiziki olaylara özdeştir. Ancak fiziki bilgimiz ne kadar yeterli olursa olsun, hiçbir zihni olay tahmin edilemez.

Davidson’un bu tezi, “*anamolous monizm*” olarak adlandırılır. Bu teze göre, materyalist bir yaklaşımla, her zihni olay bazı fiziki olaylara özdeştir. Materyalizmden farklı olarak, psiko-fiziki kanunlar yoktur. Hiçbir zihni olay, determinist, bilimsel genellemeler altına konulamaz. Hiçbir zihni olay tamamen fiziksel terimlerle açıklanamaz.

Dikkat edilirse, “her” zihni olay, “bazı” fiziki olaylarla ilgilidir deniyor. “Bir” fiziki olayla ilgilidir denmiyor. İşte “*token*” özdeşlik buradan gelmektedir. Onun içindir ki, Davidson “*token* özdeşlik teorisinin” savunucusudur.

Davidson, psiko-fiziki kuralları reddeder, ancak ona göre, bir şekilde, zihni olan, fiziki olanla ilgilidir. Onda zihinsel, fiziksel olan üzerinde bir üstünlüğü vardır. Tam teknik ifadesiyle, buna, “*supervenience*” (üstünde olmaklık) tezi denmektedir.

Anomalous monizim geleneksel materyalizm ile bağdaşmaz. Geleneksel materyalizme göre, zihinsel olan, fiziksel olanın araştırılmasıyla, açıklanabilir.

Anomalous monizim mantıksal bihevyorizim ile de bağdaşmaz. Çünkü, bunlara göre zihni terimler, anlamını kaybetmeden, davranış terimlerine dönüştürülebilir.

Davidson insanların istek, arzu ve inanışlarını dikkate almaktadır. Bir kişinin “ne demek istediği” tamamiyle beyni ile değil “dili” ile ilgilidir. Her inanış dilsel bir önermedir. Bir, “*propositional attitude*” (önermesel davranış) tır. P’ye inanmak, P’yi bir cümle içinde ifade etmektir. Bu cümlelerin psiko-lojik bir muhtevası vardır. Dildeki bir “anlam teorisi” ile, kişinin davranışları açıklanabilir. Bir cümlede “anlam olarak kastedilen” ile “inanılan” arasında bir fark yoktur. Kişinin inanışları ile davranışları arasında bir ilişki vardır. Örneğin, “hava yağacak” cümlesinden anlam olarak kastettiğim, aynı zamanda, o

anlama olan inanışımıdır. Ben söylediğime inanıyorsam, şemsiye olarak dışarı çıkarım.

Davidson, zihni olana, “*holistik*” (bütünsel) yaklaşır. Davidson’da ön plana çıkan “*propositional attitude*” (önermesel davranış) kavramı Russell’da da kullanılır. Anlam-anlayış ve davranış arasındaki ilişki, Davidson’u çalışan Quine tarafından da kullanıldı. Quine özellikle “*Holism*” kavramından etkilendi.

Davidson’da ‘holistik bir zihinsel teori’ vardır. Buna göre, tamamiyle fizikalist bir yaklaşımla zihni açıklayamayız. Çünkü, bir zihni olayın, diğer bir zihni olayla ve dille ilişkisi vardır. Oysa, fizikalistler, olayı açıklamak için, sadece fiziki olayları dikkate alırlar.

Ancak, Davidson “Actions and Events” (1973) (Davranışlar ve Olaylar) adlı makalesinde kendini bir materyalist olarak ortaya koyar. Psico-fiziki kanunların reddi onu materyalizmden uzaklaştırmaz.

Davidson’un yaklaşımı, özdeşlik teorisinin bir versiyonudur. Şöyle gidiyor: Eğer bazı zihni olaylara, fiziki olaylar neden oluyorsa, her ikisi de doğal bilimsel kanunlarla açıklanabilir. Bu durumda, her iki olayın da (zihin ve beden) fiziki bir tanımlaması vardır.

Bu sonuç psiko-fizikal özdeşliğinden başka bir şey değildir.

Aynı makalede, Davidson şöyle diyor “her zihni olay, bir fiziki olayla ilgili olsa bile, bu durum, zihni olayların tahmin edilebileceği anlamına gelmez.”³⁹

Zihni olaylar, fiziki olaylara neden olabilir, çünkü her ikisi de fizikidir. Öyleyse, insan duygu ve düşünceleri fiziki dünyaya etki edebilir. Davidson’un pozisyonunu özetlersek üç temel tez üzerine oturtulduğunu söyleyebiliriz.

1. En azından, bazı zihni olaylar fiziki olaylarla etkileşim içindedirler.
2. Nerede bir nedensellik varsa, orada bir kanun olmalıdır. Neden-etki olayları, kesin kurallarla belirlenmiştir.
3. Zihni olayları belirleyen ve tahmin edebilen kesin kanunlar yoktur.

³⁹ Priest Stephan, *a.g.e.*, s.122.

Davidson’u eleştirenler diyor ki, “*type*” özdeşlik olmadan, mentali, fiziksele özdeşleştiremeyiz. Örneğin, karın beyaz olduğuna inanıyorsak, bu inanış beyinde belli bir fiziki olaya tekabül etmelidir ve ben, her ne zaman aynı şeyi düşünürsem, beynim de aynı fiziki olayın olduğunu söyleyebilmeliyim.

Davidson diyor ki, “benim arzum, mental ile fiziksel arasında kesin kurallar olmadığını göstermektir.”⁴⁰ Anladığımız kadarıyla şunu demek istiyor, karın yağacağına inanmak tek bir olgu değildir, ilgili birçok inanış daha vardır. Her seferinde, tüm ilgili inanışların aynı anda olması aynı görünmüyor. Örneğin, kışlık yakıtı olmayan birinin, karın yağacağına inanması ile, kayak turizminden para kazanan birinin, karın yağacağına inanması, anlam olarak aynı değildir. Dolayısıyla her ikisinin beyinde de aynı prosesin olduğunu söylemek doğru değildir.

Fodor (1974) ve Putnam (1975) iddia ediyorlar ki, aynı zihni olay, farklı durumlarda, farklı fiziki olaylarla ilgilendirilebilir.

Fodor diyor ki, biz şeyleri farklı amaçlarla, farklı bir şekilde, sınıflandırırız. Örneğin, bir sınıflama mantığı renkle, bir sınıflama mantığı şekille ilgili olabilir. Bir sınıflama şekli birbirinden tamamen farklıdır. O halde, psikolojinin sınıflanması nörolojininkinden tamamiyle farklı olabilir.

Putnam da benzeri bir görüştedir. Ona göre de, aynı zihni olay farklı fiziki olaylarla ilgilendirilebilir. Diğer yandan, insanların beyin halleri farklı olsa da, biz onlara, aynı psikolojik ifadeleri yakıştırebiliriz. Hatta, aynı psikolojik hal, farklı türlere bile atfedilebilir. Örneğin, uzaylılara.

Fodor ve Putnam da “*token* özdeşliği”nin savunucularındandır. Bunlara göre “*cognitive* bilimi” nörolojiden öğrenemeyiz.

Materyalizme yapılan itirazların bazılarında daha önce bahsetmiştik. İtirazlardan biri de “*after-image*”lerle ilgilidir. *After-image*’i, zihnimizdeki, işlevsiz pasif imgeler olarak anlayabiliriz. Gerçekte olmayan bir objenin de imgesi olabilir. Yani, *after-image*’ler, dışarıda olmadığı halde, sadece zihnimizde de olabilir.

Zihnimde belli bir renkte *after-image* olduğu zaman, acaba aynı imge beynimde midir? Beyinde böyle, renkli şekilli bir

⁴⁰ Bechtel William, *a.g.e.*, s. 106.

unsurun var olması pek akla uygun durmuyor. Bu durumda, zihnimde olduğu halde, beynimde olmayan şeyler vardır diyebiliriz.

Benzeri şekilde, fiziki olaylardaki nitelikler, zihni olaylarda olmayabilir. Örneğin, yer ve zaman.

Shaffer şöyle diyor: “Düşüncelerin, vücudun belli bir yerinde olduğunu söylemek anlamsızdır” (1965, s.97).

Aniden aklımıza “gergedan” geldiğini düşünün. Bu düşünceye vücudunuzda bir yer bulabilir misiniz? O halde, zihin olayları, beyin olayları olamazlar.

Bir başka karşı koyma da, yine zihin ve beyin olaylarının aynı olamayacağı yönündedir. Çünkü, biz her iki olayı farklı şekilde biliriz. Biz, zihni olayların “doğrudan” şuurunda oluruz. Onlara ulaşmak için, ek bir araştırma yapmamız gerekmez. Bu olaya “*privileged access*” (Kendi zihni hayatımıza olan bağlantımızın doğrudan olması) denir.

Oysa, beyin olaylarını, dolaylı olarak biliriz. Bu olayların doğrudan şuurunda olmamız söz konusu değildir.

O halde, zihin olayları ve beyin olayları, özdeş iki olay olamazlar. Dolayısıyla, özdeşlik teorileri yanlıştır.

Smart, bu eleştirilere karşı koymaya çalışır (1959/1971). Smart’a göre, iddia ettiği özdeşlik, mantıksal bir zorunluluk değildir. Dolayısıyla, dilin kullanımı ile analiz edilemez.

Smart diyor ki, “benim iddiam *contingent* (olası)dır”, yani, yanlış da olabilir. Belki, zihin olayları, beyin olayları değildir, ancak en azından, bizim için öyledir. İnsanların zihin olaylarını bilip, beyin olaylarını bilmemesi, ikisinin aynı şeye refere etmediği anlamına gelmez.

Örneğin, A ile B özdeştir, diyelim. Bir kişi, bir şeyin B olduğunu bilmeden, A olduğunu bilebilir. Herkes, şimşegin, gerçekte, bir elektrik boşalması olduğunu bilmeyebilir (Smart, 1959/715.58).

Smart’a göre “*intentionality*” (yönelmişlik) kavramı da dilden kaynaklanan bir hatadır. Gelecekte, dil doğru kullanıldığında, *intentional*itenin bir beyin olayı olduğu görülecektir.

Smart diyordu ki, “benim özdeşlikten anladığım, *contingent* bir özdeşliktir.” Yani hem doğru, hem yanlış olma ihtimali vardır.

Kripke'ye göre (1972) “*contingent* özdeşlik” imkânsızdır. Ona göre, eğer bir ifade zorunlu olarak doğru ise, tüm mümkün dünyalarda doğru olması gerekir. Kripke, bu durumu anlatmak için “*rigid designator*” kavramını kullanır. Bir niteliğin, her mümkün evrende aynı şeyi göstermesini anlatmak için kullanır. *Nonrigid* bir *designator*, her evrende, aynı niteliğe refere etmez.

Örneğin, Jemmy Carter bir *rigid designator*'dur (kesin bir niteleyicidir). Çünkü, J. Carter'ın olduğu her evrende, bu kavram, aynı şeye refere eder. Ancak, “ABD'nin 39. başkanı (ki bu J. Cortes'dır) bir *rigid designator* değildir. Çünkü, 1976'da ABD'nin başına J. Carter'ın yerine, bir başka kişi de geçebilirdi.

Akripke'ye göre, gerçek özdeşlikler “*rigid designator*”ler içermelidir. Bu durumda, tüm özdeşlik iddiaları zorunlu olmalıdır. Eğer böyle bir zorunluluk yoksa, zihin ifadeleri, beyin ifadelerine özdeş olamazlar. Çünkü, öyle bir evren olabilir ki, orada zihin olayları beyin olayları değildir. O evren, bu evren de olabilir.

Bilimsel çalışmalara bakarsak, zorunlu olarak, hiçbir nörolog, zihni olayların beyin olayları olduğunu gösterememiştir. Zaten, özdeşlik iddiası, gözlem ötesi bir durumdur.

Özdeşlik teorisini savunanlar, genellikle daha önce bahsettiğim, “*Occam's razor*” (Occam'ın usturası) yaklaşımını doğru bulurlar.

Smart Şöyle diyor, “Bir gün insan davranışları bile mekanistik terimlerle açıklanacaktır. Bilimin bildirdiği kadarıyla, dünyada sadece komplike fiziksel oluşumlar vardır. Burada tek problem “şuur”dur (1959/71, s.54).

Genelde, özdeşlik iddialarına bilimsel çalışmaların sonucunda ulaşılmadı, daha çok, bu iddia, bilimsel çalışmaların başına kondu.

Özdeşlik teorisini savunanlar diyor ki: Mendel de kromozomun ne olduğunu bilmiyordu. Fakat, Mendel'in genetik çalışmaları, bu gün kendisinin dahi inanamayacağı bir noktaya ulaşmıştır.

Özdeşlik teorisinin, *cognitive* bilimcilerle de problemi vardır. “Belli bir tip zihni olayın, belli bir tip nörolojik olaya özdeş

olduğu” iddiası cognitivistlere ters gelmektedir. Çünkü onlar, bilişsel olayları, nörolojiye göre sınıflamazlar.

Şimdiye kadar olan açıklamalarımızdan anlaşılmıştır ki “bihevyorizm” ve “materyalizm” arasında ciddi bir fark vardır. Bihevyoristler, “içsel ifade” diye bir olguyu kabul etmezler. Materyalistler kabul eder, ancak onları da fiziki olarak düşünürler.

II.5. Fonksiyonalizm

Frege’nin etkisiyle, beyin bir tür “sembol değiştirme sistemi” olarak görülmeye başlandı. Olaya bakış fizikileştirildi, beyin, fiziki bir sembol sistemi olarak görüldü. Pozitivizmden realizme geçildi.

Tüm bu çalışmalar öyle bir noktaya geldi ki, “zihin, bir bilgisayar benzetmesiyle açıklanabilir” görüşü gelişmeye başladı. Hatta, “zihinsel faaliyet bir sembol manipülasyonudur” denildi.

Bu yaklaşımın uzantısı olarak, “düşüncenin dili” (*language of thought*) görüşüne ulaşıldı. Bu dil beyindedir dendi. Sonra dendi ki, buna benzer bir işleme sahip olan her ne varsa onda “zihin” vardır. Çünkü işlemi yapan unsurun maddesi önemli değildir.

Bu noktadan, fonksiyonalizm ortaya çıktı. Fonksiyonalizme göre “bir zihne sahip olmak, doğru çeşit bir içsel ifadeye ve *input-output*’a (girdi ve çıktıya) sahip olmaktır.”⁴¹

Tüm bunların temelinde, zihnin dilsel bir işlem yaptığı görüşü yatar (Frege).

Kartezyenler’de de zihin idealar üzerinde işlem yapıyordu. Demek ki, Kartezyenizm ve modern mentalizm arasında bir ilişki vardır.

Fonksiyonalizm *cognitive* araştırma programının bir parçasıdır. Zihni olayların bir sınıflama şeklidir. Fonksiyonalizme göre, zihni olaylar onların “nedensel rolleri” (*causal roles*) açısından sınıflandırılır. Bir zihni olay, sistemde oynadığı rol

⁴¹ Mc Hullac Grek, *a.g.e.*, s.115.

açısından ele alınır. Aynen, bir makine parçasının, makine içinde oynadığı rol gibi.

Bu görüşün önemli noktası şudur: Zihni olaylar, ilgili fiziki yapılardan farklı olarak, ele alınabilir veya sınıflandırılabilir.

Bu yüzden, fonksiyonalizm “*type* özdeşlik teorisi” ile bağdaşmaz.

Fonksiyonalistler, zihin-beden ilişkisinde daha çok “*token* özdeşlik teorisine” yakındırlar.

Fonksiyonalizm, aslında, Alan Turing ile yakından ilgilidir. Turing bir matematikçidir. Bilgisayarların gelişmesine önemli bir katkısı olmuştur.

Turing’in fikirlerinden biri “idealize edilmiş bir bilgisayar” yapmaktı. O buna, “*universal computer*” (evrensel bilgisayar) dedi.

Turing *Mind* dergisinde 1950’de bir makale yazdı. Burada diyor ki “Ben inanıyorum ki, 50 yıl içinde, bir kimse, makineyle konuşmaya muktedir olacaktır.”⁴² Ona göre, bilgisayarlar öyle bir noktaya gelebilir ki, bir insanın yetenekleriyle, bir bilgisayarın yetenekleri, ayırdedilemez. Bunu bir “düşünce deneyi” (*imitation game*) ile göstermeye çalışır.

Bu deney şöyledir: İki oda düşünün. Odanın birinde bir bilgisayar, birinde bir insan olsun. Odaların kapısı kapalıdır ve içerisiyle telefon aracılığı ile bağlantı sağlanmaktadır. Odalara bir insan tarafından, telefon aracılığı ile, sorular sorulmaktadır.

Turing’in iddiası şudur: Soruyu soran kişi, verilecek cevaplardan, hangi odada insan, hangi odada bilgisayar olduğunu anlayamaz. Bu özelliği ile Turing ilk fonksiyonalist olarak kabul edilir.

Fonksiyonalistler için “fonksiyon” kavramının büyük önemi vardır.

Fonksiyon nedir?

Fonksiyonun anlamı performans göstermek ile ilgilidir. Fonksiyon, bir şeye özgü bir tür aktivitedir. Bir anlamda, bir şeyin fonksiyonu, o şeyin amacıdır. Bu şey, bir fiziki eşya olabildiği gibi bir organ da olabilir. Örneğin, gözün fonksiyonu görmek, çaydanlığın fonksiyonu su kaynatmaktır.

⁴² Teichman Jenny, *a.g.e.*, s.24.

Demek ki, fonksiyon “amaç” (*purpose*) kavramıyla yakından ilgilidir.

İnsanların profesyonel fonksiyonlarından da söz edilebilir.

Fonksiyonalizm, ifadelere, proseslere ve olaylara da bir fonksiyon atfeder. Örneğin, hamileliğin fonksiyonu, türün devamıdır.

Felsefi anlamda “fonksiyon” bir çeşit “rol”dür. Fonksiyonalistler için, zihni ifadeler bir “rol”dür. Bu rol, *inputs* (algılar) ve *outputs* (fiziki davranışlar) tarafından belirlenir.

Şimdi, fonksiyonalizmin Aristoteles’teki köklerine bakalım.

Aristoteles’te zihin bir “kapasiteler seti”dir. Açık ki, bu yaklaşım, anti-kartezyen bir perspektiftir.

Aristoteles’ten hareketle, zihnin doğasını açıklamak için, algı, davranış, inanış, arzu vb gibi kapasitelere bakmak lazımdır.

Aristoteles bu konuyu *De Anima*’da ele alır ve şöyle der: “Doğanın öğrencisi bize kızgınlığın, inanışın vb fizyolojisini söyler.”⁴³

Aristoteles, fiziki olaylarla, belli bir zihni karaktere sahip olmak arasında bir ilişki olduğunu düşünür. Ona göre kanın kaynaması ile, kızgınlık arasında bir ilişki vardır. Kızgınlıkla da davranış arasında bir ilişki vardır.

Aristoteles’teki “form”, fonksiyonalistler tarafından, “fonksiyon” olarak düşünülmektedir. Derler ki, özellikle, arzularımızı düşündüğümüzde, burada bir madde-form ilişkisi görebiliriz.

Aristoteles *De Metu Animalium* (Hayvanların Hareketi Üzerine) da şöyle antik bir yaklaşımda bulunur: “Isı bir tür ruhun ortaya çıkmasına neden olur ki, bu da dudaklarımızı hareket ettirir.”

Ancak, Aristoteles, arzunun fizyolojisi ile arzunun kendisi arasında bir ayrım yapar. Arzuların da davranışlarla ilişkisi vardır.

Aristoteles, *Metaphysics*’de şöyle der: “Arzu duyan herkes, bir rasyonel kapasite vardır (1048a 13-15). Örneğin, bir okuyucu, bir kitabı okumayı arzularsa, kitap elinde ise, karşıt bir neden yoksa, kitabı okuyacaktır. Yani, kitap okuma arzusu, kitap okuma davranışına neden olmaktadır.

⁴³ Smith and Jones, *a.g.e.*, s.177.

Arzunun davranışa neden olması, Aristoteles'te arzunun özü' (*essence*) ile ilgilidir.

Bir şeyi arzu yapan şey, onun davranışta oynadığı roldür. Daha doğrusu, davranışa neden olmasıdır.

Aslında, bizim ne olduğumuz konusunda da iki farklı resim vardır. Birinci resim kendi kültürümüzden gelir. Bu resme göre "bizler şuurlu, rasyonel varlıklarız". Biz bir yaşantıya sahibiz, fiziki ve sosyal dünyayı yaşantılarımızla öğreniriz.

Bizim, umutlarımız, korkularımız, planlarımız, beklentilerimiz ve inanışlarımız vardır. Bizim davranışlarımızı açıklayan faktörler bunlardır.

Örneğin, Ayşe x partisine oy verdi, çünkü AB'ye girmek istiyordu. Burada Ayşe, şuurlu ve kendi kendini yöneten bir varlık olarak kabul edilir.

Aynı zamanda biz *intentional* varlıklarız. Bizim davranışlarımızı bizim düşüncelerimiz yönetir. Daha önce dedik ki, bazı felsefeciler, bu yaklaşıma "*folk psikoloji*" demektedirler.

İkinci resim "fizikalist" resimdir. Bu yaklaşıma göre, biz doğanın bir devamıyız. İnsanlar birer organizmadır. Biz, karmaşıklığımız dışında, doğanın, geri kalanından farklı değiliz. Biyolojik dünya, fiziki dünyanın bir parçasıdır. Her şey parçacıklardan meydana gelmiştir.

Eğer biz de, söylendiği gibi, doğanın bir devamı isek şuurlu olabilir miyiz? Fizikalistlere göre, bizler fiziki düşünürleriz. Yani, biz fiziki entitilerden başka bir şey değiliz.

Bir fonksiyonalist için, zihni ifadelerin karakteristiği, onların nedensel rolüdür. Yani, "üzgün" olmanın karakteristiği, onun oynadığı roldür. Bu ifadenin temelinde fizyolojik bir ifade vardır. Bir fiziki ifade, fonksiyonel ifadeyi "realize" eder. Sinir sisteminde olan olaylar, "üzüntüyü" realize ederler.

Fonksiyonalistler diyor ki, o zaman insanın zihni hayatı iki yönlü olarak ele alınabilir. Bunlar, zihni hayattan bahsederken "fonksiyonel rol"den bahsederler. İnsanların psikolojik hayatı aslında, fonksiyonel rollerdir.

Ancak, bu zihni hayatın bir de fiziksel yönü vardır. "Fonksiyonel rol", bu fiziksel yön içinde kendini gösterir.

Bu anlamda, bir fonksiyonalist, fizikalist olmak zorunda değildir.

Evet, “üzüntünün” özü onun nedensel rolüdür. Ancak, şunu söylemek çelişki değildir: “Bu rolün oynandığı yer “non-fizikal” olabilir.

Fonksiyonalizmde bir “*role*” (rol) ve “*occupant*” (işgal) ayırımı vardır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: ABD’nin başkanını ve bu rolü işgal eden kişiyi düşünelim. Bu kişi Bush’tur.

Burada, işgal edilen yerle, işgal eden iki ayrı unsurdur.

Biz, hem “rol” hakkında, hem de işgal eden hakkında sorular sorabiliriz.

Aynı ayırım biyolojide de yapılabilir. Bir hayvan bilimci, yarasadaki “*echolocation*” (sesle yön tayini) sisteminin nedensel rolünü düşünebilir. Fakat, hayvan bilimci, aynı zamanda, yarasadaki bu rolü işgal eden fiziki sistemi de düşünür.

Demek ki, fonksiyonel (*causal*) rol ile, bu rolün işgali arasındaki fark büyük önem taşıyor.

Fonksiyonalistler “folk psikolojiyi” kısmen doğru kabul ederler. Zihnin, fonksiyonel bir tanımlamasını yaparlar. Fonksiyonalistlere göre, algı, hafızanın çalışması ve birçok diğer konu folk psikoloji tarafından açıklanamamıştır.

Ancak ortada doğru bir yön vardır ki, biz düşünen varlıklarız.

Fonksiyonalistler, çoğu kez, bilgisayar benzetmesini kullanırlar.

Bilgisayarların iki farklı belirlemesi vardır. Birincisi “*hardware*” (fiziki yapısı) yönündendir. Bu bir mühendis belirlemesidir.

İkinci belirleme, bilgisayardaki “bilgi akışı” (*information flow*) dır. Bilgisayarın hafızasının muhtevasını bilgi oluşturur. Bu bilgiler semboller türündendir. Fiziki sistem bu semboller üzerinde işlem yapar.

Fonksiyonalistlere göre, bu ikili tanımlama, biz insanlar için de ilginçtir. Bizim hem zihni hem fiziki hayatımızla ilgili bilinmeyen pek çok yön vardır.

Örneğin, Benim satranç oynama kapasitemin fiziki realizasyonu nedir? Ya da, benim bir zenciye tanımam nasıl bir şeydir?

Fonksiyonalistler diyor ki, 1953’e kadar, DNA bilinmeden genetik açıklamalar yapılmaya çalışılıyordu. Bu olayın fiziki

realizasyonu bilinmiyordu. Daha sonra kalıtımda, genlerin rolü ortaya çıktı.⁴⁴

Diyorlar ki, demek ki, “fonksiyon” ve onun “fiziki realizasyonu” iki farklı şeydir. Yani genetik olaylar başka, genetik olayların nasıl olduğu, başka bir şeydir.

Bu demektir ki, “fonksiyon”, “fiziki yapıdan” farklı olarak ele alınabilir.

Bu açıdan, fonksiyonalizmde, her ne kadar zihni beyin realize etse de, bir “zihin teorisi”, “beyin teorisinden” bağımsızdır.

Fonksiyonellik ve ilgili fiziki yapı arasındaki ilişki karmaşıktır.

İki farklı insan, aynı zihni ifade içinde olabilir. Her ikisi de sigaranın zararlı olduğuna inanabilir.

Aynı psikolojik hal, çoğulcu bir şekilde realize edilebilir.

Aynı zihni ifade, farklı insanlarda, farklı fiziksel alt yapıya sahip olabilir. Hatta, aynı kişide, aynı zihni ifade, farklı zamanlarda farklı fiziki realizasyona sahip olabilir.

Hem Kasparov hem de Karpov son maçlarını hatırlayabilirler. Her ikisinde de bir nedensel rol vardır. Fakat, aynı rolün fiziki realizasyonu tamamıyla farklı olabilir.

Burada, “rol” aynı, “fiziki realizasyon” farklıdır.

Aynı şekilde, insanlar ve hayvanlar benzer psikolojik hal içerisinde olabilirler, ama beyinleri farklıdır.

Bir başka ilginç durum da, bir ifadenin hem silikon çipler, hem de nöronlar tarafından realize edilmesidir.

Fonksiyonalistlerde, aynı durum, fiziki aletler için de geçerlidir. Aynı fonksiyon, farklı fiziki yapılarla yerine getirilebilir. Bir tabak, çelik, bakır, plastik olabilir.

Yapıları tamamen farklı olmasına rağmen, kuşların midesi ile, geviş getirenlerin midesi aynı fonksiyonu yerine getirebilir.

Hocam, Robert Kirk bu durumu “*The Swiss Cheese Principle*” (İsviçre Peyniri Prensibi) ile açıklar.⁴⁵ Bu prensip kısaca şunu dile getirir: “Bir şeyin mental bir hayata sahip ol-

⁴⁴ Sterelny Kim, *The Representational Theory of Mind*, Basil Blackwell, 1990, s.4.

⁴⁵ Kirk Robert, *Raw Feeling*, Clarendon Press Oxford, 1994, s.89.

ması onun neden yapıldığı ile ilgili değildir. Bu yapıldığı şey, İsviçre peyniri bile olsa”. Yani, zihni bir hayata sahip olmakla, beynin gri maddesi arasında zorunlu bir ilişki yoktur (Aslında bu kavramı daha önce Putnam kullanmıştır).

Bu anlamda, fonksiyonalistlere göre, psikoloji, fiziki yapıdan bağımsız bir disiplindir. Yani, aynı psikoloji, farklı bir bedende de sürdürülebilir.

Bu yüzdendir ki, fonksiyonalizme göre, biz hem “*intentional* varlıklar” hem de “fiziki sistemler” olabiliriz.

Elbette bilgisayar benzetmeleri bizim birer robot olduğumuzu göstermez.

Söylenmek istenen şudur: nasıl bilgisayarın fiziki yapısı ile programı arasında bir ilişki varsa, bizim de, zihnimizle, beynimiz arasında öyle bir ilişki vardır.

Aynı program, farklı fiziki yapılarda fonksiyon gösterebilir. O zaman, zihin de hep aynı madde ile ilişkide olmak zorunda değildir.

Bizim beynimiz bir tür “*hardware*” (fiziki sistem), zihnimizde bir tür “*software*” (program)dir.

Bir marşlı, farklı bir fiziki yapı ile, bizimle aynı psikolojiyi paylaşabilir.

Eğer, söylenenler akla yakınsa, zihin-beden ilişkisi açıklanabilir. Zihin maddesel bir entiti olmak zorunda değildir ama olabilir.

II.5.1. Fonksiyonalizmin Çeşitleri

Tüm fonksiyonalistler hemfikirdir ki, zihni ifadeleri, birbirleri ile ilişkileri cinsinden değerlendirmek gerekir. Yani, *type* özdeşlik teorisinde olduğu gibi ilgili fiziki madde ile zorunlu ilişki kurmamak gerekir. Bir zihni halin nedeni, biyoloji değil, bir başka zihni hal de olabilir.

II.5.1.1. Folk Psikolojik Fonksiyonalizm

İnsan davranışlarını açıklamak için istek ve inanışları değil, “önermesel davranışları” (*propositional attitude*) temele alırlar.

Her istek ve inanış bir önermeye dönüştürülebilir.

“Şeref, Sinem’e inanıyor” diye bir cümle olamaz.

“Şeref inanıyor ki Sinem dır” şeklinde olmak zorundadır. Her inanış cümlesinin arasına “ki” (*that*) konularak gerçekte neye inanıldığı söylenmelidir.

Burada zihni ifadeler bir önermeye dönüştürülmektedir. *Intentionality* de cümlelerin muhtevasıdır.

Burada dış dünya, sanki paranteze alınmıştır.

Bu yaklaşıma “folk psikolojik yaklaşım” denmesinin nedeni halka yakın bir düşünme biçimi olduğunun sanılmasıdır. Sanki, bu yaklaşım bilimsel değildir.

David Lewis (1972/1980), istek ve inanışların “önermesel davranışlar cinsinden” açıklanabileceğini söylemiştir.

Lewis’e göre, biz felsefi bihevoryorizme başvurmadan ve ilgili beyin faaliyetlerini bilmeden, bir zihni kavramı açıklayabiliriz.

Fodor da folk psikolojiyi bilimsel düşüncenin başlangıcı olarak görür.

II.5.1.2. Makine tablosu fonksiyonalizmi

Fonksiyonalizmin ilk şekillerindendir. Putnam (1960) tarafından geliştirmiştir.

Görüşleri “Turing Makinesi”ne dayanır. Turing Makinesinde: Bir band, bir bu banda işaret edici, bir de karar ünitesi vardır.

Potansiyel olarak, sonsuz uzunlukta kabul edilen band karelere bölünmüştür. Her karenin içinde bir sembol vardır. İşaret edici, bu karelerin içindeki sembollerden birini gösterir. İşaret edici, karlar ünitesine bağlıdır. Karar ünitesinde, sonlu içsel ifadeler vardır.

Karar ünitesinin içindeki sonlu kurallar, makinenin davranışını belirler.

Makinenin içinde olduğu ifade (sembol) ve işaret edicinin gösterdiği sembol, makinenin bir sonraki hareketini belirler.

Eğer makinede yol gösterici bir sembol yok ise, durur.

Makinenin hareketi tamamen şartlı kurallara bağlıdır.

Örneğin, makinenin bandında 1 yazılıdır. Karar ünitesi a ifadesi içindedir. O zaman makine, kurallar gereği, bir kare sola gider ve “1a” ifadesi içine girmiş olur.

Bu şekilde makinenin tüm adımları belirlenebilir.

Putnam, bu makinedeki ilişkiyi zihin-beden ilişkisine benzetmiştir. Bu makine benzetmesi ile, zihnin ontolojik statüsünü çözebileceğine inanmıştır.

Bu benzetmede, düalist olmaya hiç gerek yoktur.

Bu makinede, bir *input* (girdi), bir içinde bulunulan ifade, bir de *output* (çıktı) vardır.

Putnam, tamamen zihne benzeyen Turing makinelerinin yapılabileceğini düşünüyordu. Burada, makine tablosunun içinde bulunduğu ifadeler, zihnin içinde bulunduğu ifadelere benzetilmektedir. Bu yüzden “makine tablosu fonksiyonalizmi” adını almıştır.

Putnam (1967/1980) yaklaşımını “acı” kavramına da uygular. Buna göre, acı, bir beyin ifadesi olmaktan çok, bir makine tablosu ifadesine benzemektedir.

Putnam’a göre, bu yaklaşım, felsefi bihevyyorizmden farklıdır. Çünkü, burada acı, bir *disposition* değildir, içinde bulunulan bir haldir. İçinde bulunduğumuz bu hal, diğer içsel ifadelerimizle birlikte, davranışa neden olur.

Block ve Fodor (1972-1980) bu yaklaşıma karşı çıktılar. Bunlara göre, öyle psikolojik ifadeler vardır ki, bunlar, bir makine tablosu üzerinde gösterilemez.

Makine tablosunda, tasarı halindeki bir inanışla gerçek bir inanış arasındaki fark, nasıl gösterilebilir?

Örneğin, ‘

- Eğer bulut ve şimşek varsa yağmur yağacak.

- Eğer bulut ve şimşek varsa yağmur yağabilir.

Bu iki ifade arasındaki fark, makine tablosunda gösterilemez. Çünkü, makine tablosunda, her ifade aynı statüdedir.

Bir başka itiraz da, makine tablosu ifadelerinin sonlu olmasıdır. Oysa, zihni ifadeler sonsuzdur.

II.5.1.3. Yapay Zekâ Fonksiyonalizmi

Bu yaklaşım komputasyonel zihin teorisi ile yakından ilgilidir. Komputasyonel zihin teorisine göre, zihni ifadeler bilgisayarın komputasyonel ifadeleri gibidir. Yine bu teoriye göre, zihin kendi içindeki sembollerle, formel (kurallı) bir işlem yapar.

Haugeland (1981/1985) zihni, otomatik, formel bir sistem olarak görür. İçinde, sonsuz kural setleri vardır ve bu kurallara göre, semboller üzerinde işlem yapılır.

Sistemde bir *syntax* (söz dizimi) bir de *semantic* (anlam) vardır. Sentaks formel kurallardır, semantik ise yorum biçimidir.

Yani, bu yaklaşımda, zihindeki semboller ve kurallar önemlidir. Bu durumu anlamak için, bilgisayarlar ile insan zihni arasında, bir benzerlik kurmak gerekir. Bu benzerliği göstermek için, daha önce bahsettiğimiz, Turing Testi kullanılır. Bu teste göre, insanla bilgisayarlar arasındaki farklar gösterilemez.

Zihin ve bilgisayarlar aynı girdilere, aynı çıktıları verirler. İçsel işlemlerin aynı olması gerekmez. Fonksiyonlarının aynı olması önemlidir.

II.5.1.4. Homuncular Fonksiyonalizm

Bu yaklaşıma göre, *cognitive* işlemler, beyindeki küçük adamlar (*homunculus*) tarafından yapılır.

Zihni bir tür arı kovana gibi düşünebilirsiniz. Her bir arı ayrı bir iş yapar, ancak ortada belli bir ürün vardır.

Bu yaklaşım, zihnin statüsü problemini çözmez. Çünkü, bu defa da bu küçük adamları açıklamak gerekir.

Teorinin savunucusu D. Dennett'dir.

II.5.2. Fonksiyonalizme Yöneltilen Eleştiriler

Fonksiyonalist yaklaşım birçok düşünür tarafından eleştirilir. Bu eleştiriler şunlardır. Fonksiyonalistler zihni ifadeleri birbirleriyle nedensel ilişki içerisinde ele almışlardır.

Buna bihevvyoristler diyor ki, eğer zihni ifadelerle, davranış arasında, mantıksal bir ilişki varsa bu ilişki nedensel olamaz.

Bir başka itiraz, insan onuru ile ilgilidir. Deniyor ki, bilgisayar benzetmesi insanı insanlıktan çıkartmaktadır. Kaldı ki, bilgisayarlar bir programa ihtiyaç duyar, oysa insanda, kendiliğinden yaratma gücü vardır.

Fonksiyonalistler, cevaben diyor ki, belki de, insan kendi kendini programlamaktadır. Nitekim, empirist yaklaşım bu görüşe destek vermektedir.

Ancak, empirizimden hareketle, fonksiyonalist bir yaklaşıma ulaştığımızda, insan sanki doğanın kuklasıdır. Özgürlük denen bir şey zaten yoktur.

Fonksiyonalizm ile idealizm arasında da bağ kurabiliriz. Belki de zihnimizin programcısı Tanrı'nın bizzat kendisidir (Berkeley hatırlanabilir).

Searle ve Dreyfus da fonksiyonalizmi eleştirmişlerdir. Bunlara göre insan zihni sadece “formel sembol işlemleri” yapmaz. İşlemlerin bir de duygu boyutu vardır. Ayrıca, insan çevresi ile ilişki halindedir ve *intentionality* zihnin bir özelliğidir.

Fonksiyonalizme en ciddi karşı koymalardan biri de “*Qualitative states* (niteliksel ifadeler) ve *Qualia*” itirazıdır. Buna göre, fonksiyonalizm, zihni ifadelerin niteliksel yönünü gözardı etmektedir. Örneğin, bir bilgisayar, görsel bir imgeyi yaşayamaz. Bilgisayardaki bir satranç programında, gerçekte kazanma veya kaybetme yoktur. Böyle bir anksiyete yaşanamaz.

Nagel (1974/1980) bu konuyla ilgili “What is it Like to be a Bat?” (Bir Yarasa Gibi Olmaklık Nasıl Bir Şeydir?) başlıklı bir makale yazdı.⁴⁶

Bu makalede Nagel şöyle diyor: İndirgemecilik yanlış bir programdır. Şuur, zihin-beden ilişkisini anlamlı kılan bir faktördür.

Zihin-beden ilişkisi, su-H₂O, Turing makinesi IBM makinesi, şimşek-elektrik boşalması, gen-DNA, ağaç-hidrokarbon ilişkisi gibi değildir.

⁴⁶ Nagel Thomas, “What is it Like to be a Bat”, *The Minds I* içinde, arranged by Hofstadter, Penguin Books, 1981, s.391.

Nagel'e göre, her indirgemeci, modern bilimden ilham almıştır. Ancak, yukarıdaki örneklerden hiçbirisi zihin-beyin ilişkisine ışık tutmaz.

Biz şu anda zihni fenomenin, fiziki bir hesabını verememekteyiz. Şuur olgusunu göz önüne almadan, zihin-beden ilişkisini ele almak doğru değildir.

Nagel diyor ki, şuur olayı bazı hayvan seviyelerinde de görülebilir. Elbette, alt seviyelerde, şuurun olup olmadığını görme şansımız yoktur. Belki de şuur, kendini bizim hayal edemediğimiz birçok formda göstermektedir. Ayrıca, başka güneş sistemlerini de bilmiyoruz.

Nagel diyor ki, hangi formda olursa olsun, bir organizma şuura sahiptir demek, "o organizma gibi olmaklık" diye bir şey vardır demektir. Bir organizmanın şuurlu olmasının ön şartı "o organizma gibi olmaklıktır."

Bu özelliğe yaşantının (*experience*) "subjektif" karakteri diyebiliriz. Bu özellik hiçbir indirgemeci program tarafından izah edilemez.

Nagel'de, "yaşantının subjektif karakteri" bir "fonksiyonel ifade" veya "intensiyonel ifade" değildir; çünkü, bu iki kavram, bir ölçüde, otomatlara da atfedilebilir.

Aynı şekilde, subjektiflik, nedensel bir rolde değildir.

Elbette, şuurlu ifadeler, insan davranışlarına neden olabilir. Hatta, fonksiyonel bir karakteri de olabilir. Ancak, şuur bunlara indirgemek, onun doğasına aykırıdır.

Her indirgemeci program için indirgenen yer önemlidir. Eğer, bu indirgemede, bir şey eksik bırakılmış ise, indirgeme tam değil demektir.

Eğer materyalizm ve fonksiyonalizmin bazı çeşitleri "subjektif karakteri" açıklayamıyorsa, indirgemede bir şey eksik demektir.

Belki de, zihnin fiziki açıklaması, bazı şeyleri açıklayabilir. Ancak, bahsettiğimiz "subjektiflik" in açıklanması çok zor görünmektedir. Çünkü, yaşantının fenomenolojik özelliğini dışarıda bırakmak mümkün görünmüyor.

Eğer, fizikalizm doğru ise, fenomenolojik özelliklerin fiziki bir açıklaması olmalıdır. Ancak, yaşantının subjektif yönü dikkate alındığında, bu imkânsız görünmektedir. Çünkü, her

subjektif fenomen belli bir bakış açısı ile ilgilidir (*point of view*). Objektif, fiziki bir yaklaşımın bu subjektif bakış açısını yakalaması mümkün değildir.

Nagel devam ediyor, hepimiz farzediyoruz ki yarasanlar belli bir yaşantıya sahiptirler. Bu anlamda, farelerin, güvercinlerin ve balinaların da yaşantıları vardır.

Yarasaların bizden çok farklı bir algılama sistemleri vardır.

Yarasaların bir yaşantısı olduğunu kabul ediyoruz. Çünkü, “yarasa olmaklık” diye bir şey vardır.

Yarasaların, dış dünyayı, bir sonar sistemi ile algıladığını biliyoruz. Bu yöntemle, onlar dış dünyadaki boyut, şekil, hareket ve doku hakkında bilgi edinmektedirler.

Bizim, yarasanın neyi nasıl hissettiğini bilip, yaşamamız mümkün değildir. Bu yüzden, “yarasa gibi olmak” nasıl bir şeydir, bilemeyiz.

Acaba, yarasa için, yarasa olmaklık, nasıl bir şeydir? Bu soru bizim ulaşabileceğimizin ötesindedir.

Aynı şekilde, doğuştan kör ve sağır olan birisinin yaşantısı da bana çok uzaktır. Ama, bu durum, bizi, onların subjektif yaşantısı olduğu inancından alıkoymaz.

Bir Marslı için de biz aynı durumdayız. Onların bizim yaşantılarımızı yaşayamaması, bizde yaşantı olmadığı anlamına gelmez.

Nagel diyor ki, belki de, bizim, insani kavramlarla ulaşamayacağımız gerçekler vardır. Çünkü, bizim varoluş yapımız bu kavramlara ulaşmaya engel teşkil edebilir.

Bu durumda, insani bir dille ifade edilemeyecek doğru önermeler olabilir.

Nagel diyor ki, yaşantının fiziki organizasyonla ilişkisi, bizi tekrar zihin-beden problemine geri getirir.

Fizik objektif bir alandır. Birçok, farklı bakış açısı tarafından da anlaşılabilir. Yarasanın nörofizyolojisi hepimize açıktır. Hatta, bir marslı, bizim beynimiz hakkında, bizden çok bilgi edinebilir. Bir Marslı gökkuşağındaki fiziki prosesi de anlayabilir. Ancak, bir marslı, gök kuşağının, insan için, ne anlama geldiğini anlayamaz.

Yaşantının “objektif” bir karakterinden söz edilebilir mi? Bir marslı, benim beynimdeki fiziki prosesi incelediğinde, benim zihnimdeki mental prosesi görebilir mi?

O halde, “objektiflik” bizi, şeylerin doğasına, daha da fazla yaklaştıramaz. Aksine objektiflik, bizi şeylerin doğasından uzaklaştırır.

Nagel diyor ki, “hiçbir fiziki teori zihnin subjektif yönünü açıklayamaz.”

Bu açıklamalarla, Nagel hem materyalizme, hem de fonksiyonalizmin bazı çeşitlerine karşı çıkmaktadır.

Fizikalizmde zihin ifadeleri vücudun ifadeleridir. Zihni olaylar fiziki olaylardır. Fonksiyonalizmde de zihni olaylar bir makine tablosunda gösterilebilir.

Donald Davidson diyor ki, “eğer zihni olaylar fiziki neden ve sonuçlara sahipse, onların fiziki bir tanımlaması da olmalıdır.” Davidson, zihni olayların fizikileştirilmesinin mümkün olmadığını dile getirmek istiyor.

Nagel’e göre zihin-beden problemini açıklamak için yeni bir terminolojiye ihtiyacımız vardır. Bu durumda, bu problemin gizemli kaldığı açıktır.

Jackson (1982) da şöyle der: “Biz beynimizin tüm çalışma sistemini bilsek de, “kırmızıyı görmek” nasıl bir şeydir, bilemeyiz”.

Bu durumda fonksiyonalizm zihnin niteliksel değerlerini izah edemez.

Gulick (1986) cevap olarak diyor ki: “zihni nitelikler yüksek seviyeli niteliklerdir ve alt seviyedeki proseslere bağlıdır”. Dolayısıyla hâlâ, fonksiyonel niteliklerdir.

Block ve Fodor’un “*inverted qualia*” (değişmiş nitelikler) i-tirazları vardır. Diyorlar ki, fonksiyonel olarak benzer olmak, içsel nitelikler açısından da benzer olduğunu göstermez. Örneğin, ben kırmızıyı yeşil, yeşili kırmızı gördüğüm halde, fonksiyonel hiçbir belirti göstermeyebilirim. Ben yine “kırmızı bayrak”, “yeşil çimen” derim. Ancak bunların benim zihnimdeki imgeleri, sizinkilerden tamamen farklıdır.

Benzer olarak, Block’un bir de “*absent qualia*” (nitelik yokluğu) tartışması vardır. Bu tartışmaya göre, biz aynı fonksiyono-

nel yapıya sahip olduğumuz halde, bir nitelik, sizde olup, bende olmayabilir. Renk körlüğü buna örnek verilebilir.

Bu itirazlar aynı zamanda bihevyorizme karşı da kullanılabilir.

Block'un bir başka tartışması "liberallik", "şovenizm" tartışmasıdır. Fonksiyonalizme göre benzer fonksiyonları gösteren herkes insan olabilir gibi duruyor. Bu çok liberal bir yaklaşımdır. Ya da bu fonksiyonlar sadece bu dünyadaki insana özgüdür. Bu durumda da şovenizm vardır. Belki de bize benzeyen uzaylılar vardır.

III. BÖLÜM

.....

ZİHİN FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE ANALİZLERİ

Bu bölümde zihinle ilgili veya zihnin muhtevasını oluşturan bazı önemli kavramlara yer vereceğiz ve analiz edeceğiz.

III.1. Algı ve *Sense-Data*

“Ben bir kedi görüyorum” ne demektir?

Eğer gerçekten bir kedi görüyorsam önümde bir kedi vardır ve kedi benden farklıdır.

Bu durumda, algı, halusinasyondan, rüyadan farklı bir şeydir. Ben kediye gerçekten görüyorsam, kedi beni nedensel olarak etkilemelidir.

“Algı, algısal yaşantıya bağlıdır ve nedeni dışarıdaki objedir” diyen teoriye “nedensel algı teorisi” (*causal theory of perception*) denir. Bu teori, “algısal yaşantı” üzerine oturtulmuştur.

Ortada, ben ve obje arasında, nedensel bir ilişki vardır. Nedensellik zincirinin başında bir obje, sonunda bir yaşantı vardır.

Zincirin başı ve sonu arasındaki boşluğu bilim doldurmaktadır.

Esas soru şudur: Görsel yaşantı nedir?

Bu soruyu bilim cevaplandırabilir mi?

Bir bilim adamı, ışığın yansımaları, sinirler boyunca olan olayları, beyin korteksini açıklayabilir. Ancak, bahsedilen fiziki prosesler ile “yaşantı” aynı şey değildir. En azından, bu fiziki prosesin içinde, “şu yaşantıdır” diye gösteremeyiz.

Locke’a göre olay, kendi zihnimize yönelmemizle, içe bakışla ilgilidir.

İçe bakışla ne bulabiliriz?

Geleneksel İngiliz felsefesine göre, biz, içe bakışla, zihnin gözünün önünde (*mind’s eye*) bir obje buluruz. Zihnimizde, içe bakışla, bulduğumuz bu objeye *impression*, *idea*, *percept* gibi adlar verilir.

Burada, görsel algı, içsel bir şuuru (*inner awareness*) gerektirmektedir. Bu teoride, ortada bir “zihinsel resim” vardır.

Bizim doğrudan şuurunda olduğumuz şey, zihnimizin içindedir, dış dünyada değil. Algı olayında gördüğümüz şey, zihinsel bir şeydir (*mental item*). Bu mental objeler sadece, biz onların şuurunda olduğumuz zaman vardır. Yani içsel objeler, zihni yaşantıdan bağımsız değildir.

Görsel yaşantının bu şekilde açıklanmasına “*inner object theory*” (içsel obje teorisi) denir.

Felsefede, “nedensel teoriyi” kabul edip “içsel obje teorisini” reddedebiliriz. Yani, diyebilirsiniz ki, algım dışarıdaki bir objeyi gerektirir ancak içsel bir olguyu gerektirmez.

Ancak, genellikle, her iki teori birlikte alınmaktadır. Her iki teori birden ele alınırsa, “ben bir kedi görüyorum” demek, “kedi görseiliğimin kaynağındadır ve bende onun bir yaşantısı vardır,” demektir. Burada, kediyi görmek, kediden başka bir şeyin şuurunda olmayı gerektirir. Yani, bir tür “*mental impression*” (zihni izlenim) gerektirir ki bu zihni izlenim kediyi temsil eder. Biz kediyi, kedinin zihinsel temsilcisi aracılığı ile görürüz.

Bu teoriye “*the representative theory of perception*” (temsili algı teorisi) denir.

Benzetme yaparsak, bu teoriye göre, sizin gözünüz bir televizyon kamerasıdır. Bu kamera, sinirler vasıtasıyla, beyne sinyaller gönderir. Burada, zihin gözünün önünde bir ekran oluşur

ve siz, zihin gözü ile bu ekrandaki görüntüyü görürsünüz. Ekrandaki görüntü, dış dünyadaki objeleri temsil etmektedir.

Bu noktadan hareket ettiğimizde, Descartes'ın karşılaştığı şüpheciler sorularla karşılaşırız. Burada biz, doğrudan dışsal objeyi değil onun ideasını veya *impression*'unu bilmekteyiz. Bu durumda, bizim dışımızda, fiziki bir dünyanın var olduğunu nasıl ispat edebiliriz? Zihnimizdeki ideaların dışına nasıl çıkabiliriz? Kedi ideasının ötesinde, gerçekten bir kedi olduğunu nasıl bilebiliriz?

Özellikle, İngiliz felsefesinde iki yüz yıldan daha fazla süredir, bu tür şüpheler vardır.

Locke, *Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinde konuyu ele alır. Burada der ki, “her nerede algı varsa orada bir idea vardır ki bu idea kendini anlağa (*understanding*) verir.”⁴⁷ Locke’a göre, zihin doğrudan hiçbir şeyi bilemez, şeylerin idealarını bilebilir. Zihin sadece ideaları algılayabilir.

Yine Locke’da “idealar, bize dışarıdaki şeylerin var olduğunu haber verir. Çünkü, ideaların nedeni dışarıdaki şeylerdir.”

Locke hakkında verdiğimiz bilgilerden anlaşılabileceği ki, Locke, “temsili algı teorisinin” güçlü bir savunucusudur. Locke, aynı zamanda, “içsel obje teorisini” de kabul etmektedir. Zaten, bu teoriler birbirine çok yakındır. Ancak, içsel obje teorisinden, dış dünyaya ulaşmak zorunda değiliz.

Ben bir kedi gördüğümde, şuurunda olduğum şey, zihnimizdeki kedi ideasıdır. Ben, doğrudan, kedinin ideasını bilebilirim.

Locke, rasyonalistlere karşıt olarak, bir empiristtir. Locke’a göre, tüm bilgilerin kaynağında deney (*experience*-yaşantı) vardır.

Descartes’a göre, bazı bilgiler, doğuştandır (*innate*), veya zihin, deneye ihtiyaç duymadan kendisi meydana getirmiştir.

Yine, Descartes’a karşıt olarak, Locke’da düşünce zihnin özü değildir. Çünkü; uyku ve şuursuz hallerimizde de düşünce vardır.

Locke, Newton’un otomizmine benzer bir fiziği kabul etmektedir.

Locke’da iki tür idea vardır:

⁴⁷ Smith and Jones, *a.g.e.*, s.89.

1. *Ideas of Senstaion*: Duyumlar aracılığı ile zihne gelir.
2. *Ideas of Reflection*: Zihin kendi aktiviteleri ile ulaşır.

Birinci idea çeşitlerine örnek olarak, Locke'un de örnek olarak vermiş olduğu sarı, beyaz, sıcak, soğuk, sert, yumuşak, tatlı gibi kavramları verebiliriz.

İkinci gruba örnek olarak, algı, düşünme, şüphe etme, inanma, akıl yürütme, bilme, isteme gibi olguları verebiliriz.

Locke'un bir başka ayrımı daha vardır:

1. *Simple ideas* (basit idealar),
2. *Complex ideas* (bileşik idealar).

Basit idealar hem *sensation*, hem de *reflexion*'dan gelebilir. Bu idealarda, ki bunları yukarıda verdik, zihin pasiftir.

Basit idealarından genellemeler yapılarak, soyut (abstract) idealara ulaşılabilir.

Kompleks idealarda zihin, pasif değildir, aktif ve yaratıcıdır. Ancak, unutmamak gerekir ki, her iki idea türünün temelinde de yaşantılar vardır.

Refleksiyon idealarının temelinde *sensation* ideaları vardır.

Şunu da söylemiştik ki, idealar, dışarıdaki bir şeyin temsilcileridir. Şeylerin realitesi vardır. Bendeki "kedi ideası" dışarıdaki kedinin ideasıdır. İkimizin iletişiminin temelinde de "dışarıdaki kedi ideası" yatar.

Bazı yorumculara göre, Locke'da bir idea bir entiti çeşidi değildir. Bir, "*state of mind*" (zihni bir hal) dir. Yani, bir idea, zihinden farklı, zihnin önünde bir yerde değildir.

"Yuvarlak" ideası, tam olarak yuvarlak olmayan bir objeyi, nasıl temsil edebilir?

Bunu anlamak için objenin niteliklerine bakmak gerekir. Objede bir "birincil nitelikler", bir de "ikincil nitelikler" vardır. Birincil nitelikler, büyüklük, şekil, sayı, durum gibi niteliklerdir ve objeden ayrılamazlar. İkinci nitelikler, renk, ses, tad, koku, sıcaklık gibi niteliklerdir. İkinci nitelikler algılayan ile ilgilidir.

Locke'da ikincil nitelikler bir tür güçtür (*power*).

Hem Descartes, hem de Locke'da zihin, şuurlu bir arenadır. Zihni operasyonlar, ideaların manipülasyonlarıdır.

Zihin ile idea arasındaki ilişkiyi kuran şuur ve algıdır. Aslında, Locke'da "şuur" bir tür algıdır.

Locke’da kelimeler ve idealar arasındaki bağlantı zorunlu değildir.

Locke’daki “temsili algı teorisi” özellikle, acı konusunda problemlidir. Biz acı ve benzeri duyumları nasıl temsil edebiliriz? Zihnin gözünün önüne nasıl getirebiliriz?

Birincil ve ikincil nitelikler temsili (*representational*) niteliklerdir. Ancak vücut duyumları (*sensations*), temsili bir karaktere sahip değildir. Bunlar içsel bir niteliğe sahiptirler ve kendilerini doğrudan zihne verirler.

Locke’da bu tür duyumlar kendilerinden başka bir şeyi temsil etmezler. Örneğin, acı.

Berkeley, *Three Dialogues* (Üç Diyalog) da Locke’un pozisyonunu şöyle açıklar:

“Locke’da iki çeşit obje vardır. Biri doğrudan algılanır ki bunlara idea denir. Diğerleri gerçek şeyler veya dış objelerdir ki idealar aracılığı ile algılanır.”

İdealar şeylerin imgesi veya temsilleridir. İdealar zihin olmadan var olamazlar, ancak dışsal objeler, zihin olmadan da var olabilirler.

Berkeley bu yaklaşımı doğru bulmaz ve “nedensel algı teorisine” karşıdır. Berkeley bir “*inner object theory of experience*” (içsel yaşantı objeleri teorisi) teorisini savunur.

Berkeley’e göre, idealar zihnimize basılmıştır, bu basımın nedeni dışarıdaki şeyler değil Tanrı’dır. Ancak, Berkeley’de görsel algıda, zihnin, ideaların bilincinde olduğunu kabul eder.

Berkeley yaklaşımında, algıda, biz aslında, kendi idealarımızı algılarız.

Benzeri bir görüş Hume’da da vardır. Hume’a göre, zihnimize ne varsa algıdır ve zihne bağlıdır. Felsefenin bizi getirdiği nokta budur (*Treatise* I. iv.2).

Hume’a göre de yaşantı (*experience*), içsel objelerin şuuruna varılmasıdır. Reid’in yorumuna göre, aslında Hume, Descartes’ın idealarına “*impressions*” (izlenim) demektedir.

Reid’e göre, Hume’un teorisi “*inner object theory of experience*” (yaşantının içsel objeleri teorisi)dir.

G.E. Moore ile birlikte bu teori 20. yy’a da taşındı. Moore, 1910’larda verdiği derslerde bu teoriyi savundu.

Moore, yaşıntıdaki “*inner objects*” (içsel objeler) kavramı için “*sense-data*” kavramını kullandı. Bu kavram, çoğu kez, Locke’un ideası ve Hume’un “*impression*” kavramıyla karıştırılmaktadır.

Moor’daki kavramın anlamı “*inner objects*” (içsel objeler) dir. Bu anlamda, her üçü de benzerdir.

“*Inner objects*” teorisi üç açıdan tartışılmaktadır:

1. Bilimsel açıdan,
2. Algıda rölatiflik açısından,
3. Halüsinasyon açısından.

1. Bilimsel açıdan: Bilimsel yaklaşıma göre, algıda bir nedensellik ilişkisi vardır. Ancak, bilim içsel bir ekrandaki görüntünün şuurundan bahsetmez.

Nöro-fizyoloji açısından, ekran benzetmesi, tam doğru değildir. Göz, bir tür televizyon kamerası gibi olabilir. Ancak, beyinde bir ekran olduğunu iddia etmek oldukça zordur.

Bilimsel tartışmanın bir başka boyutu da şudur: Işığın, bir yerden bir başka yere gidişinin zaman aldığını biliyoruz.

Sizin şu anda gördüğünüz güneş yüzeyi aslında, şu andaki güneş yüzeyi değildir. Belki de, o yüzey artık yoktur bile. Çünkü, şu anda gözümüze gelen ışın, şu andan, çok önce yola çıkmıştır.

Dahası, şu anda gördüğümüz bir yıldız, belki de artık hiç yoktur. Sizin, şu anda yıldız hakkında, şuurunda olduğunuz şey “*sense-datum*”dur. Bu, güneşten veya yıldızdan, tamamen farklı bir kavramdır.

Duyma olayında da, bizim şu anda işittiğimiz şey, birkaç dakika önce olmuştur.

Belki de, görmede de, biz şeylerin birkaç dakika önceki hallerini görmekteyiz.

Yine bilimden kaynaklanan bir tartışmaya göre; çağdaş fizik bize göstermektedir ki, bir masa atomların ve moleküllerin birleşmiş şeklidir. Her bir atom da çekirdek etrafında dönen elektronlardan meydana gelir.

Atomun yapısında, kütle, elektrik yükü ve hız vardır. Ama bunların hiçbiri, bizim bildiğimiz anlamda renkli değildirler.

O zaman, gerçekte masa, renksiz objelerin birleşmesinden meydana gelmiştir. Fakat, masanın görsel yaşantımızda, bir rengi vardır.

Demek ki, bizim şuurunda olduğumuz şey, renksiz masa değildir. Başka bir şeydir. Yani, renkli bir “*sense-datum*” dur ya da masanın içsel temsil edilme şeklidir.

Ancak, şu anda bahsettiğimiz tartışma bir faraziyeye dayanır. Bu varsayıma göre, “bir şeyin parçasında olmayan bir özellik, bütününde de yoktur”. Bu tartışma doğru ise bizim suda yüzemememiz gerekir. Çünkü, su moleküllerden oluşmuştur ve moleküller içinde de yüzülmez.

Bu tartışmanın yanlış olması, elbette, “*sense-datum*” teorisinin savunulamaz olduğu anlamına gelmez.

Aslında bilimin verilerine göre, bendeki masa rengi, bir “*sense-datum*”dur.

2. Algıdaki rölatiflik tartışması: Şeylerin bize görünme şekli, doğrudan, ışığa, bakış açısına, gözümüzün yapısına bağlıdır. Yani, algılamaya etki eden birçok değişken faktör vardır.

Buradan hareketle, iddia edildi ki, algıda bizim doğrudan bilincinde olduğumuz şey bir görünüştür, objenin bizzat kendisi değildir. (Bu noktada, Kant’ın “kendinde şey” kavramı da hatırlanabilir.)

Bertrand Russel şöyle tartışıyor (1912):

Masanın rengi farklı açılardan farklı görünmektedir. Masanın gerçek rengi hangisidir? Masanın bir görünümünü diğer görünümüne tercih etmemizin bir anlamı var mıdır? Bir renk körü insan düşünün. Mavi gözlük takan birini düşünün. Hatta, karanlıkta hiç renk yoktur. Oysa, karanlıkta, dokunma ve duyma duyumları değişmemektedir.

Russell’a göre, bu durumda, masanın belli bir rengi yoktur, demek gerekir.

Ancak, bizim doğrudan şuurunda olduğumuz şey, masanın rengidir. O zaman, masadan algıladığımız şey idea veya “*sense-data*”dır ki bu masayı temsil eder.

Algının rölatifliği ile ilgili olarak bir başka tartışma daha vardır:

Yuvarlak 100 bin lirayı farklı açılardan gördüğümüzü düşünelim. Paranın şekli, bizim bakış açımıza göre değişecektir. Bazen daireye, bazen elipse benzeyecektir.

Bu durumda, bizim gördüğümüz şey, paranın kendisi değil, “*sense-data*”sıdır.

Tartışmalarına baktığımızda, Russel’ın da “yaşananın içsel objeleri teorisini” kabul ettiğini söyleyebiliriz. “Renk”, bir tür “*sense-data*” imiş gibi durmaktadır.

3. Halüsinasyon tartışması: Denebilir ki, “içsel obje teorisini” bir tür içe bakışı ihtiva eder. İçe bakışla biz, sadece kendi zihnimizin içeriklerine ulaşabiliriz.

Acaba, ben bir kedi olmadan, bir kedinin yaşantısına sahip olabilir miyim? Bu mümkün değildir. O zaman, yaşantı kendi zihnimin yaşantısıdır.

Machbeth’in halüsinasyonunu düşünelim. Machbeth, ortada bir kılıç olmadığı halde, kılıç görmektedir. Elbette, ortada bir şey yoktur, ancak, Machbeth bir şey görmektedir. Peki bu gördüğü şey nedir? Machbeth’in görüş alanı tamamen boş değildir.

Açıktır ki, Machbeth’in görsel olarak bilincinde olduğu şey fiziki bir obje değildir. O zaman, onun gördüğü şey bir “içsel objedir” (*inner object*). Bir *sense-datum*’dur.

Aslında, zihin dışındaki bir kılıcın yaşantısı ile, Machbeth’in zihnindeki kılıcın yaşantısı arasında hiçbir fark yoktur.

Belki de, gerçek görmeye (*genuine seeing*) de durum aynıdır. Halüsinasyonda görmeye neden olan şey içseldir. Gerçek görmeye neden dışsaldır, gerçek bir kılıçtır.

Ama, her iki olayda da (neden ister içsel, ister dışsal olsun) yaşantı, içsel bir şeyin bilincinde olunması ile ilgilidir. Yani, *sense-datum*’un bilincinde olunması ile ilgilidir.

Bu tartışma oldukça ciddidir. Machbeth’in durumunu düşünün, ortada gerçekten bir kanlı bıçak vardır. En azından, ona öyle görünmektedir. Kesinlikle, ortada bir görsel yaşantı vardır, yani bir “içsel obje” vardır.

Gerçek bir kılıç durumunda da bir “içsel obje” var. Acaba bu iki “içsel objeler” aynı mıdır?

Denebilir ki, ikinci durumdaki kılıç gerçektir. Birinci durumdaki kılıç, sadece Machbeth'in zihnindedir. Ama bu farkı, Machbeth'in bilmesi mümkün değildir.

Tartışmalardan anlaşılacaktır ki "inner object" teorisi pek de ciddiye alınmayacak gibi değildir.

Aslında bu teori, "düalist" bir teori imiş gibi durmaktadır. Ortada non-fizikal bir entiti vardır.

Bu durumda, düalizme yöneltile eleştiriler bu teoriye de yöneltilebilmektedir.

Sense-data ve fiziki obje arasındaki ilişki nedir?

Bu soru üzerinde durmayacağız.

Özetlersek, fiziki bir objeyi görürken, objenin zihnimizde uyandırdığı "*sense-datum*"un bilincinde oluruz. Ancak, bu görüş, zihni bir ekran gerektirmektedir. O zaman, aynı soru yine gündeme gelir: Zihnin içindeki ekrandaki şeyi görmek nasıl bir şeydir?

Burada, zihin dışındaki olgular için sorulan soru, zihnin içine taşınmıştır.

"*Inner object*" teorisi bize, görme olayında, nedensellik zincirinin sonundaki şeyi söylemektedir.

Dennett (1969) şöyle soruyor: Zihnin içindeki imgeyi kim seyretmektedir? Zihnin içinde farzedilen ekranın üzerindeki görüntünün bir algılayıcıya ihtiyacı vardır.

Algıyla-algılayan arasındaki problem hâlâ devam etmektedir.

III.2. İnanışlar

Algı, bizdeki bilgilerin temel kaynaklarından biridir. Biz, algıya dayanarak, dış dünyadaki şeylerin nasıl olduğu hakkında bir inanış (*belief*) geliştirebiliriz.

Sanki, algı, bir inanışa sahip olma ile son bulmaktadır. Algıda, bilgi, resimden daha önemliymiş gibi durmaktadır.

Farzedin ki, siz, hiç bilmediğiniz karanlık bir odanın içinde, bir sandalyeye oturtulunuz. İştittığınız ilk şey dışarıdaki kedi miyavlaması olsun. Bu durumda siz, "dışarıda bir kedi var" diye bir inanışa sahip olursunuz.

Miyavlama kesilince, sizin inanışınız değişecektir, “dışarıda bir kedi yoktur” diyeceksiniz.

Sonra, ellerinizin oturduğunuz sandalye ile temas ettiğini düşünün. Sandalyenin kumaşını ve ahşap kısmını hissedeceksiniz. Sandalye hakkında, algılarınız arttıkça, bilgileriniz de değişecektir. Daha sonra, odanın ışığının yandığını düşünün. Masayı ve üzerindeki çiçekleri göreceksiniz. Daha önceki, dokunsal ve işitsel bilgilerinize ilave olarak, görsel yolla yeni bilgiler edinmişsinizdir.

Görsel algılama, çocuklara, insanlara ve hayvanlara atfedilebilir. Bu algının tümünün dilselleştirilmesi oldukça zor görünmektedir. Örneğin, her kırmızı tonu için bir kavramımız olmayabilir.

Diğer yandan, her inanışımızın da, her zaman, şuurunda değiliz. Örneğin, şu anda, siz, oturduğunuz sandalyenin şuurunda değilsiniz.

Bu noktalardan hareketle, şu sonuca ulaşılabilir: “Algı, fiziki dünya ile ilişkiye girerek elde ettiğimiz inanışlardan oluşur”.

Ancak, bir uyuşturucu etkisinde, uçtuğunuza da inanabilirsiniz. Bu inanış da dış dünya ile bir tür ilişkidir, ama, ortada bir dışsal algı yoktur.

O zaman, demeliyiz ki, “gerçek algı durumu, güvenilir inanışlara sahip olmayı gerektirir.” İnsanla, dünya arasında, doğru bilgi transferi olmalıdır. Bu durumda, bir inanışla, duyu organları arasında yakın bir ilişki vardır.

Algı ve inanış arasındaki ilişkiyi dile getiren algı teorisine, “*belief-acquisition*” (inanç gerekliliği) teorisi denir. Bu teorisinin içinde iki unsur vardır:

- a. Nedensel malzeme (obje),
- b. Algıdan alınan özel etki.

Nedensel unsur, “*representative*” (temsili) algı teorisinin de önemli bir yönüydü. Ancak bu iki teori, “algının uyandırdığı etki” açısından tamamen farklıdır.

Belief-acquisition (inanç gerekliliği) teorisinde, bir imge ya da objeye “benzeyen şey” yoktur. Objenin imgesinden ziyade, obje hakkındaki inanışlar önemlidir. Bu teorisinin avantajı, dış şeyleri, içsel şeylerle açıklamaya çalışmaz. Temsili algı teori-

sinde, içsel resmi görmek için bir başka algıya ve algılayana ihtiyaç vardır.

Bir inanışa sahip olma, kafanın içinde bir ekrana sahip olmayı gerektirmiyor. Bu teoride zihindeki imgeler çok ciddi bir rol oynamaz. Elbette, bu noktayı açıklamak oldukça zordur.

Bir başka nokta, *belief-acquisition* teorisi, başkalarının nasıl görüp-işittiğine dair bir açıklama getirebilir. Çocuğunuzun, görüp-görmediğinden şüpheleniyorsanız, dünya ile yaptığı bilgi alışverişine bakabilirsiniz. Oysa, *representative* teoriye göre çocuğunuzun zihninin içine girmeniz gerekir.

Belief-acquisition teorisinin bir başka avantajı, algı ve diğer inanışlarımız arasında ilişki kurmasıdır. Bizim, ne göreceğimize ilişkin beklentimizle, gördüğümüz şey arasında yakın bir ilişki vardır. Aynı şekilde, bir operacının çocuğunun müzik algısı bizimkinden farklı olacaktır.

Bu teorisinin avantajlarının yanında zorlukları da vardır. Bu zorluklar şöyle sıralanabilir:

a. Kurbağada da bir algı vardır, çünkü, sinekleri yakalıyor. Ancak, acaba, kurbağanın sinekler hakkında bir inanışı var mıdır? Bu durumda, görme, nasıl bir inanışı gerektirebilir?

b. Farzedin ki uzun bir süre sabit bir manzaraya bakıyorsunuz. Hiçbir inanışınız olmasa da algı devam edecektir. Kaldı ki, böyle bir manzaraya bakmak, bir inanışı gerektirmez. O halde, *belief-acquisition* teorisi yanlıştır.

c. “Gözlerime inanamıyorum” diye bir kavram vardır. Gerçekten de gözlerimize inanamadığımız durumlar olabilir. Örneğin, sihirbazlar. Öyleyse, inanma, algıdan farklı bir şeydir.

Materyalist David Armstrong bu teorisinin savunucularından biridir. Karşı koymalar sonucunda, Armstrong teorisini şöyle değiştirdi: “Algı inanışlara sahip olmayı zorunlu olarak gerektirmese de, inanışa eğilimleri gerektirir.” Deniyor ki, *belief-acquisition* teorisi, Machbeth’in halüsinasyonunu açıklayabilir.

Daha önce, Ryle ve Hume’un inanış teorileri üzerinde durmuştuk. Ryle, içsel olguları tamamen “*disposition*”a indirgiyordu. Yani, inanmak, belli bir davranışa eğilimli olmaktır. İnanışlar, Ryle’de bir tür davranış kalıplarıdır.

Hume'da bir inanışa sahip olmak, zihinde belli idealara sahip olmaktır.

Armstrong inanışları kabul eder ve davranışlardan sorumlu tutar. Hatta, Armstrong inanışla-algı arasında yakın bir ilişki kurar.

Armstrong materyalist olmasına rağmen, inanışların fiziki birer ifade olmaması ihtimali de vardır.

Bazı fonksiyonalistlere göre, bir inanış içinde olmak "diğer inanışlarla birlikte, fiziki bir ifade içinde olmaktadır".

Fonksiyonalizmin, *type* materyalizminden farkı şudur: Fonksiyonalizme göre, yağmurun yağacağına inanmak, belli bir fiziki ifade içinde olmayı gerektirmez. Bu durum belli bir nörofizyolojik hal değildir. İnanışlar birer fonksiyondur. Aynen bir pistonun fonksiyonlara sahip olması gibi. Bir piston olmak, belli bir mekânizma içinde, belli bir rolü oynamaktır. Pistonun neden yapıldığı pek önemli değildir. Farklı maddelerden yapılmış birçok piston aynı rolü oynayabilir.

Fonksiyonalistlerin Aristoteles'ten ilham aldığı açıktır.

Fonksiyonalizme göre, Ayşe'nin yağmurun yağacağına inanması fonksiyonel bir ifadedir ve davranışın nedenidir.

Ayşe'nin "yağmurun yağacağına inanması" ne demektir?

Eğer A durumu olursa, Ayşe çamaşırları içeri alır.

Eğer B durumu olursa, Ayşe şemsiyesini alır vb.

Ayşe, çamaşırların ıslanmasını istemiyorsa onları toplar. Demek ki davranışta, diğer istek ve inanışlarımızın da etkisi vardır.

Örneğin: İnanıyorum ki, çamaşırlar dışarıdadır.

İstiyorum ki, çamaşırlar kurusun, gibi.

Her iki ifadenin de davranış üzerinde etkisi vardır.

Şöyle bir prensip vardır: "Eğer bir kimse p'yi arzuluyorsa, ve inanıyorsa ki p sadece x olduğunda olur, aksi bir arzu olmadığı sürece, genellikle ş gerçekleşir."

Bu prensibi Ayşe'ye uygularsak:

- Ayşe çamaşırların kurumasını arzuluyor.

- Ayşe inanıyor ki, çamaşırlar sadece dışarıya asılınca kurur. (Karşı bir arzu olmadığı sürece)

- Ayşe çamaşırları dışarıya asar.

İnsanlar, diğer inanışların mantıklı sonuçlarına da inanır.

Eğer Ayşe yağmurun yağacağına inanıyorsa ve aynı şekilde, dışarıda kalan çamaşırların ıslanacağına inanıyorsa; o zaman, inanır ki, “çamaşırları içeri almak onların kuru kalmasını sağlar.”

Bu örneklerle gösterilmek istenen inanış ve davranış arasındaki ilişkidir. Bu açıklamalar, aslında folk psikolojik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım “utility” (fayda) prensibini de dikkate alır. Bu prensibe göre, biz davranışlarımızı getireceği faydaya göre seçeriz.

Unutmamak gerekir ki, inanışlar, materyalizmde fiziki, fonksiyonalizm de fonksiyonel ifadelerdir. Bunları bihevioristlerden ayıran yön, inanışlarla davranışlar arasında bir nedensellik görmeleridir.

Fonksiyonalizmde inanışların beynin fiziki yapısı ile ilgisi yoktur.

İnanışlar algı ile, arzular ihtiyaçlarla ilgilidir.

Arzular ihtiyaç eksiklikleri ile ilgilidir (yiyecek, uyku gibi). O halde, hem inanışların hem arzuların fizikle bir ilişkisi vardır. (Hem materyalistler hem fonksiyonalistler bu yaklaşımı benimserler.)

Fonksiyonalistler için temel fikir şudur: “İnanışlar öyle ifadelerdir ki, davranışta oynadıkları rol cinsinden tanımlanabilirler.”

Bazı fonksiyonalistler, davranışları tamamen fiziki davranış olarak alırlar. Davranışta “zihni” kavramları kullanmazlar (Eleyciler).

Soft (yumuşak) fonksiyonalistler, folk psikolojinin kavramlarını kullanırlar. Burada davranış sadece iskelet hareketi değildir.

III.3. Davranış ve İrade

Yemek yeriz, saçlarımız dökülür, büyürüz, yaşlarız vb Tüm bu olaylar bir harekettir ancak davranış (*action*) değildir.

Davranış seçim içeren bir harekettir. Örneğin, kolumu kaldırıp kaldırmamam, koşup-koşmamam gibi.

Bir davranış, yapılıp yapılmaması kendi elimizde olan hareket biçimidir. Bu anlamda “hazım” bir davranış değildir.

Davranış ve sorumluluk (*responsibility*) arasında yakın bir ilişki vardır.

Davranış içinde *intentionality*’yi barındırır. İçinde bir “amaç” (*purpose*) vardır.

Wittgenstein şöyle bir soru sorar: “Kolum yukarıya gitti ile, kolumu kaldırdım, durumları arasındaki fark nedir?” (1953, s.622).

Kolumuz iradesiz bir şekilde de yukarıya gidebilir (örneğin, gıdıklanma durumu). Demek ki, kolumuzun her yukarı kalkışı bir davranış değildir. O zaman, gerçekten kolumu kaldırmam ne demektir?

Kolumu kaldırmam için dışsal bir neden zorunlu mudur?

Eğer kolumu kendim kaldırıyorsam, burada içsel bir neden vardır (internal).

Bir tespit olarak, diyebiliriz ki, “vücut hareketi” ile “gerçek davranış” arasındaki fark, nedenlerinin içsel veya dışsal oluşudur.

Ancak, nedeni içsel olduğu halde, gerçek davranış olmayan durumlar da vardır. Örneğin, refleksler.

Bu durumda, diyebiliriz ki, davranış, bir içsel mental nedene sahip olmalıdır. Ancak, zihni nedeni olan tüm hareketler, davranış değildir. Örneğin, utanınca, heyecanlanınca yaptığımız davranışlar.

O halde, davranış için zihni neden gereklidir, ama yeterli değildir.

Davranış da, aynen algı gibi, nedensellik içeren bir prosestir. Her iki durumda da nedensel ilişkinin zihinsel sonucu önemlidir.

Algı konusunda, tarihi, *sense-datum* teorisi vardı. Davranış konusunda da, tarihi kökleri olan “iradeli davranış teorisi” (*volitional theory of action*) vardır.

Davranışın zihni nedeni nedir? *Intentional* davranışın başlangıcında zihinde ne olmaktadır?

Davranışın istemek (*desire*) ile başladığını söyleyebiliriz. Yani davranışın başlangıcında istek veya inanış vardır.

Ancak, isteklerimiz üzerinde kontrolümüz yoktur.

Açlık, susuzluk, cinsellik vb durumlarda kontrolümüz çok zayıftır. Aynı şekilde, her inanış da iradeli bir kontrolün altında değildir.

Bu durumda, davranışlarımızın ne kadar bizim seçimimiz olduğu tartışma konusudur.

İradeli davranış teorisine göre, davranış için, önce bir istek olmalıdır. Sonra, bununla ilgili bir inanış, istek ve inanış bir niyet (*will*) oluşturur ve bu da davranışa neden olur.

Reid davranışta “niyet” üzerinde durur.

İradeli davranış teorisi, felsefe tarihinde popülerdir.

Locke’da niyet (*will*), istek (*desire*)’ten ayrılabilir. Locke’a göre davranışın temelinde irade vardır. Berkeley de aynı fikir dedir. Berkeley’de “Niyetli davranış” (*art of will*) iradeli davranışla aynıdır.

Hume da benzeri bir görüş savunur. Basitçe, kolunuzu kaldırmak isterseniz kaldırabilirsiniz.

Günümüzde, N.A. Prichard da aynı görüştedir.

Hepsinin ortak noktası davranışın temelinde irade veya niyetin olmasıdır.

Prichard’a göre, niyet (*will*), şuurlunda olduğumuz zihin aktivitesidir.

“İradeli davranış teorisi”nin savunucuları, aynı zamanda, “algısal yaşantının içsel obje teorisi”nin (*inner object theory of perceptual experience*) de savunucularıdır.

Ryle, bu teoriye eleştirisel yaklaşmaktadır.

“İradeli davranış teorisi” ile “içsel obje teorisi” arasında oldukça yakın benzerlikler vardır.

İçsel obje teorisine göre, dış dünya hakkında bilgi sahibi olmadan, zihin gözü ile, ilgili *sense-data*’nın şuurlunda olmalıyız.

İradeli davranış teorisi ile bu teorinin benzerliği şudur: İradeli davranış teorisinde, irade, bir tür “içsel obje” (*inner object*)dir. Dolayısıyla, içsel obje teorisine getirilen eleştiriler, iradeli davranış teorisine de getirilmektedir.

“Davranış” ve “seçim” arasında bir ilişki vardır. Seçim de zihni bir aktivitedir. Dolayısıyla, yine içsel bir obje ile karşı karşıyayız.

Son zamanlardaki popüler bir yaklaşım, davranışta, iradenin yerine “çaba”yı (*trying*) koyar.

Başarsak da başarmasak da bir şeyi yapmaya çalışırız. Yani, davranışta her zaman bir çaba vardır.

Örneğin: Bir kızın ilgisini çekmeye çalışmak.
Bir maç kazanmaya çalışmak, gibi.

Burada “çaba”, fiziki bir aktivite gerektirmez. Ama, “çaba” bir içsel aktivite gerektirir. Örneğin, birinin, kendini bir şey yapmaya adanması, zihni bir efor gerektirir.

Ancak, bu noktadan da, “içsel zihni aktivite”ye ulaştık.

Bir başka yaklaşım şudur: Biz, isteklerimizle, davranışlarımız arasındaki ilişkiyi, “intention” kavramıyla açıklayabiliriz.

Bu durumda, davranışın kökenine “o davranışı yapma eğilimi”ni koymak gerekir.

Bu, sonuçta, içsel bir objeden kaçış durumu değildir.

Felsefeci Smith’e göre, “*intentional* bir davranışta bulunmak, geçmiş istek ve inanışlara göre davranışta bulunmaktır.”⁴⁸ Yani, davranışı yönlendirici unsur, geçmişteki istek ve inanışlardır.

Amaçlı, *intentional* bir davranışta bulunmak, ne demektir?

Elizabeth Anscombe’ye göre, “bir davranış *intentional*dir, eğer ‘şahsın niçin bunu yaptı?’ sorusuna, bir cevap varsa” (1963, s.9). Yani kişinin davranışta bulunma nedeni (*reason*) önemlidir.

Ancak, deniyor ki, istek ve inanışlar “şuurlu” olmak zorunda değildir. Bu durumda, davranış, sanki, bir arzuyu tatmin etme yoludur.

Düşünün, Ali camı açmak istedi, çünkü, temiz hava almak istiyordu. Ali, inanıyordu ki, camı açarsa, temiz hava alacak.

Buradaki istek ve inanış, camı açma eylemini anlamlı kılmaktadır. Ancak, aynı davranış farklı zihni nedenle de olabilir. Ali, komşu ile konuşmak için de camı açabilir.

⁴⁸ Smith and Jones, *a.g.e.*, s.129.

Bu durumda, belli bir istek ve inancı, belli bir davranışla özdeşleştirmek mümkün değildir.

Son noktada deniyor ki, “istek ve inanış” yerine, “istek ve inanışları yüzünden” demek gerekiyor.

Bu son noktaya göre tanımlarsak, “bir hareket davranıştır, eğer *intentional* ise, yani bir şey yüzünden yapılmış ise”.

Bu son noktada “iradenin” yerini “neden” almıştır.

Bu analizlerden çok açık bir pozisyona ulaşamadığımız açıktır. Tartışma kısır döngüden kurtulamamaktadır. Geldiğimiz noktadaki “neden” kavramı önemlidir. Nedir bu neden? İçsel bir obje mi yoksa dışsal bir etki mi?

Ulaşılan yer “istek ve inanışlardır.” İstek ve inanışlar hakkındaki yaklaşımları daha önce görmüştük. Bunları eleyenler dahi vardı.

Bir istek ve inanış içinde bulunmak zihni bir hal içinde bulunmaktır. Bu içsel hal, ya immateryal bir unsurdur ya da bir davranış kapasitesi veya eğilimidir.

Aslında bu sonuç tüm tartıştığımız konuların özetidir. Konu zihnin statüsü ile ilgilidir. Ya düalizme ya da bahsettiğimiz teorilere başvurmak zorundayız.

Düalizm ile iradeli davranışları açıklamak mümkündür. İrade, immateryal zihnin bir fonksiyonu olarak kabul edilebilir.

Fonksiyonalizmin birkaç yaklaşımı hariç, bahsettiğimiz diğer teorilerde “irade” kavramı oldukça ciddi bir problemdir.

Davranışlarımızın temelinde, istek ve inanışlarımız varsa, inanışlarımız da, bazı fonksiyonalistlerin iddia ettiği gibi, fiziki ifadelerse, irade kavramından bahsetmek oldukça zordur.

Fizikalistlere göre, “yağmurun yağacağına olan inancımız” fiziki bir ifadedir. Aynen baltanın kesiciliği gibi. Bu durumda, bu inanış, içsel bir ifade ile ilgili değildir. Bu inanışın özelliği davranış üzerinde oynadığı roldür.

Bir şeye inanmak belli bir yönde fonksiyon göstermektir.

Acaba bu yaklaşım tüm zihni ifadeler için geçerli midir? Örneğin, acı duygusu için de geçerli midir?

III.4. Duygular

Duygular ve istek-inanırlar arasında ciddi bir fark vardır. Örneğin, acı, arzu ve inanışlar gibi bir şey hakkında değildir.

“Ayşe bir acıya sahiptir ki p” diyemeyiz. Bu durumda duygular “önermesel davranışlar” değildir.

Bu durumda, bir duygu teorisi bir inanış teorisi gibi olamaz.

Fonksiyonalistler, acının fonksiyonunu ya da nedensel rolünü esas alırlar. Denilebilir ki, acı vücudun zarar görmemesi için bir uyarıdır. Yani, korunmamız için gereklidir. Örneğin, yanma acısı, derimiz sıcak bir şeyle temas ettiğinde ortaya çıkar ve elimizi sıcak yüzeyden çekme davranışı ile sonuçlanır.

Fonksiyonalistlere göre, Ayşe acı içindedir demek, Ayşe’nin vücudunda, ya bir yanlış fonksiyon ya da bir problem var demektir. Buna Ayşe, göz yaşı veya acı davranışları ile reaksiyon gösterir. Daha doğrusu, korunma tepkisi gösterir.

Deniyor ki, acıya gösterdiğimiz tepki diğer istek ve inanışlarımızla da ilgilidir. Bazı insanlar, amaçlarını gizleyebilmek için acılarını bastırabilirler. Bazı insanlar uzun süre acı çekince, acılarıyla yaşamayı öğrenirler.

Bazı durumlarda acı, kaçınılacak bir şeyden çok, istenilecek bir şey olabilir.

Fonksiyonalistlerde acı bir ifade biçimidir. İçinde bulunulan bir haldir. Acı, nedensellik prosesi içindeki rolü açısından belirlenir. Gözyaşı ve dilsel tepkilerle kendini gösterir. Fiziki bir ifadedir.

Düalizme göre, duygular öyle ifadelerdir ki, sadece kişinin kendisi tarafından yaşanabilir. Ben acı çekiyorsam, sadece ben, o acının şuurundayım. Burada acının içsel bir niteliği (*inner quality*) vardır. Acı, kendini sadece bana, benim yaşantıma verir. Acı ve acı davranışı iki aynı şey değildir.

Acıyı acı yapan şey, onun ne ile ilgili olduğu değil, bizzat acının içsel niteliğidir. Bu içsel nitelik sadece içebakışla elde edilebilir.

Bu açıklamalara göre, materyalizm, bihevryorizm ve bazı fonksiyonalist yaklaşımlar yanlıştır. Bu yaklaşımlardan hiçbirisi acının içsel niteliğini açıklayamaz. Acı, fiziki bir ifade içinde olmak değildir. Daha doğrusu, fiziki bir nitelik acı değildir.

Saul Kripke'ye göre, acı, fenomenolojik bir niteliktir (1980 s.152). Bu olgu diğer duygular için de geçerlidir. Yani, acının niteliği yine acının kendisidir. Acının niteliği, kendisini, bir his olarak şüura vermesidir. Bu yaklaşıma, “duyguların fenomenolojik teorisi” (*phenomenological theory of sensation*) denir.

Bu teori fizikalizme karşıdır. Burada davranıştan çok, kendini şüura veren acı önemlidir.

Biz hangi fiziksel ifade içinde olduğumuzu bilmeden, acı içinde olduğumuzu bilebiliriz. Bu nedenledir ki, acı içinde olmak, fiziki bir ifade içinde olmak değildir.

Bu yaklaşım, Descartes'ın yaklaşımı ile aynıdır. Descartes'ta, vücudum şüpheli olsa bile, düşündüğüme göre bir zihnim vardır.

Ayşe'nin acı içinde olması, Ayşe'nin acı içinde olduğunu, başkalarının doğrulamasına bağlı değildir. O zaman, acı içinde olmak, başkalarının gözlemine açık değildir. Sadece, doğrudan, içsel gözleme açıktır.

Bu durumda, Kripke'nin dediği gibi, acı, “doğrudan fenomenolojik bir niteliktir” (*immediate phenomenological property*).

Fonksiyonalistlere göre, acı içinde olmak, bir “inanışa” sahip olmaktır. Burada, özel bir fenomenolojik nitelik yoktur.

Fonksiyonalistler diyor ki, Kripke ve benzerlerinin yaklaşımına göre, biz başkalarının acı içinde olduğunu, söyleyemeyiz. Kripke'nin yaklaşımında, acıda, acının fonksiyonel rolünün önemi yoktur.

Fonksiyonalistler diyor ki, bu yaklaşım bizi büyük bir şüphe ile karşı karşıya bırakır. Karşı komşumuzun, gerçekten, acı hissedebildiğini nasıl bilebiliriz? Belki de, bizimle aynı fonksiyonları gösterdiği halde, acı çekmiyordur.

Descartes ve Kripke yaklaşımı, diğer insanlara, acıyı, “anoloji” yoluyla atfedebilir. Kişi, kendi durumundan, başkaları hakkında çıkarım yapabilir.

Descartes-Kripke yaklaşımında, acı, içsel ve özel bir olaydır. Acı kavramının anlamını, biz, kendimize yönelttiğimiz özel bir dikkatle belirleyebiliriz.

Fonksiyonalistler diyor ki, siz özel bir yaşantınızın adını S koyun. S sizin zihni kavramlarınızdan biridir. Başka bir insanda

S olup-olmadığını nasıl bilebilirsiniz? Başkalarının, size benzer bir yaşantısı olsa bile, o yaşantı onundur, sizin değildir.

Fonksiyonalistlerin itirazı Wittgenstein'in *Felsefi Araştırmalar* adlı eserindeki "özel dil tartışması" ile ilgilidir.

Bu tartışmadan daha önce bahsetmiştik. Tartışmaya göre, "hiçbir yaşantının özel olarak tanımlanması mümkün değildir." Örneğin, kendinizi cimciklediğinizde hissettiğiniz duyguya x dediğinizi düşünün. Sonra, herhangi bir zamanda bu x duygusunu tanımlayabilir misiniz?

Wittgenstein'da bir de "kutunun içindeki kurtçuk" (beetle in the box) tartışması vardır. Bu tartışma şöyledir: Farzedin ki herkesin bir kutusu ve bu kutuların içinde birer kurtçuk olsun. Hiç kimse diğerinin kutusuna bakmasın. Herkes kendi kutusuna bakarak, başkasının kutusunun içinde ne olduğunu bildiğini söylesin.

Burada, mümkündür ki, bir başkasının kutusunda olan şey farklıdır. Hatta, birisinin kutusu boş bile olabilir (1953, 293).

Fonksiyonalistlere göre, Descartes-Kripke teorisindeki acı "kutunun içindeki kurtçuk" gibidir. Herkes kendi kutusundaki acıyı bilip, başkalarının kutusunda da aynı şeyin olduğunu zannetmektedirler. "Acı" kavramından, herkesin aynı şeyi anladığını nereden biliyoruz?

Acı duyumu davranışlardan ne kadar bağımsızdır?

Bir fonksiyonalist için "acı" içsel özel bir şey değildir. Bunlar için acı, nedensel rolünden bağımsız değildir. Bu rol de davranışla ilgilidir.

Aslında Wittgenstein bu konuda çok net değildir. *Felsefi Araştırmalar*'da şöyle der: "Şüphesiz acılı bir davranışla acısız bir davranış arasında fark vardır. Ne büyüklükte bir fark olabilir? Ama, bir duygu tek başına hiçbir şeydir. Bir şey olmadığı doğrudur ama bu hiçbir şey demek değildir" (304):

Dediğim gibi, Wittgenstein'in sonucu biraz ikilemlidir.

Wittgenstein, olayı bir dil problemi olarak görür (304).

Wittgenstein'de duyguların bir kriteri yoktur. Acı, sanki, bir ifade biçimidir (290).

Fonksiyonalizmde acı, bir vücut arızası sonucunda oluşan, davranışla son bulan, fiziki bir ifadenin içinde olmaktır.

Bu teorinin karşısında Descartes-Kripke teorisi vardır. Bu teoriye göre, acı içinde olmak, şuurlu bir yaşantının içinde olmaktır.

Ancak, bir inanışa sahip olmak için şuurlu olma zorunluluğu yoktur. Duygu ile inanışın farkı budur.

Acı bir tür duygu, inanış, bir tür önermesel davranıştır demiştik.

Fonksiyonalistler için acı ve inanış aynı statüdedir. Her ikisinin de girdisi ve davranış çıktısı vardır.

Yani, fonksiyonalizm acı ve inanış çok benzer görmektedir. Şuurlu yaşantıyı görmemezlikten gelmektedir.

Descartes-Kripke yaklaşımında şuurculuk hali bir çeşit özel niteliktir. Bir başka deyişle, “doğrudan yaşanan, fenomenolojik bir nitelik”tir. Acı, kendi nedeninden tamamiyle farklı bir şeydir.

III.5. Düşünme

Düşünme (*thinking*) kavramı çok geniş bir zihinsel aktiviteyi içerir.

Bazen düşünme insanların inanışları anlamına gelir.

Bazen ise düşünme, inanıştan farklılık olarak, bir prosestir. Örneğin, matematik problemi üzerinde düşünmek gibi. Bu proses aktif bir prosestir. Yine, bu proses, inanışların aksine, şuurludur. İnsanı, hayvandan ayıran nokta da burasıdır. İnsandakine “yönelimli zeki düşünme” diyebiliriz.

Bazen, dikkat göstermeden yaptığımız davranışlar vardır. Örneğin, araba kullanmak.

Acaba, bir şeyi düşünceli, dikkatli ve zekice yapmak ile, düşünmeden yapmak arasındaki fark nedir?

Bu soru üzerinde Ryle durmuştur. Ryle’nin anlatımı ile, bir tenis oyuncusu düşünün. Dikkatinin tümü file ve toptadır. Rakibinin davranışlarını, rüzgârı vb düşünür. Düşünceli tenis oyuncusu bir seferde iki şeyi yapamaz. Yani, hem kasılıp hem de topu düşünemez. Tek bir şey yapar. Tenis oynar ve bu zeki bir

davranıştır. Oyuncunun dikkati, oyunundan ayrı bir şey değildir.

Ryle, diyor ki, aynı şekilde şarkı söylerken araba kullandığımızda iki ayrı şeyi yapmıyoruz (1968, 213).

Yaptıklarımızın arkasında, yaptıklarımızdan ayrı, bir düşünce prosesi yoktur.

Ryle'nin sonucuna göre, düşünme bir aktivitedir.

Acele ederek yürümek, iki şeyi bir arada yapmak değildir. Yani, acele etmek, yürümekten ayrı bir aktivite değildir. Bir şeyi yapma şeklidir (Manner).

Ryle diyor ki, bu durum düşüncenin birçok şekli için geçerlidir. Bir insanın yaptığını düşünmesi ayrı bir aktivite değildir. Tenis oynamakla, tenis oynadığını düşünmek iki ayrı aktivite değildir. Tenis oynamak bir performans şeklidir.

Ryle'nin sonucuna göre, düşünmek, yapılan aktiviteye paralel giden, aktivitenin arkasında olan bir içsel proses değildir. Sadece, bir stil, bir aktivite şeklidir.⁴⁹

Wittgenstein soruyor, düşünme bir çeşit konuşma mıdır? Düşünmeden konuşma ile, düşünerek konuşma arasında bir fark var mıdır? Düşünme, konuşmaya paralel giden bir proses midir? Düşünme başka şeylere de paralel gider mi?⁵⁰

Bizimle papağan arasındaki fark nedir? Sanki, görünenin ötesinde olan, arkada olan bir şey var. Papağanda olmayan bu arkada olan şeydir. Arkada olan şey, papağanda konuşmaya eşlik etmezken insanda etmektedir. Bu durumda, insanda içsel, gizli bir proses vardır.

Wittgenstein diyor ki: “Düşünme kavramının anlamını anlamak için, düşünürken kendimizi seyretmeliyiz. Gördüğümüz şey, “düşünme” kelimesinin anlamıdır (316).

Düşünürken kendimizi yakalarsak ne gözleyebiliriz? “Fiziki olmayan bir şey” diyebiliriz. Nöronları veya ilgili fiziki unsurları göremeyiz. Bu nokta Kartezyenizme geri dönüştür. Çünkü Descartes'ta, düşünme kavramı herhangi bir fiziki prosesten tamamen farklıdır. Düşünme, maddi olmayan bir prosestir.

⁴⁹ Ryle Gilbert, *a.g.e.*, s. 29-30.

⁵⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Araştırmalar*, Çev: Deniz Kanit, Küyerel Yayınları, 1998, s.156 (330).

Descartes'ı eleştirenler diyor ki, düşünme prosesi ve idea, iki ayrı şey değildir.

Düalistlere genelde şu sorular sorulur:

Düşünme prosesi nerede yer alır?

Düşünme, fiziki dünya ile nasıl ilişkiye girer?

Düşünme, davranışta nasıl bir rol oynar?

Konuşmanın arkasında olan düşünme, eğer fiziki değilse konuşma ile hızını nasıl ayarlar?

Farkında olmadan düşünebilir miyiz?

Elbette, bu soruları cevaplamak kolay değildir.

Wittgenstein diyor ki, düşünme maddi olmayan bir proses değildir. Düşünmeyi fiziki olmayan bir proses olarak kabul etmek “düşünme” kelimesini anlatmanın ilkel bir yoludur (339).

Burada düalizme karşı ciddi bir direnç vardır, ancak yukarıdaki soru hâlâ ortadadır: Papağan ile benim aramdaki fark nedir?

Denilebilir ki, papağanın aksine, ben kullandığım kelimelerin anlamını biliyorum. Benim performansım, belli zekice bir sona doğru yönlendirilmiştir. Ben, yeni inanışlara açığım ve doğruyu arıyorum.

Papağanın amacı sadece bir fıstık almaktır.

Bu durumda, bendeki proses ile papağandaki proses tamamiyle farklıdır.

Fonksiyonalistler diyor ki, buradaki fark, ayrı bir prosesten değil, muhtevadan kaynaklanır.

Fonksiyonalistler, Ryle'den ilham alırlar. Ryle'a göre, düşünmek ve araba kullanmak iki ayrı proses değildir. Araba kullanımını düşünme yapan, davranışın muhtevası ve performans şeklidir.

Burada düşünme bir tür yetenektir. Kelimelerin anlamlarına tepki gösterme kabiliyetidir.

Ryle ve Wittgenstein için konuşma ve yazma bir tür düşüncedir.

Düşünme bir tür anlamlandırmadır. Anlamlandırma nedir? Kelimelerin anlamı onların kullanım amaçlarıdır. Kelimeler inanış ve arzuları ifade ederler.

Eğer düşünmede bir içsel proses yoksa, düşünmenin özü nedir?

Fonksiyonalistler için bir tür kapasitedir. Fiziki bir prosestir. Kimilerine göre sadece beyinde, kimilerine göre başka unsurlarda da görülebilir.

III.6. Şuur

Buraya kadar söylediklerimizin pek çoğu “şuur” kavramı ile ilgilidir. Temel soru şudur: Beyindeki nörobiyolojik proses, nasıl oluyor da, şuur dediğimiz olayla ilgili oluyor?

Konuyla ilgili olarak, şu sorulara cevap vermek gerekir:

1. Şuur nedir?
2. Şuurun beyinle ilişkisi nedir?
3. Şuur teorisi ile neyi açıklayabiliriz?
4. Kaçınılması gereken yaygın hatalar nelerdir?

John R. Searle “The Problem of Consciousness” adlı makalesinde bu sorulara cevap vermeye çalışıyor.⁵¹

“Şuur nedir?” sorusunu alırsak, Searle bu kavramı, dikkat (*attention*), bilgi (*knowledge*) ve kendi kendinin şuurunda olma (*self-consciousness*) kavramlarından ayırır.

Daha önce Nagel, şuur ve subjektiflik arasında bir ilişki kurmuştu. Searle’ye göre de “şuur canlıların subjektif bir halidir.” Şuur, “bir şeyin bilincinde olmaktır.” Bu anlamda, koma, anestezi halleri şuurulluk halleri değildir.

Searle’ye göre, şuurulluk biyolojik olgudur. Biyolojik tarihimizin bir parçasıdır.

Fakat, şuurulluk halinde, diğer biyolojik hallerde olmayan bir özellik vardır. Bu özellik “subjektiflik”tir. Her insanın şuur hali kendine özgüdür. Herkes, kendi acısına, gıdıklanmasına ve diğer hallerine başkalarından daha yakındır.

Bir acının farkında olmak, şuurulu bir ifade içinde olmaktır.

⁵¹ Searle John, “The Problem of Consciousness”, *Philosophy in Mind* içinde, Ed. Michaelis Michael, Londra, 1994, s.179-191.

Şuurlu ifadelerin niteliksel bir karakteri vardır. Bu nitelik karaktere “*qualia*” denmektedir.

Şuur, bilgi ve dikkatle aynı şey değildir. Örneğin, sinirlilik halini düşünelim. Bu halin bilgi ile hiçbir ilişkisi yoktur.

Şuur, dikkatimizi bir şeye yöneltmek de değildir.

Searle’ye göre şuur, kendi zihin hallerimizin farkında olmak da değildir. Örneğin, bir sesi işitmek kendi bilincinde olmayı gerektirmez.

Searle’ye göre şuur, beyinle ilgilidir. Şuurlu ifadeler beyinde olan olaylar tarafından belirlenir. Şuurun dip seviyesinde nöro-biyolojik olaylar vardır. Bu durumda, şuur, beynin bir üst seviyedeki prosesidir.

Yani, şuurlu prosesin nedeni, beyin prosesidir.

Peki, bu şuurlu prosesin ontolojisi nedir? Şuurun varlığı bizi düalizme götürür mü?

Searle’ye göre bu durumdan hareketle düalizme ulaşamayız. Şuur beyinde “ekstra bir entiti” değildir. Tüm sistemin üst bir özelliğidir. Alt seviyede nörolojik prosesler vardır. Örneğin, suyun akışkanlığı, camın şeffaflığı, masanın katılığı, bu duruma örnektir diyor.

Searle’de bir sistemde, alt seviyedeki özellikler, üst seviyedeki niteliklere neden olabilir. Örneğin, bir su molekülü için, bu molekül ıslaktır diyemeyiz. Aynı şekilde, beynimin şu hücresi babaannemi düşünüyor diyemeyiz. Babaannemin düşüncesi çok daha üst seviyede ortaya çıkan bir olgudur.

Şuurun özelliklerinden biri “subjektiflik”tir. Peki, tamamen nörobiyolojik bir sistem böyle bir özelliğe, nasıl neden olabilir?

Searle’ye göre, bu durum doğanın en büyük gizemidir.

Şuurun ikinci özelliği, bir “bütünlük” arzetmesidir. Örneğin, kırmızılığın algılanması bölünemez.

Şuurun üçüncü özelliği “*intentionality*” (yönelmişlik)tir. Yönelmişlik, zihni ifadelerimizin bir özelliğidir. Zihni ifadelerimizin bir şey hakkında olmasıdır.

Tüm şuurlu ifadeler, yönelmişliğe sahip olmayabilir. Örneğin, depresyon bir şey hakkında olmayabilir.

Şuurun dördüncü özelliği ise, bir alanının olmasıdır. Örneğin, ben bazı şeylere dikkat eder, bazı şeylere dikkat etmem.

Searle’de şuurla ilgili hatalara gelince, şuur bilimsel çalışmaların ötesinde bir yerde değildir. Yani, şuura bilim açısından yaklaşılabılır.

Şuur materyal dünyanın bir parçasıdır.

Şuur objektif değil subjektiftir.

Şuur, bir davranış eğilimi ya da bir bilgisayar problemi değildir. Yani, bihevyyorist ve fonksiyonalist bir açıdan açıklanamaz.

Bihevyyorizm yanlıştır, çünkü, içsel-niteliksel-subjektif zihni ifadelerle, dışsal-gözlenebilir davranışlar arasında zorunlu bir bağlantı yoktur.

Davranış ve davranışa neden olan şuurlu ifade aynı şeyler değildir.

Searle’ye göre, şuurun bilgisayar dili ile açıklanması da doğru değildir. Bilgisayar uyarlaması ile yaratılan bir yağmur Londra’yı ıslatmaz, diyor.

Bilgisayarlarda sentaks önemlidir. Sentaks muhtevayı belirleyemez. Şuurda ise muhteva önemlidir.

Doğada bir doğal özellikler bir de rölatif özellikler vardır. Örneğin, yer çekimi doğanın içsel özelliği iken, 5 milyonluk bir banknot gözlemciye rölatifdir.

Bilgisayarların kullandığı semboller, gözlemciye rölatifdir. Çünkü onu bir gözlemci yorumlar.

Dolayısıyla, şuurun bir bilgisayar programı olması olası değildir. Daha doğrusu, anlamsızdır.

Searle’ye benzer olarak, T.R. Lucas (1961) iddia eder ki, bir zihin her zaman matematiksel sonuçları ispatlamaya muktedirdir. Ancak, bir bilgisayar değildir. O halde, zihin bir bilgisayar olamaz.⁵²

Görüldüğü gibi, bu yaklaşımlarda bihevyyorizme ve fonksiyonalizme ciddi bir tepki vardır. Ancak, şuur ve beyin arasında kurulan ilişki, materyalizme çok yakındır.

Searle, “şuur”u doğanın bir gizemi diyerek ortada bırakmıştır.

⁵² Priest Graham, “Godels Theorem and the Mind”, *Philosophy in Mind* içinde, s.200.

SONUÇ



Buraya kadar, çeşitli yaklaşımlarla zihin felsefesinin alanını çizmeye çalıştık. Elbette söylenecek daha çok şey var, ancak amacımız zihin felsefesinin konusunu ve problemlerini tanıtmaktı.

Zihin felsefesi hâlâ canlılığını korumaktadır ve tartışmalara katılanlardan yaşayanlar vardır.

Konunun, 19. yy'dan sonra savunulan idealizmle yakından ilişkisi vardır. 19. yy'dan sonra idealist filozoflar dünyayı psişik bir bütün olarak düşünmeye başladılar. Yani, düşünceyi ön plana çıkardılar. Bunun sonucu olarak, zihnin statüsü ve çalışması büyük önem arz etmeye başladı.

İdealistlerin savunduğu zihin, doğada hiçbir karşılığı olmayan bir entiti durumundadır.

İdealistlerin karşısında natüralistler vardı. Natüralistlerde, zihin ve doğa arasında bir boşluk yoktu.

Realistlere göre ise, dünyada objektif gerçeklikler vardır ve dünyadaki gerçeklikler bir şey hakkındadır. Bu gerçeklikler doğru veya yanlıştır.

Realistlerde zihnin temsil ettiği dünya ile gerçek dünya arasında bir ilişki vardır.

Realistlerin en önemli kriteri objektifliktir. Objektiflik, çoğu kez, içsel ve subjektif dünya ile çelişmektedir.

Kartezyen düalizminde subjektif alan korunmaktadır. Ama, dışarıda, objektif bir dünya da vardır.

Dünyaya ait gerçeklerin, dilin gerçekleri olduğunu iddia edenler de olmuştur. Ancak, realistler, dil olmasa da gerçekler vardır diyorlar. Örneğin, insan olmadan da “kar beyazdır”.

Acaba, “iyilik” ve “doğruluk” gibi ahlaki kavramlar objektif dünyanın bir parçası mıdır?

Matematiğin doğruları, matematik düşünceden bağımsız mıdır?

Daha doğrusu, “gerçek” zihne bağlı bir şey midir?

Zihinden bağımsız bir gözlem olabilir mi

Kant’ta empirik dünya, zihin yapısı tarafından şekillendirilmektedir. Kant’ta zihin empirik dünyanın bir parçası değildir.

Demek ki öncelikle karar verilmesi gereken konu evrende kaç tür entiti olduğudur.

Tesbitimize göre, evrenin tümünü ve içindeki olguları bir tek çeşit entiti ile açıklamak mümkün değildir. Çünkü, ben evrendeki prosesi tek bir olgu ile açıklayamıyorum. Aslında, tek bir olgunun olduğu yerde bir “ilişki”den söz edilemez. İlişkinin olmadığı yerde “değişme” nasıl olabilir? Bize göre evrendeki değişimin itici karakteri, evrenin kendi içinde, birden çok unsuru barındırmasıdır. Evren, sanki farklı iki unsurun ilişkisinin ürünü gibi duruyor.

Aksi durumda, evrenin oluşumuna bir neden bulmak oldukça zordur. Burada dini bir kaygıdan uzak durmaya çalışıyoruz. Fakat, evren gözlemlendiğinde, bir olgular bütünü ve bu olguların mantığı ile karşılaşmaktayız. Buna göre, evrendeki prosesler ve bu prosesin prensipleri iki farklı unsur gibi duruyor.

Denilebilir ki, doğa kanunları diyebileceğimiz proses mantığı, bizzat maddenin kendisinin içsel dinamikleridir.

Aristoteles deyişiyle, kesicilik, bıçağın bir fonksiyonu veya kapasitesidir. Burada madde ve onun fonksiyonları vardır ve dolayısıyla evren monizmle açıklanabilir.

Bir başka deyişle, evrende sadece maddi unsurlar ve onların değişme prensipleri vardır. Zihin de bu değişme prosesi sonucunda ortaya çıkmış üst bir fonksiyondur. Aynen belli bir ısıtmadan sonra, sütün üstünde kaymak tabakası oluşması gibi veya çiçeğin belli kimyasal proseslerden sonra koku salması gibi.

Bu yaklaşım, çalışmamız boyunca hâkim pozisyonda olan yaklaşımdı.

Kanaatimizce felsefedeki “epistemoloji”-“ontoloji” ayrımı, zaten düalizmi işaret etmektedir. Bu ayrım da bir “bilen” bir de “bilinen” vardır. Bilenin ve bilinenin özdeş olduğu yerde “bilgi” olur mu?

Bu açıdan bakıldığında, idealizm de problemlidir. Oysa, modern materyalizm bizi idealizme yaklaştırmaktadır. Çünkü, zihin bir tür bilgisayar ise, böyle bir program için “fiziki dünya” ne demektir? Beyin salt fiziki proseslerin olduğu bir yerse, bir beyin için “şurada bir çiçek vardır” önermesindeki “çiçek” neye refere eder? Buradaki ilişki az yoğun bir ortamın çok yoğun bir ortamı algılamasına benzemektedir. Böyle, aynı türden iki şeyin, birbirini algılaması mümkün müdür?

Felsefenin en zor yönü, karşı tezleri eleştirmek değil, kendi tezini doğrulamaktır. Bu nedenle, elbette, monist yaklaşımlar kolayca eleştirilebilir. Ancak, düalist veya plüralist yaklaşımları savunmak da sanıldığı kadar ikna edici olmayabilir.

Bizim yaklaşımımız bir varsayıma dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre “tek unsurdan oluşan bir sistemde değişme olmaz.” Bu yaklaşım diyalektiği de çağrıştırabilir. Biz evrende karşıt unsurların mücadelesi vardır demek istemiyoruz ancak, “farklı unsurların ilişkisi olmak zorundadır” diyoruz.

Gözlenebilir evrende bu iki farklı unsur madde ve zihin gibi durmaktadır.

Elbette, en zor olan kısım bu iki farklı unsuru temasa getirmektir. Zaten, bu zorluk yüzündendir ki düalizm karşıtı teoriler geliştirildi.

Düalizm, evren anlayışı ile de doğrudan ilgilidir. Tüm evren homojen midir? Yani, bu fiziki sistem içinde gördüğümüz prosesler, evrenin her noktası için geçerli midir? Acaba, biz, filin hortumunu tutarak fili mi tanımlamaya çalışıyoruz?

Belki çok spekülative bir yaklaşım olacak, ama evrenin homojen olduğu kanısında değiliz. En azından aklen mümkündür ki, evrenin bir başka noktasında, tamamen farklı nitelikteki unsurlarla yapılan prosesler vardır.

Bu durum için, bazı felsefeciler “mümkün dünyalar” (*possible worlds*) kavramını kullanmaktadır. Yani, bizim algıladı-

ğımız evrenden tamamiyle farklı prosesleri içeren evrenler olabilir.

Diyelim ki böyle mümkün dünyalar vardır. Bu, bizi nereye götürür? Zihnin farklı bir entiti olduğunu nasıl açıklar?

Pekala, zihinsel entiti, bu farklı dünyadaki bir entiti ile ilgili olabilir. Zihni entiti bu dünyada kendini geliştirmiş bir sistem olan, beyin içinde, fonksiyonel bir hale getirebilir. Aynen arı ile kovan arasındaki ilişki gibi. Ancak, bu benzetme daha önce yapılmıştı. Descartes'ta zihin, uçağın içindeki pilot gibidir.

Materyalizmin ısrarla sorduğu soru şuydu: Bu iki ayrı töz nasıl temasa gelir? Aynen, bir Marslı ile bir dünyalı, eğer tamamen farklıysalar, nasıl aynı duyguları paylaşırlar? sorusunda olduğu gibi.

Tesbitimize göre, bu ilişkiyi açıklamak için, bir tür tercüme olayını düşünmek gerekir. Zaten bu tür tercüme biyolojik sistemimizde olmaktadır. Örneğin, göze gelen, ışık dalgalarıdır ve beyne bir kimyasal faaliyet cinsinden sinirler aracılığı ile iletilir. Beyinde bir tercüme faaliyeti sonucu bu fiziki proses bir imgeye dönüşür.

Yani, zaten, biyolojik sistemimizde bir tercüme faaliyeti olmaktadır. Aynı tercüme, neden bir fiziki entitiden, fiziki olmayan entitiye doğru olmasın?

Bu yaklaşım ikna edici olmayabilir, ancak alternatifler düşünülürken daha etkili olabilir. Nedir alternatifleri? Bir idealist, bir de materyalist yaklaşabiliriz.

Eğer idealistsek, gördüğünüz, algıladığınız her şey sadece bir yanılsamadır. Gördüğünüz veya gördüğünüzü sandığınız her şey aslında kendi zihninizin muhtevalarıdır. Başka insanlar ve varlıklar kendi zihin sisteminizin, sadece oyuncularıdır. Bilgisayardaki bir araba yarışı ne kadar yarış ise, sizin zihninizdeki olgular da o kadar gerçektir. Tanrı kavramını işin içine katarsak, sanki Tanrı bizim zihnimizi bir ekran olarak kullanmaktadır. Aslında, yokluğa yakın bir varlığız.

Yokluğa yakınız, çünkü bizim olan hiçbir şey yoktur. Tüm yaşadığımızı sandığımız şeyler, başka bir unsurun oyunlarıdır. Bu oyunun neden oynandığı da ayrı bir sorudur.

İlginç olan şudur; materyalist bir yaklaşımda da aynı konumdayız. Bu defa "kukla oynatıcısı" bizzat doğanın kendisi-

dir. Peki, doğa kendisinden farklı olmayan bir şeyi nasıl oynatabilir?

Eğer zihni ifadelerimiz, fiziki ifadelerse, nasıl olur da, “dışarıda güneş var” diyebilirim. Güneş ile benim farkım nedir ki, ben ona varlık atfediyorum. Hatta, kendime nasıl varlık atfedebilirim? (Burada, Descartes’ın “Düşünüyorum o halde varım” önermesinin ne kadar önemli olduğu, açıkça görülmektedir).

Bir çaydanlığın kolu, diğer kısımlarını algılayabilir mi? Bir ağacın yaprağı, çiçeğini algılayabilir mi? Eğer algılıyorsa, birinde diğerinde olmayan bir şey olmalıdır.

Şunu demek istiyoruz: İki fiziki sistemden, birinin diğerini algılaması anlamsızdır. Eğer, algılama varsa, birinde, diğerinde olmayan bir şey olmalıdır.

Demek ki, materyalizm ve idealizm bir noktada benzer sonuçlara ulaşmaktadır. Her ikisinde de “kukla” durumundayız. Farklı yönleri, “kukla oynatıcısının” statüsüdür.

Biz neden başka boyutlu ve entiteli bir evrenden söz ettik. Muhtemeldir ki, zihnin entitisi bu farklı evren ile ilgilidir dedik.

Kanaatimizce zihin dediğimiz şey bir tür dünyadır. Bu dünyanın bir jeolojik yapısı, bir de bitki örtüsü vardır. Her bir inanış ve her bir duygu bu dünyadaki bitki örtüsüdür. Aynen dünyadaki farklı bitki ve hayvan yapısı gibi zihinler de hem birbirinden farklıdır, hem de birbirlerine benzerdir.

Ben dediğimiz şey bu evrenin güneşi konumundadır.

Açıktır ki bu dünyadaki bitki ve hayvan örtüsü ilgili toprak yapısıyla hem ilgilidir, hem de farklıdır.

Zihnimizin ilgili dış şartlarla, kültürle ve genetikle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Burada ifade etmek isteğimiz şudur: Nasıl dış dünyada toprak-su-hava-ışık bir çiçekten, bir kuştan, bir insandan farklıysa, bizim zihnimizdeki her bir duygu ve inanış da beyin hücrelerinden o derecede farklıdır. Bu benzetmede, mantığı da bir tür zihin dünyasının coğrafyası olarak düşünebiliriz.

Bu benzetmeye göre, her bir inanışımız bir bitki, her bir duygumuz canlı gibidir. Ancak, problem şudur; bitki, hayvan ve insan bu dünyanın fiziki alt yapısının içinden çıkmıştır. Dolayısıyla, alt unsurların biraz daha karmaşık şeklidir. Böyleyse, fizikalizm doğrudur.

Demek istiyoruz ki, zihin dünyasının atmosferini oluşturan, en az bir unsur, bedenın diğer kısmını oluşturan unsurlardan farklıdır.

Şuur dediğimiz şey de bu farklı unsurun, dış dünyadaki verilerle karşılaşmasından ortaya çıkan durumdur.

Aksi taktirde, bir “ben”den, bir şuurdan, bir iradeden bahsedemeyiz.

Diyebiliriz ki bu kavramlar belki de “folk psikolojinin” kavramlarıdır.

Böyle düşünelim, gerçekten bu kavramlar içeriksiz kavramlar olsun. Ancak, ortada bir “algı” olayı var. Dediğimiz gibi, aynı türden iki sistemin algısından söz etmek mümkün değil gibi görünmüyor.

Biz konumuz içinde, bu probleme, “dış dünyanın temsili sorunu” demiştik. Nasıl oluyor da ben bir çiçeği zihnimde temsil edebiliyorum?

Bizim yaklaşımımıza göre bu ancak farklı bir entiti ile oluyor. Ancak, bir kurbağa da, bir şekilde, dış dünyayı temsil ediyor. Peki aynı entitiden onlarda da var mıdır? Aynı şekilde bitkilerin de ısı ve ışığa tepkileri var.

Bu durumda, insanın ayrıcalığı ne oluyor? Elbette, evrende bir fiziki etkileşim prosesi vardır. Buna benzer bir durum, miknatisın + ve – uçları arasında da vardır.

Geriye bir tek seçenek kalıyor. İnsan, zihnini oluşturan entitinin ilgili olduğu evrenle etkileşim halindedir. Bu, çok spekülâtif bir sonuçtur. Ancak, insanı diğer var oluş biçimlerinden ayırmanın bir başka yolu yoktur.

Platon böyle bir âlemden söz etmişti. Platon’a göre böyle bir âlemlle temas kurmamız ve pay almamız mümkündü. Biz burada Platon’un tüm teorisini savunmuyoruz; ancak ulaştığımız sonuç, Platon’un farklı bir yolla ulaştığı sonuçtur.

Zihnin pay aldığı bir başka evrenin olması, özgürlüğünün de garantisidir. Başka bir ihtimalde, ister idealist, ister materyalist, isterse fonksiyonalist olsun, özgürlükten söz edilemez.

Amacımız ahlaka sığınacak bir yer bulmak değildir. Ancak bildiğimiz şey, biz bir robot değiliz. Yani zihnimize yazılmış bir programı oynamıyoruz.

Kültür ve fiziki faktörlerle zihnimizin, bir çeşit programlandığı söylenebilir. Ben dünyanın bir başka ülkesinde yaşasaydım, elbette değerlerim benim deyimimle, bitki örtüm, farklı olacaktı. Buna, genetik faktörleri de ilave edebiliriz.

Ancak, tarih boyunca, insanlar hep kendilerinden önceki şartları aşmayı başarmışlardır. Kendilerinden önceki şartların pasif taşıyıcıları olmamışlardır.

Bize göre, insanlar her geçen gün doğruya biraz daha yaklaşmışlardır.

Platon, idealar âleminde pay almanın bir yolu olarak, bilim ve felsefeyi öneriyordu. Belki de, bir şekilde haklıdır. Belki de, doğruya yönelen insanın, onu bulma şansı vardır. Peki nerededir bu mutlak doğru, daha doğrusu, var mıdır?

Bize göre, ne kadar ona yakın olduğumuzu bilmiyoruz, ama mutlak doğrular vardır. “Özgürlük mümkün müdür?” sorusunun bir cevabı olmalıdır. Zihnin bu sorulara cevap bulması, elbette zaman almıştır ve alacaktır. Ancak, bu soruların cevabı, insanın kendi zihnine yönelmesi ile mümkündür. Buna, refleksiv düşünme diyebiliriz. Yani, düşünme hakkında düşünme. Sanıyoruz, felsefe de budur.

Böyle bir yaklaşım, yani insanın kendi zihnine yönelmesi, belki de bir şekilde zihnini oluşturan entitenin ait olduğu evrenle bağ kurmasıdır. Aslında bu yaklaşımla, sadece özgürlüğü değil, birçok psikolojik kavramı açıklayabiliriz.

Fiziki âlemi inkâr etmiyoruz. Zihnimizin verilerinin bu âlemde geldiği açıktır. Ancak, her zihni olgu fiziki değildir. Fiziki verilerin tercüme edildiği bir tür meta-enerji kabul etmek zorundayız. Elbette bu tercüme aracı beyindir.

Beyinde olanların zihne etki ettiğini biliyoruz. Bu durum bizim yaklaşımımızı yanlışlamaz. Çünkü zihin, ilgili olduğu fiziki sistemi korumakla da yükümlüdür.

Deniyor ki, zihin evrim süreci içinde şartların zorlaması ile, hayatta kalmak için ortaya çıkmış bir olgudur. Evrim süreci doğru gibi duruyor. Canlılar bir değişim geçirmişlerdir. Evrim sürecinin mantığı da bunun devamı veya hayatta kalmaktır. Ancak, hayatta kalma arzusu veya “var olmak arzusu” hangi fiziki sisteme dayanmaktadır.

Doğrudur ki, evrenin en gizemli olgusu “var olmak”tır. Tanrı dahil var oluşunu seçen hiçbir varlık yoktur.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran, var olma olgusunun, mantığını çözme arzusunda oluşudur. Bu ancak bilim ve felsefe ile mümkündür.

Felsefi düşüncenin evrim süreci içindeki yeri nedir? Yani, felsefe “hayatta kalma mücadelesinin” bir fonksiyonu mudur?

Felsefenin hayatta kalma ile ilgisi nedir? Kanaatimizce evrim, insan açısından, “doğruyu bulma mücadelesi”dir. Elbette bunu yapabilmek için önce hayatta kalmak gerekir.

“Doğru” ve “doğruyu bulma arzusu” fiziki sistemlerin bir zorlaması mıdır, yoksa insanın bir ideali midir?

Bize göre insanın idealidir ve ideal bir dünyanın varlığı ile ilgilidir.

İnsanda doğuştan fikirlerin olduğunu sanmıyoruz. Ancak, Kantvari, bir zihin sistemiyle doğduğumuzu düşünüyoruz. Doğru düşünebilmeyi mümkün kılan da bu zihin yapısıdır, sanıyoruz.

Belki de, bizi ideale yönelten bu zihin yapısıdır. Peki neden yanlış yapıyoruz? Kant’ın dediği gibi, hepimiz fiziki dünyadan aynı payı almıyoruz ve hepimiz aynı ölçüde ideale yönelmiyoruz.

Toparlarsak, çok kuvvetli ihtimaldir ki, evren düalist bir mantık üzerine kurulmuştur. Çünkü, düalizmin olmadığı yerde, “var olmak” kavramı fazla bir şey ifade etmemektedir. Yokluk ve varlık ilişkisi de bir tür düalizmdir.

Zihni ve zihinsel fonksiyonları ancak fiziki olandan farklı bir entiti ile açıklayabiliriz. Bu entitinin ilişkide olduğu bir âlemin olması muhtemeldir.

İnsan açısından, evrim sürecini yöneten “doğruya olan eğilim”dir, fiziki zorlamalar sadece bedenle ilgilidir.

Özgürlük, dış şartlarla, muhtemel şartlar arasındaki bir seçimdir. Seçimin kriteri “ideal olan şartlar”dır.

İnsanların, doğruya çok daha fazla yaklaşacak kadar, türlerini devam ettireceklerini sanıyoruz. Bu açıdan bilim ve felsefe evrensel bir faaliyet olarak kalacaktır.

Antik felsefecilerin dediği gibi, bilge olmasak bile bilgeliği sevebiliriz (*philosophia*).

KAYNAKÇA

.....

1. ARİSTOTELES, *Metafizik*, Cilt-II. Çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege Üniv. Yayınları, 1993.
2. Bechtel William, *Philosophy of Mind*, New Jersey, 1988.
3. Campbell Jermy, *The Improbable Machine*, Londra, 1989.
4. Carnap Rudolf, "An expert from psychology in physical Language", *Mind and Cognition* içinde, Basil Blackwell, 1990.
5. Churchland P, *Matter and Consciousness*, The MIT Press, Londra, 1984.
6. Dennett Daniel, *Brainstorms*, Harvester Press, 1978.
7. Flew Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Londra, 1979.
8. Fodor J, *Representation*, The MIT Press, Cambridge 1981.
9. Glover Jonathan, *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, Pelican Books, 1988.
10. Kenny Anthony, *Wittgenstein*, Pelican Books, 1973.
11. Kirk Robert, *Raw Feeling*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
12. McCullagh G., *The Mind and Its World*, Routledge, Londra, 1995.
13. Michael M., *Philosophy in Mind*, Londra, 1994.
14. Nagel Thomas, "What is it like to be a bat", *The Mind's I* içinde, düzenleyen Hofstadter, Penguin Books, 1981.
15. Place, "Is Consciousness a brain process?", *The Philosophy of Mind* içinde, Ed. V.C. Chappell, New York, 1981.
16. Priest Stephan, *Theories of the Mind*, Penguin Books, 1991.
17. Putnam Hilary, *Reason Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.
18. Ryle Gilbert, *The Concept of Mind*, Peregrine Books, 1949.

19. Schulte Jeachim, *Experience and Expression (Wittgenstein's Philosophy of Psychology)*, Oxford University Press, 1987.
20. Searle John, "The Problem of Consciousness", *Philosophy in Mind* içinde, Ed. Michaelis Michael, Londra, 1994.
21. Smith and Jones, *The Philosophy of Mind*, Cambridge, 1986.
22. Sterelny Kim, *The Representational Theory of Mind*, Basil Black Well, 1990.
23. Teichman Jonny, *Philosophy and the Mind*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
24. Wittgenstein Ludwig, *Felsefî Araştırmalar*, Çeviren: Deniz Kızı, Küyerel Yayınları, 1998.